MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas

Studia Iosepho Ludovico Calvo Oblata

Volumen
II (2011)

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 (Universidad de Granada) y Prof. A. Pérez Jiménez (Universidad de Málaga).

Secretario: Prof. J. Fco. Martos Montiel (Universidad de Málaga).

Comité Científico:

Magia: Prof. M. García Tejeiro (Univ. Valladolid), Prof. F. Graf (The Ohio State University) y Prof. Fco. Marco Simón (Univ. de Zaragoza).

Astrología: Prof. E. Calderón (Univ. de Murcia), Prof. W. Hübner (Westfäl. Wilhelms-Univ. Münster) y Prof. S. Montero (Univ. Complutense de Madrid).

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).

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1.045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez
© CEDMA

Distribución, suscripciones y ventas: Pórtico Librerías, S.A.

Muñoz Seca, 6
50005 - Zaragoza (España)
Fax: (+34) 976 353226

Correo electrónico:
distrib@porticolibrerias.es
web: www.porticolibrerias.es

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

MHNH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas es una publicación anual cuyo objetivo es recoger investigaciones originales e inéditas relacionadas con la Historia de las Religiones, la Magia y la Astrología antiguas, dirigidas a la comunidad científica internacional. Las áreas de conocimiento a las que se adscribe *MHNH* son, principalmente, la Filología Clásica, la Historia Antigua y la Historia de la Ciencia.

Presentación de originales y procedimiento de selección: Los originales remitidos para su publicación deberán atenerse a las normas de edición y ser enviados antes del 31 de marzo de cada año. Para su admisión, cada trabajo será objeto de dos informes técnicos de evaluación realizados por revisores externos de reconocido prestigio.

Dirección de contacto: Envío de originales, libros para recensión y propuestas de intercambio deben dirigirse al Prof. Juan Francisco Martos Montiel. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain). Fax: +952131838. Correo electrónico: jfmartos@uma.es.

Versión on-line (normas de edición, índices y resúmenes):

webdeptos.uma.es/dep_griego/MHNH/index.htm.

MHNH, XI (2011)

Studia
Mystica, Magica et Mathematica
ab Amicis, Sodalibus et Discipulis
Iosepho Ludovico Calvo
Oblata

Malacae
Ante Diem Octavum Kalendas Decembris MMXI

Prof. Dr. José Luis Calvo Martínez

ÍNDICE
MHNH, 11 (2011)

A. Pérez Jiménez, "*Interpretatio mathematica in honorem Iosephi Ludovici Calvi, Avulensis*".....7-12

I.- *STUDIA*

R. Gordon, "*Signa nova et inaudita*: The theory and practice of invented signs (*charaktêres*) in Graeco-Egyptian magical texts".....15-44
F. Marco Simón, "*Duagena, Ataecina*: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano".....45-58
S. Perea Yébenes, "Un polífalo apotropaico inédito, con inscripción griega, contra la envidia".....59-82
G. Sfameni Gasparro, "Χρημάτισον, κύριε (*PMG* IV, 718): oracolo e 'ricetta di inmortalità' (ὁ ἀπαθανατισμός), tra religione filosofica, mistero e magia".....83-122
E. Suárez de la Torre, "Magical Hermes: Remarks on the recipe of the 'Little Beggar' (*PGM* IV, 2373-2440)".....123-144
E. Albrile, "Daēvica enteogena II Spazialità estatiche nell'Iran zoroastriano".....145-160
W. Hübner, "Die doppelte Zodiakalfigur im Stundenbuch des Duc de Berry".....161-180
A. Pérez Jiménez, "Comentario astrológico del horóscopo de Demóstenes (Fírmico Materno, *Math.* 6.30,22)".....181-202

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

F. R. Adrados, "Astrología y Magia en la *Orestea* de Esquilo".....205-211
C. Alcalde Martín, "Nota a Pseudo-Focílides, *Sentencias*, 149: «Φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι»".....212-217
F. Alesse, "La 'radice della mente' in Phil. Alex. *Quod deter.* 84-85. Breve analisi di una metafora astrologica".....218-228
N. Arsentiéva, "El fetiche como δαίμων πάρεδρος: Una trampa para el espíritu".....229-249
F. Becchi, "Mimesi e catarsi tragica in Platone e Aristotele".....250-258
A. Bernabé, "Invocar a los dioses primigenios. El juramento de Hera (*h.Ap.* 330-339) y el proemio del *Canto de Kumarbi* hitita, entre la magia y la literatura".....259-272
M. Casas, "San Sisinio y Sichael: los amuletos en corteza de abedul como fuente sobre la magia cristiana bizantinoeslava".....273-284
F. J. Fernández Nieto, "Un término sospechoso: la piedra amuleto *zamílampis/ zmilanthis*".....285-290
J. García López, "El vaticinio como elemento formal en la *Telemaquia* odiseica".....291-304
F. Herrero Valdés, "Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia".....305-318
A. Ibáñez Chacón, "La escena necromántica de las *Etiópicas* de Heliodoro".....319-334
A. López Jimeno, "Textos de magia profesional de Chipre".....335-350
A. Mastrocinque, "Laminetta magica in argento raffigurante il gallo anguipede e Persefone".....351-359
M. Monaca, "Una «Sibilla» nei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI".....360-370
L. Pérez Gómez, "El motivo de la magia y la *nutrix* de *Hercules Oetaeus*".....371-384
A. J. Quiroga Puertas, "Ghosts Stories in Sozomen's *Ecclesiastical History*".....385-398

L. Romero Mariscal & J. Campos Daroca, "*Mysterium Troianum*? Dionysiac Mystic Patterns in Euripides' *Trojan Women*".....399-405
Mª de F. Silva, "António José da Silva, *Os encantos de Medeia. A magia em cena*"...406-409
M. Valverde Sánchez, "La magia del canto y de la música en Quinto de Esmirna"...410-422
B. Bakhouche, "Mouvement des planètes au livre II de l'*Histoire naturelle* de Pline : *apsides* et théorie radio-solaire".....423-437
E. Calderón Dorda, "Clemente de Alejandría y la doctrina astral".....438-452
R. Caldini Montanari, "L' Orsa Minore e l' ora della notte in Arato (e in Cervantes)"...453-468
J. A. Fernández Delgado, "Astronomía, astrología y ornitomancia en *Trabajos y Días*"...469-483
D. Gieseler Greenbaum & F. Naether, "Astrological Implications in the 'Lot Oracle' *PGM* 50".....484-505
J. Luque Moreno, "Letras, Notas y Estrellas".....506-517
J. Fco. Martos Montiel, "Sexo y signos zodiacales: algunas notas sobre el espejo erótico del Antiquarium Comunale de Roma".....518-536
S. Montero, "Capricornio y el desbordamiento del Tíber en el 27 a.C.".....537-543
M. Rinaldi, "La traduzione ed i commentari sul *Καρπός* pseudo-tolemaico di Giorgio da Trebisonda".....544-556
S.-T. Teodorsson, "Δεισιδαιμονία: Pious Religious Feeling or Fear of the Gods?"....557-562

III.- *RECENSIONES*

Juan Ignacio González Merino, *Dioniso, el dios del vino y la locura*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2009, 339 pp. (J. Fco. Martos Montiel).....565-566
Josefina Rodríguez Arribas, *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (siglos XII y XIV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2011, 429 pp. (Carmen Ordóñez).....567-572

Dedicatoria

Interpretatio Mathematica in Honorem Iosephi Ludovici Calvi, Avulensis

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga

Andaba yo curioseando un día entre los códices astrológicos griegos de la Biblioteca Nacional de Madrid cuando, por casualidad y como si tuviera algo que ver en ello la Fortuna, cayó al suelo, de uno de aquellos volúmenes, lo que parecía un trozo de papel, tal vez olvidado allí por algún lector del pasado y que le sirvió para señalar algún pasaje importante de su lectura. Mas no era papel aquel trozo, sino resto de un papiro en el que, aunque con dificultades, podía leerse todavía, en uncial, el siguiente horóscopo:

> Ἄλλη. Ἥλιο[c Cε]λήνη Ἑρμῆc Ἰχ[θύci, ὡροcκόποc Καρκίνῳ, Κρό[νοc Ζ]εὺc Ταύρῳ, Ἄρ[ηc Αἰ]γοκέρωτι, Ἀφροδίτη Ὑδροχόῳ, κλῆροc τύχηc καὶ ὕψωμα γενέcεωc Καρκίνῳ. ἀπὸ δόξηc καὶ εὐδαιμωνίας ἀναβεβίβ[ακ]ται καὶ γέγονεν ἡγεμονικὴ καὶ εὐτυχοῦcα. ἡμερινῆc γὰρ οὔcηc τῆc γενέcεωc ηὗρον τὸν Ἥλιον τριγώνῳ τῆc Cελήνης, τὴν δὲ Cελ[ήνην ἐ]πίκεντρον καὶ ἐξάγωνον τῷ αὐτῆc ἐπικοίνῳ Ἄρει, τὸν δὲ κλῆρον τῆc τύχηc καὶ τὸ ὕψ[ωμα Καρ]κίνῳ ἐν αὐτῳ τῷ ὡροcκόπῳ (ἔνθεν ἦν καὶ τὰ πρῶτα εὐτυχοῦντα καὶ εὐδαίμωνα), τὸν δὲ κύριον ἐν τῷ μεcουρανήματι.
>
> Otro. Sol, Luna, Mercurio en Piscis, horóscopo en Cáncer, Saturno, Júpiter en Tauro, Marte en Capricornio, Venus en Acuario, la suerte de la fortuna y el *hýpsoma* del nacimiento en Cáncer. Este nacimiento desde la gloria y la dicha se ha alzado y se ha convertido en persona de mando y afortunada. Pues siendo diurno el nacimiento, encontré al Sol en el triángulo de la Luna y a la Luna en un centro y en hexágono con el de su secta Marte, y la suerte de la fortuna y el *hýpsoma* en Cáncer, precisamente en el horóscopo (por lo que también sus principios fueron afortunados y felices), y a su regente (*sc*. la Luna) en el medio cielo.

El estilo del texto me recordó enseguida los ejemplos a que nos tiene acostumbrados Vetio Valente cuando utiliza horóscopos para ilustrar los efectos de las relaciones

entre planetas; y mi primera reacción fue aplicar uno de esos programas informáticos con que los estudiosos modernos trasladan a coordenadas espaciales y temporales precisas los datos astrológicos de los textos antiguos. Por la posición del Sol y por el ascendente (el horóscopo) estaba claro que se trataba de un nacimiento en febrero y a mediodía. Por los signos de Saturno, de Júpiter y de Marte y por las posiciones de Venus y Mercurio, el nacimiento sólo respondía a una fecha y hora determinada: el veintisiete de febrero de mil novecientos cuarenta y uno, a las tres de la tarde. Puesto que el día y mes coincidían con la fecha de nacimiento[1] de mi querido amigo, José Luis Calvo, decidí aplicar al horóscopo la latitud y la longitud de su lugar de nacimiento y, ¡eureka! las referencias planetarias del horóscopo de aquel papiro encajaban, como anillo al dedo y sin margen de error, con los datos astronómicos que siguen:

Ávila: 40º 39´N/ 4º 41´O, 27 de febrero de 1941, a las 15h.

	Posiciones	Casas	Decanos	Términos
Ω.	7º 42´♋		♀	♀
☉	8º 33´♓	9ª (Θεός)	♄	☿
☾	24º 30´♓	10ª (Μεσουράνημα)	♂	♂
♄	10º 01´♉	11ª (Ἀγαθὸς Δαίμων)	☾	☿♃
♃	11º 11´♉	11ª (Ἀγαθὸς Δαίμων)	☾	☿♃
♂	06º 34´♐	6ª (Κακὸς Δαίμων)	♃	☿♃
♀	25º 45´♒	9ª (Θεός)	☾	♂
☿	06º 25´♓	9ª (Θεός)	♄	☿♀
⊕	23º 39´♋	1ª (Ω)	☾	☿♃
˝Yψ.	28º 21´♋	1ª (Ω)	☾	♃

Algún astrólogo de dios sabe cuándo y en no sabemos qué tiempo y lugar, pero sin duda más que humano e inspirado por el Apolo délfico y por el planeta Mercurio, había logrado predecir con casi dos mil años de antelación el nacimiento del amigo al que ahora dedicamos este volumen de *MHNH* como ofrenda de cariño y de reconocimiento por sus valores humanos y por su labor científica en el campo de la Filología Griega.

Que los datos fijados por el astrólogo y que convienen a los astronómicos del lugar y fecha indicados arriba aciertan en la diana de su personalidad y de su vida, tanto profesional como familiar, a juzgar por lo poco que este presentador conoce de ella, resulta evidente. Pese a mi escasa experiencia en la interpretación de horóscopos, el que ahora traigo entre manos brinda, además de una excelente disposición de los planetas

[1] El signo del ascendente lo tomamos del propio papiro que la Luna (planeta del azar) ha querido que coincida con su casa, Cáncer, y que era el que correspondía a este volumen undécimo de *MHNH*.

importantes en el hemisferio visible de la dodecátropos, que los convierte en favorables (δεξιοί), al menos cuatro hechos incontestables: uno es el protagonismo de Mercurio (en cuyos términos se encuentran Saturno, Júpiter, Marte y la suerte de la Fortuna); otro es el de Saturno (en cuyo decano están el Sol y Mercurio); el tercero, el de Venus, en cuyo decano está el horóscopo y en cuyos términos se encuentran tanto el horóscopo como el Sol y Mercurio; y, el cuarto, el de la Luna, cuyo nombre Μήνη es el de esta revista y que no sólo inicia su entrada en el MC y rige el horóscopo, sino que además es decano de los grados ocupados por Saturno, Júpiter, Venus, la suerte de la fortuna y el *hýpsoma*, ambos también en el horóscopo, regido por ella. A todo esto hay que añadir que la Luna, recién salida de la conjunción, aunque ya en el medio cielo, transita todavía por Piscis, signo de la casa novena en la que se encuentran el Sol, Mercurio y Venus.

Pues bien, por lo que atañe a la posible acción negativa de Saturno, queda anulada porque comparte el signo de Venus con el otro planeta benéfico, Júpiter (regente de los términos del *hýpsoma*) y porque transita por el Ἀγαθὸς Δαίμων con el planeta tutelar de éste, Júpiter. Por otra parte, Sol, Mercurio y Venus, excelentemente situados en el Θεός (el lugar noveno) tienen configuración hexagonal con Júpiter y Saturno. En cuanto a Marte, su influencia negativa está mitigada por la configuración hexagonal (por signo) con la Luna (colocada en la casa de Júpiter, Piscis, en el medio cielo y regente del horóscopo), con el Sol, Mercurio y Júpiter y porque, aunque por grado está en ♐, por signo el lugar sexto en que se encuentra corresponde a la casa diurna de Júpiter (♐); así, si bien es cierto que la salud del nacido puede haberse resentido en algún momento de su vida por encontrarse este planeta en la Κακὴ Τύχη que él mismo tutela, el remedio lo puso siempre el signo al que pertenece en su mayor parte, que representa a Quirón[2] y favorece la consagración religiosa de las estatuas precisamente de Asclepio y de Higía[3].

Por lo expuesto se ve claro que el protagonismo ejercido por Saturno (asociado al Sol y a Mercurio) en nuestro horóscopo sólo tiene que ver con las cualidades del planeta como dios de la inteligencia (de la razón) -no en vano José Luis tiene importantes contribuciones en el campo de la filosofía[4]- y, en particular, con su relación

---

2 Cf. A. Pérez Jiménez, "Medicina, astrología y culto di Asclepio", en V. Cali, E. De Miro & G. Sfameni Gasparro, *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Agrigento, 2010, pp. 241-252, especialmente pp. 243-246.

3 Cf. A. Pérez Jiménez, "Hephaestio III, 7.16-18 and the Consecration of Statues", *Culture And Cosmos,* 11 (2007) 111-134, especialmente, pp. 116 y 126-127 y "Medicina, astrología...", pp. 246-249.

4 Entre los que cabe mencionar, además de su edición de la *Física* de Aristóteles para Alma Mater (Madrid, 1997) y sus traducciones de Platón (*Crátilo*, en J. Calonge, E. Acosta, F.J. Olivieri, J. L. Calvo, *Platón. Diálogos. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Vol. II, Madrid, 1983, pp. 340 – 461) y Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, Madrid, 1997 y *Los Meteorológicos*, Madrid, 2001) los siguientes trabajos:
- "La Deflexión de los átomos en Epicuro", en: P. Bádenas de la Peña (et alii Eds.), *Athlon. Satura*

con el más allá, con los libros secretos (entre los que debemos incluir los de la magia) y con el misticismo, a cuyo estudio ha dedicado no pocas páginas el propietario del horóscopo. El interés por las cuestiones herméticas se refuerza con la importancia de Mercurio, el dios de los magos (a él se deben sus trabajos en este ámbito[5]), en esta

grammatica in honorem Francisci Rodriguez Adrados, Vol. II, , Madrid 1987, pp. 135-147.
- "La Carta a los Filósofos de Mitilene o Sobre la Maledicencia de Epicuro" en *Actas del VII CEEC*, Vol. II, Madrid, 1988, pp. 95-105.
- "Los Sofistas", en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la Literatura Griega* , Madrid 1988, págs. 598- 613 (Cap. XIII).
- "Platón" en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid 1988, pp. 650- 682.
- "La Filosofía Helenística" en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 878- 907.
- "El Léxico científico en la *Física* de Aristóteles. Problemas de Traducción", en J. A. López Férez (Ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid 1995, pp. 281-300.
- "El bios de Diógenes el Cínico en Diógenes Laercio", en J. A. Sánchez Marín (et alii, Eds.*), Historiografía y Biografía*, Madrid 1997, pp. 139-150.
- "La *Epieikeia* de Platón a Plutarco", en A. Pérez Jiménez, J. García López & R. Aguilar (Eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 1999.
- "Problemas de la *Ética* de Aristóteles: las trabas del lenguaje", *Myrtia*, 21 (2006) 75-96.

5 Iniciados con su introducción y comentarios en el libro J. L. Calvo Martínez & M. D. Sánchez Romero, *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987 y entre cuyos frutos contamos con estos trabajos:
-"La diosa Hécate: un paradigma del sincretismo religioso del helenismo tardío", *Florentia Iliberritana,* 3 (1993) 71-82.
- "Magia literaria y Magia real", en J. L. Calvo Martínez (Ed.), *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, 1998, pp. 39-61
- " Cien años de investigación sobre la Magia", *MHNH*, 1 (2001) 7-60
- "La magia en las Épocas Arcaica y Clásica", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (Eds.), *Daimon, Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002, pp. 79-107.
- "La Magia como Religión y como Ciencia en el Helenismo tardío", en J. Peláez (Ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, 2002, pp. 15-30.
- "El material Hímnico de los papiros mágicos. El himno 'deuro moi'", *MHNH*, 2 (2002) 11-32.
- "Dos himnos mágicos al Creador. Edición crítica con Introducción y Comentario", *MHNH*, 3 (2003) 231-250.
- "El himno 'chaîre drakon' a Helios, del Papiro Parisino. Edición crítica con Introducción y Comentario", *MHNH*, 4 (2004) 265-278.
- "¿Licnomancia o petición de demon páredros?: edición con comentario de fragmentos hímnicos del *PGM* I 262-347", *MHNH*, 5 (2005) 263-275.
- "La otra Paideia: la Magia en Plutarco", en M. Jufresa, , F. Mestre, P. Gómez & P. Gilabert (Eds.), *Plutarc a la seva época, paideia i societat: Actas del VIII Simposio Español sobre Plutarco (Barcelona, 6-8 de Noviembre de 2003)*, Barcelona, 2005, pp. 15-32.
- "Dioses y seres sobrenaturales en la magia greco-egipcia", *Florentia Iliberritana,* 17 (2006) 39-55.
- "El himno a Helios '*Aerophoiteton anemon*'. Edición crítica con Introducción y Comentario", *MHNH,* 6 (2006) 157-176.
- "El mundo de las creeencias en los Papiros Mágicos", en Mª L. Sánchez León (Coord.), *Religions del món antic 5 : la màgia (V Cicle de Conferències: Palma, del 14 d'octubre al 2 de desembre*

carta astral y, en concreto, por su conjunción con el Sol en el Θεός. Esta asociación, a la que se añade la presencia de Venus, tiene importancia, en nuestro caso, para el estudio de las religiones[6] y para el sacerdocio, al que no ha sido ajeno José Luis por familia y propia experiencia en algún momento de su vida. Además puede aplicarse a su horóscopo la doctrina astrológica de Pablo de Alejandría y otros, que registran los beneficios procedentes de astros como el Sol y Mercurio cuando ocupan el lugar noveno en nacimientos diurnos[7]. En fin, que el signo del lugar de la Θεά, cuyo astro tutelar (la Luna) tiene un protagonismo tan destacado, como hemos visto, en este horóscopo, sea Géminis (patrono de Grecia en la corografía), lo que incrementa la importancia de Mercurio (su regente), explica por qué el dueño de esta carta astral se ha interesado no sólo por el estudio en general de la magia y la religión, sino también y más concretamente por el de la antigua Hélade, con cuya cultura y tradición están relacionadas sus demás contribuciones filológicas[8].

---

de 2004), Palma de Mallorca, 2006, pp. 149-178.
- "Magos griegos o persas: los usos más antiguos del término magos, Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro de Derveni", *MHNH*, 7 (2007) 301-314.
- "De las brujas tesalias a los magos greco-egipcios", en S. Callau Gonzalvo (Coord.), *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza, 2007, pp. 84-103.
- "Dos himnos a Set-Tifón en la colección *PGM*", *MHNH*, 8 (2008) 223-242.
- "Un himno hermético en tres versiones", *MHNH*, 9 (2008) 235-50.
- "Himno sincrético a Mene-Hécate (*PGM* IV 2522-2567)", *MHNH*, 10 (2010) 219-238.

6 Campo al que ha dedicado trabajos como los siguientes:
- "La diosa Hécate: un paradigma del sincretismo religioso del helenismo tardío", *Florentia Iliberritana*, 3 (1993) 71-82.
- "La Astrología como elemento del sincretismo religioso del Helenismo tardío", en A. Pérez, Jiménez (Ed.), *Astronomía y Astrología de los Orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp. 59-87.
- Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica (Ed.), Granada, 1998.
- "El campo semántico de lo dionisíaco en Plutarco", en G. Montes Cala (et alii, Eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino*, Madrid, 1999, pp. 129-138.
- "The katábasis of a heroe", en: V. Pirenne-Delforge- E. Suárez (Eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, Liège, 2000, pp. 67-78.
- "El mundo de las creeencias en los Papiros Mágicos", en Mª L. Sánchez León (Coord.), Religions del món antic 5: la màgia (V Cicle de Conferències: Palma, del 14 d'octubre al 2 de desembre de 2004), Palma de Mallorca, 2006, pp. 149-178.
- "Morfología de las prácticas mánticas de la luz. Fotagogia y Licnomancia en los *PGM*", en M. Monaca (a cura di), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico*, Cosenza, 2009, pp. 45-78.

7 ἐπὰν οὖν οἱ τῆς ἡμερινῆς γενέσεως, οἷον ὁ Ἥλιος ἢ ὁ Κρόνος ἢ ὁ Ἑρμῆς, τὰς ἀπὸ θεῶν ἢ βασιλέων χάριτας καὶ δωρεὰς καὶ εὐεργεσίας χαρίζονται, πλὴν ξενιτεύοντας ποιοῦσι, ἀλλὰ μὴν καὶ εὐχρηματισμοὺς καὶ λαμπροὺς καὶ ἐπιτηδείους εἰς μαντείας ποιοῦσι, καὶ ἱερεῖς θεῶν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἐν ἑτέροις τὰς διατριβὰς ἔχοντας (Olimpiod., *Comm. in Paul. Alex.* p. 70 Boer).

8 Entre las que se incluyen, además de traducciones de Homero, (*La Odisea*, Madrid, 2007[17]), Esquilo (*La Orestea*, Madrid, 1984), Eurípides (*Tragedias II: Suplicantes, Heracles, Ión, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los Tauros*, Madrid, 1978), Lisias (*Lisias I*, Madrid, 1988 y *Lisias II*, Madrid, 1995) y una

Podríamos continuar con más detalles de este horóscopo, rico en informaciones sobre su vida familiar (por ejemplo, la importancia de la mujer en su vida, marcada por el protagonismo de la Luna, regente del horóscopo y en tránsito por el medio cielo y la de Venus, señor del decano y del término del horóscopo) y sus amistades (positivamente condicionadas por la posición de Júpiter en la casa undécima[9], que nos informa sobre este particular y está tutelada por el mismo planeta); pero sería extendernos demasiado y no queremos que Plutarco nos eche en cara los mismos defectos que él critica en su tratado *De garrulitate.* Además, a quien, como a mí, los astros le han concedido la suerte de conocer y tratar a José Luis Calvo, le sobran las palabras y le basta con la sentenciosa Λακωνικὴ βραχυλογία que tanto admiraba el Queronense en la figura de Licurgo.

Así que sea suficiente lo dicho y, en nombre de cuantos han aportado sus trabajos para este volumen extraordinario de *MHNH* y de quienes no han podido hacerlo por razones diversas, pero comparten en espíritu nuestra dedicatoria,

Sint tibi etiam diu, care Iosephe, astra propitia.

Antología de Poesía Erótica Griega (Edición Bilingüe, Madrid, 2009), estudios de papirología:

- "Application to Register a Child", en M. W. HASLAM (et alii, Eds.), *Oxyrhynchus Papyri* LXV 4489, London, 1998, pp. 145-148.
- "Registration in the bibliotheke enkteseon of Oxyrhynchus", en N. GONIS, J. CHAPA (et alii, Eds.), *Oxyrhynchus Papyri* LXVI 4532, London, 1999 (http://www.csad.ox.ac.uk/POxy/papyri/vol66/pages/4532.htm).
- "Letter of Dius to Sarapion, Letter of Maximus to Ofellius, Letter of Serenus to Hierakapollon", en R A COLES, N GONIS (Eds.), *Oxyrhynchus Papyri* LXVII 4624-27, London, 2001 (http://www.csad.ox.ac.uk/POxy/papyri/vol67/pages/4624.htm).

Y otros de Literatura griega:

- "Estesícoro de Himera", *Durius*, 2 (1974) 311-342.
- "Virgilio y Homero", *Estudios de Filología Latina,* 3 (1983) 5-24.
- "De la Épica a la Lírica", *Florentia Iliberritana*, 1 (1991) 39-54.
- "La figura de Ulises en la Literatura española", en J. A. LÓPEZ FÉREZ (Ed.), *La Épica Griega y su influencia en la Literatura española*, Madrid, 1993, pp. 333-358.
- "Épica y Mito", *Florentia Iliberritana*, 6 (1995) 61-87.
- "La mujer en Época Helenística", en A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ (Eds.), *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos del mediterráneo*, Madrid, 1995, pp. 87-114.
- "Los mecanismos del humor en Aristófanes", *Bitarte*, 23 (2001) 37-54.
- "La párodos de las Bacantes", *Florentia Iliberritana*, 13 (2002) 13-32.
- "El otro Eurípides: melodramas y tragicomedias", *Florentia iliberritana,* 14 (2003) 35-51.
- "Oratoria y Biografía. El retrato de Alcibíades en Lisias e Isócrates", en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. RIBERO FERREIRA e M. DO C. FIALHO, *O Retrato e a Biografia como estratégia de teorizaçâo política*, Coimbra, 2004, pp. 37-48.
- "Mariana Pineda, ¿una Antígona nihilista del s.XX?", en J. Mª. CAMACHO ROJO, *La Tradición Clásica en la obra de Federico García Lorca*, Granada, 2006, págs.439-460.

9 Representada, de otra parte, por ♉, casa nocturna de Venus y que aporta a esas amistades, además del afecto de su regente, la seguridad de un signo sólido y térreo.

Studia

Received: 19th July 2011 Accepted: 30th July 2011

Signa nova et inaudita: The theory and practice of invented signs (*charaktêres*) in Graeco-Egyptian magical texts

Richard Gordon
Universität Erfurt

Abstract

Many kinds of non-standard graphic marks are known from Antiquity, almost all of them dependent upon established writing-systems. The *charaktêres* of Graeco-Egyptian magical practice constitute just one specialised sub-set of this larger inventory. The scanty remains of an internal discourse should not be privileged over an external analysis of the implicit values of these signs to practitioners. A hierarchy of competence in their use can be established, as well as a diversity of evocations. They are to be understood in close relationship to *voces magicae*, to which they form the purely graphic complement. Of more than 1000 different signs, a small group occurs frequently; the great majority however hardly occur more than once. They can therefore only count as a system in terms of the basic rules for their composition; most of them are variants on the Greek alphabet. A number of models can be offered for their value to practitioners in their bid to acquire authority. Recent developments at the University of Heidelberg offer the possibility of creating a regular digital data-bank of these signs.

Key Words: Graeco-Egyptian magical texts, Magical signs, *Charaktêres*.

Signa nova et inaudita: La teoría y práctica de signos gráficos (*charaktêres*) en textos mágicos greco-egipcios

Resumen

Se conocen desde la Antigüedad muchos tipos de marcas gráficas no standard, casi todas ellas basadas en sistemas de escritura establecidos. Los *charaktêres* de la práctica mágica greco-egipcia constituyen precisamente un sub-set especializado de este amplio repertorio. Los escasos restos de un discurso interno no deben prevalecer sobre un análisis externo de los valores implícitos que tenían estos signos para los practicantes de la magia. Puede establecerse una jerarquía de competencia en su uso, así como una diversidad de evocaciones. Hay que entenderlos en relación estrecha con *voces magicae*, de las que forman el complemento puramente gráfico. De los más de 1000 signos diferentes, un pequeño grupo se encuentra frecuentemente; la mayor parte, sin embargo, raramente aparece más de una vez. Éstos pueden tenerse en cuenta aquí sólo como un sistema desde el punto de vista de las reglas básicas de su composición; la gran mayoría son variantes del alfabeto griego. Se puede ofrecer un cierto número de modelos por su valor para los practicantes de la magia en su pretensión de autoridad. Recientes avances en la Universidad de Heidelberg ofrecen la posibilidad de crear un banco de datos digital de estos signos.

Palabras clave: Textos mágicos greco-egipcios, Signos mágicos, *Charaktêres*.

Literacy studies indicate that invented signs or scripts are among the commonest devices of literate and quasi-literate magicians everywhere[1]. Sometimes their use

[1] The following abbreviations of standard works are used (excluding *IG, SEG, CIL* and *AE*): *PGrMag* = K. Preisendanz, 1973-74.

registers the gap between the cultural prestige of ordinary local writing-systems and their social dissemination: in such cases cabbalistic signs are one mark of the exclusion of magical practitioners from competent literacy[2]. "Writing does not of course expel magic. Indeed, the instruments of writing easily become invested with supernatural powers, particularly where writing is primarily a religious activity"[3]. Pirating or inventing non-standard signs is one relatively simple method of generating the authority to intervene, which is a major concern of practitioners on the margins of socially-significant institutions (such as the Graeco-Egyptian temple). That being the case, poor literacy is likely to be a good explanation for the occurrence of amulets and phylacteries composed entirely or mainly of signs[4]. At the same time, we need also to take into account the practitioner's place within Graeco-Egyptian magical discourse, which might range from senior membership of the priestly class of the temple, with all that that implied in terms of knowledge, literacy and ritual skills, to mere second-hand access to a low-quality production in a formulary emanating from somewhere relatively low down in the hierarchy of skills and knowledge[5].

Use of invented scripts, whatever their relation to individual competence, certainly seems to have been characteristic of the most common types of magical practice in antiquity, for healing and for personal success. But they were also recognised as an effective form of magical practice within the context of divination and malign magic, among practitioners who were without question fully literate (albeit lacking the education provided by the rhetorical schools)[6]. These two groups, the barely or

---

SupplMag = R. W. DANIEL and F. MALTOMINI, 1990-92; KOTANSKY, *GMA* = R. KOTANSKY, 1994.
GMPT = H.-D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells, 1: The Texts*, Chicago, 1986; 1996².
PDM denotes the Demotic texts translated by J. JOHNSON in *GMPT*.
LexÄg. = W. HELCK, E. OTTO and W. WESTENDORFF (eds.), *Lexicon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-86.
References to texts printed in A. AUDOLLENT, 1904 are given as *DTAud*.
I use the term magic in a purely conventional sense, to denote a group of sub-types of instrumental religion linked by family resemblance, cf. C.A. HOFMANN, 2002; also D. FRANKFURTER, 2002.

2 K. GOUGH, 1968, p, 149f.; M. BLOCH, 1968, p.281-86, 296; A.S. DI MARCO, 1988; H.H. FIGGE, 1988.

3 J. GOODY, 1968, p. 230.

4 E.g. *PGrMag* XLIX; LX; LXIII 24 (from a formulary: probably a phylactery); KOTANSKY, *GMA* nos. 34 and 62; *AE* 1971-72: 212; *PHaun*. 3 no. 50 = *SupplMag* no. 8; C. BONNER, 1950, Cat. nos. 177; 248 rev.; 285 rev. (obv. too); 291 rev.; 354 etc. BONNER also suggested that one of his series, no. 78 rev., might carry an inscription in a degenerate Semitic script. The late magical texts *PGrMag* LIII-VI and those published by G. M. PARÁSSOĞLOU, 1974 are evidently of the same type.

5 Cf. R. L. GORDON, 2012.

6 On the role of literacy, cf. D. FRANKFURTER, 1998, pp. 211-13. There is an obvious correlation between the frequency of the production of arcane signs, imitation script, 'forged' symbols and

poorly literate and the skilled scribes, can in fact be represented as the poles of an extended continuum of claims and capacities regarding textual forms of Graeco-Egyptian magical practice. Once we acknowledge the existence of such a continuum, the notion of 'invented script' becomes significantly more complex.

Among invented scripts we may distinguish between codes or ciphers, imitation script, distorted script and *charaktêres*. All are dependent on a pre-existing normative or at any rate high-status local writing-system(s). Signs invented for magical purposes form just a tiny group of such efforts. Many types of non-standard graphic signs or markers are known from the ancient world. One large group consists of those found on worked objects of all kinds, quarried stones, building materials, pottery, personal items, which convey information largely without reference to official writing-systems, even though many of their features in fact assume their existence[7]. Early votive-offerings often bear 'pictograms' whose status and meanings are now impossible to establish[8]. Copyists of texts created numerous signs, sigla and ligatures to ease the burden of repetitive forms[9]. Thus there existed a fundus of graphic signs, in a variety of social and religious contexts, which could have been drawn upon by individual practitioners in their search for authoritative signs and/or scripts. It is however the process of transposition and reinvestment into a new context that is crucial. To that extent, 'origins', real or suppositious, are rarely of importance in magical practice. In popular collections of 'magical' signs, however, where origins are at a premium, this simple point is often overlooked[10].

Although my real concern in this paper is with *charaktêres*, Gk. χαρακτῆρες, the only form of invented script specifically acknowledged in the Graeco-Egyptian formularies, to whose better comprehension our honorand has contributed so much over the years[11], not least in his co-foundation of the journal *MHNH*, and his editorship

---

other devices and the existence of highly trained professional scribal organisations, particularly where these are intimately related to the religious system, as in the ancient Near East; on the case in Mesopotamia, see S. B. Noegel, 2010; A. Báksay, 2011.

7 The volume edited by B. J. J. Haring and O. E. Kaper, 2009 provides an excellent survey of such markers in ancient Egypt and elsewhere.

8 E.g. A. Mancini, 2002.

9 A small selection of those found in papyri from Egypt in P. W. Pestman, 1990, last page (unnumbered). The same feature appears already in Pharaonic Egypt: for example the sign Y 1 Gardiner (tied papyrus roll) was used to denote the word *dmd*, 'total' in accounts: A. H. Gardiner, 1957, p. 533.

10 E.g. H. Biedermann, 1972; E. Lauenstein, 1999.

11 E.g. J. L. Calvo Martínez and M. D. Sánchez Merino, 1986; and his important contributions to the 'hymns' in *PGrMag* of diverse provenance in the various issues of *MHNH*.

of its sections devoted to Magika[12], I should just point out that codes or ciphers, imitation script, and distorted script are all found in these texts, albeit on a limited scale. Given the self-consciousness about writing within the class of temple-priests and those otherwise connected with the temple as an institution of Roman Egypt, this can hardly be wondered at[13]. Codes/ciphers are systematic transpositions of actual writing systems, generally, though not invariably, individual nonce creations. Ancient codes employ one of two devices to disguise the base-system, altered values or invented signs[14]. The two surviving recipes in one of the earliest Graeco-Egyptian formularies are written entirely in cipher[15], and further scraps of code-writing are known from other magical papyri, most extensively in the Leyden-London Demotic text.[16] Imitation scripts have no such linguistic base and are merely allusions to high-status actual (though often in practice defunct) scripts. In the Graeco-Egyptian case, this meant chiefly hieroglyphic script[17]. Distorted

12 He also contributed a systematic bibliography of work on magic over the past century (J. L. CALVO MARTÍNEZ, 2001), which compares favourably with the rather indiscriminate alphabetic compilation by P. BRILLET and A. MOREAU, 2000 (though each has its own value).

13 D. FRANKFURTER, 1994; 1998, pp.238-64; for the later Pharaonic period, see J.-F. QUACK, 2002.

14 J. DORESSE, 1950-51 found more than 40 Greek and Graeco-Coptic systems, mostly employing invented scripts. An example of a shared code is the early Coptic adaptation of the Greek 'common numerical code' (V. GARDTHAUSEN, 1913, p. 311) in charms, graffiti and other specialized contexts: DORESSE, 1950-51, pp. 218-20; F. WISSE, 1979. On coded scripts in Mesopotamia, see E. F. WEIDNER, 1964.

15 *PGrMag* LVII + LXXII, II[p]. J. DORESSE, 1950-1, p. 224 implausibly claimed that the script is directly related to alchemical and astrological invented alphabets known from much later sources; A. S. HUNT, 1929, 128f. maintained correctly that most of the signs were produced by shifting the axis of ordinary Greek letters.

16 Leyden-London: an "idiosyncratic alphabet of 36 signs, which is used 93 times to spell single words in [recipe sections]": J. DIELEMAN, 2005, pp. 87-96. On the verso four different encrypted scripts are given, though none is actually employed for recipes: ibid., pp. 80-87. Other examples: one line at *PGrMag* VII 969 (title + beginning of recipe) is in a code comprising Greek, Coptic letters and two sigla, to which the solution is given in another form of code, stenographic writing (970). The lower five signs on the reverse of C. BONNER, 1950 no. 169 have been tentatively identified as cryptic: they are quite different from the earlier *signes pommetés* (for the term, see P. DERCHAIN, 1964, p. 193). There is some doubt about the last word of *PGrMag* VII 703-26, identified by K. PREISENDANZ as in cryptic writing: R.K. RITNER suggested (*GMPT*, p. 138 n.133) it is garbled Demotic, though he does not remark on its similarity to the later code in the same formulary. The numerous sigla used in the formularies (listed in *PGrMag* vol. 2, p. 269f.) are 'open' codes in the sense that there is no secretive intention in using them: they are merely convenient abbreviations. But one or two of them, especially the signs for Sun and Moon, find their way into sequences of *charaktêres* (e.g. *PGrMag* III 298; VII 196). In such contexts their value is doubtless altered. Similarly, the 36 signs in *SupplMag* 1, p. 158 no. 44. 4-6 may be related to astrological signs for the 36 decans, but function differently in this magical context.

17 Amulets often carry pseudo-hieroglyphs, usually on pylons or obelisks, where they represent the

scripts also have a systematic base in a real system of writing: individual signs are given fanciful shapes but are still recuperable as script[18].

Explicit and implicit accounts of *charaktêres* within *PGrMag*

Charaktêres in the proper sense are unknown outside the Graeco-Egyptian tradition and magical traditions dependent upon it[19]. Their use can in fact be taken as diagnostic of the tradition of orientation of a given magical text. As we would expect of so diverse

---

idea of 'ancient ritual performance', e.g. C. Bonner, 1950, Cat. no. 2 rev.; 111 obv.; 154 obv.; 170 obv.; 251 rev.; 255 (in a cartouche, the traditional Egyptian means of representing royal names); H. Philipp, 1986, p. 79 no. 106 obv. with fig. 106a; E. Zwierlein-Diehl, 1991, pp. 164-5 no. 2215, cf. eadem, 1992, p.27; S. Michel, 2001a, p. 13 no. 20; 33 no. 51; 66-7 no. 102; Eadem, 2001b, p.35-36 no. 24. Pseudo-hieroglyphs appear at two points in the longest Demotic formulary, the London and Leyden: PDM xiv 124a-26a = 174a-76a (*GMPT*, p. 202, 205); two others (G5 and 27* Gardiner) at PDM lxi 73f. (= *GMPT*, p. 288), where the bird-signs are facing right, as though the text were being written from right to left. One true hieroglyph occurs commonly on amulets, the syllabic sign *sn'*, 'repel' (V 7 Gardiner): e.g. C. Bonner, 1950, Cat. no. 187 obv.; 253 obv.; 266 obv; H. Philipp, 1986, p. 80, no. 108; E. Zwierlein-Diehl, 1991, pp. 151 no. 2178 with eadem, 2007, p. 460 on fig. 785; S. Michel, 2001a, p.23-4 no. 38. It also occurs once in a formulary, as a *charaktêr* on a protective amulet (*PGrMag* II 42; inverted at II 158; VII 402), and in two different forms on a defixio: Wünsch 1909, p. 37 no. 2.2 with fig. 8 (? from a tomb on the Via Latina, Rome). The *ankh* (S 34 Gardiner) also occurs: *PGrMag* II 27, margin. One or two other true hieroglyphs also occur: cf. P. Derchain, 1964, p. 182-4 no. 9 obv. Imitation Hebrew, old Hebrew and Samaritan: *SEG* 42: 1582 l.30 (Tell-el-Amarna, V^{p}) = R. Kotansky, J. Naveh and S. Shaked, *Muséon* 105 (1992), pp. 5-27 (6f.), announced by the expression αὐτὸ τὸ φυλακτήριον αἰβραϊστί. The Phoenician/Punic letters on a yellow and green jasper seen on the London market some years ago and probably from 'Lebanon/Syria' are doubtless an instance of a parallel allusion to a locally high-status script apparently no longer in use (R. Kotansky, 1991, p. 237f.= *SEG* 41:1711; cf. F. Millar, 1993, pp. 264-95). Imitation of high-status script is to be distinguished from inadequate attempts to write foreign scripts, such as the Demotic recipe title 'Ring' at *PGrMag* XII 201 and 269 (cf. PDM xiv 392 = *GMPT*, p. 218), the Samaritan script in C. Bonner, 1950, Cat. no. 276 rev.; from odd use of Coptic letters (e.g. *SupplMag* 2, p. 205, no. 92); and from scribble (e.g. *PGrMag* VII 939).

18 Examples are rare, but note the 'box' around *DTAud* no. 284 (Hadrumetum, III^{p}), which seems to be composed of *onomata* in distorted script. Some series of *charaktêres*, especially in the formularies, so resemble Greek letters that they may qualify as distorted script, e.g. *PGrMag* VII 206f.; 208f.; 415f. On gems, see e.g. A. Mastrocinque, 2007, p.117 no. Pe 33 = P. Vitellozzi, 2009, pp. 70f. no.A27.

19 Graeco-Egyptian *charaktêres* were transmitted directly to Coptic (M. Meyer and R. Smith, 1994) and Byzantine (A. Bravo García, 2002; H. Maguire, 1995, cf. M. Patera, 2010) magical practice, and indirectly to Jewish (G. Bohak, 2003; 2011), Syriac, and Arabic practice, and thence, in the rather different form of the *sigillum*, to medieval and renaissance magic, cf. L. Ehrsam Voigt, 1989; J.G. Lidaka, 1998; D. Skemer, 2006, p.17f.; O. Davies, 2009, pp. 6-43. The *sigilla* invented by Agrippa of Nettesheim, for example, denoted the angels and *intelligentiae* of the planets, fourteen in all (K.A. Nowotny, 1949, pp. 52-56). Jewish magic was *not* very influential on Egyptian practice – the influence was decidedly the other way, cf. G. Bohak, 2008, 227-90.

a knowledge-practice, there is no single view of their role and functions in the texts recorded and adapted in the papyri, let alone in those represented by 'activated' documents (which reveal virtually no overlap with formulary texts known to us – itself a testimony to the broad basis of this practice in Roman Egypt). Nor is there any particular reason for privileging explicit statements – the ideas implicit in textual practice should be given at least equal weight, inasmuch as they represent effective views rather than nominal claims.

The most important point to make is that Graeco-Egyptian magical practitioners evidently classed *charaktêres* with *onomata* (*voces magicae*): they are normally found mingled with one another, or in close association, as in fig. 1. And just as we may

Fig. 1: Drawing of a chalcedony amulet, showing (obv.) two unidentifiable deities carrying *was*-sceptres; (rev.) ten lines of voces magicae, followed by two lines of *charaktêres*. British Museum, inv. no. EA 56347 = S. MICHELL, 2001a, p. 303 no.495.

distinguish between *voces* which recur in more or less fixed sequences (*logoi*) and the mass of *voces* which are individual, nonce creations[20], so some *charaktêres* were constants but the great majority personal and contingent inventions. This type of invented script is thus best understood as the scriptual correlate of *onomata* or *voces*, with similar rhetorical gains, of esoteric knowledge, rarity and special non-semantic weight[21]. One formulary even ascribes to the *charaktêres* inherent efficacy, *energeia*, thereby invoking temple theories of the force of utterances in Egyptian vis-à-vis the gods[22].

There is however an important limitation to the parallel: whereas *voces magicae* are the stuff of *all* ritual-magical procedures in the Graeco-Egyptian written

20 See R. L. GORDON, 1999, col. 407; 2002a, cols. 701-03.

21 Cf. H. A. WINKLER, 1930, p. 37.

22 *PGrMag* I 274; recalling the force of the sound of Egyptian words according to *Corp. Herm*. 16. 2 (2, p. 232 FESTUGIÈRE-NOCK), cf. J. ASSMANN, 2000, pp.107-27, on the Egyptian background to the theory of the divine word in Iamblichus, *De mysteriis* 7.5; C. VAN LIEFFERINGE, 1999, 115f.

tradition, the incidence of *charaktêres* is quite uneven. For example, in all the fifty-seven recipes (in 3274 lines) of the Great Paris Codex (*PGrMag* IV), *charaktêres* are prescribed only four times, and even so are not of much account. In one case, the protective amulet to be worn after exorcism is to carry a single sign, apparently derived from the Chnoubis symbol *fff*[23]. A maumet in the form of a dog is to carry nine signs on its flanks, all but two normal Greek capital letters[24]. A sequence of fifteen signs is prescribed as a supplement to a *diabolê* recipe (all purpose), whose connection with the main text is wholly unaccountable - in fact it is probably an extraneous later addition (2706). The fourth case is similar, in that it is a (later) addition to another recipe.[25] There is only one short sequence of *charaktêres* in the entire roll containing *P. Leid*. gr. J 384 (= *PGrMag* XII) of at least 495 lines, and that in a recipe, untypical for this text, for a personal amulet for favour and admiration.[26] Likewise, there is just one tiny group of *charaktêres* in the eight double-leaves of the codex P. Leid. gr. J 395, the grand Eighth Book of Moses (*PGrMag* XIII), again in the context of an amulet, this time protective[27]. And, with a couple of minor but interesting exceptions, to which I shall return, there are none at all in the three major papyri in Demotic, the most important of which, the London and Leyden papyrus (five metres in length, 24 cms high), was translated back into Demotic from a Greek 'original' round about 200 CE[28]. Given the length of these texts, and the variety of their sources, this absence is of great importance in assessing the rôles and values of

23 *PGrMag* IV 1264. The same sign, as usual in triplicate, appears on a phylactery against fever (*SupplMag* 1, p.27 no. 10, ?Fayûm, III-IVp) and in the literary tradition, Marcellus Empiricus, *Med.* 24.7. For its significance (Chnum as decan), see C. Bonner, 1950, pp. 25, 54-60 with Cat. nos. 81-104; A. Delatte and P. Derchain, 1964, pp. 56f.; A. A. Barb, 1969, p. 302; H. Philipp, 1986, pp.87f. on nos. 125f.; E. Zwierlein-Diehl, 1992, pp. 75-77 no. 16; S. Michel, 2004, p. 171 n. 882.

24 *PGrMag* IV 1889f., *agôgimon*. T. Hopfner, 1924, col. 1185, links this with the theurgic practice of inscribing statues to animate them (*PGrMag* XII 270-350), itself descended from the Egyptian usage of covering statues with hieroglyphs (cf. H. G. Fischer, 1977, col. 1194). This seems to me unlikely: he remarks neither that there is no parallel use of *charaktêres* in the formularies, nor that they are uncommon in the Great Paris Codex.

25 I managed to get these *charaktêres* inserted into *GMPT*[2] 45f., taken from the original edition by C. Wessely. The first edition of *GMPT* omitted all reference to them, since, though mentioned by K. Preisendanz, they were not drawn in either of the *PGrMag* editions. The one activated version of the recipe which bears this complex calligram omits the *charaktêres* (*SupplMag* 1, pp. 185-86 no. 48).

26 See *PGrMag* XII 397-400 at 398. The sequence of apparent *charaktêres* at 270 consists in fact, as M. Smith pointed out in *GMPT* p. 163, of an unclearly-written word in Demotic, *w'gswr*, 'A ring' (cf. n. 17 above).

27 *PGrMag* XIII 1055-58.

28 J. Dieleman, 2005, pp. 41-44. On the reasons for the range of scripts found here (Demotic, 'alphabetic' Demotic, hieratic, Old Coptic and cipher), see J. Johnson, 1977, p. 93f.

charaktêres in Graeco-Egyptian practice. What unites them is precisely their length and sophistication, and that all belonged, probably or certainly, to the texts collected by Giovanni Anastasi prior to 1830, which are supposed to have come from a tomb in or near Luxor-Thebes in Upper Egypt[29]. Moreover, the scribe who wrote *P. Leid. gr.* J 384 (= *PGrMag* XII) also wrote the London-Leyden Demotic text (PDM xiv), *P. Louvre* E 3229 (PDM *Suppl*) and *pBM* 10588 (PDM lxi), which suggests that all these Demotic texts too came from this same source[30].

Much the earliest reference to a *charaktêr* in a formulary occurs in a fragmentary cryptographic recipe[31]. The context seems to be a ritual for acquiring a divine factotum[32]. The practitioner is to gaze at a star whose light will appear to rush towards him: he will then become 'possessed of god' (θεόπληκτον, line 26). During this encounter, he must hold in front of him a *charaktêr*, apparently one called 'of Saturn', to protect himself against the onrush of divine power[33]. The name given the *charaktêr* - and there is no other hint of this practice - suggests that the sign involved may simply have been the astrological sign for the planet[34]; or perhaps rather an esoteric sign, comparable to those listed for the signs of the zodiac in *PGrMag* VII 810-21, which are to be written on twelve separate laurel leaves and used to stimulate divinatory dreams[35]. At any rate, in many recipes where they occur, *charaktêres*

29 W. BRASHEAR, 1995, pp. 3402-05. J. DIELEMAN, 2005, pp.40-41 adduces further linguistic reasons for thinking the Demotic texts were composed/translated in this area. The 'core' Anastasi collection included two alchemical texts, *P. Leid. gr.* J 397 and *P. Holmiensis,* both ed. R. HALLEUX, 1981, again indicating something of the owner's intellectual horizons.

30 J. H. JOHNSON, 1977, pp. 88, 105, 131f.

31 *PGrMag* LVII + LXXII (II^{p}).

32 K. PREISENDANZ (on line 22) compares *PGrMag* I 75ff., where a similar sign is sent in the context of a ritual to obtain a divine helper. A. S. HUNT, basing himself entirely on the last two lines, considered that the recipe was a *charistêrion* (1929, p. 131). The two theories are perhaps not incompatible.

33 The text printed in *PGrMag* seems to me wrong to introduce a prior reference to the *charaktêr* in the lacuna before ἐξηκοντικότα (line 25). It seems quite implausible, given other uses of *charaktêres*, that a *charaktêr* should be 'hurled' from the star: the missing word must be ἀκτίνα, which causes the practitioner to become θεόπληκτον. I assume that the *charaktêr* of line 27 has a definite article because it has been mentioned earlier, in the lost part of the recipe. The practitioner is to have it ready in his hand to ward off the danger from the divine world. The 'sign' (line 29) received by the practitioner has nothing to do with the *charaktêr*, but is the dazzling ray emitted by the star. I have very little faith in PREISENDANZ' supplement at the beginning of line 28, but even so R. F. HOCK's translation (*GMPT* p. 285) is inferior to his. We really only need to supply τοῦτο, reading: πρὸς δὲ τοῦτο ὁ χ]αρα[κτήρ ἐ]στιν Κρόνου..., i.e. 'for this purpose, the (proper) *charaktêr* is Saturn's, to give you courage'.

34 A. S. HUNT believed that *charaktêr* here meant 'picture' (1929, p. 134), but this seems quite unjustified.

35 It has been plausibly suggested that the 36 signs listed in *SupplMag* 1, p.158 no. 44 lines 4-6

are conceived as protective devices against excess or malignant demonic influences during divinatory sessions[36]. In one of these, the *charaktêr* prescribed is actually the Egyptian syllabic sign *sn*, which, in the absence of phonetic complement, might stand for *sni*, 'encircle' or *sn'*, 'repel', i.e. 'protect'[37]. In these contexts, the *charaktêres* were evidently evoked as a means of controlling, pacifying or frightening potentially hostile demonic forces.

It is this evocation which is extended in the formularies that contain by far the greatest numbers of separate recipes involving *charaktêres*, namely *PGrMag* VII and XXXVI[38]. In *PGrMag* VII, the *charaktêres* occur most typically in two contexts, that of healing amulets or phylacteries and that of stress or conflict in which the individual seeks help in gaining the upper hand (*nikêtika* and *charistêria*)[39]. *PGrMag* XXXVI, with only five recipes containing *charaktêres*, reveals a very similar distribution[40]. In other words, as far as these, and other, formularies are concerned, the

(*agôgimon*) stand for the decans. The recipe for an Apollonian invocation in *PGrMag* I 262-347 calls for seven *charaktêres* to be written on seven laurel leaves (268); though actually eight signs are shown, it is possible that they are intended to represent the planets and the Lord of the Universe in an unorthodox system (R. Wünsch, 1905, p. 32).

36 This is explicit in *PGrMag* I 266, 271-76, where they are called ῥυστικοί, 'protective, saving', which *daimones* shun. *Charaktêres* are used as protective devices in the following formulary recipes for divination: *PGrMag* I 262-347; II 1-50; 50-64 (not written out); 64-183; III 282-409; VII 846-61; LXII 24-46; see also in general A. Chmielewski-Hagius, 2002. Analogous uses as protective amulets in situations requiring contact with the other world: V 172; XIa 3. I take it that at least some of the diverse *charaktêres* on the various items of the Pergamon divination kit are defensive in the same spirit (R. Wünsch, 1905, p.48 with plates 1-4, figs. 1-18, cf. R.L. Gordon, 2002b, p. 194).

37 *PGrMag* II 42, cf. C. Bonner, 1950, p. 284 Cat. no. 187, cf. pp. 160f.

38 These are also the formularies with the greatest number of formal devices and drawings, that is, the most visually oriented of surviving magical books. *PGrMag* VII was bought by the British Museum in 1888 from an unknown dealer and its provenance is quite unknown; XXXVI was bought in 1920 by Sam Eitrem in the Fayûm, and is the last complete papyrus formulary to have turned up. Both are of a quite different character from the complex ritual magic of the Luxor-Thebes group.

39 Healing/protection: 196; 202; 204; 206f.; 208f.; 213f. (signs for sun and moon only); 588. *Nikêtika*: VII 392; 399-402; 924; 930-39; cf. 421f. (an open-ended *katochos*); *charistêrion*: 215-17. Apart from two divination recipes (810-21; 860f.), there are only two other occasions in the formulary when *charaktêres* are prescribed, both connected with control over women.

40 Protective counter-magic: XXXVI 186; 264. *Charistêria*: 203; 280 (also for those requiring exorcism); and *nikêtikon/thumokatochos*: 49-65. Other formulary recipes with *charaktêres*: Healing: *SupplMag* 2, p. 205 no. 92.13f; pp..212-14, no. 94.15f.; 33f.; 58; *SupplMag* 2, p.236 no.96.52; 54f.; 59; protection of a house: *PGrMag* XLVIII 1; 11f.; 20 (largely Coptic, very late); *thumokatochoi/ charistêria*: V 357f.; X 29-35; 50f.; XII 398; XIII 1054-56; XXXV 30. Only two other formularies contain fairly numerous *charaktêres*, *SupplMag* 2, pp.234-62 nos. 96f., but in most cases the intention of the recipes in these formularies can no longer be made out. The purpose of the very simple charm in *PGrMag* LXIII 22-24 is unknown, but was evidently medical.

commonest location of *charaktêres* is on magical texts that were intended to be seen, and even handled, by clients. We should probably assume that the contrast between the divination recipes and the bulk of formulary contexts employing *charaktêres* represents a vulgarisation of their initial protective function, limited to practitioners themselves when confronted with danger from the divine world. To that extent, *charaktêres* became typical or characteristic features of everyday magical practice, their implied – or even actual – readers the practitioner's clients[41]. Their almost indiscriminate use on activated phylacteries and gems supports this conclusion[42]. In such contexts, *charaktêres* came to signify merely the vague notion protection[43].

But these signs could evidently be evoked in a quite different sense, as signals to summon the inhabitants of the other world, that is, as precise equivalents of one conception of *voces*. This is clear from their use in activated texts for malign purposes, in *defixiones*, including *agôgima*. These were no more intended for public consumption than apotropaic amulets in divination: they were intended for purely 'vertical' communication, between two worlds[44]. To judge from the 'activated' *defixiones*, this function was already established in practical malign magic to some extent by the second or early third century CE[45]. In one malign text from near

41 A literalisation of this notion of reading can be found in Philostratus' account of the Indians' mode of hunting dragons, which consists of spreading a red cloth embroidered with magical *grammata* in front of the dragon's lair. The 'writing' causes it to fall asleep (the account is muddled, since on the one hand the *grammata* seem to be the direct cause of the dragon's somnolence, and on the other the hunters need to perform incantations): *Vit. Apoll.* 3. 8, p.89 Kayser.

42 Among the activated documents in *PGrMag*, the following amulets and phylacteries bear *charaktêres*: XVIIc 2; XXVIIIc 1; XXXV 30 (but this may be a *charistêrion*); XLIX; LX; *SupplMag* 1, p.27 no. 10.5ff.; p.3 no. 1.13 (five simple signs). Practically all known phylacteries carry them, as does the anti-hail text from near Bou Arada in Tunisia, inscribed on a rectangular stone (*SEG* 44: 859 = *AE* 1984: 933 = KOTANSKY, *GMA* p. 52f. = F. J. FERNÁNDEZ NIETO, 2010, pp.561f.). Having examined the lead disk *DTAud* 123 (Bordighera: 3 Greek letters in a triangle above the text proper, no date) in the British Museum, I conclude it is protective rather than, as A. AUDOLLENT thought, malign. The intended readability of *charaktêres* on gems is underscored by the fact that the stones are cut directly, not as 'negatives' for use as as signets or seals (e.g. A.A. BARB, 1969, p. 300; H. PHILIPP, 1986, p. 15; E. ZWIERLEIN-DIEHL, 2007, p.210). In Christian texts of IV^{p} and after, *phylacteria et charactêres* is a stock hendiadys (*TLLat* s.v.; cf. N. BROX 1974, p. 163).

43 In the general purpose phylactery for home and success from a grave in Thessaly (*IG* XII, 2. 232 = KOTANSKY, *GMA* no.41, ?IV-V^{p}), the δυνάμις τον ἀνγγέλλον κὲ χαρακτήρον are invoked to bring success and well-being to Ioannes and Georgia (47-50).

44 The late literary evidence for *charaktêres* is exclusively concerned with this compulsive aspect, in relation to the art of *telestikê* (T. HOPFNER, 1924, cols. 1184-86).

45 K. DÖRNER, 1940, p. 63 (?judiciary; Mysia, ?II^{p}); J. MARCILLET-JAUBERT, 1979, p. 185 = *AE* 1979: 407 (Augustodunum, ?II^{p}, very simple *charaktêres*); *CIL* XIV 872 = *DTAud* no. 198 (*diakopos*, Cumae, II-

Hebron in Palestine (III^{p}), the *charaktêres* are even imagined as themselves causing the desired harm[46]. In a formulary *katochos* of the same period, a row of *charaktêres* seems to be addressed as θεοὶ κραταιοί, followed by the injunction κατέχετε[47]. Yet it is clear that this recuperation was by no means agreed or general. For example, of the competent practitioners whose texts survive for study, only those practising in Carthage and Hadrumetum, and by no means all of them, use *charaktêres* in the context of malign magic[48]. A very limited selection of banal *charaktêres* occurs against divine names in many of the texts from the Via Appia at Porta S. Sebastiano (IV^{p}) and similarly with the texts from the Fons Annae Perennae some way north of the Aurelian Walls, of about the same date[49]. Otherwise, the evidence for 'malign' *charaktêres* is scanty[50].

III^{p}); *AE* 1929: 228 (Carnuntum, early III^{p}). In this last (Latin) defixio, the *charaktêres* are offset in a *tabula ansata*, followed in Greek by the claim that they represent the 'Seal of Solomon', which is normally a protective device. One might conclude that the practitioner did not really know what he was doing.

46 B. Lifshitz, *RBiblique*, 77 (1970), pp. 81f. = D. R. Jordan, 1985, p. 191 no. 163 In the Porta S. Sebastiano series, the *charaktêres* are sometimes termed *hagioi* (e.g. R. Wünsch, 1898, p. 15 no. 16a left col., 27f.= *DTAud* no.155a. 19f.; p. 25 no. 20a r. col., 28 = *DTAud* no. 159a. 51; p. 34 no. 23. 22f. = *DTAud* no.162. 22f.; cf. p. 40 no. 29a r.col., 12f. = *DTAud* no. 167. 43f.; cf. A. Audollent, 1904 lxxiii n. 6). In the first three passages, they are addressed as though they were *daimones* to perform magical acts; in the last, Eulamon is adjured by his power and by the holy *charaktêres.*

47 *PGrMag* VII 421f.

48 Carthage: *CIL* VIII 12511 = *DTAud* 241; *DTAud* 243; 245; 256 (unless this is a phylactery with a false provenance: see Audollent's note); 260. Hadrumetum: *DTAud* 264; 266 (284 is an example of distorted script); *AE* 1905: 170 = D.R. Jordan, 1985, p.1 85 no. 144; A. Audollent, 1908, pp. 2-4, 6-10, 10-12 = D.R. Jordan, 1985, pp. 185f. nos. 145-47; A. Héron de Villefosse, "Tabella devotionis de Sousse", *BASF* (1905), pp. 291-94 (p. 291) = D.R. Jordan, 1985, p.186 no. 148. Hadrumetum offers in addition two fine series: *DTAud* nos. 272a-274a and 275-83 + *AE* 1907: 68-69, cf. R.L. Gordon, 2005, pp. 76-78, 81f. From the drawing (apparently of Seth), it may be concluded that the tablet from a child's tomb at Hammam-Lif, which also contains *charaktêres*, is malign: A. Audollent, "Deux nouvelles *defixiones* de Tunisie", *BCTH* (1910), pp. 137-48 (p. 138f.).

49 R. Wünsch, 1898, pp. 98f; cf. A. Audollent, 1904, pp. lxxiif.; 1910, 138. This is one of the very rare cases in which the *charaktêres* have a specific reference, though in my view we have to do here with an individual practitioner's personal 'decorative' practice than with a constant relation between sign and signified. Anna Perenna: M. Piranomonte, 2010, pp. 207-11 with plates13-20; J. Blänsdorf, 2010, p. 222 fig. 3.

50 R. Wünsch, 1910, 10b (Trier, III-IV^{p}); C. Bonner and H. Youtie, 1937, p.55 no. 1. 30/31 = D.R. Jordan, 1985, p. 191 no. 164 (Beth Shean, IV^{p}); ibid. , p. 73 no. 2. 1 (purpose uncertain); R. Wünsch, 1909, p. 41 no. 3a = D.R. Jordan, 1985, p. 182 no. 131 (Rome, ? Via Latina, IV^{p}); p.37 no. 2 (fig.8); *SupplMag* 2, p.234 no. 96. 8 (malign illness, V-VI^{p}).
Agôgima: *PGrMag* XVIIa 1 (IVp); *SupplMag* 1, p. 154 no. 43.12; p. 158 no. 44.1-6; also *SupplMag* 1, pp. 118-19 no. 38 (at end). There are two formulary recipes of this kind: *PGrMag* VII 465f., cf. 415f., both texts to force a woman to confess infidelity.

Fig. 2: Drawing of a 'Ring' for an aggressive *nikêtikon*. Codex *PGrMag* V p.6r, line 357. From K. PREISENDANZ, 1973-74, 1, plate III fig. 6.

One must then emphasise that, despite these perceptible regularities in conception, the value of *charaktêres* was always negotiable, dependent upon the precise aims of the practitioner. An interesting illustration of this point is the formulary recipe for a 'Ring' ritual to achieve domination over another man, or, in the case of a female target, a separation from a partner (*diakopos*). The practitioner is to take an iron ring and use it as a template to draw two concentric circles on a sheet of papyrus or a lead sheet, with a set of *voces* to be inscribed within the two lines so created (fig. 2). A series of rather incompetent *charaktêres* is to be drawn outside this figure. The iron ring is then to be placed onto the drawing, the papyrus (the lead sheet seems to have been forgotten by this time) folded around it (evidently so that the writing shows), and the *charaktêres* pierced one by one with the reed pen[51]. In this case the signs seem to have been treated, if not understood, as representatives of the intention of the spell, on the analogy of the nail driven through a lead *defixio*.

One of the advantages of 'calligrams', the word-designs of Graeco-Egyptian practice, was that the formal design eluded utterance: here was something specific to the written form[52]. A similar value seems to have attached to *charaktêres*: at any rate, in one of the rare discursive allusions to them in the formularies, they are called

51 *PGrMag* V 304-69. This codex was sold to the British Museum by G. ANASTASI in 1839. It is not certain whether it forms part of the Luxor-Thebes find.

52 See most recently A. MASTROCINQUE, 2009.

ἀφθέγκτοι, 'unutterable'[53]. Unutterability was explicitly a good in theurgy, in that it dispensed with the stamp of the world impressed by voicing[54]. *Charaktêres* could only be read, or rather 'read': they eluded even the voice of the eye, could not be recuperated into any language[55]. Although they acted as conventional signs in one sense, by virtue of standing for, or rather 'imitating' as Sallustius puts it[56], the powers above, *charaktêres* could not complete the contract so promised, since these powers were unspeakable in any human language. *Charaktêres* were thus pure graphemes, graphic signifiers which had to resemble orthodox script in order to convey the notion that they constituted a language, but at the same time had to be strange enough to resist recuperation[57]. As such, at least in theory, they are actually the complement or converse of *voces magicae*, which are pure *voice*, phonetic signifiers that likewise resist semantic recuperation[58].

The composition of Graeco-Egyptian *charaktêres*

The *charaktêres* in magical texts in the Graeco-Egyptian tradition constitute an open series of signs. This simple fact distinguishes them from true (cryptic) sign-systems[59]. I have taken as a sample all the *charaktêres* that occur in most published magical papyri and *defixiones*, on the gems in Bonner's *Studies in Magical Amulets*, on the divination kit from Pergamon, and on phylacteries on precious or semi-precious metal[60]. Granted that there is an irreducible uncertainty in estimating 'differ-

---

53 *PGrMag* XIII 1003; 1022.

54 See Iamblichus, *Myst. Aegypt*. 7. 4 (pp. 191f. des Places).

55 One interpretation of the noise made by the 'whorl of Hekate', which was inscribed with *charaktêres*, may have been that it voiced the signs - its force was explicitly ἀπόρρητον: Psellus, *Comm. in Orac. Chald*. 1133a 13, p.171 des Places.

56 περὶ θεῶν 15, p.28.15 Nock.

57 In the Roman period, the tradition of ornamental cryptography in Egypt brought about the increase of variant signs which encouraged the notion that they were pure symbols (H. G. Fischer, 1977, col. 1196; E. Winter 1991, cols. 84f.), which is the starting point of Horapollo's treatment of them (F. Sbordone, 1940, pp. 15-17; cf. H.-J. Thissen, 2001). This process may conceivably have prompted the idea of estranging Greek letters so as to produce ineffable signs.

58 Cf. S. Crippa, 1999. It is meaningless to ask whether each sign represented a letter or a word or a vowel sequence: part of the weight gained by *charaktêres* was due to their transcending such human considerations. It is however occasionally difficult to decide whether Z is to be taken as a *charaktêr* or as a sign denoting 'repeat seven times' (R. W. Daniel, 1977, p. 150). In the latter case it is not to be counted as a *charaktêr*.

59 "... I charaktêres delle gemme gnostiche, delle laminette, e dei papiri magici non sono derivati dalla scrittura egiziana, e non sembrano costituire un insieme organico": A. Mastrocinque, 2004, p. 98.

60 The papyri and defixiones include all those relevantly entered in *PGrMag* and *SupplMag*; *DTAud* and D. R. Jordan, 1985 and 2000. I have not included scattered texts published after 2000. There

ence', there are well over 1000 distinct signs in this sample, which can very largely be dated between II-IV^{p}. A few of them occur with some frequency: I count twelve which occur in precisely the same form more than fifteen times in the sample (fig. 3). Many practitioners evidently learned at least these signs as part of their training. Whether they had settled denotations is however another question.

Fig. 3: The twelve most commonly-occurring *charaktêres* in the sample.

The vast majority of distinct signs however occurs far less than ten times each, and often only once. Yet they usually bear a family resemblance to one another. This family resemblance can be accounted for quite simply. I distinguish a nucleus of signs that provides the inspiration for the great bulk of the distinct signs in the sample. There are thirty-one of these 'basal signs' (fig. 4). It will be apparent that the dominant resource for constructing *charaktêres* was the letters of the Greek alphabet, together with a

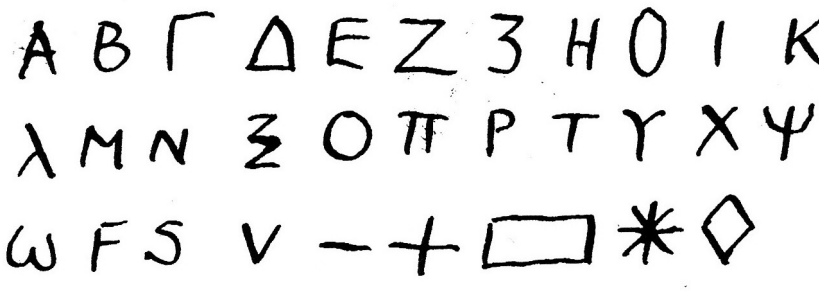


Fig. 4: The thirty-one basal signs in the sample.

handful of Latin letters and five very simple graphic shapes, the bar, the cross, the rectangle, the star and the lozenge. On this basis, an enormous variety of actual signs could be generated by means of a few simple procedures, evidently also widely distributed among practitioners.[61] Nine types of estranging device may be distinguished: (1) shifting the axis of the base letters; (2) adding little circles or (on hard surfaces such as metal and gems) squares and triangles serving as finials or apices: the distribution

seemed little to be gained by adding all the *charaktêres* in the numerous catalogues of magical amulets now available (cf. S. MICHEL 2004), but it would be a desideratum (see p. 37 below).

61 The principle of creating new signs by adapting the alphabet is familiar from Greek cryptographies: see e.g. M. BERTHELOT, 1888, 1 pp. 155f. (on cod. Marcianus 299 fol. 193). It has been plausibly suggested that the Gnostic 'seals' in the Bruce Codex (First and Second Book of Jeu) were composed on the base of common late Roman and Byzantine ligatures (P. C. FINNEY, 1980, 437).

of these *signes pommetés* is the most familiar but not the most common technique of differentiation[62]; (3) adding 'serifs', single or bifurcated; (4) adding supernumerary lines, circles, arcs, crosses, minuscule letters; (5) superimposing or otherwise combining two or more basal signs to create more complex shapes; (6) inserting dots or points; (7) subtracting one or more elements from complex shapes; (8) pairing basal signs by means of a horizontal bar joining them; (9) parallelisation.

The diversity of distinct signs which could be generated by use of these devices was more or less unlimited. I have looked specifically at the *charaktêres* in the sample that derive from four basal signs, Z, □, K, Δ (fig. 5).The clear implication of such a

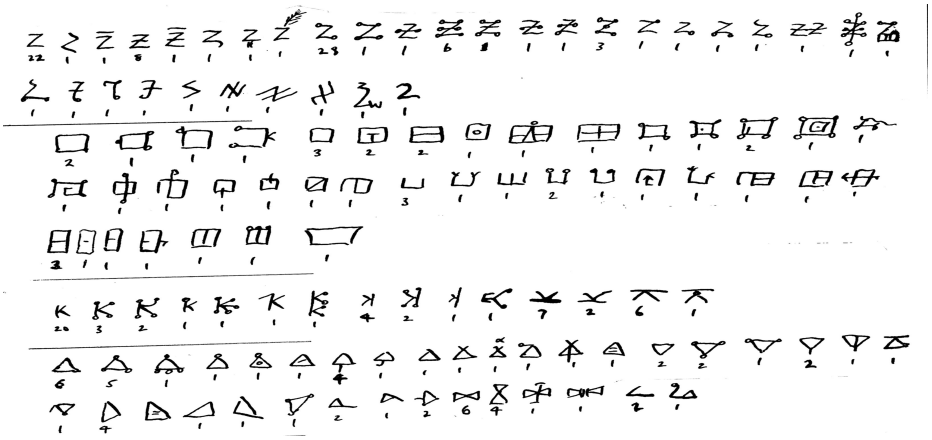


Fig. 5: Variants on four of the basal signs, Z, □, K, Δ.

survey is that the majority of distinguishable signs occur only once or, when there are two or three known examples, that they are the accidental product of the same choice of procedures for making the basal characters strange. In the case of simple shifts such as slewing or reversal and *signes pommetés*, the likelihood of such coincidences is great. Given the simplicity of the basic rules, there are far too many signs for either a syllabary or an alphabet; yet the signs are not sufficiently pictographic for a truly ideographic system. Private signs used in a simple manual cipher will tend to geometrical

62 A. A. Barb once speculated that they might have originated in Jewish magical practice (1969, 303); H. A. Winkler, struck by an analogy with a rather rapidly-written cuneiform script, thought they derived from Babylonian cuneiform signs (1930, pp. 163-65), a suggestion dismissed by M. Pieper, 1934, p. 125f., who reckoned they might derive from hieroglyphic signs with a small circle such as Gardiner V 17 (*sn'*) ; cf. also W. Brashear, 1983, p. 298 n.2. Pieper complained that Winkler "keinen Beweis für seine These liefert", but neither (of course) could he – 'Beweis' is a completely inappropriate concept here. There is no standard term in English: Winkler offered "Brillenbuchstaben", which is now the usual term in German; P. Derchain 'signes pommetés' (see n. 16 above)., which I prefer.

regularity because otherwise they cannot be memorised[63]; but the great majority of *charaktêres*, like the majority of *voces magicae*, were never memorised - they were simply produced on one occasion. That is why there could be so many of them.

The family resemblance between *charaktêres* is thus the consequence of their being largely calqued upon an actual writing system, Greek letters[64]. This is not in the least the surprising: those *charaktêres* in pseudo-Majriti's *Picatrix* (*Ghâyat al-Hakîm fi'l-sihr*) which are not taken from Greek formularies are calqued upon Arabic script[65]. On my estimate about 890 signs in the sample (c. 85%) derive immediately or at a short remove from the basal signs. But there remain about 120 signs which bear no resemblance to Greek (or Latin) letter-forms or to sigla commonly used in ancient documents[66]. All are unique or repeated only within the context of the same document. Although it will be clear from my exposition so far that I consider Wünsch's tentative general claim that *charaktêres* originated in Egyptian hieroglyphics quite untenable[67], it is possible that a few of these nonce signs allude to hieroglyphic signs[68]. For example the 'foot' on the convex bronze disc belonging to the Pergamon divination kit (fig. 6) recalls the alphabetic sign for *b* (D 58 Gardiner)[69]. Two particular features of the *charaktêres* do recall hieroglyphic practice: parallel lines are the hieroglyphic determinatives of the dual, and also generate a number of signs apart from the cardinal numbers 2-9 (e.g. O 38, Aa 5 Gardiner); and 'double serifs' occur on a number of hieroglyphic signs (e.g. O 30, T 3). But that does not add up to very much, since the devices are neither distinctive nor complex[70]. Moreover the larger

63 Cf. I. J. GELB, 1963, pp. 144f.

64 Cf. already A. DELATTE, 1913, pp. 273f.; C. BONNER, 1950, pp. 12, 195.

65 RITTER AND PLESSNER, 1962.

66 I have also included other sigla that are occasionally used as *charaktêres*, for example the astronomical conventions for sun and moon. The chi-rho symbol from Christian iconography appears twice in *PGrMag* XVIIa 1-5 (mixed palindrome of Greek and *charaktêres*). By contrast, the similarity between the Chnoubis-sign *f* and the sigillum for *sextarius* used in the Diocletianic price-edict (e.g. C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity* [London, 1989], p. 265) must be coincidental.

67 R. WÜNSCH, 1905, pp. 33-35.

68 Individual cases have been noted by several scholars, most elaborately by S. AGRELL, 1936, in relation to the signs on the Pergamon disk (R. WÜNSCH, 1905, p. 14 no. 2 with pl. II fig. 8, reproduced by AGRELL, 1936, p. 74 fig. 8 [= fig. 6 here]); cf. W. BRASHEAR, 1995, p. 3441; A. MASTROCINQUE, 2004, p.98. AGRELL's discussion is almost impossible to follow since, obsessed with his claims, he neglected even to provide a key to the panels he discusses.

69 As R. WÜNSCH remarked, 1905, p. 34. Small 'banners' also occur among the *charaktêres*, recalling the hieroglyphic ideograph *nṯr*, 'god' (R 8 GARDINER).

70 The same point applies to E. R. GOODENOUGH's view that the *charaktêres* are primarily Hebraic in inspiration (1953-68, 2, pp. 190-205).

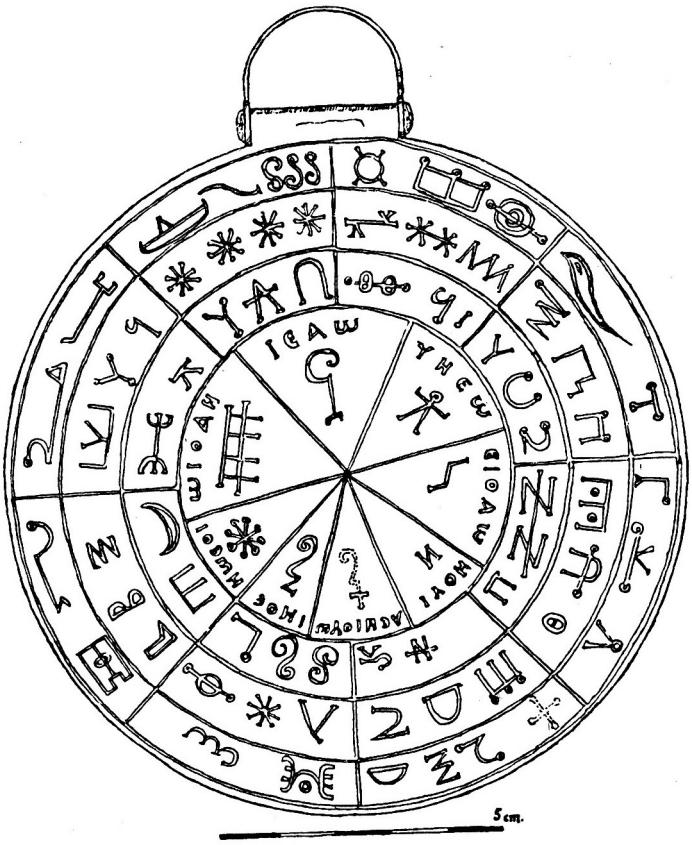


Fig. 6: The convex disk from the Pergamon divination kit. From S. Agrell, 1936, p. 14, fig. 8.

question of the significance of the signs in their new context remains unanswered. If anything, there are more analogies to be found between the non-Greek signs and Hieratic and Demotic signs[71]. Much the likeliest hypothesis in my view is that, where they are not based on Hieratic or Demotic signs, *charaktêres* not derived from the basal signs are random inspirations. It did not matter how complicated they were, since, unlike true writing systems, individual signs did not need to be remembered.

[71] For example, a sign found in some 25 variants, and which I have included among the basal signs as a form of Gr. Z, strongly recalls the Hieratic and Demotic phonetic signs for *m*. Another, less common, resembles the Demotic sign for *k*. It should just be noted that one of the basal signs, the rectangle, is the same as the hieroglyphic determinative 'brick' or 'stone' (O 39 Gardiner), but I doubt whether that is its origin.

The process by which the distinctive signs were developed can often be traced in individual documents. In some cases we can see how particular basal signs provide a model for subsequent sequences of derived signs within the same text. For example, the first two elements in a sequence from Hadrumetum (fig. 7) are differentiated only by reversing the upright hook; the third and the last signs by a transverse bar on the latter. However the relation between model and derived form is normally more indirect than this. As an illustration we may take a sequence on the reverse of an amulet showing the cock-headed, snake-legged *daimon* (fig. 8)[72]. The repetition of the initial E seems to have suggested the idea of doubling a related letter, Γ, a shape

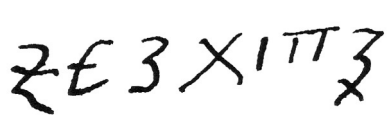


Fig. 7: A sequence of *charaktêres* from a 'design' *defixio* from Hadrumetum: A. HÉRON DE VILLEFOSSE, 1905, p. 292.

Fig. 8: A sequence of *charaktêres* from a red-green jasper owned by the America Numismatic Society: F. M. SCHWARTZ and J. H. SCHWARTZ, 1979, p. 159 no. 4. The word IAW below this sequence has been omitted.

found in the sample only in one other gem[73]. Though the following Θ is one of the commonest *charaktêres*, it evidently stimulated the final sign, a two-barred theta, otherwise found only on some *defixiones* at Hadrumetum in North Africa (*DTAud* no. 272-74a). These two related signs open and close a sequence after the first line, which seems to be conceived as a kind of label or heading. The signs composing this sequence seem largely to be thematic variants of one another. A for example is followed by an off-set variant. The fourth sign is a reduction of the double Γ in the first line. The unique gamma with a double serif in the third line seems to have been generated by fusing the two limbs of the K sign with the gamma implied by the reduced double-Γ. The functional identity of double serifs and *pommettes* as estranging devices is suggested by the fact that each form occurs only once in the sequence, and in each case as simple variants of prior forms[74].

One could provide similar analyses of many sequences which present unique elements derived from the basal signs. Viewed as a scriptual resource, *charaktêres* are

72 F. M. SCHWARTZ and J. H. SCHWARTZ, 1979, p. 159 no. 4.

73 C. BONNER, 1950, Cat. no. 8 (Osiris); Cat. no. 291 however displays a similar form slewed 45 degrees, and there are three different reduplicated forms on another 'Abrasax' stone in the ANS collection: F. M. SCHWARTZ and J. H. SCHWARTZ, 1979, p. 160 no. 5.

74 The collapsed Λ with *pommettes* is otherwise found only in one of the Porta S. Sebastiano texts (R. WÜNSCH, 1898, p. 48 no. 43 = *DTAud* no. 181).

best plotted upon a notional continuum. As I have already observed, it is likely that many of those found on magical gems and phylacteries are the product of quasi-literate practitioners, with a poor understanding of the tacit rules of composition (quite apart from ancient 'forgeries')[75]. On the other hand the variations upon the basal signs, especially in *defixiones* and papyri, are often inventive, which suggests that in these cases the *charaktêres* are products not of marginal or quasi-literacy but of a deliberate intention to evade the normal sign-systems available to their writers. At the top end of the continuum come highly self-conscious graphemes that have become ends in themselves, celebrations of the divorce engineered by magical script between *signifiant* and *signifié*. Perhaps the most elaborately fantastic of all *charaktêres* are those engraved on the two bronze plaques (one now lost) that were part of the divination kit from Pergamon (fig. 9). Here the sheer size of the individual *charaktêres* has

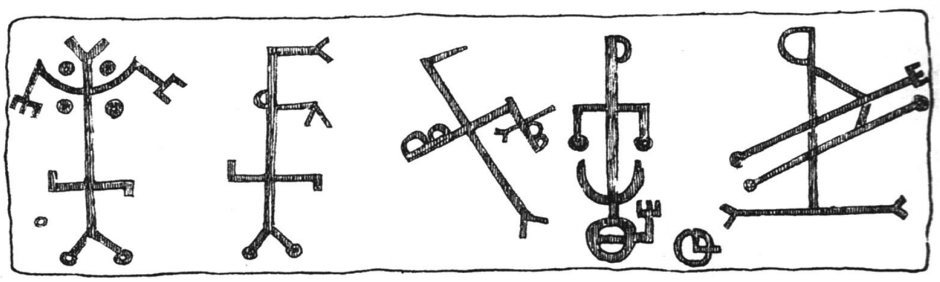


Fig. 9: The surviving bronze plaque of a pair originally found in the Pergamon divination kit. From R. Wünsch, 1905, plate 3 fig. 14.

encouraged the agglutination of simple forms, each basal sign having been subjected to a battery of formal operations such that the final figure is in each case a unique compendium of allusions to familiar signs[76]. The *charaktêres* here are virtually animate, wholly free from contamination by articulate sound or a signified. They are pure, autonomous signs – but in their complexity also unique in the entire range[77].

Modelling the ineffability of *charakteres*

Though no one has ever dared to decipher them, it has often been suggested that *charaktêres* may be linguistic signs in some indirect but full sense, either as nonce ciphers (in which case it is readily conceded that there would be no hope of decipher-

75 Cf. C. Bonner, 1950, pp 13f.; F. M. Schwartz and J. H. Schwartz 1979, pp.153f.; H. Philipp, 1986, 21f.

76 The signs on the 'magical sphere' at Athens (A. Delatte, 1913, fig. 1, facing p.248) are less elaborate but still ingenious. An analogous inspiration occasionally occurs in alchemical manuscripts, when different signs are amalgamated into a fantastic symbol for an alchemical 'equation' (M. Berthelot, 1888, 1: 158).

77 This is only one of the oddities about the items in the Pergamon kit, which must have to do with their marginal status as regards the Graeco-Egyptian tradition, cf. A. Mastrocinque, 2002, 180-83.

ing them) or as ideographs for particular deities, sacred names or *voces*[78]. While this possibility cannot finally be excluded in any individual case[79], it seems highly implausible for the phenomenon of *charaktêres* taken as a whole. For one thing, one would then have expected that somewhere in a formulary a key would have survived to at least one cipher, just as the alchemical manuscripts are provided with keys to their sigla[80]. Second, the combination of a simple set of basal graphemes with rules for estranging them suggests that what was aimed at was not a linguistic system at all but a purely graphic one, one which could produce as many pseudo-signifiers as possible. The rules set a premium upon mere formal fecundity. The recuperability to be expected of such a graphic system is exactly that of the purely phonetic system of nonce *voces*: the gain is performative, it belongs to the performance of the ritual or production of the magical document, not to the immediate linguistic context. A number of interpretative models suggest themselves, all related in different ways to the crucial issue of authority.

There is in the first place some reason to think that, at any rate in theory, *charaktêres* were intended to take over the role assumed to have been fulfilled by hieroglyphic writing. The Egyptian term for hieroglyphs is *mdw-nṯr*, 'words of (the) god'. If we recall the two (identical) examples of *charaktêres* in the Demotic London-Leyden papyrus (see p. 21 above), we note that they are in fact pseudo-hieroglyphs, neatly-made graphemes that cannot in fact be recuperated[81]. This suggests that, when the scribe came to *charaktêres* in the Greek 'original', he read them as hieroglyphs, but, unable to write that script, he substituted pseudo-hieroglyphs. Likewise the two images of birds in *pBM* 10588 (= *PGrMag* LXI/PDM lxi) ll. 63-78 are clearly intended as imitations of hieroglyphic signs[82]. In the formularies, some *charaktêres* not derived from the basal signs occasionally have the air of imitating supposed hieroglyphs, e.g. the sequences at *PGrMag* I 268 and VII 401f. It has been noted that

---

78 E.g. T. Hopfner, 1924, col. 1185; C. Bonner, 1950, p.12; A. A. Barb, 1969, 302; H. Philipp, 1986, p. 20; A. Mastrocinque, 2004, pp. 90-97. A. Delatte, in the heyday of popular enthusiasm for spy-codes, was for a time thoroughly optimistic (1914, p. 72): "il ne faut pas désespérer de trouver quelque jour soit deux inscriptions identiques, l'une en alphabet ordinaire, l'autre en un alphabet secret qui serait précisément le nôtre, soit encore des manuscrits ou des monuments où seraient consignées les valeurs de chaque signe" - a sort of magical Rosetta Stone or alchemical crib. The contrast with his view just a year earlier is striking (1913, pp. 272-5).

79 For example, the recurrent signs in the Porta S. Sebastiano texts.

80 Cf. the lists of sigla from cod. Marc. 299 and cod. Paris. 2327 reproduced by M. Berthelot, 1888, 1: pp. 104-21.

81 At col. V 8 = PDM p.202, l. 124a-26a; col. VI 27 = PDM p. 205, l. 174a-176a.

82 Namely the quail chick (w) and the sacred ibis (G 26 Gardiner) – but the text identifies the latter as a 'falcon' (i.e. Horus, G 5 Gardiner).

the cryptographic tradition came to influence the production of hieroglyphs in the Graeco-Roman period, legitimating the production of more and more variant signs ('ornamental cryptography') that helped to obscure the fact that command of the script was rapidly dwindling[83]. "This [process] had the effect of concealing the true function of the hieroglyphs from succeeding cultures"[84]. On this model, the major function of *charaktêres* would be to underwrite the claim of the Graeco-Egyptian magical tradition to be the legitimate heir of Pharaonic temple practice despite the fact that, from somewhere around the turn of the first and second centuries CE, hieroglyphic writing was no longer taught in the temple. As potentially inexhaustible stocks of claimed antique knowledge, "une tradition thésaurisée"[85], they supplied the symbolic capital required by the practitioner on the margin of the temple-tradition.

Secondly, one might propose that the freedom gained by the constant invention of pure signifiers, both uttered and written, is the escape from the chain of textuality - the endless process by which words, themes, genres produce their significations. The art of the practitioner in the Graeco-Egyptian tradition was, perhaps even more than the familiar literary and cultural productions of antiquity, a tissue of citations, adaptations and memories: he was in the clutch of past masters. Even when permitted to employ his own forms of words, he was constrained by his own expertise. Yet in one area he could exercise a quite radical freedom, in creating the language of the other world. The *charaktêres*, no less than the v*oces magicae*, are the skeletal remains of an impossible desire, the abolition of intertextuality while at the same time maintaining the claim to authority. "La spécificité du discours d'autorité ... réside dans le fait qu'il ne suffit pas qu'il soit *compris* (il peut même en certains cas ne pas l'être sans perdre son pouvoir), et qu'il n'exerce son effet propre qu'à condition d'être *reconnu* comme tel"[86].

This abolition would then have served two linked purposes. On the one hand, the special status of magical writing, and so the text as a whole, is expressed by the extreme oddity of there being a gulf between the ideal 'reader'/addressee and the human author of the text, inasmuch as the latter can hardly begin to decipher either *voces* or *charaktêres*. On the other, as vacant but esoteric signifiers, *charaktêres* protected the system as a whole by supplying yet another implied answer to the question, "How are magical effects achieved?" The disjunction between sign and its supposed signified reproduced a further disjunction, between this world and another, invisible world. The sign is the emblem of the power of its implicit signified to com-

83 Only about 700 signs are required for Gardiner's font for Middle Egyptian, but over 5,000 have been recorded for the Graeco-Roman period: H. G. Fischer, 1977, col. 1193.

84 H. G. Fischer, 1977, col. 1196.

85 P. Bourdieu, 2000, p. 313.

86 P. Bourdieu, 2001, p. 165.

municate with that invisible world – invented script, parasitic upon the true system(s) of writing which give rise to it, tacitly relies upon the presumption that there must exist a *signifié* where there is a *signifiant*. The rôle of the 'common' or 'shared' signs was likewise to underwrite the claim that the system indeed fulfilled the functions of a true language: the synecdoche was taken as an earnest of the character of the whole. The ineffability of the signs suggests that a point has been reached at which the authority to utter fails, in scrupulous regard for the hierarchy of divine power and the rules of the game: "l'observance rigoureuse du code de la liturgie uniforme qui régit les gestes et les paroles sacramentale constitue à la fois la manifestation et la contrepartie du contrat de délégation qui fait du prêtre le detenteur du «monopole de la manipulation des biens de salut»"[87].

The third model, with distant reference to pragmatic linguistic theory, would focus on the process of communication itself. If, with increasing formalisation propositional force decreases and illocutionary force increases, we might suggest that *charaktêres* in the Graeco-Egyptian tradition, just like *voces magicae*, offer an extreme example of formalisation, to the point at which no propositional force exists at all: "no argument or reasoning can be communicated, no adaptation to the reality of the situation is possible"[88]. Instead, the signs convey two implicit claims, to exclusive occult knowledge, and to the possibility of infallible authority over the other world. The open-ended multiplicity of forms correlates with the implied boundlessness of the knowledge; the unfamiliarity of the designs connotes the otherness of the ideal readers (the gods or the *daimones*). The point of talking of 'illocutionary force' is to make the point that these propositions are not intended to be articulated *as such*, since they underpin the meaningfulness of the entire enterprise. It sems to me out of the question, for example, that within the Graeco-Egyptian tradition a discussion over *charaktêres* could have been conducted similar to that found in Rabbinic Judaism over the proper forms of Hebrew letters and the different meanings of those forms[89]. The carelessness with which *charaktêres* are often written, quite apart from their sheer number, seems to exclude such a possibility.

Moving on

Almost no sustained attention has ever been paid to the *charaktêres* of the Graeco-Egyptian tradition. The poor relatives of *voces magicae*, they have traditionally been

87 P. BOURDIEU, 2001, p. 169.

88 See M. BLOCH, 1989, pp.33-37; cf. J. L. AUSTIN, 1962, p. 234. BOURDIEU's legitimate criticisms (2001, pp. 159-73) of AUSTIN's concept of performatives do not affect BLOCH's point here.

89 M. VÂRTEJANU-JOUBERT, 2010; cf. S. PLIETSCH, 2002.

dismissed as 'oriental' mumbo jumbo. Older publications of magical documents often simply ignored them; where they were not ignored, they were often inadequately reproduced on the basis of pre-existing fonts. Since the revival of interest in symbolic systems in the 1970s and with the increasing availability of photographic and digital reproduction, this situation has substantially changed – most scholars now make a point of including the *charaktêres* in their new texts[90].

This paper is therefore merely a pilot study. The next step is to institutionalise the study of such sign-systems through the organisation of colloquia and research programmes. In September 2010 Prof. György Németh of the ELTE University in Budapest held the first ever meeting devoted to *charaktêres*, whose proceedings should appear later this year[91]. Even more significant, a Sonderforschungsbereich in the area "Materiale Textkulturen: Materialität und Präsenz des Geschriebenen in nontypographischen Gesellschaften" has been approved at the University of Heidelberg and began its work in July 2011[92]. One of the participant projects is devoted to "Materialität und Präsenz magischer Zeichen zwischen Antike und Mittelalter", and is directly concerned, among other things, with the creation of a far more exhaustive data-base of Graeco-Egyptian *charaktêres* than I have assembled[93]. If we are to test models of the kind I have suggested against the empirical material, and formulate new hypotheses, we need a better collection of documents. This new material must of course be assembled digitally, on the basis of good-quality photographs, so that the problems so often encountered with older publications can be avoided and the contextualisations of the original sequences recorded and compared on a large scale. Photographs are essential in order to avoid distortion and over-hasty identification. The second stage will be to investigate possible statistical regularities and relationships with actual writing-systems. All this will require a far greater input of resources than has ever before been envisaged in relation to this topic, for which the context of an SFB at a premier German university is ideal suited. A similar project on *voces magicae* would be the perfect complement to this effort to open up text-bearing artefacts to the methods and insights of cultural history.

---

90 See e.g. R. Kotansky, 1994 and *SupplMag*. The recent publication by G. Bevilacqua, 2010 is exemplary in this regard.

91 G. Németh, 2011.

92 Hosted by the the Institut für Vor- und Frühgeschichte und Vorderasiatische Archäologie of the Ruprecht-Karls-Universitat, Heidelberg. The web-site is: http://www.materiale-textkulturen.de

93 The Egyptian element is directed by Prof. J.-F. Quack. One of his doctoral students, Kirsten Dzwiza, is currently employed in this research, and has already assembled a new photographic record of the Pergamon kit, proposing many corrections to R. Wünsch's old readings.

BIBLIOGRAPHY

AGRELL, S.,
- "Die pergamenische Zauberscheibe und das Tarockspiel", *Kungl. Humanistiska Vetenskapessamfundets i Lund, Årsberättelse* 1935-36, IV. Lund, 1936, pp. 61-189.

ASSMANN, J.,
- "La théorie de la 'parole divine' (*mdw ntr*) chez Iamblique et dans les sources égyptiennes", in IDEM, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. Quatre seminaires à l'École pratique des Hautes Études, Section Sciences Religieuses*, 17-31 mai 1999 (ed. C. Zivie-Coche), Paris, 2000, pp.107-127.

AUDOLLENT, A.,
- *Defixionum Tabellae* ... , Paris, 1904. Repr. Frankfurt a.M., 1967.
- "Rapport sur les *tabellae defixionum* récemmement découvertes à Sousse (Tunisie), 2", *BCTH*, (1908) 3-21.

AUSTIN, J. L.,
- *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962.

BÁKSAY, A.,
- "Magic-religious Symbols in Ancient Mesopotamia", oral presentation to the Charaktêr Colloquium, ELTE University, Budapest, 24 Sept. 2010. Forthcoming in G. NÉMETH (ed.), 2011.

BARB, A. A.,
- Review of DELATTE and DERCHAIN 1964, *Gnomon*, 41 (1969) 298-307.

BERTHELOT, M.,
- (with E. M. RUELLE), *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vols., Paris, 1888. Repr. Osnabrück, 1967.

BEVILACQUA, G., ET AL.,
- *Scrittura e magia*. Opuscula epigraphica 12. Rome, 2010.

BIEDERMANN, H.,
- (sometimes with I. SCHWARZ-WINKELHOFER) *Das Buch der Zeichen und Symbole*, Graz, 1972 and often reprinted.

BLÄNSDORF, J.,
- "The Texts from the *Fons Annae Perennae*", in R. L. GORDON and F. MARCO SIMÓN, 2010, pp. 215-244.

BLOCH, M.,
- "Astrology and Writing in Madagascar", in J. GOODY, 1968, pp. 278-297.
- "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?, in IDEM, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. LSE Monographs on Social Anthropology, 58. London, 1989, pp. 19-45.

BOHAK, G.,
- "Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *voces magicae*", in S. NOEGEL, J. WALKER and B. WHEELER (eds.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park PA, 2003, pp. 69-82.
- *Ancient Jewish Magic*, Cambridge, 2008.
- "The *charaktêres* in Jewish Magic: From Late Antiquity to the Middle Ages", in G. Németh, 2011.

Bonner, C.,
- *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*. Michigan Studies, Humanistic Series, 49. Ann Arbor and London, 1950.

Bonner, C., and Youtie, H.C.
- "Two Curse-tablets from Beisan", *TAPA,* 68 (1937) 43-77. Repr. in H. C. Youtie, *Scriptiunculae Posteriores*, Bonn, 1981-1988, vol. 2, pp. 609-638.

Bourdieu, P.,
- *Ésquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, 2000. (First ed. Paris, 1972).
- "Le langage autorisé: les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel", in idem, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001, pp. 159-713. (First publ. 1975).

Brashear, W.,
- "The Coptic Three Wise Men", *CE*, 58 (1983) 297-310.
- "The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW* II, 18.5 (1995), pp. 3380-3684.

Bravo García, A.,
- "Ἡ μαγικὴ κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia e la demonología bizantinas", *MHNH*, 2 (2002) 5-70.

Brillet, P. and Moreau, A.,
- *Bibliographie générale* = A. Moreau and J.-C. Turpin, 2000, vol. 4, Monpellier, 2000.

Brox, N.
- "Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums", *Trierer Theologische Zeitschrift*, 83 (1974) 157-180.

Calvo Martínez, J. L.,
- "Cien años de investigación sobre la magia antigua", *MHNH*, 1 (2001) 7-60.

Calvo Martínez, J. L and Sánchez Romero, M. D.
- *Textos de Magia en Papiros griegos*, Madrid, 1987.

Chmielewski-Hagius, A.,
- "Schutz und Abwehr im magischen Weltbild", in Haase, 2002, pp. 44-51.

Crippa, S.,
- "Entre vocalité et écriture", in C. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser, R. Stepper (eds.), *Zwischen Krise und Alltag – Conflit et normalité im Mittelmeerraum.* PAwB, 1. Stuttgart, 1999, pp. 95-110.

Daniel, R. W.,
- "Some φυλακτήρια", *ZPE*, 25 (1977) 145-154.

Daniel, R. W. and Maltomini, F. (eds.),
- *Supplementum Magicum*. Papyrologica Coloniensia 16.1-2. Opladen, 1990-1992.

Davies, O.,
- *Grimoires: A History of Magic Books*, Oxford, 2009.

Delatte, A.,
- "Sphère magique du Musée d'Athènes", *BCH*, 37 (1913) 247-78 (= *Études sur la magie grecque*, 1).
- "Amulettes mithriaques", *Musée Belge*, 18 (1914) 5-20. (= *Études sur la magie grecque*, 3).

DELATTE, A., and DERCHAIN, P.,
- *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964.

DERCHAIN, P.,
- "Intailles magiques du Musée de Numismatique d'Athènes", *CE*, 39 (1964) 177-193.

DIELEMAN, J.,
- *Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE).* RGRW 153. Leyden, 2005.

DI MARCO, A. S.,
- "Zeichenmagie in der Religion, im religiösen Kult", in A. LANGE-SEIDL (ed.), 1988, pp. 49-56.

DORESSE, J.,
- "Cryptographie copte et cryptographie grecque", *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 33 (1950-51) 215-228.

DÖRNER, F. K.,
- "Eine neue Fluchtafel", *JÖAI*, 32 (1940), Beiblatt, cols. 63-72.

FERNÁNDEZ NIETO, F.J.,
- "A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail," in R. L. GORDON and F. MARCO SIMÓN (eds.), 2010, pp. 551-599.

FIGGE, H. H.,
- "Magische und magiforme Zeichenkonstitution. Beispiele aus dem brasilianischen Spiritismus", in A. LANGE-SEIDL, 1988, pp. 11-28.

FINNEY, P. C.,
- "Did the Gnostics Make Pictures?", in B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, I: The School of Valentinus*, Leyden, 1980, pp. 434-454.

FISCHER, H. G.,
- s.v. "Hieroglyphen", *LexÄg.* 2 (1977), cols. 1189-1199.

FRANKFURTER, D.,
- "The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek traditions", *Helios*, 21 (1994) 189-211.
- *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- "Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of 'Magicians' ", in P. MIRECKI and M. MEYER, 2002, pp. 159-178.

GARDINER, A. H.,
- *Egyptian Grammar*[3], Oxford, 1957.

GARDTHAUSEN, V.
- *Griechische Paläographie, 2: Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und byzantinischen Mittelalter*[2], Leipzig, 1913.

GELB, I. J.,
- *A Study of Writing: A Discussion of the General Principles governing the Use and Evolution of Writing*[2], Chicago, 1963.

GOODENOUGH, E. R.,
- *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 13 vols. Bollingen Series, 37. New York, 1953-1968.

Goody, J.,
- "Restricted Literacy in Northern Ghana", in J. Goody (ed.), 1968, pp. 199-264.
- *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968.

Gordon, R.L.,
- s.v. Logos (2), Magisch, *Der Neue Pauly,* 7, Stuttgart, 1999, cols. 406-408.
- s.v. Zauberworte, *Der Neue Pauly,* 12/2, Stuttgart, 2002a, cols.701-704.
- "Another View of the Pergamon Divination Kit", *JRA*, 15 (2002b) 188-198.
- "Competence and 'Felicity Conditions' in two Sets of North African Curse-tablets (*DTAud.* nos. 275-85, 286-98)", *MHNH*, 5 (2005) 61-86.
- "Memory and Authority in the Magical Papyri", in B. Dignas & R. R. R. Smith (eds.), *Creating the Past. Essays in Memory of Simon Price*, Oxford, 2012.

Gordon, R. L. and Marco Simón, F. (eds.),
- *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. – 1st Oct. 2005*. RGRW 168. Leyden, 2010.

Gough, K.,
- "Literacy in Kerala", in J. Goody (ed.), 1968, pp. 133-160.

Haase, A. (ed.),
- *Magie! Die geheime Macht der Zeichen.* Begleittext zur Ausstellung "Magie! ..." in der Basler Papiermühle, 1 Nov. 2002 – 30 Juni 2003, Basle, 2002.

Halleux, R. (ed.),
- *Les alchimistes grecs, 1*. Coll. Budé. Paris, 1981.

Haring, B. J. J. and Kaper, O. E. (eds.),
- *Pictograms or Pseudo-Script: Non-Textual Identity Marks in Practical Use in Egypt and Elsewhere*. *Proceedings of a Conference held in Leiden, 19-20 Dec. 2006*. Leuven, 2009.

Hofmann, C. A.,
- "Fiat Magia", in P. Mirecki and M. Meyer, 2002, pp. 179-194.

Hopfner, T.,
- s.v. χαρακτῆρες, *RE Suppl*. 4 (1924), cols. 1183-1188.

Hunt, A.S.,
- "A Greek Cryptogram", *Proceedings of the British Academy*, 15 (1929) 27-134.

Johnson, J. H.,
- "Louvre E 3229: A Demotic Magical Text", *Enchoria*, 7 (1977) 55-102.

Jordan, D.R.,
- "A Silver Phylactery at Istanbul", *ZPE*, 28 (1978) 84-86.
- "A Survey of Greek *defixiones* not included in the Special Corpora", *GRBS*, 26 (1985) 151-97.
- "New Greek Curse Tablets (1985-2000)", *GRBS*, 41 (2000) 5-46.

Koch Piettre, R. and Batsch, C. (eds.),
- *Écritures rituelles* = Cahiers «Mondes anciens » (Internet version), 1 (2009). Locatable under http//mondesanciens.revues.org/index.html.

Kotansky, R.,
- "A Magic Gem inscribed in Greek and Artificial Phoenician", *ZPE*, 85 (1991) 237-238.
- *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze* Lamellae, *1: Published Texts of Known Provenance*. *Text and Commentary*. Papyrologica Coloniensia 22.1. Opladen, 1994. No more published.

Lange-Seidl, A. (ed.),
- *Zeichen und Magie. Akten des Kolloquiums der Bereiche Kultur und Recht der Deutschen Gesellschaft für Semiotik, 5.9.1986, an der Technischen Universität, München*, Tübingen, 1988.

Lauenstein, E. ['Thea'],
- *Magische Symbole. Alle esoterischen Symbole und Zeichen, von A bis Z*, Munich, 1999.

Lidaka, J. G.,
- 'The Book of Angels, Rings, Characters and Images of the Planets: attributed to Osbern Bokenham", in C. Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, Stroud, 1998, pp. 32-75.

Maguire, H. (ed.),
- *Byzantine Magic*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1995.

Mancini, A.,
- "Magische Zeichen auf Weihgaben", in L. Zemmer-Plank and W. Sölder (eds.), *Kult der Vorzeit in den Alpen – Opfergaben – Opferplätze – Opferbrauchtum* (= *Culti nella preistoria delle Alpi*). Begleitband zu der vom Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Innsbruck ... erarbeiteten Wanderausstellung *Kult der Vorzeit in den Alpen*. 2 vols. Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer, 19. Bozen, 2002, pp. 1249-1270.

Marcillet-Jaubert, J.
- "Tabella defixionis Augustodunensis", *ZPE*, 33 (1979) 185-186.

Mastrocinque, A.
- "The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity", *JRA*, 15 (2002) 173-187.
- "Le pouvoir de l'écriture dans la magie", in R. Koch Piettre and C. Batsch (eds.), 2009.
- (ed.), *Sylloge gemmarum gnosticarum, 1.* (Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.1), Rome, 2004.
- (ed.), *Sylloge gemmarum gnosticarum, 2.* (Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.2), Rome, 2007.

Meyer, M. and Smith, R. (eds.),
- *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, New York, 1994.

Michel, S.,
- *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, London, 2001a.
- *Bunte Steine – Dunkle Bilder. «Magische Gemmen»,* Munich, 2001b.
- *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*. Studien aus dem Warburg-Haus 7. Berlin, 2004.

Millar, F.,
- *The Roman Near East*, Cambridge MA, 1993.

Mirecki, P. and Meyer, M.,
- *Magic and Ritual in the Ancient World.* RGRW 141. Leyden, 2002.

Moreau, A. and Turpin, J.-C. (eds.),
- *La magie.* 4 vols.: *Du monde babylonien au monde hellénistique*. *La magie dans l'antiquité grecque tardive/Les mythes. Du monde latin au monde contemporain. Bibliographie générale*, Monpellier, 2000.

Németh, G. (ed.),
- Proceedings of the Colloquium on Charaktêres, ELTE University, Budapest, 24 Sept. 2010, in *ACD*, 47 (2011).

Noegel, S. G.,
- "'Sign, Sign, Everywhere a Sign': Script, Power and Interpretation in the Ancient Near East", in A. Annus (ed.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World.* Oriental Institute [of the University of Chicago] Seminars, 6. Chicago, pp. 143-162.

Nowotny, K. A.,
- "The Construction of certain Seals and Characters in the Work of Agrippa of Nettelheim", *JWI*, 12 (1949) 46-57.

Parássoglou, G. M.,
- "Artificial Scripts and Magical Papyri", in *StudPap* 13 (1974) 57-60.

Patera, M.,
- "Exorcismes et phylactères byzantins: écrire, énoncer les noms du démon", in R. Koch Piettre and C. Batsch (eds.), 2009.

Pestman, P.W.,
- *The New Papyrological Primer*[5], Leyden, 1990.

Philipp, H.,
- *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen · Preußischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, Mainz, 1986.

Pieper, M.,
- "Die Abraxasgemmen", *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo* [predecessor of *MDAI(K)*] 5 (1934), pp. 119-143.

Piranomonte, M.,
- "Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna" in R. L. Gordon and F. Marco Simón, 2010, pp. 191-213.

Plietsch, , S.,
- "Die schöpferische Wirksamkeit der Buchstaben – Magie am Rande des Judentums", in Haase, 2002, pp. 30-33.

Preisendanz, K. (ed.),
- *Papyri Graecae Magicae*[2] (ed. A. Henrichs), Stuttgart, 1973-1974.

Quack, J.-F.,
"La magie au temple", in Y. Koenig (dir.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Paris, 2002, pp. 41-68.

Ritter, H. and Plessner, M. (tr.),
- *"Picatrix", Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maǧrīṭī*, London, 1962.

Sbordone, F.,
- *Hori Apollinis, Hieroglyphica*, Naples, 1940.

Schwartz, F.M., and Schwartz, J.H.,
- "Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society, 1: Ancient Magical Amulets", *American Numismatic Society Museum Notes,* 24 (1979) 149-197.

Skemer, D.C.,
- *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park PA, 2006.

Thissen, H.-J. (ed., tr.),
- *Hieroglyphica: Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 6/1. Munich, 2001.

Van Liefferinge, C.,
- *La Théurgie, des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Kernos Suppl. 9. Liège, 1999.

Vârtejanu-Joubert, M.,
- "The Letter as Object. The Written Word between Reification and Hermeneutics in Rabbinic Judaism", in R. Koch Piettre and C. Batsch (eds.), 2009.

Vitellozzi, P.,
- *Gemme e magia dalle collezioni del Museo Archaeologico Nazionale dell'Umbria*, Perugia, 2009.

Voigt, L. Ehrsam,
- "The Character of the *Carecter*: Ambiguous Sigils in Scientific and Medical Texts", in A. J. Minnis (ed.), *Latin and Vernacular : Studies in Late Medieval Texts and Manuscripts.* York Manuscript Conferences: Proceedings Series, 1, Woodbridge, 1989, pp. 91-103.

Weidner, E.F.,
- s.v. Geheimschrift, in *Reallexikon der Assyriologie*, 3 (1964), cols. 185-188.

Winkler, H. A.,
- *Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 7. Berlin and Leipzig, 1930.

Winter, E.,
- s.v. "Hieroglyphen", *RfAC* 15 (1991), cols. 83-103.

Wisse, F.,
- "Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism, 1: Cryptography", *Enchoria*, 9 (1979) 101-20.

Wünsch, R.,
- (ed.). *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898.
- *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*. JdAI, Ergänzungsheft, 6. Berlin, 1905.
- "Deisdaimoniaka", *Archiv für Religionswissenschaft*, 12 (1909) 1-45.
- "Die *laminae litteratae* des Trierer Amphitheaters", *BJ,* 109 (1910) 1-12.

Zwierlein-Diehl, E.,
- *Die Antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien, 3: Die Gemmen der späteren römischen Kaiserzeit, Teil 2*, Munich, 1991.
- *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln.* Papyrologica Coloniensia 20. Opladen, 1992.
- *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, Berlin, 2007.

Received: 14th July 2011 Accepted: 28th July 2011

Duagena, Ataecina: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano*

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza
Grupo de Investigación "Hiberus"

Resumen

Se analiza en este trabajo la documentación epigráfica de dos diosas indígenas en contextos mágicos del occidente de Hispania. *Duagena*, un hápax teonímico, aparece invocada en el grafito execratorio de una urna lucense, mientras que Ataecina es asimilada a *Proserpina*, en una atípica *defixio* contenida en una placa de mármol hallada en Mérida. La etimología de ambos teónimos, que se inscriben en un horizonte lingüístico céltico, parecen apuntar claramente a diosas infernales de ámbito nocturno.

Palabras clave: *Duagena*, *Ataecina*, *Proserpina*, Magia, Execración funeraria, *Defixio*, Lugo/*Lucus Augusti*, Mérida/*Emerita Augusta*.

Duagena, Ataecina: Two Indigenous Deities Mentioned in Magical Contexts in Western Hispania

Abstract

This paper focuses on two epigraphical testimonies of indigenous goddesses in western Hispania: an execratory graffito mentioning *Duagena*, a theonymical hapax, on a funerary urn from a necropolis in Lugo, and a very unusual *defixio* found in Mérida (a marble plaque invoking *Ataecina-Proserpina*). Both names can be explained through Celtic, and document infernal deities related to the darkness and nightly realess.

Key Words: *Duagena*, *Ataecina*, *Proserpina*, Magic, Funerary execration, *Defixio*, Lugo/*Lucus Augusti*, Mérida/*Emerita Augusta*.

Los textos mágicos execratorios del occidente latino no dan muchos ejemplos de divinidades epicóricas. De hecho, de la cincuentena de *numina* invocados en el corpus de *defixiones* latinas de Kropp, tan sólo en siete casos aparecen consignados teónimos claramente indígenas, es decir, no objeto de *interpretatio* alguna y entre ellos[1] no se incluye,

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación "Espacios de penumbra: cartografía de la actividad mágico-religiosa en el occidente del imperio romano", financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (FFI2008-0511/FISO).

1 Son los siguientes (A. Kropp 2008): Moltinus (dfx 7.5/1, Wilten), Niskus (3.11/1, Hamble estuary), Nodens (3.15/1, Lydney Park), Metunus (*AE* 1987, 738 a, Londres), Ogmius (7.1.1/1-2, Bregenz/*Brigetio*), Savus (8.1/1 Sisak/*Siscia*: sobre este texto, véase Marco Simón y Rodà de Llanza 2009), Sulis (3.2/8 y otros 24 casos de Bath/*Aquae Sulis*, en asimilación o no a Minerva). Sobre los procesos de *interpretatio* en las provincias occidentales del imperio romano, por último F. Marco Simón, 2010.

sorprendentemente, uno de los textos que nos van a ocupar, el emeritense. Esa parquedad en la alusión a poderes sobrenaturales locales[2] subraya el interés de los casos hispanos que motivan estas líneas escritas en homenaje al prof. Calvo Martínez.

1. El primer documento a considerar se inscribe en un contexto funerario de Lugo (*Lucus Augusti*)[3]. Durante las excavaciones llevadas a cabo en 1986 en la necrópolis de cistas de incineración hallada la Plaza do Ferrol, datable entre mediados del s. I y la segunda mitad del s. III, salió a la luz una urna funeraria (FE86. E21) que tiene, como las otras, el cuerpo globular, con el fondo plano y el borde curvo exvasado, y presenta una decoración de espatulados verticales, de irregular trazo, desde el borde hasta el fondo (fig. 1). De pasta gris, mide 18,5 cms. de altura, 21 de diámetro y borde de 16,6 cms. y se fecha entre fines del s. II y mediados del

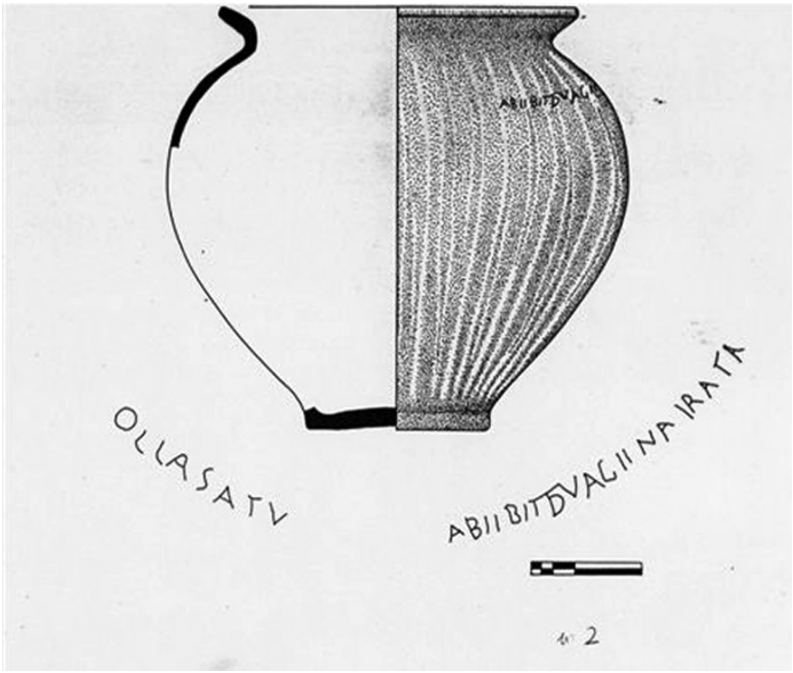
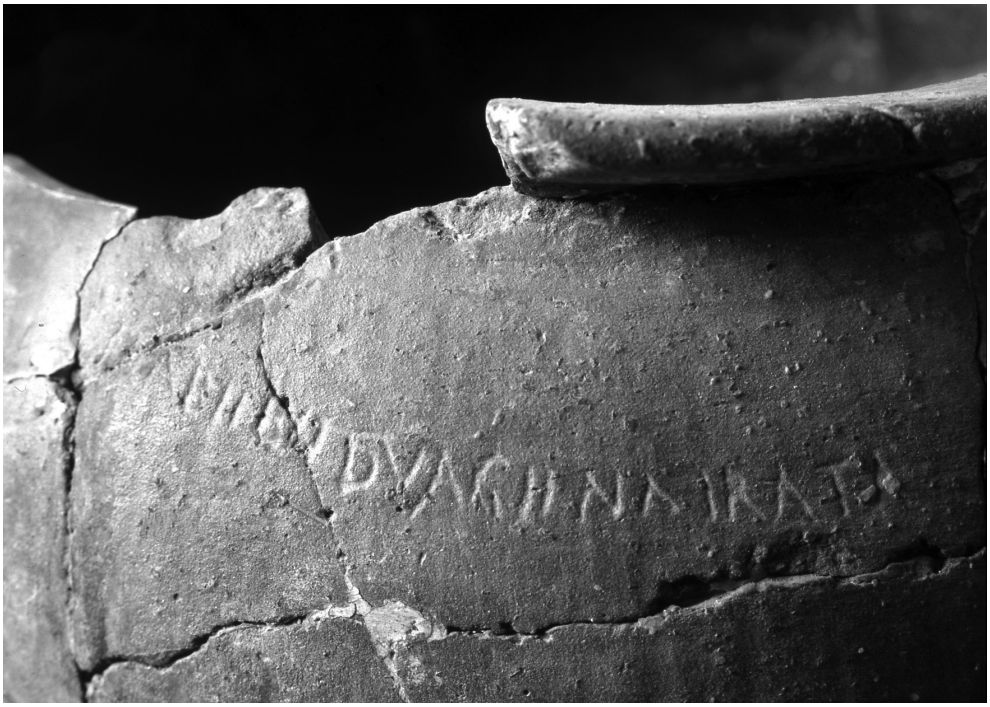


Fig. 1: Urna funeraria de la necrópolis de la plaza del Ferrol
(seg. el Servicio Municipal de Arqueología de Lugo)

2 Algunos teónimos indígenas más aparecen en textos escritos en galo o en documentos bilingües galo-latinos. Sobre este particular, F. MARCO SIMÓN, e.p. 2.

3 Agradezco al Museo Arqueológico de Lugo y, especialmente, a la arqueóloga municipal, Mª Covadonga Carreño Gascón, las facilidades dadas para el estudio, incluyendo el envío de la fotografía y el dibujo de la urna.

III[4]. En opinión de los editores, el grafito (lám. 1) conservado correspondería a una *formula defixionis*: *Olla Saturn[---] habebit dua gena irata*[5].



Lám. 1: Detalle del grafito execratorio
(foto: Servicio Municipal de Arqueología de Lugo).

Desestimada la posibilidad una alusión a *dua gen(i)a irata*, "dos genios airados"[6], todo indica que estemos ante un teónimo *Duagena*[7], no atestiguado epigráficamente hasta la fecha y de carácter probablemente céltico. Una explicación etimológica[8]

4 F. M. Hervés Raigoso, 1995, pp. 122 -fig. 106- y 124.

5 F. M. Hervés Raigoso, 1995, p. 124; *HEp* 13 (2007), 432.

6 Véase la argumentación en F. Marco Simón, e.p. 2.

7 Mi conclusión se fundamenta –además de considerar paralelos de texto y contexto- en la observación del dibujo y de la fotografía de la *olla*, en los que no se observa separación entre *dua* y *gena*, que, en consecuencia, parecen formar una sola palabra, el novedoso teónimo en cuestión. Esta idea ha quedado reforzada por la autopsia de la pieza llevada a cabo recientemente por Silvia Alfayé, a quien le agradezco sus comentarios al respecto.

8 Agradezco esta hipótesis explicativa al Dr. Carlos Jordán, profesor de la Universidad de Zaragoza y miembro del Grupo "Hiberus".

posible sería a partir de un celta **dubwo-* "oscuro" (que remonta a un indoeuropeo **dhewbh-)* y **gen-* "nacer". En Ogámico hay un antropónimo *Dovagni*, que podría estar muy cerca en su formación, aunque teniendo en cuenta que aquí el segundo elemento del compuesto *-genos*, aparece en otro grado vocálico, *-gno-*, y tiene un significado de diminutivo[9]. Podría, en relación con tal antropónimo, pensarse en una divinidad **dubwo-gena* > **dowagena* > *Duagena* "nacida oscura" o "nacida de la oscuridad", interpretación que convendría perfectamente a nuestro texto[10].

El radical puede relacionarse con toda la antroponimia de base **dou(i)-* en la Península Ibérica[11]. *Duanna* (o *Duauna*), por ejemplo, se atestigua como antropónimo femenino en un epígrafe de Salvatierra de los Barros, en la Beturia céltica, fechable en la primera mitad del s. I d.C.[12]. El segundo elemento reaparece en otros nombres hispánicos como (*Acca*) *Deocena*[13], *Maticenus*, *Medugenus*, *Rectugenus*, etc.[14].

Lo más probable es que el antropónimo incompleto en el texto sea *Saturninus/Saturnina*, ampliamente atestiguado en Hispania[15]. En concreto, *Saturninus* está comprobado en diversas inscripciones de Astorga o León, e incluso se documenta en una lápida de la propia ciudad de Lugo correspondiente a un liberto augustal[16] cuya actividad se relaciona con la actividad minera.

La inscripción de la urna lucense se inscribe perfectamente en el horizonte de las fórmulas execratorias, que, aunque frecuentemente depositadas en contextos funerarios como es sabido, normalmente se inscriben en láminas de plomo (*defixiones*).

---

9 S. ZIEGLER, 1994, p. 169, explica el antropónimo como "der kleine Dunkel/Dunkelhaarige", y se basa para la primera parte del compuesto en J. UHLICH (1989).

10 El tema **dubwo-* aparece en el galo *dubnos*, *dumnos*, "profundo, bajo, tenebroso, negro", frecuente en topónimos y en nombres personales como *Dumnorix* ("Rey del inframundo") o *Dumnogeni* (gen., con un significado similar al de la deidad lucense), pero también en vocablos como el *autumnos* de la *defixio* gala de Chamaliéres (X. DELAMARRE, 2003, p. 151), que puede ser igual un teónimo que la referencia al espacio infernal.

11 Al respecto, B.M. PRÓSPER, 2002, pp. 417-421; J. M. VALLEJO, 2005, pp. 303-312.

12 J. L. RAMÍREZ SÁDABA, 2001, pp. 229, 232-233.

13 En una lápida de San Miguel de Bernuy, Segovia: *Accae Deoce/nae Quoro/nicum Cad/ani f(iliae)* (J. SANTOS YANGUAS y A. L. HOCES DE LA GUARDIA, 2010, 324-325, fig. 7).

14 M. L. ALBERTOS FIRMAT, 1985, 142, 151, 192-193; J. M. ABASCAL PALAZÓN, 1994, 408, 420, 482. Una forma helenizada del *retukeno* documentado en la inscripción celtibérica de Langa de Duero (C. JORDÁN CÓLERA, 2004, 230-231) es el famoso Retógenes de Numancia (Ap. *Iber.* 407).

15 J. M. ABASCAL PALAZÓN, 1994, pp. 496-497.

16 *AE* 1980: 595 bis; *HEp* 1, 457; P. LE ROUX, 1985, p. 225 sugiere razonablemente una relación con la *familia Caesaris* de Cartago.

El único paralelo de inscripción execratoria en urna funeraria fue pintado en el interior de una *olla* hallada en Roma, con el texto -en muy bella minúscula cursiva- a dos columnas dirigido a los Santos Ángeles en un ritual de "muerte transferida"[17] que tiene a un Collecticius como víctima[18]. Ahora bien, todo indica que la fórmula contenida en la *olla* lucense fuera en realidad una contra-*defixio* destinada a disuadir al posible violador de la tumba, comparable a tantos textos funerarios destinados a preservar la integridad del espacio en el que descansan los restos del muerto (invocando la acción de los dioses airados contra los infractores[19], incluso en contextos ya cristianos)[20], o a amuletos apotropáicos hallados en tumbas en Amiso (Ponto), Berea y otros lugares[21]. Si bien las fórmulas epigráficas expresan en subjuntivo la acción punitiva de los dioses, no faltan ejemplos que lo hacen en futuro, al igual que el texto de Lugo[22].

Una razonable restitución de la urna lucense sería la siguiente:

[Quicumque] olla[m] Saturn[ini uiolauerit] habebit Duagena[m] irata[m].
Aquel que violare la urna de Saturnino [o de Saturnina], tendrá a Duagena airada.

Aunque no es un rasgo generalizado, la ira de los dioses invocados presenta algún otro paralelo en textos de este tipo[23], y parece una estrategia destinada a afirmar la implicación personal de la divinidad en el castigo del violador.

2. El segundo caso es mucho mejor conocido. Se trata de una "plegaria de justicia"[24] emeritense conservada en el Museo Nacional de Arte Romano (inv. nº CE10302), ab-

17 F. Marco Simón 2009.

18 El texto se data en los ss. IV-V (*AE*, 1941, 138; A. Kropp, 2008, dfx. 1.4.4/13. Todo apunta a que en este caso la inscripción, en posible relación con los gnósticos sethianos, fue pintada *antes* del depósito de las cenizas en la urna por parte de persona a la que se confiara el cuidado de los ritos fúnebres o el cuidado del columbario (G. Muzzioli, 1939, p. 46).

19 La mayoría de los casos proceden de Roma (*CIL* VI, 13740; 25605; 29848b; 36537; 37530; 5075; *AE* 1967, 42), pero hay otros epígrafes de este tipo atestiguados en Italia (*CIL* V, 3034, Padova; *CIL* XIV, 1872, Ostia), el África Proconsular (*CIL* VIII, 15716, El Kef), Numidia (CIL VIII, 18261, Lambaesis) y Panonia (*AE* 1937, 197, Budapest).

20 *AE* 1945, 24.

21 J. Gager, 1992, pp. 225 y ss.

22 Así sucede en una inscripción norteafricana (*CIL* VIII, 11825, Makthar) y en otra de Mesia Inferior (*AE* 1991, 01375, Svishtov).

23 Acompañando a *Atthis Tyrannus* en una de las tablillas de Mainz, (J. Blänsdorf, 2010, 159-160 y 166-167) o a *Dis Pater*, *Veracura* y *Cerberus* en otro texto de Petronell / *Carnuntum* (*AE* 1919, 228; A. Kropp, 2004, pp. 85-88), así como en una *defixio* griega de Cnido (*DTAud* 1 A, 19-22); H. Versnel, 2010, p. 307.

24 Un estado de la cuestión sobre las *prayers for justice* en H. Versnel 2010.

solutamente atípica por el soporte marmóreo[25] que la sustenta (lám. 2). Descubierta en el s. XVIII en la parte superior de la presa romana de la Albuera (hoy conocida como el pantano o presa de Proserpina por esta lápida precisamente), trasladada luego a Mérida donde la vió Hübner en 1869, se creyó perdida posteriormente hasta que Sáenz de Buruaga la localizó en 1955. La lápida, que carece de las últimas líneas, mide 31 x 29 x 4 cms.[26], se data en los ss. II o III y su texto es el siguiente[27]:

dea Ataecina Turi/brig(ensis) Proserpina, / per tuam maiestatem / te rogo, oro, obsecro, / uti vindices quot mihi / furti factum est, quisquis / mihi imudavit, involavit, / minusve fecit [e]a[s res] q(uae) i(nfra) s(criptae) s(unt). / tunicas VI, [p]aenula / lintea II, in[dus]ium. cu/ius I.C[…]M ignoro / i[…]ius / […]

Diosa Ataecina de Turobriga, Proserpina, por tu majestad te ruego, imploro y suplico que vengues el robo de que he sido víctima, quienquiera que haya cambiado, robado o menguado las cosas infraescritas: 6 túnicas, 2 capas de lino, una camisa, cuyo… ignoro….

La súplica a la majestad divina para castigar al ladrón en la *defixio* emeritense se documenta en otras "prayers for justice" similares, tanto en Hispania (Bolonia/*Baelo*) como en Britannia (Bath/*Aquae Sulis*, Uley)[28]. Lo que hace verdaderamente extraordinaria la execración de Mérida es la placa marmórea que la contiene, lo que permite pensar que estaba exhibida públicamente[29] -probablemente en el santuario de la diosa-. Además, el lenguaje reiteradamente suplicatorio[30] constituye un ejemplo óptimo de la improcedencia de una contraposición o "gran dicotomía"[31] entre magia y religión como la que ha dominado un amplio espectro de la historiografía tradicional.

---

25 Sobre los soportes de las *defixiones*, C. Sánchez Natalías, e.p.

26 J. Álvarez Sáenz de Buruaga, 1955, 247.

27 *CIL* II 462; *DTAud* 122; J. Álvarez Sáenz de Buruaga, 1955, p. 248; *ILER nº* 736; *AE* 1959, 30; *AE* 1961, 102; P. Rothenhoefer, 2009, pp. 307-308 y 311-312; R. Tomlin, 2010, pp. 247-253.

28 Referencias y paralelos de las expresiones usadas en R. Tomlin 2010, 247-249.

29 La forma de *tabula ansata* que tienen otras dos *defixiones* hispanas, halladas en Satiponce/*Italica* (AE 1975, 497; HEp 1 (1989) nº 530, dirigida a Némesis) y Bolonia/*Baelo Claudia* (*AE* 1988, 727, dirigida a *Domina Fons*) permite pensar que su mostración más o menos pública fuera igualmente la intención de los *defigentes*, aunque la de Bolonia fue hallada en un pozo. La proporción de *defixiones* hispanas destinadas inicialmente a ser exhibidas es, así, mucho más alta que en Britannia, donde predominan abrumadoramente las piezas enrolladas antes de ser depositadas (R. Tomlin, 2010, p. 249).

30 La presencia de sinónimos a través de formulaciones dobles o triples es característica de los *carmina* y de los rituales del *uotum*, y el efecto rítmico que producen, su carácter de letanía y de encantamiento encierran una gran eficacia (Plin. *NH* XXVIII, 11). Véase el respecto F. Chapot-Laurot 2001, 12; A. Dubourdieu, 2005.

31 J. Braarbig, 1999.

Lám. 2: Lápida de *Ataecina-Proserpina* (Archivo Fotográfico MNAR).

Ataecina es la segunda divinidad más venerada en la provincia de Lusitania[32], sólo por detrás de *Endovelicus*, con testimonios documentados especialmente en la región central de Extremadura[33]. Con la fundación de la *colonia Augusta Emerita* se introduciría en el culto oficial de la ciudad[34].

Un conjunto de 36 inscripciones votivas datable entre el reinado de Claudio y los comienzos del s. III venera a *Ataecina*, y en la iglesia de Sta. Lucía del Trampal, en Alcuéscar (Cáceres), han aparecido 15 altares a ella consagrados y otros 3 dedicados a la *dea Domina Sancta*[35]. Es posible que Alcuéscar se hubiera convertido en un centro de atracción ya en época pre-imperial en virtud de su localización liminal[36]. En todo caso, la epigrafía de época romanan parece atestiguar el origen mayoritariamente urbano de los peregrinos allí atestiguados, en concreto de *Emerita* y *Turgalium*[37].

Si bien la mayoría de los testimonios a *Ataecina* son dedicatorias particulares, tanto indígenas como latinos, el carácter colectivo parece al menos seguro en dos aras, de Malpartida y de Bienvenida[38]. En el *lucus* de Alcuéscar, en una zona rica en

32 Ya S. MACKENNA (1938, 6) indicó que la frecuencia de la abreviatura de su nombre era claro indicio la popularidad de la diosa. Un reciente estado de la cuestión en J. M. ABASCAL PALAZÓN, 2002. Fuera de Lusitania han aparecido dos testimonios: uno en Saelices (Cuenca), de lectura dudosa (*CIL* II, 5877) y otro en Cagliari (*CIL* X, 7557), posiblemente en relación con la presencia de una *cohors Lusitanorum* en Cerdeña, como sugiriera García-Bellido (cfr. J. ALVAR, 1999; ABASCAL PALAZÓN, 1995, p. 89).

33 El triángulo *Norba – Turgalium – Emerita* ha dado 26 de los 36 testimonios aparecidos hasta la fecha, que permiten plantear la posibilidad de la exitencia de dos santuarios además del de Alcuéscar: la Dehesa Zafrilla en Malpartida de Cáceres (donde aparecieron dos de los exvotos broncíneos en forma de cabra dedicados a la diosa, soldados a una placa con inscripción) y la Dehesa El Palacio en Herguijuela (Cáceres) (J.M. ABASCAL PALAZÓN , 2002, p. 55).

34 Una síntesis de los cultos emeritenses en J. L. RAMÍREZ SÁDABA, 2002. Sobre el papel especial de Emerita en la difusión del culto de la diosa: M. SALINAS DE FRÍAS y J. RODRÍGUEZ CORTÉS, 2004, pp. 129-140; B. GOFFAUX, 2006, pp. 51-98, especialmente 80. De los 63 casos de epígrafes votivos hallados en Mérida, 11 se corresponden con deidades indígenas, la mayor parte de los cuales (7) se refieren a Ataecina, asimilada a Proserpina en otra lápida (*CIL* II 461) dedicada por P. Vitia(nus?) (datos en P. ROTHENFOEFER, 2009, esp. pp. 314-315).

35 J. M. ABASCAL PALAZÓN 1995, 76-78. M. P. GARCÍA BELLIDO, 2001, ha propuesto de modo sugerente la identificación de este santuario con el *lucus Feroniae Augustinorum* mencionado en el territorio emeritense por Agenius Urbicus, lo que implicaría la asimilación de Ataecina a la diosa sabina protectora de la salud y los ganados, cuyas conexiones con las sedes infernales (D*ea agrorum sive infernorum*: *Corp. Gloss. Lat.* V, 456, 23; 500. 47) facilitaría su asimilación con Proserpina, explícita en Dionisio de Halicarnaso (*Ant.* 1.14, 3).

36 En las sierras entre la cuencas de Tajo y Guadiana y en un espacio de posible confluencia de vettones, lusitanos y célticos (F. MARCO SIMÓN, 1996, pp. 86-87).

37 E. SÁNCHEZ MORENO, 2000, 254-256; S. ALFAYÉ VILLA, 2009, pp. 228-229.

38 De esta última localidad procede un epígrafe con el texto *[cul]tiribus suis collectis mag(istri) f(ecerunt)* (R. LÓPEZ MELERO, 1986, p. 95).

aguas ferruginosas y salutíferas donde quizás se localizara[39], la *Turobriga* mencionada por Plinio[40] en la Beturia céltica[41], se veneraría a *Ataecina* asimilada quizás a *Feronia*, hacia lo que parece apuntar también la estatua cultual conservada en el Museo Nacional de Mérida[42]. Ahora bien, dada la cronología tardía del conjunto recuperado en la ermita de Sta. Lucía del Trampal (los comienzos del s. III), no hay porqué inferir que allí estuviera la *Turobriga* originaria. La geografía cultual de la diosa en época imperial romana no necesariamente estaría reflejando un hipotético espacio de culto originario, y los propios turobrigenses pudieron haberse desplazado de su ubicación originaria[43].

Otras tres inscripciones identifican a *Ataecina* con *Proserpina*[44], algo que contraviene una norma general de la *interpretatio* en las provincias occidentales del imperio romano: que sean los dioses indígenas masculinos son asimilados a otros del panteón romano[45]. No obstante, las áreas cultuales de ambas deidades no coinciden: mientras que *Proserpina* no traspasa el Guadiana hacia el norte, *Ataecina* tiene pocos casos de devotos al sur de este río, por lo que no parece prudente generalizar estos casos de *interpretatio*[46], que, lógicamente, se dan en el área de la capital provincial emeritense.

Una cuestión de importancia aquí es la etimología[47] del teónimo. El nombre

39 J. M. Abascal Palazón, 1995. La localización extraurbana del gran santuario de Endovélico en Aladroal (Terena), plantea la posibilidad de que la originaria *Turibriga* –versión mayoritaria-, *Turobriga* o *Turubriga* que acompaña al teónimo en las inscripciones fuera un santuario ubicado en un *vicus* o un *pagus* del territorio de un municipio o colonia, y tal podría ser el caso de Alcuéscar (J. M. Abascal Palazón, 2002, 58).

40 Plin., *NH* 3, 14.

41 Otras localizaciones propuestas para *Turobriga* han sido Aroche (Huelva) o Bienvenida (Badajoz) (López Melero, 1986); un estado de la cuestión en J.M. Abascal Palazón, 1995, 97-105.

42 M. P. García Bellido, 2001, p. 69.

43 Quizás como consecuencia de la instalación de veteranos que conllevó la centuriación forzada por las autoridades romanas tras la fundación de *Emerita*, y que podrían haberse concentrado en la zona de Alcuéscar (J. C. Olivares Pedreño, 2003, pp. 306-310). Incluso se ha defendido la posibilidad de que hubiera más de una *Turobriga* (Alvar 1999, p. 53): una inscripción de Caleruela (Toledo) menciona un Bassus *turobrigensis*, *eques* de un *ala* de Vettones y devoto de la diosa (González-Conde, 1988, pp. 131-132).

44 En Mérida (*CIL* II 461 y 462), Salvatierra de los Barros (*AE* 1997, 815) y La Garrovilla, Badajoz (*AE* 1997, 804-804 a); Stylow, 1997.

45 F. Marco Simón, 2010, pp. 418-420.

46 J. M. Abascal Palazón, 1995, pp. 56-57.

47 Aunque no soy de la opinión de que la etimología de los teónimos sea una vía *suficiente* para acceder al núcleo de la personalidad divina y a las funciones que ejerce, que sólo pueden conocerse atendiendo al contexto social en el que se inscribe su culto, la aparición de la galaica *Duagena* hace conveniente plantear aquí le explicación del nombre de *Ataecina*. Una revisión crítica de las corrientes interpretativas en clave lingüística de las religiones de la Hispania indo-europea, en F. J. González García y M. V. García Quintela, 2005.

ha sido interpretado de forma convincente a partir del proto-celta **adaki* (*adaig*, "noche" en antiguo irlandés[48]), algo en perfecta consonancia con la presumible personalidad ctónica de la diosa en relación con la fertilidad y, según documenta su *interpretatio* epigráfica a través de *Proserpina* -especialmente la *defixio* emeritense-, con los dominios infernales y nocturnos[49] que constituyen su *provincia* de actuación.

3. Tanto la etimología de *Duagena* como la de *Ataecina* parecen apuntar, pues, a divinidades locales en relación con el inframundo[50] y secundariamente con el horizonte nocturno, espacio que conviene inmejorablemente a las prácticas mágico-religiosas[51]. La primera es invocada a fines del s. II o la primera mitad del III para castigar la posible violación de una tumba sencilla en una ciudad que, como *Lucus Augusti*, presenta un mayor conservadurismo religioso que las otras dos grandes ciudades administrativas del Noroeste hispánico, *Bracara* y

48 E. Luján Martínez, 1998, pp. 291-306, resumiendo las dos vías explicativas del teónimo, ambas en el horizonte lingüístico celta: la que surge de H. D'Arbois de Juvainville (1893, p. 289: galo **ate-gena,* la "Renacida") y la mayoritaria, que, partiendo de H. Steuding, 1884-1886, compartirán autores como C. H. Balmori, 1932, M. L. Albertos, 1966, p. 38, o J. Untermann, 1987, p. 66, en relación con el a.irl. *adaig*, "noche". Para E. Luján Martínez (1998, pp. 302-303) la forma **adaki* estaría compuesta por un prefijo i.e. **ad-* y **ak-* "agudo, afilado", y también "piedra" con lo que el significado de "noche" constituiría una especialización a partir de la "cúpula celeste" entendida como algo pétreo. Esta concepción se expresaría por ejemplo en la conocida respuesta de los celtas danubianos a Alejandro Magno ca. 335 a.e., según la cual nada temían, salvo que el cielo cayera sobre sus cabezas (Ptol. Lag. en Str. VII 3.8; Arr., *An.* I 4.6-8 = Ptol. Lag.2). *Adaecina* (atestiguada en Alcuéscar: J. M. Abascal Palazón, 2002, p. 54) sería la forma originaria del teónimo y la forma Ataecina de la *defixio* emeritense, una grafía hipercorrecta, pues en el mismo texto la forma verbal *imudauit* documenta que la sonorización de las oclusivas sordas intervocálicas ya se había producido (E. Luján Martínez, 1998, pp. 300-301). *Adaecina* y *adaig* supondrían una innovación léxica común en hispano-celta e irlandés, frente a la conservación en el grupo galo-británico de la vieja palabra indoeuropea para la "noche" **nkwt* (*trinux/trino* en el calendario de Coligny, por ejemplo) (Luján 1998, p. 304). Por su parte, B. Prósper, 2002, esp. 299-300, supone una segmentación del teónimo **at-aik-ina*, sugiriendo que la diosa fuera la protectora de unos **Ataecini* de la Beturia o de los vettones.

49 M. P. García Bellido (1991, p. 73) ha sugerido connotaciones lunares para *Ataecina*, y, de hecho, los ámbitos de la "noche", los "infiernos" y la "agricultura" (ámbito este último que Leite de Vasconcelos, 1905, 161 ss.- defendía para inscribir funcionalmente a la diosa) compartirían un campo simbólico que facilitaría la asimilación a *Proserpina*, y con *Ataecina* se han puesto en relación los versos de Avieno (*Ora Maritima,* 241-243): "*Iugum inde rursus, et sacrum infernae deae / divesque fanum, penetrat abstrusi cavi / aditum caecum*" (Alvar, 1999, p. 48).

50 Una cosmología característicamente indoeuropea que divide el mundo el tres zonas (un mundo superior luminoso y celeste, *albio-*, otro intermedio en el que viven los hombres y los seres vivos, *bitu-*, y otro inferior y sombrío, *dubno-*) ha sido planteada por autores como E. Masson, 1991, pp. 187-224, o X. Delamarre, 1999, pp. 32-35. En ese tercer mundo de las tinieblas infernales habitaría la Serpiente Primordial (*Python* en el mundo griego): C. Watkins, 1995, capítulo 47, con referencias.

51 Por ejemplo, la *defixio* de Alcácer do Sal / *Salacia*, dirigida a Attis, menciona *tuum Nocturnum*, en alusión al dios del inframundo Hades / Plutón (F. Marco Simón, 2004, 88-91), y otras de Cartago contienen nombres de démones relacionables con la noche (así *DTAud.* 230, 250).

Asturica[52]. No conocemos el contexto de la *defixio* atípica de Mérida, que asegura el carácter infernal de *Ataecina* a través de su asimilación a *Proserpina*; posiblemente sea una placa exhibida en el propio santuario de la diosa. En cualquier caso, la lápida emeritense implica una audiencia mucho más amplia que el primer documento y también un contexto socio-económico mucho más acomodado que la urna lucense. Y ambos testimonios documentan la apelación, en ese horizonte de ansiedad, incertidumbre y riesgo en que se inscriben las actividades mágico-religiosas, a una diosa indígena de conexiones inframundanas que emerge epigráficamente a través de dos teónimos del occidente peninsular, distintos pero sugerentes de una misma conexión infernal.

Bibliografía

Abascal Palazón, J. M.,
- *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994.
- "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en *Hispania*", *AEspA,* 68 (1995) 31-105.
- "*Ataecina*", en J. Cardim Ribeiro (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, pp. 253-260.

Albertos Firmat, Mª L.,
- *La onomástica personal primitiva de Hispania (Tarraconense y Bética),* Salamanca, 1966.

Alfayé Villa, S.,
- *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica,* BAR Int. Series 1963, Oxford, 2009.

Alvar, J.,
- "*Ataecina*. Une déesse celto-lusitanienne", en N. Blanc, A. Buisson (eds.) *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, París, 1999, pp. 47-52.

Alvar, J., Gordon, R. & Rodríguez, C.,
- "The Mithraeum at Lugo (*Lucus Augusti*) and its connection with the *Legio VII Gemina*", *JRA,* 19 (2006) 266-277.

Álvarez Sáenz de Buruaga, J. M.,
- "El hallazgo de la lápida de Proserpina, de Mérida", *Revista de Estudios Extremeños*, 11 (1955) 325-337.

Balmori, C. H.,
- "Ataecina, Adaegina", *Emerita,* 3 (1935) 214-224.

Blänsdorf, J.,
- "The *Defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz", en R. Gordon & F. Marco Simón (eds.): *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*. Leiden-Boston, 2010, pp. 141-189.

[52] Una mayor presencia de las divinidades indígenas –que incluso en *Aquae Flaviae* (Chaves)- subraya A. Rodríguez Colmenero, 2005, p. 112, si bien el horizonte ritual de esta capital conventual se ha visto enriquecido en los últimos años con el hallazgo del mitreo documentado en una lujosa *domus* y datable a comienzos del s. III (J. Alvar, R. Gordon y C. Rodríguez, 2006), es decir, en un momento más o menos contemporáneo al de la urna en cuestión.

Braarbig, J.,
- "Magic : Reconsidering the Grand Dicotomy", en D. Jordan, H. Montgomery y E. Tomasen (eds.), *Magic in the Ancient World. Papers from the first International Samson Eitrem Seminarat the Norwegian Institut at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 1999, pp. 21-54.

Chapot, F. & Laurot, B.,
- "*Corpus de prières grecquies et romaines*, París, 2011.

D'Arbois de Juvainville, H.,
- "Les celtes en Espagne (1)", *Revue Celtique,* 14 (1893) 357-395.

Delamarre, X.,
- "Cosmologie indo-européenne, "Rois du Monde" celtiques et le nom des druides", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* (*Historische Sprachforschung*), 112 (1999) 32-38.
- *Dictionnaire de la langue gauloise: Une approche lingüistique du vieux-celtique continental*. Paris, 2003 .

Dubourdieu, A.,
- "Nommer les dieux: Pouvoir des noms, pouvoir des mots Dans les rituels du *uotum*, de l'*euocatio* et de la *deuotio* dans la Rome antique", *Archiv für Religionsgeschichte,* 7 (2005) 183-197.

DTAud = Audollent, A.,
- *Defixionum Tabellae*... París. 1904 (repr. Frankfurt a. M. 1967).

Gager, J.,
- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York – Oxford, 1992.

García Bellido, Mª C.,
- "Las religiones orientales en la Península Ibérica. Testimonios numismáticos I", *AEspA*, 64 (1991) 37-81.
- " *Lucus Feroniae Emeritensis*", *AEspA,* 74 (2001) 53-71

Goffaux, B.,
- "Formes d'organisation des cultes dans la Colonia Augusta Emerita (Lusitanie)", en M. Dondin-Payre & M.T. Raepsaet-Charlier (eds.), *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident* romain, Bruxelles, 2006, pp. 51-98.

González-Conde, P.,
- "Bassus Turobrigensis y la inscripción de Ataecina en Caleruela (Toledo), en *Studia Historica,* 6 (1988) 131-132.

González García, F.J. y García Quintela, M.V.,
- "De la Idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano", *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, 10 (2005) 27-62.

Hervés Raigoso, F. M.,
- La necrópolis de incineración de la Plaza del Ferrol. In VV.AA., *Urbs Romana. Los orígenes de la ciudad de Lugo*, Lugo , 1995, pp. 121-126.

Jordán Cólera, C.,
- *Celtibérico*. Zaragoza, 2004.

Kropp, A.,
- "*Defigo Eudemum: necetis eum*: Kommunikationsmunster in den Texten antiker Schadenzauberrituale", en K. Brodersen & A. Kropp (eds.), *Fluchtafeln. Neue deutungen zum Antiken Schadenzauber*, Frankfurt am Main, 2004, pp. 81-97.
- *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones)*,* Tübingen, 2008.

Leite de Vasconcelos, J.,
- *Religiôes da Lusitania*, II, Lisboa, 1905.

Le Roux, P.,
- "Procurateur affranchi *in Hispania*: Saturninus et l'activité minière", *Madrider Miteilungen,* 26 (1985) 218-233.

López Melero, R.,
- "Nueva evidencia sobre el culto de Ategina: el epígrafe de Bienvenida", en *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitanta (marzo de* 1984), Cáceres, 1986 pp. 93-112.

Luján Martínez, E. R.,
- "La diosa Ataecina y el nombre de la noche en antiguo irlandés", *Emerita,* 66 (1988) 291-306.

MacKenna, S.,
- *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Wisigothic Kingdom*, Washington, 1938.

Marco Simón, F.,
- "Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales", en S. Reboreda & P. López Barja (eds.), *A cidade e o mundo: romanizacion e cambio social*, Xinzo de Llímia, 1996, pp. 81-100.
- "Magia y cultos orientales: acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis", *MHNH,* 4 (2004) 79-94.
- "*Tradite Manibus*: Transferred Death in Magical Rituals", en F. Marco Simón, F. Pina Polo & J. Remesal Rodríguez (eds.), Formae Mortis: *El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. IV Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 4-5 de junio de 2007, Barcelona, 2009, pp. 165-180.
- "Rethinking *interpretatio* as a key factor in the religious "romanisation" of the West", en G. Hily, P. Lajoye, J. Hascoët, G. Oudaer & Ch. Rose (eds.), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, 2010, pp. 417-435.
- "Acerca de una fórmula execratoria en una urna funeraria de Lugo", en E. García (ed.), *Homenaje a Julio Mangas Manjarrés*, Madrid. e.p. 1.
- "Especificidad, adaptación e innovación en la expresión de las divinidades en contextos mágicos del occidente latino", en N. Belayche (ed.), *Des dieux et hommes*. *Journée d'études de la Societé française d'études épigraphiques sur Rome et le monde romain (SFER). Paris, 18 juin 2011*, *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, e.p. 2.

Masson, E.,
- *Le combat pour l'inmortalité*, París, 1991.

Muzzioli, G.,
- "Urna iscritta del Museo delle Terme", *SMSR,* 15 (1939) 42-50.

Olivares Pedreño, J. C.,
- "Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población", *Veleia,* 20 (2003) 297-313.

Prósper, B. M.,
- *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002.

Radke, G.,
- "Proserpina", en *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IX, Stuttgart, 1962, cols. 1283-1287.

Ramírez Sádaba, J. L.,
- "Panorama religioso de Augusta Emerita", en M. Mayer (ed.), *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Ciulto y sociedad en occidente". Tarragona 1988*, Barcelona, 1992, 389-398.

Rodríguez Colmenero, A.,
- "Creencias religiosas y ritos funerarios", en VV.AA., *Lucus Augusti, Urbs Romana. Los orígenes de la ciudad de Lugo*, Lugo, 1995, pp. 111-116.

Rothenhoefer, P.,
- "*Te rogo, oro, obsecro…* - Bemerkungen su indigenen Kulten in Mérida", en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Anejos del Archivo Español de Arqueología XLVIII, Mérida, 2009, pp. 307-317.,

Salinas de Frías, M. & Rodríguez Cortés,
- "Corrientes religiosas y vías de comunicación en Lusitania durante el Imperio Romano", en J.-G. Gorges, E. Cerrillo & T. Nogales Basarrate (eds.), *Actas de la V Mesa Redonda Internacional: Las comunicaciones (Cáceres, 7, 8 y 9 de noviembre de 2002)*, Madrid 2004, pp. 129-140.

Sánchez Moreno, E.,
- *Vettones. Historia y arqueología de un pueblo prerromano,* Madrid, 2000.

Sánchez Natalías, C.,
- "Escribiendo una defixio: los textos de maldición a través de sus soportes", *Acta Classica* (e.p.).

Santos Yanguas, J. & Hoces de la Guardia Bremejo, A. L.,
- "Epigrafía romana de la provincia de Segovia: nuevos hallazgos y nuevos estudios", en Martínez Caballero, S. & alii (coords.): *Segovia Romana II: Gentes y Territorios*, Segovia, 2010, 315-333.

Steuding, H.,
- "Ataecina, Adaegina", en W. H. Roscher, (ed.), *Lexicon der griechischen und romischen Mythologie,* vol. 1, Leipzig, 1884-1886, col. 663.

Stylow, A.
- "Nuevo testimonio emeritense de Ataecina", en *Revista de Estudios Extremeños*, 53 (1997) 11-14.

Tomlin, R.,
- "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en R. L. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 3º Sept.-1 Oct. 2005,* Leiden – Boston 2010, pp. 245-273.

Uhlich, J.,
- "DOV(A)- and lenited –B- in Ogam", *Ériu,* 40 (1989) 129-133.

Untermann, J.,
- "Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch", en: 1. Gorrochategui, 1. L. Melena & 1. Santos (edd.), *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (= *Veleia* 2-3), Vitoria,1987, pp. 57-76.

Vallejo, J. M.,
Antroponimia indígena de la Lusitania romana, Vitoria, 2005.

Versnel, H. S.,
- "Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications", en R. L. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*. *Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 3º Sept.-1 Oct. 2005,* Leiden – Boston 2010, pp. 275-354.

Watkins, C.,
- *How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford, 1995.

Ziegler, S.,
- *Die Sprache der altilirischen Ogam-Inschriften*, Göttingen, 1994.

Received: 19th May 2011 Accepted: 31st May 2011

Un polífalo apotropaico inédito, con inscripción griega, contra la envidia

Sabino Perea Yébenes
Universidad de Murcia
sperea@um.es

Resumen

Estudiamos un relieve con la representación de un falo múltiple, que es el centro de la representación y su motivo principal. Presenta una inscripción griega, en una sola palabra: ΦΙΛΟΓΕΙΤΩΝ, adjetivo griego poco común, casi un hápax, y un *unicum* en este tipo de representación apotropaica. El simbolismo de la pieza no guarda relación con la sexualidad, como pudiera en un principio parecer, sino con la superstición, si lo comparamos con otros documentos similares (mosaicos y relieves). La imagen grotesca y monstruosa ha de ser interpretada en clave humorística. La risa es un mecanismo psicológico, supersticioso, que servía para espantar el mal, particularmente la envidia y el "mal de ojo". En este caso, el propietario del relieve, al exhibirlo en lugar visible, quería librarse "mágicamente" de la envidia de su vecino.

Palabras clave: Superstición, Polífalo, Mal de ojo, Envidia.

An unpublished apotropaic polyphallus, with Greek inscription, against envy

Abstract

We study a relief representation of a multiple phallus, which is both the center of the representation and his main visual motive. It presents a Greek inscription, in one word: ΦΙΛΟΓΕΙΤΩΝ, Greek adjective unusual, almost a *hapax*, and *unicum* in this type of apotropaic representation. The symbolism of the piece is not related to sexuality, as might at first appear, but with superstition, as compared with other documents, mosaics and reliefs. The grotesque and monstrous image has to be interpreted in a humorous tone. Laughter is a psychological-superstitious mechanism which served to ward off evil, particularly envy and the "Evil Eye". In this case, the owner of the relief, by exhibiting it in a conspicuous place, wanted to get "magically" rid of the envy of his neighbor.

Key Words: Superstition, Polyphallus, Evil Eye, Envy.

La envidia es mil veces más terrible
que el hambre, porque es hambre espiritual.
(Unamuno)

La pieza que estudiamos brevemente es una lastra de piedra marmórea tallada con la imagen de un polífalo (un falo múltiple); en la parte superior lleva una inscripción griega (Fig. 1). Procede de un lugar incierto de la Europa mediterránea o de las ciudades griegas de Asia Menor (actual Turquía). El objeto fue subastado o puesto a la venta en 2005, en la Barakat Gallery, prestigiosa casa especializada en objetos de arte antiguo, que tiene dos sedes, una americana (405 North Rodeo Drive, Beverly

Hills, California) y otra europea (58 Brook Street, London). Cabe pensar que actualmente esté en una colección privada. La foto apareció, con un breve comentario descriptivo, en el catalogo de Noviembre 2005 de la citada galería (y en su página web), con la referencia de lote X 0140. Agradezco sinceramente al director de la Barakat Gallery de Londres, el señor Yasser Barakat, su *placet*[1] para realizar este estudio.

Figura 1. Colección privada.

1. *El documento*

Sus dimensiones son 36,8 cm de altura x 40,0 cm de longitud.

La imagen grotesca tiene, en general, forma de pájaro, como queda claro por las patas delgadas y los dedos de ave, con tres dedos con largas uñas y espolón –así se observa en

1 Comunicación de diciembre de 2010.

la pata izquierda; el extremo de la pata derecha está deteriorado–, y especialmente por las alas despegadas que muestra al dorso, como si estuviera empezando a emprender vuelo o bien acabara de posarse en tierra. De ahí que esta representación, con variaciones, es calificada, impropiamente[2], de *Priapus gallinaceus*. El cuerpo de este singular pájaro es un gran pene erecto, con el glande desnudo, bien visible y ostentosamente esculpido. De entre las patas, y saliendo del vientre, cuelga otro gran pene, en este caso deteriorado[3]. A modo de rabo o rabos muestra otro pene de gran tamaño, igualmente erguido, de menor tamaño, y una especie de fino rabo (de perro, gato, mono u otro cuadrúpedo) más fino, en posición oblicua, casi vertical, y con varias curvas u ondulaciones que indican que no es un cuerpo rígido; incluso puede sugerirse que se trate de una serpiente, al menos en su parte superior, por las ondas del cuerpo y la forma de la cabeza.

En la parte superior se lee con claridad una palabra griega escrita en mayúsculas:

ΦΙΛΟΓΕΙΤΩΝ
φιλογείτων
"Amigo del vecino"

El vocablo Φιλογείτων no aparece en textos literarios griegos. Y en los epigráficos su frecuencia es muy escasa, a saber:

1. Ática, IG I^3, 298, 28:

[τάδε] hοι ταμίαι τοῖν hιεροῖν χρεμάτον τε͂ς Ἀθεναίας Παντα<κ>[λε͂ς .49.4] / [.. κα]ὶ χσυνάρχοντες, hοῖς Μεγακλε͂ς Μεγακλέος Ἀλοπεκειε[ὺς ἐγραμμάτευ]-/ [ε, παρ]έδοσαν τοῖς ταμίασιν, hοῖς Εὔβολος **Φιλογεί<το>νος** Ἀ[χαρνεὺς ἐγραμμ]-/[άτευ]ε, παραδεχσάμενοι παρὰ τοῖν προτέρον ταμιο[ν, h]ο[ῖ]ς [Μελεσίας Πολυκλέ]-/[ος ho]αιεὺς ἐγραμμά-τευε, ἐν τοῖ πρόνεοι· φιάλε χ[ρυσε͂, ἐχς ε͂ς ἀπορραίνοντα][4].

2.- Ática, IG II/III$^{2/}$ 2, 1576, fragmento A, cara B, col. I, 18:

Μελίτει οἰκο / λιβανωτό(πωλις) ἀπέ / **Φιλογείτονα** / Σιμωνίδου / Ἀφιδναῖον·

3.- Ática, IG II/III^2 3,2, 6341 (de inicios del s. IV a.C.):

ἐκ Κεραμ[έων]. / [A]ἰσχ – – / **Φιλογείτων** ἐκ Κεραμείων. Πεισαγόρα. / – – ατος / – – ους

2 Porque no es un *Priapus*, aunque sí representación de la parte más llamativa de sus representaciones, el falo.

3 Creo que se trata efectivamente de este órgano, aunque está roto quizás por efecto de martillado. El mismo apéndice aparece en este lugar en el relieve de Leptis Magna que reproduzco más adelante en la fig. 10.

4 El mismo texto se repite (y se edita), con mayores o menores lagunas en IG I^3, 299, 40; 299, 49; 300, 3; 323, 46; 324, 57; 350, 63; 350, 80.

4.- Isla de Eubea, en el Egeo, IG XII, 9, 191, cara B, 54:

[– – – – – – – – – – Θ]εόμαντις Μινθο(υντόθεν), Καλλιγείτων Ζαρη(κόθεν), Φιλ[– –] / [– – – – – – – – – – –]ρος Στυρ(όθεν), Εὐτελίδης Ζαρ(ηκόθεν), Ἀπολλόδωροσ / [– – – – – – – – – – –] ονος Μινθο(υντόθεν), **Φιλογείτων** Ζαρ(ηκόθεν), Ἀρχέφρων / [– – – – – – – – – – – – –]λ Ἀλκ<ί>μαχος Ἰστι(αιῆθεν), Τείσαν[δρος] / [– – – – – – – – – – – – – – στ]ρατος Ζαρ(ηκόθεν), Νικήρατος Στυρ(όθεν).

5.- Isla de Eubea, en el Egeo, IG XII, 9, 246, cara B, col. I, 30:

[Σ]ανίων Κλεομάχου Ἀφαρ(εῦθεν) / [Ν]ικόμαχος Νίκωνος ἀπὸ Κυ(–) / **Φιλογείτων** Ἀκτέος Γρυ(γχῆθεν) / Τεμέναρχος Πυθοδώρου Γρυ(γχῆθεν) / Χαιριγένης Χαιρίου Γρυγ(χῆθεν).

Circunstancias comunes a todos estos textos son: a) su proximidad regional; b) su cronología, sin más precisión el siglo IV a.C.; y su sentido/significado onomástico. Ninguna de ellas puede hacerse extensiva al relieve que comentamos, salvo la indemostrable (al día de hoy) circunstancia de su procedencia incierta. La datación, a mi juicio, es bastante más tardía (s. I-III d.C.), y su inclusión y significado en una pieza apotropaica la convierte en una verdadera excepción.

De inicio, descarto que se trate de un mensaje de tipo erótico destinado a "provocar" procazmente o mandarle un mensaje gráfico de tipo sexual. Las características del relieve nos llevan al ámbito de las supersticiones cotidianas. La inscripción, tal como la hemos traducido, ha de interpretarse desde la perspectiva humorística[5]. Naturalmente que su vecino precisamente "no era un amigo", motivo por el cual el propietario de la casa se ve obligado a poner –seguramente a la vista de todos, y particularmente del vecino— el relieve con un carácter "defensivo" y amulético, que es el sentido propio de este tipo de representaciones polifálicas[6] (πολύφαλος ἀπότροπος). Son muy frecuentes en el mundo romano, tanto en la *pars Orientis*, con inscripciones en griego, como en el occidente romano, con inscripciones en latín. Luego veremos algunos ejemplos.

El objetivo era hacer, o mandar hacer, un *apotropaion* sin ofender al vecino, pero claramente destinado a mantenerlo a raya o alejado, quizás porque fuese un ladrón o porque le hubiera echado "mal de ojo".

5 Y, por supuesto, nada tiene que ver con las representaciones de penes en relieves o bronces con carácter votivo o gratulatorio, dirigido a una divinidad por haber sanado esta parte del cuerpo de alguna afección. Sobre el tema, S. PEREA YÉBENES, 2007, con algunos ejemplos epigráficos y fotos en pp. 133 y 135.

6 Las excavaciones, antiguas y recientes, de Pompeya, han evidenciado la importancia que daban los romanos a la protección de la casa mediante representaciones apotropaicas de amuletos. Es bien conocida la imagen pompeyana de un pene erecto y la inscripción HIC HABITAT FELICITAS (GRANT / MULAS, 1974, 109; CLARKE, 2003, 102). Sobre la protección de la casa y los símbolos situados en los jardines, vid. JASHEMSKI, 1977, 217-227.

No faltan en los *Carmina Priapea* alusiones sexuales, siempre con el buen humor[7] jacarandoso que caracteriza estas composiciones, a los vecinos y vecinas[8].

2. *El falo "protector", el* fascinum *y la risa*

En el mundo griego y romano el falo como figura mitológica gozaba de una amplia aceptación; la literatura que ha generado es inmensa[9], así como sus representaciones artísticas en todo tipo de soportes: bronces, lámparas, pinturas, mosaicos, etc. Las representaciones fálicas realizadas en bronce (principalmente lámparas de techo o de sobremesa, y amuletos para llevar colgados al cuello) y en cerámica[10] (vasos o lámparas con forma de falos), tienen claras funciones apotropaicas, para proteger a la casa y/o al individuo. Plinio llama a los amuletos fálicos, *medicus invidiae* (*Nat. Hist.* XXVIII, 39).

El falo alado es un motivo muy frecuente en los *tintinnabula*[11] romanos de bronce, un claro instrumento apotropaico[12], como los muy conocidos de Pompeya y de Her-

---

7 Herter, 1938, col. 1735.

8 *Priap*. 78 (una vecina, prostituta de baja estofa, desmejorada por la frecuencia de sus servicios sexuales); *Priap*. 70 (los favores sexuales de la esposa de un vecino). *Priap*. 51 (sobre la "degustación de los higos" de la casa de un vecino, una frase con evidente connotación sexual).

9 Para comprobarlo basta mirar el artículo básico de Hertel, 1938, cols. 1681-1747.

10 Hildburgh, 1946 y 1947.

11 Campanillas que se ponían detrás de la puerta de entrada principal de la casa. Han llegado numerosos ejemplares, siendo de mejor arte los pompeyanos (ver excelentes imágenes en Grant / Mulas, 1976, 138-143). Delatte (1954, 254-276) estudió el uso mágico de las campanillas.

12 En las pinturas vasculares griegas del s. V a.C. son frecuentes las representaciones de falos que llevan un ojo pintado en el glande (Johns, 1989, 67 fig. 50, con comentario). Una curiosa terracota itálica del siglo I a.C. representa el combate de dos falos por hacerse con un ojo que hay entre ambos (Johns, 1989, 68 fig. 51). En el mundo romano, las campanillas son un excelente método apotropaico doméstico, como indica Ovidio a propósito de las *Lemuria:* según la religión romana arcaica –con raíces etruscas en este punto— los días 9, 11 y 13 de mayo, lo espíritus de los difuntos emergían del Averno para recorrer las casas de la ciudad. Una de la forma de expulsarlos es purificar la casa familiar con agua, y esparcir habas negras por encima del hombro. Para espantarlos, el paterfamilias "hace sonar bronce e invita a los espíritus a que abandonen la casa, diciendo nueve veces: salid de aquí, manes de mi familia", *concrepat aera, et rogat ut tectis exeat umbra suis, cum dixit novies 'manes exite paterni'* (Ovid., *Fasti* V, 442-443). Algunos pitagóricos creían que la causa de ciertas enfermedades eran los démones que pululaban por el aire; de ahí que una forma simple, mecánica, de "limpiar" el aire fuese alejarlos con sonidos apotropaicos. Para tal fin el sonido del bronce golpeado es el mejor remedio, puesto que existía la creencia de que el sonido del bronce "es el único elemento inanimado dotado de voz", como dice Eustacio en un comentario a la *Ilíada*, a propósito del trípode délfico (citado por Marcos Casquero, 2000, 94). Así lo dice Aristóteles (Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν), en un texto sobre los pitagóricos (Περὶ τῶν πυθαγόρεῶν) conservado por Porfirio, *Vita Pyth*. 41: "La resonancia producida al dar un golpe al bronce es la voz de uno de los démones que está encerrado en él" (τὸν δ΄ ἐκ χαλκοῦ κρουομένον γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαίμονων ἐναπειλημμένου τῷ χαλκῷ).

Fig. 2. Colección privada

culano[13], o en este otro ejemplar (Fig. 2), prácticamente inédito[14], quizás igualmente de procedencia itálica, que en su disposición guarda un asombroso parecido con el relieve de la Figura 1, y con los bronces pompeyanos.

Están bien documentados los *tintinnabula* de bronce con imagen de *phallus gallinaceus*[15]*,* con clara finalidad apotropaica. Esta imagen tiene precedentes griegos[16].

Los griegos y los romanos –y en general los pueblos mediterráneos de antes y de ahora— creían que las personas envidiosas –aquellas que obsesivamente añoran la belleza o la riqueza de otra persona, bienes de los que ellos carecen— poseen cierta capacidad de transferir una energía negativa a través de la mirada, eso que llamamos "echar mal de ojo", o "aojar".

Para evitar que el receptor de una mirada envidiosa caiga enfermo –¡los resortes y efectos del diálogo psicológico de la mirada son imprevisibles!— aquél debe prevenir esa enfermedad, protegerse de ella, es decir, practicar una προφύλαξις.

El arma "psicológica" contra estas personas envidiosas son los amuletos. Bien los unipersonales, es decir, aquellos que un individuo lleva colgado al cuello, bien los domésticos, aquellos que se sitúan a la entrada de las casas con la misma finalidad. Así tienen sentido las representaciones musivarias domésticas que veremos luego (Figuras 4-7), o el mosaico que mandó colocar un humilde pescadero de Ostia, con grandes letras que decían: "*Enbidiosos" –sic-,* como queriendo decir: "los que pasen a mi tienda, aplasten con sus pies a los que me envidian". Paradójicamente en las guías arqueológicas de Ostia, y en libros algo más serios[17], este local es citado como

13 GRANT / MULAS, 1978, 138-142; JOHNS, 1989, 64, 69-73.

14 *Ars amatoria. The Hadad Family Collection*, 1998, nº 68 (p. 37).

15 JOHNS, 1989, 70, fig. 53. Sobre *Priapus gallinaceus*, BAIRD, 1981-1982, 81-111, trabajo que insiste en el concepto "erótico y reproductor, real o simbólico/artístico" del falo "alado" masculino que, obviamente, no corresponde al sentido de todas las representaciones. Por el contrario, y danto un sentido humorístico a muchos relieves y bronces, remito al estudio de RICHLIN, 1983.

16 BOARDMAN, 1992, 227-243.

17 PAVOLINI, 2005, 48 y fig. 8 (mosaico).

"l'insula dell'invidioso", cuando debería referirse al "envidiado". A la entrada del *macellum*, se representa la figura de un delfín que espanta a un pulpo, y una inscripción que dice: "*inbide, calco te*", "envidioso, te desprecio / te pisoteo" [18]. El caso es muy elocuente. Una invectiva (un insulto) de este tipo, dirigida (tácitamente) a otras personas podía permanecer fija en el suelo, en un mosaico, sin levantar susceptibilidad, siempre que tuviese cierto sentido del humor.

Todas las imágenes que aquí estamos presentando tienen un común denominador: su sentido humorístico, imágenes, acompañadas o no de textos, que son grotescas y "excesivas". Como acertadamente indica Clarke, "en nuestra cultura se nos educa para que nos burlemos de las personas que poseen deformidades físicas o minusvalías, y para que aceptemos al Otro sin prejuicios, es decir, a personas con un cuerpo imperfecto o un color de piel distinto al de la nuestra"[19]. Para los antiguos romanos era perfectamente correcto reírse de ellas; por eso encontramos descaradas imágenes fálicas de hombres africanos, o de jorobados, o de enanos exhibiendo penes enormes al tiempo que se ríen a carcajadas. Del mismo modo, las personas deformes, especialmente los jorobados y paralíticos, despiertan la risa; al concentrar en su persona un cúmulo de desgracias, concentran la mala suerte, liberando a los demás de esta mala suerte. Numerosas figurillas de bronces "grotescos" que nos han llegado se han interpretado en este sentido[20]; actuarían a modo de amuletos.

Para que la risa espante a los espíritus debe ser estruendosa. El ruido espanta el mal, y más la risa, que contrarresta la severidad de las sombras. La risa refleja felicidad; por tanto contrarresta y desarma al malintencionado.

Fig. 3. Museo Arqueológico de Nápoles

Una caricatura –conservada en pintura al fresco— del Museo Nacional de Nápoles, procedente de Pompeya o de Estabias (fig. 3), representa de forma muy particular el episodio mítico de la llegada de Eneas a Italia, con las imágenes tópicas de Eneas, Anquises y Iulus, todos ellos con traje militar y la cara/cabeza del Anubis alejandrino[21]. Eneas, la figura central, presenta dos grandes falos, uno hacia adelante, y otro gigan-

18 Pavolini, 2005, 51.

19 Clarke, 2003, 108.

20 Wace, 1903/1904, 103-114.

21 Sobre la iconografía militar de este tipo de bronces, cf. Perea Yébenes, 2009, 133-146.

tesco hacia atrás. El pequeño Anquises, detrás, al que da la mano, muestra igualmente dos falos desproporcionados. La imagen evoca los primeros versos de la Eneida: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris / Italiam, fato profugus…*

Con acierto se ha considerado esta imagen como una representación cómica y apotropaica[22] del fundador mítico de la Urbe, pues Augusto llevó esta imagen al programa iconográfico del Foro de Roma, pero con personajes humano realísticos, claro, y no como en esta imagen paródica en que Eneas, Anquises y Iulus (sobre el hombro del héroe) llevan todos máscaras y vestidos de Anubis polifálico.

Los mosaicos citados, la pintura del Museo de Nápoles, así como el relieve que hemos mostrado en primer lugar y veremos luego, son cuadro que no están exentos de cierto tono humorístico, teatral. La imagen profiláctica y el ruido de las varillas tienen como finalidad espantar los malos espíritus, y la inscripción advierte a cualquier persona o espíritu maléfico que la representación, a modo de espejo, es capaz de devolver el mal, y de repeler las envidias. Por tanto, el rechazo del mal, del "mal de ojo", traerá tranquilidad a la casa.

La representación de grandes penes con sentido apotropaico forma parte de la escenografía del humor grotesco y del mal gusto. Aristófanes, en *Las nubes*, obra estrenada en 423 a.C., recordaba que el ideal de belleza del joven era tener "el pecho lustroso, un color saludable, las espaldas anchas, la lengua corta, las nalgas anchas y la polla pequeña". Por el contrario la moda (que Aristófanes critica) como ejemplo del mal gusto es tener "pecho escurridizo, la tez pálida, hombros estrechos, lengua desbocada, el culo pequeño y larga… la moción" (*Nubes*, 1009-1022), como una especie de constitución física que propende a la homosexualidad. Los bronces pompeyanos que muestran a varones hipersexuados son enanos o "*stupidi*"[23] es decir, una especie de mimos, actores, *freakies* de la farándula y seguramente homosexuales, que recitaban sin máscara, en las plazas públicas, o en las casas a las que eran invitados, declamando farsas o composiciones jocosas y subidas de tono. El modelo "divino" de estas representaciones y de estas conductas es el mismo *Priapus*[24]. El arte griego más sublime muestra hombres desnudos con pequeños penes; lo contrario es un arte grosero y de mal gusto. Eso no quiere decir que a varones y damas no les gustasen los penes grandes, como sabemos por el *Satiricón*[25]. Pero las representaciones de grandes falos, en literatura y en arte menor (bronces, lámparas, terracotas, relieves)

22 KELLUM, 1989, 176-177 y fig. 74.

23 RICHTER, 1913; GRANT / MULAS, 1976, 120-123, 130; VARONE, 2001, lámina 23, bronce del Museo de Nápoles (inv. 143748).

24 JOHNS, 1989, 50 fig. 6; VARONE, 2001, lámina 22. Para la iconografía de Príapo, CARABELLI, 1996, *passim*.

25 *Satyr*. 92, 9.

siempre se relacionan con el arte o la artesanía del mal gusto, de los bajos fondos, de la risa y la borrachera; y cuando llevan una iconografía (y una inscripción determinada, como las que hemos visto) se relacionan con el mundo de la superstición. El exceso, la carcajada, lo soez, lo grotesco, encorajina la tez mohína del envidioso y hasta es capaz de devolver al infierno al mismo diablo.

3. Baskanía - Phthónos/Invidia y apotropé

El término Βασκανία significa envidia[26], ojeriza, malignidad, perversidad, maledicencia, malevolencia, hechizo, fascinación. De hecho es sinónimo de φθόνησις[27] y φθόνος[28], del verbo φθονέω, que significa mirar con malos ojos, aborrecer, tener celos o envidia de los bienes o de las cualidades ajenas. Es un fenómeno psicológico que se documenta ampliamente en el Próximo Oriente antiguo[29], en el Egipto faraónico[30], en el mundo griego[31], romano, y en los Padres de la Iglesia[32], en el mundo medieval y moderno[33].

La representación paradigmática de *Phthónos* la encontramos en un mosaico de Skala, en la isla de Cefalonia, datado supuestamente en el siglo III d.C.[34] Está situado en un lugar estratégico de la casa, para ser visto al entrar por la puerta principal. Está bastante deterio-

---

26 Particularmente la llamada "envidia competitiva", cf. Gershenson, 1969; Faraone, 1991; Odelstierna, 1993 (cf. Pariente, 1952, 499-508).

27 Dickie, "Baskania" 1993, 174-177; Gordon, 1999, 180-181, 232.

28 Sobre el concepto de *phthónos* en la tradición griega, Eitrem, 1953; Brommer, 1974; Peron, 1976-1977; Miller, 1982; Campos Daroca, 1991; Bulman, 1992; Dickie, "The place of phthónos", 1993; Verdegem, 1995; Konstan, 2003.

29 Thomsen, 1992, 19-32, con numerosos textos.

30 Como sabemos por el uso generalizado de un amuleto protector bien conocido por todos: el llamado "Ojo de Horus" (Wadjet). Su uso apotropaico es antiquísimo, pues ya se recomendaba en los *Textos de las Pirámides*, declaración 258: "¡Su mal es expulsado! Se ha purificado con el Ojo de Horus", o en el *Libro de los Muertos*, 112: "El Ojo de Horus es tu protección, Osiris, Señor de los Occidentales, constituye una salvaguarda para ti: rechaza a todos tus enemigos, todos tus enemigos son apartados de ti". Sobre el "mal de ojo" de Apofis, ver: Borghouts, 1973.

31 Eurípides, *Alcestis* 1127-1128; Id, F933 (Nauck); Calímaco, *Himno* II, a Apolo, 105 ss.; Opiano, *Halieutica* I, 499 ss.; Nonno, *Dionys*., VIII, 34 ss.; Dunbabin / Dickie, 1983, 737; Yatromanolakis, 1988, 194-204 (sobre la *baskanía* en la novela de Heliodoro); Bernand, 1991, 85-105; Dickie, 1991, 17-29 (en Plutarco y Heliodoro). Para el uso y el sentido de la representación del falo en las fiestas de Dioniso, vid. Csapo, 1997, 253-295.

32 Sans, 1963; Limberis, 1991, 163-184; Dickie, 1995, 9-34; Luck, 1999, 99, 112, 165.

33 Callisen, 1937, 450-462.

34 Dunbabin / Dickie, 1983, p. 8.

rado, pero permite reconstruir fielmente la imagen y la inscripción que lleva debajo (fig. 4).

Fig. 4. Mosaico de Phthónos, en una casa de Cefalonia

La representación[35] es muy bizarra: un joven es atacado por cuatro felinos, dos por la izquierda (una tigresa y un leopardo hembra) y dos por la derecha (un león y un leopardo macho), que saltan sobre el individuo, mordiendo sus hombros, desgarrando su pecho y abdomen. Este se muestra abierto para que muestren claramente las vísceras. El hombre sangra por todas las heridas. Sus dos manos aprietan la garganta, provocándole la asfixia, la agonía. El ojo derecho está hinchado, apenas entreabierto, el izquierdo queda desdibujado por el deterioro de las *tesserae* utilizadas, muy finas. También está deteriorada la imagen en los costados del hombre, cuya musculatura y cara indican su juventud.

Merece ser destacada la imagen de estrangulamiento que produce pavor, y la consecuente lividez (*livor*) del cuerpo exangüe. A esa lividez producida por la presión fuertemente ejercida con ambas manos sobre el cuello, se refiere Silio Itálico[36].

---

35 Imágenes en DUNBABIN / DICKIE, 1983, láminas 1a, 1b, 2ª; texto en DUNBABIN / DICKIE, 1983, p. 8 y SLANE / DICKIE, 19983, 495.

36 *Pun*. XIII 579-587: *Quanta cohors omni stabulante per atria monstro / excubat et manis permixto*

La imagen de Φθόνος, escasísima en la iconografía[37], y algo más presente en las fuentes literarias[38], es una forma de representar la infelicidad extrema que, en el envidioso, engendra el éxito ajeno. El envidioso sólo piensa en volcar su rabia reprimida y su frustración, con sus manos, ahogar al envidado. En este caso, el hombre que se estrangula a sí mismo, y que es desagarrado por las fieras, simboliza el destino miserable que aguarda al envidioso. A completar esta idea viene el epigrama escrito abajo[39], a modo de explicación de la imagen de Φθόνος:

Ὦ Φθόνε, καὶ σο[ῦ] τήνδε ὀλοῆς φρενὸς εἰκόνα γράψε
ζωγράφος, ἣ Κράτερος θήκατο λαινέην,
οὐχ ὅτι τειμήεις σὺ μετ᾽ ἀνδράσιν, ἀλλ᾽ ὅτι θνητῶν
ὄλβοις βασκ[α]ίνων σχῆμα τόδε ἀμ[φ]εβ[ά]λου.
Ἔστα[αθ]ι δ[ὴ] πάντεσσιν ἐνώπιος, ἔστα[αθ]ι τλήμων
τηκεδόνος φθονερῶν δεῖφμα φέρων στύγιον.

Oh, *Phthónos*, también en tu caso el pintor ha sabido representar la imagen de tu espíritu nefasto, que Kráteros había hecho en piedra; no porque merezcas ser honrado entre los mortales, sino para que se vea la forma a que te ha llevado la envidia mortal que te produce la prosperidad ajena. Permanece, pues, así ante los ojos de todos, de pie, miserable, mostrando la imagen derrotada de los *phthoneroi*[40].

Indudablemente, en sentido de este importante mosaico es mostrar el sufrimiento que se autoinflinje el envidioso miserable, rodeado de fieras que desgarran su cuerpo. La energía negativa que emana de la persona (particularmente de la mirada) del envidioso, tenía que ser contrarrestada con imágenes –amuletos o *apotropaia*— que, precisamente por su eficacia visual, se ponían a la vista del envidioso para devolverle, a modo de espejo, los males que el envidioso anhela[41]. Podría decirse que la imagen o las imágenes (εἰκόνα) son una forma "artística" de combatir los sentimientos miserables del envidioso, y que su "arte grotesco" puede ser interpretado como es

murmure terret! / luctus edax Maciesque, malis comes addita morbis, / et Maeror pastus fletu et sine sanguine Pallor / Curaeque Insidiaeque atque hinc queribunda Senectus, / ***hinc angens utraque manu sua guttura Liuor****/ et, deforme malum ac sceleri procliuis, Egestas / Errorque infido gressu et Discordia gaudens / permiscere fretum caelo.*

37 Dumbabin / Dickie, 1983, 19-27.

38 Dumbabin / Dickie, 1983, 10-19

39 Texto griego: *SEG* XIX, 409.

40 Una traducción métrica, y distinta de la que aquí doy, puede verse en el trabajo de Slane / Dickie, 1993, 495.

41 Para las representaciones de objetos romanos contra la envidia: Dunbabin / Dickie, 1993.

una invectiva procaz o un insulto[42]. Por tanto, las representaciones dirigidas a contrarrestar los efectos de la envidia son armas para la defensa (*apotropé*) de la casa y de los individuos que la habitan, es decir, "amuletos domésticos", dando sentido al término ἀποτροπή, "evitación, denegación, prevención" de una calamidad.

Un excepcional relieve de Xanthos, que representa en su cara principal las imágenes de Serapis y de Fortuna, muestra al dorso un curioso y excepcional relieve, con ciertas reminiscencias mithraicas en su concepción general, pero que en realidad es un conjunto de imágenes destinadas a repeler la envidia, es decir, un conjunto de imágenes apotropaicas[43], con representación de *fascinum* múltiple. Fortuna y Serapis aparecen, pues como Θεοὶ ἀλεξίκακοι. No es un caso único. Un amuleto de ónice con la imagen de Serapis lleva la inscripción[44]: Νικᾷ ὁ Σάραπις τὸν φθόνον, "Sarapis vence la envidia".

4. *El "ojo sufriente" y la fórmula "*KAI CY*"*

Al envidioso se le reconoce especialmente por su forma de mirar. No tanto, al principio, por su forma de actuar, que suele ser traicionera y cobarde, y a escondidas. Por eso el envidioso rencoroso se siente descubierto al encontrarse con la mirada de su víctima, que, en el cruce de miradas, descubre al miserable. La persona que es objeto de envidias puede tomarse la justicia por su mano, y propinarle una paliza al sospechoso, pero a riesgo de cometer un delito (si damos por supuesto que es ambos tienen el mismo rango social). Para prevenir y evitar situaciones violentas, el que teme ser objeto de envidia, lo que hace es colocar un "cuadro" apotropaico que centre la mirada del envidioso, y que, conocido ese código, el envidioso se sienta descubierto, y piense, si es mediamente inteligente, que el castigo –propio de los *phthoneroi*— es sufrir continuamente atacado por las "alimañas y animales del remordimiento". Así es como es retratado el *phthónos* sufriente del mosaico de Cefalonia. En otros casos, la representación es más sintética, más simple, pero también más comprensible (no necesita pies de figura versos explicativos), y las figuras más comúnmente usadas son el ojo sufriente y el falo, o la combinación de ambos.

El mejor ejemplo que ilustra esta idea es el mosaico de Antioquía[45], ahora conservado en el Antakya Museum, inv. 1024 (fig. 5). Se trata, evidentemente, de un mosaico doméstico apotropaico, fechado en el siglo II d.C. (hacia el año 115 d.C.). En el

42 GORDON, 1999, 180-181.

43 MICHAELIS, 1885, 287-318, particularmente sobre el dorso de este relieve, pp. 312-318 y lámina LVIII; DUNBABIN / DICKIE, 1983, 24.

44 Citado por MICHAELIS, 1885, 317-318.

45 LEVI, 1941, 220-232; BUTCHER, 2003, 318. Tomo la imagen de CLARKE, 2003, 109.

mismo se representan varias imágenes bizarras y/o grotescas, todas ellas destinadas a alejar al envidioso, o dicho de otro modo, o a prevenir el "mal de su mi mirada", o como decimos coloquialmente y en sentido genérico, evitar "el mal de ojo".

Figura 5. Antioquía

Vemos la imagen grotesca de un enano que camina dando la espalda a la "síntesis phthónica" que se representa a su espalda: el ojo sufriente. El enano exhibe un gran miembro viril que surge desde detrás de sus piernas, y se yergue enhiesto –como mirándola— a la imagen principal del mosaico y concita toda la atención: un gran ojo atacado por numerosos objetos y animales, a saber: un mono, un cuervo (que tiene el pico clavado en la pupila), una escolopendra, una culebra, un alacrán y un perro. Se ha sugerido que, cuando estos animales aparecen en gemas y anillos, tienen relación con el universo amulético o mágico[46]. En el párpado superior, pero bien sujetos por estar clavados en el globo ocular, hay dos objetos inanimados: una horca o tridente y una espada. Detrás del cuervo, y justo encima de la cabeza del enano jorobado, se lee la expresión griega: KAI CY (καὶ σύ). "*y tú*", en el sentido de "*lo mismo para ti*". El enano se aleja del "ojo apotropaico" haciendo repiquetear unas varillas.

En la misma casa (la llamada "casa del mal de ojo") se han conservado otros dos mosaicos igualmente interesantes. Uno de ellos (Fig. 6)[47] con la imagen de un jorobado, apenas vestido con un paño atado a la cintura; con un gran miembro (no

46 Bonner, 1959, 277; Dunbabin / Dickie, 1983, 24.

47 Antakya Museum, inv. 1026/a.

groseramente desproporcionado), que hace sonar unas varillas. Arriba se lee la inscripción KAI CY (καὶ σύ). Otro mosaico (fig. 7)[48] representa a un pescador negro, que también muestra su sexo y parece huir a la carrera llevando en su mano derecha las varillas cuyo sonido ahuyenta a los envidiosos.

Figura 6. Antioquía

Figura 7. Antioquía

Estos mosaicos son fechados por los excavadores de antes del terremoto en 115 d.C., y fueron colocados en lo que aparentemente era el vestíbulo de la casa. Estos mosaicos cuadrados fueron revestidos posteriormente por el gran mosaico "del mal

48 Antakya Museum, inv. 1026/b. Una imagen parecida, de un negro caminando, con una lámpara en cada mano, y exhibiendo un largo pene por debajo de una toalla, se representa en las termas privadas de la Casa de Menandro de Pompeya. Debajo de esta figura grotesca, cómica, se representa otra alegoría sexual-fálica, "esta vez dentro de una vagina, pero disfrazada de frasco de ungüento colgado de dos cintas y flanqueado por dos estrígilos. Se trata de un chiste visual" (CLARKE, 2003, 111; hay una excelente foto del mosaico pompeyano en CLARKE, 2003, 110). Existe un mosaico parecido en Susa (Túnez) donde los triángulos púbicos representan genitales femeninos y rodean un falo con forma de pez; y también en Túnez, en las termas de *Sullecthum* (BESCHAOUCH, 1968, 59-68) que presenta la siguiente inscripción métrica: *en perfecta cito baiaru(m) grata voluptas / dantesque fluunt aq(uae) saxi de rupe sub ima. / nisibus hic nostris prostratus libor anhelat. / quisquis amat frautum veniat mecwn(que) laetetu* (ibid., p. 61). En la antigua Roma existía también la creencia, o la evidencia, de que los hombres negros –que sepamos, esclavos– eran hiperdotados sexualmente, y a partir de esa idea se creó un "tipo corporal ideal" (*ideal somatotype*) relacionado, en las representaciones en los baños con la "magia apotropaica" (CLARKE, 1996, 184). Este autor, en su trabajo de 1996 presenta nueve imágenes de este tipo de suelos de baños de Pompeya, Timgad y Ostia, comentadas ampliamente. El autor sigue la idea de la gran investigadora sobre mosaicos antiguos KATHERINE M.D. DUNBABIN (en su trabajo de 1989, 33-43), de que "los demonios habitan en los baños", pues la vista de los cuerpos desnudos despierta admiración pero también muchas envidias, que hay que contrarrestar a nivel público o general con representaciones apotropaicas, y a nivel privado llevando amuletos (CLARKE, 1996, 191-192).

de ojo", en cuya base estaban los otros dos paneles[49]. No cabe duda de que el propietario de esta casa era un supersticioso convencido, y quiso superponer el mosaico grande, que tiene mayor impacto visual, con el gran ojo rodeado de animales atacantes y de símbolos. En todos los casos, las figuras son grotescas, levemente obscenas a pesar de su itifalismo exagerado, como corresponde al género y a la finalidad de este tipo de representaciones que pretendían espantar el mal (y la envidia es un mal) provocando, primero, la atención del espectador, y luego incitándole a la risa.

La inscripción KAI CY (καὶ σύ), "y tú", sobre piedra, es escasa. En su relación con la superstición, que es el sentido que nos interesa ahora, sólo cabe mencionar una inscripción griega, conservada en el Fitzwilliam Museum[50], en el que aparece esta expresión en el encabezado (fig. 8). Se trata de un texto votivo por la salud del emperador Nerón. Como se observa, en la parte superior aparece la expresión KAI CY encima de las imágenes de dos chacales enfrentados; en medio, una cruz *ankh*, y debajo, en el campo epigráfico principal[51]:

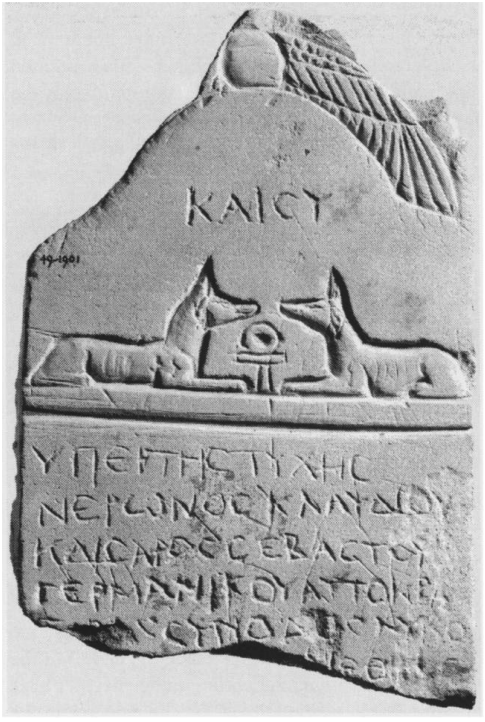


Fig. 8. Fitzwilliam Museum

καὶ σύ

Ὑπὲρ τῆς τύχης
Νέρωνος Κλαθδίου
Καίσαρος Σεβαστοῦ
Γερμανικοῦ Αὐτοκρά/
τορος σύνοδος λυκο
[... c.9 …] νέοι [...]

"Y tú".

Por la fortuna del emperador
Nerón Claudio
César Augusto
Germánico, el Sínodo [de los
Lycopolitanos?]
[… los nuevos …?]

49 Brenk, 1999, 172.

50 Martin, 2005, 166.

51 Sigo la edición de Brenk, 1999, 171, que se basa en una lectura que hizo Joyce Reynolds, más cauta que otras anteriores que hacían una hiper-reconstrucción del texto en las líneas últimas perdidas.

La expresión KAI CY (καὶ σύ), "y tú", indica que el colectivo de oferentes, por la razón que desconocemos, consideraba que la salud de Nerón estaría amenazada por un aojamiento. En tal sentido, el texto es único, referido a un emperador, y por eso he querido traerlo a colación.

5. Apotropaia *polifálicos en la vía pública de ciudades romanas*

Una disposición parecida al mosaico antioqueno, y al relieve de la fig. 1, la vemos en una serie de relieves situados en el decumano de Leptis Magna[52]. Como vemos en la figura 9, alrededor del ojo, hay tres animales en acción, una culebra, un alacrán y un cuervo picoteando el ojo sobre el que está posado. El ojo también recibe el ataque de un centauro grotesco armado con una lanza que es blandida contra el ojo. La figura, entre mítica y cómica, muestra a este singular guerrero provisto de dos penes de gran tamaño, uno situado, como es natural entre las piernas, y otro que forma su nariz. Como en las representaciones que hemos visto, la dirección de los penes indica la dirección del ojo, del "mal de ojo" del que se pretende estar a buen recaudo con la exhibición pública de este relieve. Aquí vemos, también encima, un nombre propio, M. VALERI, cabe pensar que el nombre del propietario del *apotropaion*.

Figura 9. Leptis Magna

En la misma ciudad vemos otro relieve fálico (fig. 10), junto a un sillar con la cartela que dice en latín ET TIBI SIT, "*y así (sea) para ti*", texto que viene a repetir la fórmula del mosaico de Antioquía. El monumento está incompleto[53].

52 JOHNS, 1989, 94; SÁNCHEZ, 2005, 61.

53 Tomo la imagen de JOHNS, 1989, 19. En otro relieve del mismo lugar vuelve a aparecer la figura de ave polifálica y alada, y el ojo (JOHNS, 1989, 150).

Fig. 10. Leptis Magna

Del mismo lugar, otro bloque de piedra de sillería muestra (fig. 11) un "Príapo gallináceo" o polífalo marchando a la derecha, armado con un falo delante de las patas, con cabeza de falo. Delante tiene un ojo, al que hace ademán de picotear; y debajo una figura difícil de interpretar, quizás de trate de un pie.

Fig. 11. Leptis Magna

Un cuarto relieve lepcitano abunda en la misma iconografía (fig. 12). El "ojo sufriente" picado por el alacrán repite el motivo del mosaico de Antioquía. Aunque esta imagen presenta una variante de interés: no se trata de un *Priapus* "*gallinaceus*" (es decir, con pies de ave y alas) como sucede en la mayoría de los casos, sino que por las pezuñas, y la ausencia de alas, se trata de un *Priapus "tauricus"*. El rabo, muy

pequeño, parece corresponder a una res y no es un (otro) pene. Las ancas también son de bóvido. En todo caso sorprende la ausencia de testículos en esta representación por cuanto es una característica sexual desatacada de los toros. Pero, claro, estas imágenes son cualquier cosa menos "naturalísticas".

Fig. 12. Leptis Magna

Fig. 13 Apamea de Siria

Por último cabe citar otro par de ejemplos: los dos falos, conservados *in situ* en el decumano de Apamea de Siria (fig. 13), grabados en la base de un arquitrabe, sin inscripción, esculpidos de forma que sean visibles a los transeúntes que caminan por la calle (siglo II d.C.).

Y finalmente, un relieve descubierto recientemente en el Patio de Banderas de Sevilla, antigua *Hispalis* (fig. 14). Es un relieve romano, con función similar a los paralelos ya vistos. Tampoco lleva (o se ha conservado) inscripción alguna. El cuerpo principal del animal es un gran pene curvado. La cola es también, sin duda, otro pene. Las patas presentan muslos de ave, pero la patas parecen estar rematadas en pezuñas, algo que no es excepcional, pues ya vimos un caso en Leptis.

Fig. 14. Sevilla

De nuevo fijándonos en el relieve de la fig. 1, que es el objeto del presente estudio breve, indico varias cuestiones que considero interesantes, a modo de conclusiones:

En primer lugar, el hecho de presentar el público científico una imagen inédita, con una inscripción igualmente inédita que, además, es un hápax en fuentes literarias griegas, y muy rara en epigrafía: φιλογείτων.

El análisis de la iconografía, así como el sentido que otorgo a la misma, situaría el documento entre los siglos I –III d.C., en ámbito griego mediterráneo. Esta propuesta cronológica se basa en la comparación iconográfica de mosaicos y relieves de época romana que hemos presentado; todos ellos con significación equivalente.

En contra de lo que aparentemente puede significar esta representación de carácter sexual, no creo que tenga relación con ámbito de la fertilidad, de exaltación de la masculinidad o de incitación a las relaciones sexuales. Tal como se ha indicado, el sentido del relieve en su conjunto (texto + representación polifálica "grotesca") ha de relacionarse con el mundo de las supersticiones cotidianas, públicas, ciudadanas. Y por tanto, sólo puede tener un sentido humorístico. Igual que otras imágenes presentadas, especialmente los mosaicos de Antioquía, así como relieves públicos exhibidos en algunas ciudades romanas, este relieve tiene una finalidad apotropaica o defensiva con la *invidia* – βασκανία. El sentido grotesco de la imagen y la ironía que enmascara la inscripción sólo puede comprenderse como un juego o "viñeta" destinada a provocar la risa del espectador, y mediante este mecanismo psicológico

liberador, intentar contrarrestar o anular el efecto negativo que produce la envidia, en este caso particularmente la envidia de un vecino.

BIBLIOGRAFÍA

Ars amatoria. The Hadad Family Collection of Ancient Erotic and Amuletic Art. Auction, Thursday 17 December 1998. Christie's New York, 1998.

BAIRD, L.Y.,
- "Priapus Gallinaceus: the role of the cock in fertility and eroticism in classical antiquity and the Middle Ages", *Studies in Iconography*, 7-8, Oxford, 1981-1982, 81-111.

BERNAND, A.,
- *Sorciers grecs*, Paris 1991.

BESCHAOUCH, A.,
- "Echec à 1'envieux, d'après une inscription métrique sur mosaïque découverte dans les thermes a Sullecthum en Tunisie", *Rendiconti Lincei,* 23 (1968) 59-68.

BIANCHINI, E.,
- *Carmina Priapea*. Introduzione, Traduzione e note di E. Bianchini, con texto latino a fronte, Milano, 2001. BUR.

BOARDMAN, J.,
- "The Phallos-Bird in Archaic and Classic Art", *Rev. Archéologique,* (1992) 227-243.

BONNER, C.,
- *Studies in Magical Amulets, chiefly Greco-Egyptian*, University of Michigan Studies, Humanistic Series XLIX, Ann. Arbor, 1950.

BORGHOUTS, J. F.,
- "The Evil Eye of Apopis", *The Journal of Egyptian Archaeology,* 59 (1973) 114-150.

BRENK, F. E.,
- "The καὶ σύ Stele in the Fitzwilliam Museum, Cambridge", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999) 169-174.

BROMMER F.,
- "Phthónos", *AA,* (1974) 169-170.

BULMAN, P.,
- *Phthónos in Pindar*. Los Angeles : Univ. of California, 1992.

BUTCHER, K.,
- *Roman Syria and the Near East*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2003.

CALLISEN S. A.,
- "The Evil Eye in Italian Art", *The Art Bulletin,* 19 (1937) 450-462.

CAMPOS DAROCA, J.,
- "La envidia de los griegos: aspectos de la memoria en la primera historiografía", *Florentia Ilib*., 2 (1991) 93-98.

CARABELLI, G.,
- *The Image of Priapus*, London, 1996.

CLARKE, J.,
- "Hipersexual black men in Augustan Baths. Ideal Somatotypes and Apotropaic Magic", en N. BOYMEL KAMPEN (ed.), *Sexuality in Ancient Art,* Cambridge University Press, 1996, pp. 184-198.

Clarke, J. R.,
- *Sexo en Roma. 100 a.C. – 250 d.C.,* Barcelona, 2003. Océano.

Csapo, E.,
- "Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction", *Phoenix,* 51 (1997) 253-295.

Condoleon, Chr.,
- *Antioch. The Lost Ancient City*. Princeton University Press, 2000.

Delatte, A.,
- "Une clochette magique antique", *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Academie royale de Belgique*, 40 (1954) 254-276.

Dickie, M. W.,
- "Heliodoros and Plutarch on Evil Eye", *CP,* 86 (1991) 17-29.
- "Baskania, probaskania and prosbaskania", *Glotta* 71, 1993, 174-177.
- "The place of phthónos in the argument of Plato's *Phaedrus*", en R. M. Rosen & J. Farrell, *Nomodeiktes: Studies in honor of M. Ostwald,* Ann Arbor: University of Michigan, 1993, 379-396.
- "The Fathers of the Church and the Evil Eye", en: H. Maguire, *Byzantine Magic*, Washington D.C., 1995, pp. 9-34.

Dunbabin, K. M. D.,
- "Baiarum Grata Voluptas: Pleasures and Dangers of the Baths", *Papers of the British School at Rome,* 57 (1989) 33-43.

Dunbabin, K. M. D. / Dickie, M. W.,
- "Invidia rumpantur pectora. The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco Roman Art", *Jährbuch für Antike und Christentum,* 26, 1983, cols. 7-37.

Eitrem S.,
- "The Pindaric Phthónos", en G.E. Mylonas D. Raymond (eds.), *Studies presented to D. M. Robinson*, Washington Univ., 1953, vol. II, pp. 531-536

Faraone, C. A.,
"The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en C.A. Faraone / D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, pp. 3-32.

Gershenson, D. E.,
- "Averting Βασκανία in Theocritus", *California Studies in Classical Antiquity,* 2 (1969) 145-155.

Gordon, R.,
- "Imagining Greek and Roman Magic", en: Ankarloo, B. & Clark, S. (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, pp. 159-275.

Grant, M. / Mulas, A.,
- *Eros en Pompeya*. Madrid – Barcelona – México 1976. Daimon.

Herter, H.,
"Phallus", Pauly-Wissowa *RE*, XIX.1, 1938, cols. 1681-1748.

Hildburgh, W. L.,
- "Apotropaism in Greek Vase-Paintings", *Folklore,* 57 (1946) 154-178.
- "Apotropaism in Greek Vase-Paintings (Continued)", *Folklore*, 58 (1947) 208-225.

JASHEMSKI, W.F.,
- "The Excavation of a Shop-House Garden at Pompeii (I. XX. 5)", *American Journal of Archaeology,* 81 (1977) 217-227.

KELLUM, B.,
- "The Phallus as Signifier", en N. BOYMEL KAMPEN (ed.), *Sexuality in Ancient Art,* Cambridge University Press, 1996, pp. 170-183.

KONSTAN, D.,
- "Nemesis and phthónos", en G.W. BAKEWELL & J. P. SICKINGER (eds.), *Essays presented to A. L. Boegehold*, Oxford : Oxbow Books, 2003, pp. 74-87.

LEVI, D.,
- "The Evil Eye and the Lucky Hunchback", en R. STIWELL (ed.), *Antioch-on-Orontes*, III, Princeton, 1941, pp. 220-232.

LIMBERIS, V.,
- "The Eyes Infected by Evil: Basil of Caesarea's Homily *On Envy*", *HTR,* 84 (1991) 163-184.

LUCK, G.,
- "Witches and Sorcerers in Classical Literature", en: ANKARLOO, B. & CLARK, S. (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, pp. 91-158.

MARCOS CASQUERO, M.,
- *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*. Madrid 2000. Signifer Libros.

MARTIN, G. T.,
- *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, c. 3000 BC – AD 1150*, Cambridge University Press, 2005.

MILLER A. M.,
- "Phthónos and parphasis. The argument of Nemean 8.19-34", *GRBS,* 23 (1982) 111-120.

JOHNS, C.,
- *Sex or Symbol? Erotic Images of Greece and Rome*, The British Museum Press, London 1989. De este estudio nos interesa particularmente el cap. 3, "The phallus and the Evil Eye".

ODELSTIERNA, I.,
- *Inuidia, inuidiosus and inuidiam facere. A semantic investigation*. Uppsala: Lundeqvist, 1949.

PARIENTE A.,
- "Sobre inuidia, inuidiosus y inuidiam facere", *Emerita,* 20 (1952) 499-508.

PAVOLINI, C.,
- *La vita quotidiana a Ostia.* Roma-Bari, 2005 (2ª). Laterza.

PEREA YÉBENES, S.,
- "Exvotos sexuales. Una aproximación a la medicina religiosa antigua a través de la epigrafía griega", en Id. (ed.), *Erotica Antiqua. Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*, Madrid, 2007, pp. 121-150.
- "Una nota complementaria sobre Anubis *thorektés*", *Aquila legionis,* 12 (2009) 133-146.

PERON, J.,
- "Le théme du Phthónos dans la XIe Pythique de Pindare (v. 29-30, v. 55-56)", *REA,* 78-79 (1976-1977) 65-83.

RICHLIN, A.,
- "The Garden of Priapus. Sexuality and Agression", en *Roman Humor*, New Haven-London 1983.

RICHTER, G. M. A.,
- "Grotesques and the Mime", *American Journal of Archaeology*, 17 (1913) 149-156.

SÁNCHEZ, C.,
- *Arte y erotismo en el mundo clásico,* Madrid 2005. Siruela.

SANS, I. M.,
- *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva*. Madrid: Fax, 1963.

SLANE, K. W. - DICKIE, M. W.,
- "A Knidian Phallic Vase from Corinth", *Hesperia*, 62 (1993) 483-505.

THOMSEN, M. L.,
- "The evil eye in Mesopotamia", *Journal of. Near Eastern Studies,* 51 (1992) 19-32.

VARONE, A.,
- *Erotica Pompeyana. Love inscriptions on the Walls of Pompei*, Roma 2001, L'Erma.

VERDEGEM, S.,
- "Envy at work: φθόνος in Plutarch's «Lives» of Fifth-century Athenian statesmen", en M. JUFRESA ET AL., *Plutarc a la seva època*: paideia i societat: actas del VIII simposio español sobre Plutarco (Barcelona, 6-8 de noviembre de 2003), Universitat de Barcelona, 2005, pp. 673-678.

WACE, A. J. B.,
- "Grotesques and the Evil Eye", *The Annual of the British School at Athens*, 10 (1903/1904) 103-114.

YATROMANOLAKIS, Y.,
- "Baskanos eros: Love and Evil Eye in Heliodorus' *Aethiopica*", en: R. BEATON (ed.), *The Greek Novel, A.D. 1-1985*, London 1988, 194-204.

Received: 6th September 2011 Accepted: 14th September 2011

Χρημάτισον, κύριε (*PGM* IV, 718): oracolo e "ricetta di inmortalità" (ὁ ἀπαθανατισμός), tra religione filosofica, mistero e magia

Giulia Sfameni Gasparro
Università di Messina

Sommario

Si propone un'analisi della cosiddetta "Liturgia di Mithra" o "Ricetta di immortalità" (ὁ ἀπαθανατισμός), del Papiro Magico di Parigi (*PGM* IV, 467-834), situata nel vasto contesto delle pratiche rituali e della concezioni della magia tardo-antica con preminente finalità divinatoria e oracolare, quale è illustrato nella letteratura dei *PGM* e in confronto con la prassi teurgica.

Parole Chiave: Magia, Papiri Greci Magici (*PGM*), "Liturgia di Mithra", Oracoli, Teurgia.

Χρημάτισον, κύριε (PGM IV, 718): Oracle and "Prescription of Inmortality" (ὁ ἀπαθανατισμός), between Philosophical Religion, Mystery and Magic

Abstract

This study provides an analysis of the "Mithras Liturgy" or "Formula of immortalization" (ὁ ἀπαθανατισμός) in the the Magical Papyrus of Paris (*PGM* IV, 467-834) in the wide context of the magical doctrines and rituals of the Late Antiquity, with aims of oracular consultation, as illustrated in the literature of the *PGM* and in comparison with the theurgic praxis.

Key Words: Magic, Magical Greek Papyri (*PGM*), "Mithras Liturgy", Oracles, Theurgy.

Ti saluto, signore, sovrano dell'acqua, ti saluto fondatore della terra, ti saluto, principe dello pneuma, dalla luce sfolgorante, PROPROPhENGE EMEThIRI ARTENTEPI ThETh /MIMEO UENARO PhURKhEKhO PsERI DARIO PhRE PhRELBA, Concedimi l'oracolo, Signore, riguardo al tal fatto[1].

La richiesta oracolare, formulata secondo i canoni consolidati del linguaggio comune della prassi divinatoria, che appunto utilizza il verbo χρηματίζειν e lascia aperta alle particolari esigenze del consultante l'enunciazione dell'oggetto della con-

[1] *PGM* IV, 713-718: ΄κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος, λαμπροφεγγῆ, προπροφεγγῆ, εμεθιρι αρτεντεπι· θηθ· μιμεω υεναρω φυρχεχω ψηρι δαριω· Φρῆ Φρηλβα· χρημάτισον, κύριε, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. Utilizzo la buona traduzione italiana di M. Zago, 2010, segnalando eventuali variazioni personali ovvero confronti con altre traduzioni, qualora queste ultime riflettano diverse interpretazioni del testo.

sultazione, è in questo caso posta in bocca ad un personaggio protagonista di un'eccezionale esperienza di contatto con la realtà cosmica e divina, quale è evocata nella prassi rituale contenuta nel grande Papiro Magico di Parigi, alle linee 467-834[2]. Egli ha di fatto raggiunto il vertice stesso della grande struttura piramidale del cosmo e dei suoi divini abitanti, fino ad essere ammesso alla presenza della somma divinità, la cui epifania era stata descritta nei seguenti termini:

> Quando si siano disposti da una parte e dall'altra[3], in ordine, fissa lo sguardo nell'aria e vedrai scendere fulmini, brillare un folgorio di luci, tremare la terra e scendere un dio smisuratamente grande, dall'aspetto luminoso, un giovinetto, dai capelli d'oro, con un chitone bianco, una corona d'oro e pantaloni a sbuffo. Tiene nella mano destra la spalla di un torello; questa è l'Orsa che muove il cielo e lo fa ruotare in senso contrario, ad ogni ora salendo e scendendo al polo. Poi vedrai sgorgare dai suoi occhi lampi e dal suo corpo stelle[4].

Posto dinnanzi a questo straordinario spettacolo, il veggente dovrà seguire una serie di prescrizioni che il recitante, il quale all'inizio del testo si è definito quale autore del "libro sacro" il cui contenuto viene comunicato all'interlocutore[5], formula in questi termini: "Ma tu, subito, (emetti) un muggito possente, comprimendo il ventre, in modo da porre tutti e cinque sensi in movimento, a lungo fino a perdere conoscenza. Muggisci baciando ancora i talismani e di': *MOKRIMO PhERIMOPhERERI* vita

---

2 Testo in K. PREISENDANZ, 1928, vol. 1[2] cur. A. HENRICHS, 1973, pp. 88-101. La traduzione inglese di M. W. MEYER, 1976 è riprodotta, con modifiche, in H. D. BETZ, 1992[2], pp. 48-54. Si segnalano anche le traduzioni di A.-J. FESTUGIÈRE, 1950[2], pp. 303-308; di J. L. CALVO MARTINEZ, M. D. SÁNCHEZ ROMERO, 1987, pp. 112-122 e di R. MERKELBACK, in R. MERKELBACK, M. TOTTI, 1992, vol. III, pp. 155-183, con commento pp. 233-249.

3 Si tratta dei due gruppi di entità celesti, di natura astrale, costituiti dalle sette *Tychai* "fanciulle vestite di bisso e dai volti di aspidi" e dai sette *Polokratores*, "sette dèi dai volti di tori neri" che hanno accolto il veggente nell'ultima fase del viaggio, con l'aprirsi delle porte che rappresentano l'estremo limite dello scenario cosmico, prima della sede del dio sommo (*PGM* IV, 662-693). A differenza di Dieterich, che identificava in questi due gruppi di figure celesti, le sette stelle dell'Orsa maggiore e dell'Orsa minore (A. DIETERICH, 1903, 1923[3], pp. 72-73), identificazione accolta e argomentata ampiamente da R. BECK, 1978, in particolare alle pp. 120-121, M. ZAGO, 2010, commento *ad loc.,* vede nelle *Tychai* le Pleiadi e nei *Polokratores* i sette pianeti.

4 *PGM* IV, 693-704: ὅταν δὲ ἐνστῶσιν ἔνθα |καὶ ἔνθα τῇ τάξει, ἀτένιζε τῷ ἀέρι καὶ ὄψῃ κατερχομένας ἀστραπὰς καὶ φῶτα μαρ|μαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτι|νὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, |ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου |ὦμον χρύσεον, ὅς ἐστιν Ἄρκτος ἡ κινοῦσα |καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν |ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψῃ |αὐτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπὰς καὶ ἐκ τοῦ |σώματος ἀστέρας ἀλλομένους.

5 *PGM* IV, 480 s.: l'autore rimanda alle prescrizioni rituali sull'uso di sostanze vegetali, quali saranno fornite "alla fine del mio libro sacro" (…ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντά|γματος).

di me, il tale, tu resta, prendi possesso della mia anima, non abbandonarmi, perché te lo ordina *ENThOPhENEN ThROPIOTh*"[6].

Dopo il compimento di queste azioni che gli assicurano la presenza "nell'anima" del dio, sottoposto ad un ordine non eludibile, il veggente enuncia la richiesta sopra menzionata ma continua con una serie di affermazioni sul proprio statuto che permetteranno finalmente l'emissione dell'oracolo divino: "Ora che sono rinato, Signore, me ne vado. Ora che mi accresco e mi sono accresciuto, muoio. Ora che sono nato da una nascita che dà la vita mi avvio verso la morte, sciolto da tutto, conformemente a ciò che tu hai fondato, conformemente a ciò che tu hai istituito e realizzato come mistero. Io sono *PhEROURA MIOURI*"[7].

Infatti, il narratore dichiara: "Dopo che avrai recitato queste parole, subito pronuncerè l'oracolo. Sentirai la tua anima rilasciarsi e non sarai in te stesso quando ti risponderà. Ti enuncerà l'oracolo in versi e, una volta pronunciato, se ne andrà. Ma tu resta immobile, in silenzio, perché comprenderai tutto da te, e allora memorizzerai senza errore i termini del Grande Dio, anche se l'oracolo fosse di migliaia di versi"[8].

Dinnanzi a queste affermazioni il lettore moderno, come l'eventuale utilizzatore antico delle complesse prescrizioni fornite dal testo, quali saranno elencate accuratamente nell'ultima sezione che H.D. Betz, a cui si deve la più ampia e puntuale analisi del documento, definisce "Supplemental rituals" (ll. 732-819)[9], non potrà dubitare che esso sia primariamente finalizzato all'ottenimento del χρησμός divino. Tale obiettivo, del resto, era stato già enunciato in maniera esplicita e programmatica nel corso della *praxis*, allorchè il "maestro" sollecita il destinatario del suo insegnamento a rivolgersi al "dio giovinetto, grazioso, dai capelli di fuoco, in chitone bianco e clamide scarlatta, con una corona infuocata"[10] che gli apparirà allorchè –dopo aver

---

6 *PGM* IV, 705-711: σὺ δὲ εὐθέως |μύκωμα μακρόν, βασανίζων τὴν γαστέρα, |ἵνα συνκινήσῃς τὰς πέντε αἰσθήσεις, μα|κρὸν εἰς ἀπόθεσιν, μυκῶ καταφιλῶν πάλιν |τὰ φυλακτήρια καὶ λέγων· 'μοκριμο φεριμοφερερι ζω<ή> μου, τοῦ δεῖνα, μένε σύ, νέμε ἐν τῇ |ψυχῇ μου, μή με καταλείψῃς, ὅτι κελεύει σοι |ενθο φενεν θροπιωθ.

7 *PGM* IV, 719-724: ΄κύριε, παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς |τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ |ἐποίησας μυστήριον. ἐγώ εἰμι φερουρα |μιουρι.'

8 *PGM* IV, 724-732: ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως χρησ|μῳδήσει. ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ |οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται. |λέγει δέ σοι διὰ στίχων τὸν χρησμὸν καὶ εἰπὼν |ἀπελεύσεται, σὺ δὲ στήκεις ἐνεός, ὡς ταῦτα πάντα χωρήσεις αὐτομάτως, καὶ τότε |μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ |μεγάλου θεοῦ ῥηθέντα, κἂν ἦν μυρίων στί|χων ὁ χρησμός.

9 H. D. Betz, 2003, pp. 80-87 dove lo studioso fornisce una dettagliata analisi delle componenti del testo.

10 *PGM* IV, 635-637: θεὸν νεώτερον, εὐειδῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλα|μύδι κοκκίνῃ ἔχοντα πύρινον στέφανον.

superato le sette sfere planetarie[11]- gli si spalancheranno dinnanzi le porte celesti[12] ed egli dovrà recitare la preghiera di presentazione e omaggio al dio: "Signore, ti saluto, tu che possiedi una grande potenza, tu, grande dominatore, re, il più grande degli dèi, Helios, signore del cielo e della terra, dio degli dèi, forte è il tuo soffio, forte la tua potenza, Signore; se lo ritieni opportuno, annunciami al sommo dio, colui che ti ha generato e creato, (digli) che l'umano che sono, -io, il tale figlio della tale, (un tempo) nato dalla matrice mortale della tale e da un umore seminale e oggi stesso (rinato) da colui che è stato rigenerato da te, in questa stessa ora scelto tra tante miriadi e immortalizzato secondo la decisione di un dio immensamente buono-, domanda di prostrarsi davanti a te e lo chiede per quanto umanamente possibile- per avere con te colui che presiede al giorno e all'ora odierni, il cui nome è *ThRAPsIARI: MORIROK*, perché appaia e conceda un oracolo nelle ore favorevoli: *EORO RORE ORRI ORIOR ROR ROI OR REORORI EOR EOR EOR EORE*"[13].

---

11 *PGM* IV, 606-629. Nel corso della "terza preghiera" (λόγος γ΄), rivolta alla divinità solare, il veggente dovrà pronunciare per sette volte "i nomi immortali, viventi e gloriosi, che non hanno ancora fatto ingresso in una natura umana né sono stati enunciati con un'articolazione corretta da lingua umana o suono mortale o voce mortale" (τὰ μηδέπω χωρήσαντα |εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ |φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα). Solo dopo che avrà così "completato i sette dèi immortali del cosmo" (ἕως ἐκτελέσῃς τοὺς ζ΄ ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου), ossia compiuto l'invocazione ai sette dèi planetari, si offriranno al suo sguardo "le porte spalancate e il mondo degli dèi, che è dentro le porte" (εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψῃ ἀνεῳγυῖας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν).

12 *PGM* IV, 621-628: "Dopo averlo recitato, udrai un tuono e un fremito in ciò che ti circonda, e ti sentirai altrettanto scosso. Allora di' di nuovo:'Silenzio'- preghiera-, poi apri gli occhi. Vedrai allora le porte spalancate e il mondo degli dèi. che è dentro le porte, cosicché per il piacere e la gioia dello spettacolo, il tuo pneuma si contrarrà e salirà".

13 *PGM* IV, 639-655: ΄κύριε, χαῖρε, μεγαλοδύναμε, με<γα>λοκράτωρ, βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρα|νοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν, ἰσχύει σου ἡ πνοή, |ἰσχύει σου ἡ δύναμις, κύριε· ἐάν σοι δόξῃ, ἄγ|γειλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι |καὶ ποιήσαντι, ὅτι ἄνθρωπος, ἐγὼ ὁ δεῖνα τῆς δεῖνα, |γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας τῆς δεῖνα καὶ ἰχῶ|ρος σπερματικοῦ καὶ, σήμερον τούτου ὑπό σου |με<τα>γεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπα|θανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ, |ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ, προσκυνῆσαί σε ἀξιοῖ καὶ δέεται κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην |(ἵνα συνπαραλάβῃς τὸν τῆς σήμερον ἡμέρας |καὶ ὥρας ὡρονόμον, ᾧ ὄνομα <θραψιαρι·> |μοριροκ, ἵνα φανεὶς χρηματίσῃ ἐν ταῖς ἀγα|θαῖς ὥραις· εωρω ρωρε ωρρι ωριωρ ρωρ ρωι |ωρ ρεωρωρι εωρ εωρ εωρ εωρε᾽. Si veda la traduzione delle ll. 646- 656 di H. D. BETZ. 2003, p. 54: "…who, since he has been born again from you today, has become immortal out of so many myriads in this hour according to the wish of the exceedingly good god- requests to worship you, and supplicates with as much power as a human being can have (in order that you may take along with you the horoscope of the day and hour today, which has the name *THARAPSIARI MORIROK*, that he may appear and give revelation during the good hours [nome magico])". A parere dello studioso, il maestro darebbe al discepolo la prescrizione di recare con sé il proprio oroscopo per ottenere una corretta rivelazione oracolare. Si veda il commento a p. 173 dove Betz opportunamente nota che

L'indubbia finalità oracolare della prassi, peraltro, è stata generalmente minimizzata se non quasi interamente oscurata nell'interpretazione degli studiosi[14] a ragione del complesso scenario cosmosofico in cui l'azione rituale si situa e soprattutto per l'appello a una forma di "immortalizzazione" conseguita dal postulante, con peculiare ricorso a immagini e linguaggio di chiara assonanza iniziatico-esoterica che connotano l'evento come una sorta di "mistero". La menzione, all'inizio stesso della pratica, del "grande dio Helios Mithra"[15], ossia del dio titolare di uno dei più importanti culti a struttura iniziatico-esoterica del mondo mediterraneo nell'età imperiale[16], tra II e IV sec. d.C., epoca in cui verisimilmente si colloca la redazione dello scritto[17], concorre a questo fine e fonda l'esegesi ben nota di A. Dieterich[18] che ha inaugurato l'ampia e densa tradizione di studi che distingue il nostro testo e lo colloca in una posizione del tutto peculiare nel più vasto complesso della letteratura dei Papiri magici greci[19], cui appartiene a pieno titolo. Lo stesso H. D. Betz, che pure riconosce quella finalità[20], nel

---

"the author interconnects the ritual with astrology", come si può constatare anche alle ll. 686-687. Sulla connessione funzionale tra magia e astrologia basti ricordare il contributo R. Gordon, 1997. Non è necessario spendere qui molte parole sulla "onnipresenza" della concezioni astrologiche nel mondo tardo-antico. Tra gli ultimi apporcci al tema si possono segnalare B. Bakhouche 2002 e B. Bakhouche, A. Moreau, J.C.Turpin 2006. Merito della Rivista *MHNH* è quello di dare forte impulso al rinnovamento metodologico degli studi sul tema.

14 Un'eccezione in questo quadro è rappresentata da G. Fowden, 1986, trad. fr. 2000, pp. 129-132, che opportunamente sottolinea questa preminente caratteristica della prassi.

15 *PGM* IV, 482.

16 Senza presumere di fornire in questa sede una sia pur selettiva informazione bibliografica sul tema, ricordo soltanto i due grandi *corpora* delle fonti letterarie (solo in Cumont) e di quelle epigrafiche e monumentali di F. Cumont 1896-1899 e M. J. Vermaseren 1956-1960 e i risultati di alcuni importanti incontri internazionali (J. Duchesne-Guillemin 1978; U. Bianchi 1979; J. R. Hinnells 1975 e 1994). Basti segnalare infine soltanto uno degli ultimi interventi sui misteri mitriaci, che offre la necessaria documentazione critica (J. Alvar, 2008).

17 Il primo di questi referenti cronologici è quasi unanimamente riconosciuto come probabile periodo della composizione mentre il secondo rappresenta l'altrettanto probabile datazione del Papiro magico di Parigi. Quest'ultimo appartiene –come è noto- alla cosiddetta "raccolta Anastasi", la cui provenienza egiziana è accertata, verisimilmente dalla città di Tebe. Su questa città quale "centro di produzione" di una vasta " letteratura magica" si veda W.J.Tait 1995 e, più ampiamente, J. Dieleman, 2005, in particolare pp. 11-45, nel contesto di un puntuale esame di P Leiden I 384 e Pap. London – Leiden, che fanno anch'essi parte della "biblioteca magica tebana".

18 A. Dieterich, 1903 con le successive edizioni (1910^2, 1923^3).

19 Ancora valida, anche se richiede i necessari aggiornamenti, rimane l'ampia e dettagliata rassegna critica di W. M. Brashear, 1995. Per la sezione copta della letteratura magica dei Papiri si vedranno utilmente A. M. Kropp, 1930-1931 e S. Pernigotti, 1995.

20 H. D. Betz, 2003, p. 173. A commento delle ll. 653-654 (ἵνα φανεὶς χρηματίσῃ ἐν ταῖς ἀγαθαῖς

valutare il "Religio-historical Context" del documento, naturalmente nota che esso si configura in senso magico, per la sua collocazione –con numerosi altri testi- all'interno del grande Papiro magico di Parigi, ma pure afferma: "Whithin certain parameters these texts display a considerable degree of diversity. Seen in this context, the Mithras Liturgy is not like any of the other texts even in the larger corpus called *Papyri Graecae Magicae*, in fact, it stands out like an intruder from a different world, which has been inserted into a section using Homeric verses[21]. To obtain valid comparison, therefore, it is necessary for the interpretation to go beyond its immediate context"[22].

Se quest'ultima osservazione è legittima, data l'evidente complessità del documento, è facile constatare da un esame della letteratura critica pertinente che essa si è di solito tradotta in uno sradicamento, più o meno forte, da quell'"immediate context" cui nonostante tutto esso appartiene e al cui interno è stato tramandato e "vissuto" dai suoi utilizzatori[23]. Tale contesto è quello che si definisce convenzionalmente "magico", con un aggettivo inteso a identificare una "quantità" distinta -con peculiarità sue proprie- da quella del "religioso", pur nel comune riferimento a quel mondo "altro" di entità sovrumane, potenti ed efficaci nella vita del mondo e dell'uomo, cui entrambe si riferiscono[24].

ὥραις) dichiara: "These words clearly state that the purpose and goal of the ritual is to obtain an oracular session with the god", con rimando alle ll. 717, 724-725, 727 e 732 in cui intervengono i "termini tecnici"- frequenti nei *PGM*, di χρηματίζειν e χρησμός. Egli peraltro, in considerazione dell'eccezionale qualità del testo, suppone che " the subject matter of the inquiry was not ordinary but extraordinary" (p. 190). Il problema sarà ripreso a conclusione di questo contributo.

21 Sul problema dei versi omerici, che "incorniciano" la "ricetta" e, ritenuti estranei ad essa da alcuni studiosi, da altri ne sono piuttosto considerati parte, si vedano le argomentazioni di M. ZAGO, 2010, p. 34 e commento relativo, che aderisce a quest'ultima posizione.

22 H. D. BETZ, 2003, p. 32.

23 Naturalmente nessuno degli interpreti nega tale "ancoraggio" del documento, che risulta tuttavia non sempre adeguatamente valorizzato per la sua interpretazione complessiva, talora nella facile ipotesi di un'origine diversa, con successive manipolazioni e aggiunte, là dove la struttura medesima del testo è costruita secondo i principi ideologici e formali delle prassi magiche. Comunque si può segnalare, come particolarmente attenta a tale qualità, l'esegesi di R. G. EDMONDS III, 2003, che propone un'interessante valutazione dell'orientamento ideologico del copista ovvero del committente del *PGM* IV, che avrebbe determinato la scelta della "Ricetta", con il suo deciso orientamento "solare", insieme con altre formule di medesima impostazione, in contrasto e opposizione con altri formulari magici, di orientamento "lunare", che lo compongono.

24 Il problema –tra i più "classici" della ricerca storico-religiosa e antropologica- sul quale da alcuni decenni si concentra l'attenzione degli studiosi con rinnovati strumenti metodologici- anche limitatamente al mondo antico e tardo-antico ha suscitato ormai una letteratura così ampia da risultare pressoché incontrollabile. Tuttavia si possono segnalare alcuni tra i contributi più significativi che danno la misura dei termini del dibattito, quali le monografie di A. BERNAND,

La storia dei termini *magos* e *mageia* nel mondo greco, a partire dal contesto religioso iranico cui originariamente appartengono, le loro mutazioni di senso nel passaggio dall'uno all'altro contesto culturale[25], e quindi i loro esiti nel mondo romano[26] è stata già tracciata. Quanto alla questione antica e continuamente riproposta nell'indagine scientifica moderna dei rapporti tra le due sfere, rispettivamente magica e religiosa, sono note le due soluzioni estreme, l'una rivolta a dicotomizzare e contrapporre tali fenomeni secondo le formulazioni di tipo frazeriano e l'altra, per reazione, tesa ad eliminare ogni distinzione fra di essi[27]. Più legittima è piuttosto una posizione formulata in maniera equilibrata in un intervento di H. S. Versnel del 1991[28] e riproposta, con ulteriori motivazioni, da vari studiosi, al fine di superare la "grande dicotomia"[29]. Si constata infatti che all'interno di ciascuna cultura sono percepibili due modalità differenti di accessione al livello "altro" delle potenze non-umane e sovra-umane ritenute capaci di influire sulla realtà cosmica ed umana, modalità che si configurano pertanto quali "quantità" distinte ma pure dotate di caratteristiche analoghe sotto molti e qualificati profili. Tra esse innanzitutto proprio il loro esplicito e programmatico riferimento a quel livello del *supra* e del *prius* che in maniera generale ma sufficientemente pertinente può essere definito come sfera sacrale. Tali "quantità", che la cultura occidentale radicata sul terreno dell'esperienza greca e romana designa rispettivamente come "religione" e "magia", si pongono fra di loro in un rapporto di continuità, ad esempio per ciò che riguarda il comune riferimento a potenze sovrumane

---

1991; F. Graf, 1994; J.-B. Clerc, 1995; M.W. Dickie, 2001; D. Ogden, 2001. Molto utili le opere collettive, spesso frutto di incontri internazionali, a cura di J. Neusner, 1989; Ch. A. Faraone, D. Obbink, 1991; M. Meyer, P. Mireki, 1995; P. Schäfer, H. G. Kippenberg, 1997; D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen, 1999; V. Flint, R. Gordon, G. Luck, D. Ogden, 1999; A. Moreau, J.-C. Turpin, 2000 (con ricchissima bibliografia); S. R. Asirvatham, C. O. Pache, J. Watrous, 2001; P. Mireki, M. Meyer, 2002; A. Pérez Jiménez, G. Cruz Andreotti, 2002; A. Mastrocinque, 2002 e 2003; M. Carastro, 2006. Utile raccolta di testi greci e latini in G. Luck, 1985 e in D. Ogden, 2002. Sintetica ma assai utile la rassegna bibliografica di J. L. Calvo Martinez, 2001.

25 Cfr., dopo A. D. Nock, 1933, J. Bremmer, 1999, con analisi della documentazione. Si ricordano le diverse proposte di K. Rigsby, 1978; E. J. Bickerman, 1978; P. Kingsley, 1994; F. Graf, 1995; A. Lebedev, 1996 e in ultimo J. L. Calvo Martinez, 2007.

26 Oltre le relative sezioni presenti nelle opere generali citate, sulla particolare visione delle pratiche magiche nel mondo romano basti rimandare ai contributi di R. Garosi, 1976; U. Lugli, 1989; A.-M. Tupet, 1976 e 1986; H. G. Kippenberg, 1997; F. Marco Simon, 2001.

27 Si vedano, ad esempio, le conclusioni di A. Segal, 1981.

28 H. S.Versnel, 1991. A proposito del rituale, componente decisiva della prospettiva "magica", si possono condividere le argomentazioni di E. Thomassen, 1999 e accogliere in certa misura la proposta di M. W. Meyer, espressa nei suoi numerosi interventi sul tema, di fare riferimento alla nozione di "ritual power" per definire la sfera del "magico". Cfr. anche J. Z. Smith, 1995.

29 Cfr. J. Braarvig, 1999.

efficaci e la messa in opera di attività rituali, implicanti gesti e recitazione di formule ("preghiere") per collegarsi ad esse ed ottenere il loro intervento per i propri bisogni esistenziali, in quanto individui e/o membri di una comunità.

Si delinea tuttavia una distinzione ovvero una vera e propria tensione nel funzionamento di quei medesimi parametri ideologici e rituali, soprattutto là dove si accentua in diversa misura la nozione di un'intrinseca efficacia dello "strumento" (il rito, nella sua dimensione operativa e verbale insieme) utilizzato dall'interlocutore umano nel suo mettersi in rapporto con le potenze divine. Esso si configura infatti nella sfera "magica" come elemento capace di procurare con ampi margini di sicurezza, se conosciuto e opportunamente praticato, i risultati attesi e pare conferire all'operatore un potere forte anche nei confronti di quel livello sovrumano, divino e demonico, con il quale sempre si pone in contatto, nei confronti del quale, peraltro, manifesta talora un atteggiamento coercitivo[30]. A questo fine si percepisce nell'azione "magica" la tendenza ad una accumulazione di elementi, sia a livello ideologico (appello a molteplici potenze sovrumane, il cui intervento convergente o addirittura la cui supposta sovrapposizione-identificazione mediata dall'uso dei rispettivi nomi, epiteti ed epiclesi possa meglio garantire l'esito positivo dell'azione) sia a livello pratico, attraverso complesse e più o meno lunghe operazioni rituali. A ciò si aggiunga la nozione del possesso di conoscenze segrete, atte a raggiungere efficacemente gli obiettivi prefissi dall'operatore, che egli ha acquisito mediante un più o meno lungo periodo di apprendistato presso un maestro qualificato, che talora assume i caratteri di una vera e propria "iniziazione"[31].

Un altro elemento che, con accentuazioni diverse secondo i casi, sembra distinguere la categoria magica rispetto a quella religiosa, già nettamente percepito dalle fonti antiche e riconosciuto dagli studiosi moderni (ivi compresi coloro che tendono ad abolire le frontiere tra tali categorie) può essere indicato nella componente aggressiva, spesso francamente malefica, che la prima indubbiamente presenta in grado più o meno forte secondo i contesti mentre risulta estranea alla seconda ovvero circoscritta a particolari situazioni (come nel caso delle esecrazioni-maledizioni di quanti si rendano colpevoli di trasgressioni gravi o di particolari pratiche, come la *devotio* romana dei nemici etc.). Entrambi questi dati, cui numerosi altri possono essere associati come rispettivamente caratterizzanti a vario titolo l'una e l'altra categoria, sono solitamente percepiti all'interno stesso della cultura in cui queste funzionano, come elementi differenziali se non opposti di ciascuna di esse. Se la distinzione e talora contrapposizione tra "religione" e "magia" appare un dato "emico" (ossia percepito come tale all'interno stesso dell'ambiente in cui tali fenomeni operano) e non soltanto "etico" (ossia

30 Si veda in tal senso il motivo -presente in larga misura nei *PGM*- delle "minacce" rivolte agli dèi, che riflette un'antica prassi egiziana. Cfr. S. SAUNERON, 1951.

31 Cfr. F. GRAF, 1992 e 1994 (a).

quale frutto del giudizio dell'osservatore esterno, sia egli appartenente ad una diversa cultura ovvero lo studioso moderno) nel contesto greco-romano, come in quello giudaico e cristiano, non si trascurerà di considerare, anche ai fini della valutazione storica di quel complesso amalgama che è rappresentato dalla tradizione della magia tardo-antica, in cui a vario titolo tutte queste tradizioni confluiscono, la situazione assai diversa di tali sfere nell'ambito egiziano, che pure è uno dei più importanti bacini da cui quell'amalgama ha attinto. In esso, infatti, il fenomeno della magia è profondamente incardinato nell'intero quadro religioso e, a differenza della tradizione culturale greco-romana, non separabile da questo né percepito in opposizione ad esso. La *Heka* (con la maiuscola) è una grande personalità divina considerata nelle antiche fonti egiziane come la prima creazione del dio demiurgo Re-Atum, da lui manifestata prima di pronunciare la stessa parola creatrice e fondamento di quest'ultima. In rapporto a tale situazione, la *heka* (con la minuscola), solitamente tradotta come "magia", è una forza operativa e produttrice inerente in varia misura a tutti gli dei e alle realtà cosmiche, comunicabile all'uomo dalla divinità che ne è la sorgente e il centro di irradiazione, e oggetto di una sapienza detenuta dai rappresentanti ufficiali delle istituzioni religiose, sacerdoti e scribi. Si tratta dunque di una potenza creatrice dell'ordine cosmico e protettrice di esso ma ad essa inerisce anche una facoltà punitrice e distruttiva, quando venga usata da dèi e uomini per fini malefici o comunque dannosi per l'individuo. Gli stessi dèi possono essere oggetto del potere distruttivo della *heka* ed essere "minacciati" dai possessori di essa, siano essi altre divinità più potenti ovvero gli stessi uomini che conoscono le leggi del suo funzionamento, di regola i detentori della sapienza sacerdotale[32]. Il potere, moralmente neutro e ambivalente della divinità e della forza pervasiva dell' *Heka* / *heka*, si manifesta nella prospettiva egiziana soprattutto a livello della parola, poiché si attribuisce un' intrinseca efficacia alla pronunzia dei nomi divini e delle formule che a vario titolo sono usate per influire, in senso positivo o negativo, sul funzionamento della vita cosmica e umana.

Se l'azione rituale è uno strumento anch'esso essenziale per mettere in moto tutte le potenzialità della forza magica, la parola proferita ma anche scritta[33] è ritenuta infatti primariamente attiva, sia da sola sia in supporto al rito medesimo. Spesso questa parola efficace si esprime nella forma articolata di una breve narrazione mitica, configurando quella che si conviene di definire una *historiola*, ossia l'evocazione di una vi-

32 Cfr. J. F. Borghouts, 1987 e J. A. Assmann, 1997 sulla connessione forte tra "magia e teologia"; per le "minacce" agli dèi, si veda il saggio già citato di S. Sauneron, 1951. Sulla pertinenza delle conoscenze e pratiche magiche alla classe sacerdotale e le trasformazioni di questa e delle sue capacità operative nel periodo ellenistico-romano basti rimandare al saggio di D. Frankfurter, 1997 e al più recente volume dello stesso studioso (D. Frankfurter, 1998). Si vedano anche i contributi di R.K. Ritner, 1993 e 1995(a).

33 Cfr. D. Frankfurter, 1994 e J. Z. Smith, 1995.

cenda divina proposta come parametro mitico per la realizzazione degli effetti ricercati dall'azione magica, sia in senso positivo (solitamente per la guarigione e l'espulsione di presenze invasive malefiche nel malato) sia anche in senso negativo, quando si vogliono colpire gli avversari[34]. Tali coordinate generali del parametro magico egiziano, di una vastità e complessità eccezionale nel suo intreccio inestricabile con l'intero quadro religioso e culturale dell'antico Egitto[35], rifluiscono –come si è detto- nel grande amalgama della magia ellenistica e contribuiscono a definirne la fisionomia nel senso di quella «novità» e specificità che appare il suo carattere distintivo e che la costituisce quale componente fondamentale dell'intero panorama culturale dell'epoca.

Queste rapide osservazioni possono introdurre alla corretta valutazione storica di quel ricco complesso letterario che ci è consegnato dai Papiri greci, demotici[36] e copti emersi dalle sabbie dell'Egitto d'età romana che si conviene di definire "magici" proprio per la qualità peculiare delle prassi rituali, dell'universo complesso e variegato di potenze divine e demoniche evocato, in cui convergono tradizioni locali egiziane, giudaiche, greche e delle più diverse realtà nazionali del mondo mediterraneo, e delle finalità preminentemente pratiche che intendono perseguire. Tra esse, come è noto, insieme con la ricerca di successo sociale, ricchezza e buona salute, si impongono –per frequenza e intensità- soprattutto le pratiche di magia amorosa[37] e quelle finalizzate alla conoscenza del futuro, mediante i sogni e tutte le altre forme divinatorie tradizionali[38], con una nuova e intensa aspirazione all'ottenimento della "visione diretta" della divinità, spesso nelle forme della *systasis*, dell'incontro "faccia a faccia". Si tratta dunque di vedere quale sia la posizione della "Ricetta di

34 D. FRANKFURTER, 1995.

35 Un'amplissima documentazione diretta, con la relativa letteratura scientifica, sui «meccanismi dell'antica pratica magica egiziana» nella monografia di R. K. RITNER, 1993.

36 Per la letteratura magica demotica si rimanda soltanto a E. BRESCIANI, 1987 e R. K. RITNER, 1995.

37 Su questo settore dell'orizzonte magico, in tutte le sue espressioni, si veda CH. A. FARAONE, 1999.

38 La connessione divinazione-magia e l'ampia componente divinatoria, in tutta la varietà delle sue forme, nella sfera magica e in particolare nella letteratura dei *PGM* è stata ampiamente esplorata e non può essere ora discussa in dettaglio. Mi limito a segnalare alcuni contributi fondamentali, quali –dopo S. EITREM, 1942 e 1991- W. M. BRASHEAR, 1995; R. GORDON, 1997; F. GRAF, 1999; E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2009; J. L. CALVO MARTÍNEZ, 2005 e 2009 e i contributi in M. MONACA. 2009. Esempi dalle varie culture del Vicino Oriente in L. CIRAOLO, J. SEIDEL, 2002. Del resto, non è necessario insistere sull'ampia diffusione e la profonda pervasività del fenomeno profetico e divinatorio nel mondo mediterraneo antico, che nell'età ellenistico-romana, acquista nuova forza e trova nuove forme di manifestazione. Tra una letteratura di proporzioni assai vaste, mi sia permesso ricordare soltanto un mio volume che offre alcune esemplificazioni del fenomeno e la necessaria documentazione (G. SFAMENI GASPARRO, 2002) e i più recenti contributi di A. BUSINE 2005, sugli oracoli apollinei, e di S. I. JOHNSTON, P. T. STRUCK, 2005.

immortalità" in questo scenario, se essa vi si collochi come un "intruder" o peggio come una sorta di "corpo erratico" di origine "filosofica" e "mistico-religiosa", inserito quasi casualmente nel patrimonio letterario "magico", ovvero se essa non sia stata concepita secondo i parametri ideologici peculiari di tale contesto, senza per questo minimizzare la sua originalità e la complessità dei suoi elementi né negare l'autenticità dell'esperienza umana che l'ha ispirata e ha potuto, con la trasmissione letteraria, riattualizzarsi ogni volta che un nuovo operatore l'ha utilizzata.

Non è necessario né utile in questa sede ripercorrere i termini della famosa "querelle" che ha opposto A. Dieterich, con la sua interpretazione in senso liturgico e mitriaco del documento, a F. Cumont, il più autorevole conoscitore del mitraismo dell'epoca, che alla dedica dell'opera da parte dell'autore, intesa a sottolineare tale qualità, rispose con un netto rifiuto di questa tesi[39]. Ormai si riconosce infatti da pressoché tutti gli interpreti che il testo non è né di carattere liturgico né mitriaco, nel senso di un'appartenenza ad una comunità di fedeli di Mithra che l'avrebbe utilizzato a fini rituali[40]. Le opinioni peraltro divergono nel valutare l'identità storico-religiosa del documento, il peso e la qualità di tutti i suoi contenuti e la sua funzione nella concreta esperienza di quanti lo hanno redatto, tramandato e utilizzato, tutti elementi di fondamentale importanza quando lo storico non voglia ridurre il proprio compito a quello di un diligente alchimista, attento a dissezionare il suo oggetto alla ricerca degli "elementi" che lo compongono ma smarrendo il senso della specificità e della singolarità che lo definiscono come tale.

A questo fine è opportuno proporre una breve analisi del testo, cercando di individuare e circoscrivere i suoi centri di interesse fondamentali che, quali "indicatori" forti, possano permetterne una corretta esegesi storico-religiosa che affidi alla comparazione con altri contesti non solo e non prevalentemente l'individuazione di "analogie" ovvero di veri e propri "prestiti", quanto quella delle differenze e delle specificità nella costruzione di un discorso autonomo ed eventualmente originale. Sullo sfondo di tale analisi intendo proporre un confronto con le due formule interpretative più recenti e stimolanti e una verifica della loro legittimità scientifica, rispettivamente quella di H. D. Betz e di M. Zago. Il primo, al termine di un'indagine magistrale sul "contesto storico–religioso"[41] di quella che continua a designare -sia pure solo in quanto deno-

---

39 F. Cumont, 1904. Per una ricostruzione del dibattito scientifico innescato dall'opera di Dieterich, si veda H. D. Betz, 2003, pp. 1-26. Cfr. anche F. Graf, 2008; M. Tardieu, 2010 e M. Zago, 2010, pp. 18-27. Una breve storia dello *status quaestionis* in C. O. Tommasi Moreschini, 2006.

40 Una decisa valorizzazione degli aspetti ovvero di veri e propri contenuti di marca mitriaca è operata, ad esempio, nei saggi di R. G. Edmonds III, 2000 e 2003, senza peraltro aderire alla tesi di apparteneza del testo all'ambito misterico. Una rapida sintesi della liturgia dei misteri in J. Stewardson, E. Saunders, 1967.

41 Si veda già H. D. Betz, 2001.

minazione tradizionale- come "Liturgia di Mithra", conclude –sulla base di una serie ampia di confronti proposti nel ricco commentario- che essa "seems to reflect an early or nascent Hermeticism of the first and second century CE"[42]. Da parte sua, M. Zago, con giovanile entusiasmo, propone una "nuova interpretazione" del tutto fuori dagli schemi tradizionali, per "restituire" la "Ricetta di immortalità" al pitagorismo. Di fatto la studiosa enuncia l'ipotesi di lavoro assunta all'inizio della ricerca e a suo parere confermata da quest'ultima: "La scelta da me argomentata per rinnovare la comprensione della *Ricetta* è stata di considerare questo testo magnifico ma anche molto complesso, come un'opera filosofica che ha per destinatari dei filosofi e che si colloca nell'ambito di quello che, secondo le classificazioni scolastiche, era chiamato'pitagorismo' "[43].

Dopo la trascrizione di una serie di versi omerici, presentati sotto la rubrica Θυμοκάτοσον ("Per trattenere in *thymós*), il testo si apre con una preghiera di straordinaria intensità e ricchezza tematica, che conferisce il tono qualificante all'intero documento e il cui significato non può essere disatteso ai fini della interpretazione generale di esso: " Siimi propizia, (tu che sei) Provvidenza e Anima, a me che scrivo i misteri trasmessi fin dalle origini[44], e per un solo figlio faccio richiesta per l'immortalità, per un iniziato di questa nostra potenza[45] -bisogna dunque, figlia, che tu prenda succhi di erbe e spezie che ti saranno indicate alla fine del mio libro sacro-, riguardo alla quale il grande dio, Helios Mithra, ha dato ordine che mi sia trasmessa dal suo arcangelo, perché io solo (tuo) richiedente (αἰ<τ>ητής) [oppure: "come un'aquila" (αἰητής) Meyer- Betz], salga al cielo e osservi ogni cosa"[46].

---

42 H. D. Betz, 2003, p. 37.

43 M. Zago, 2010, pp. 27-28 e 2011. M. Tardieu, mentore della Zago che gli riconosce il merito di aver sollecitato la composizione del volume (cfr. *ibi*, pp. 40-41), accetta integralmente la tesi in questione (2010, p. 34, n. 4).

44 La lettura del testo è molto problematica. M. W. Meyer, in H. D. Betz, 1992[2], p. 48 e H. D. Betz, 2003, p. 50 traducono piuttosto: "…who writes these mysteries handed down, not for gain".

45 Seguo per le linee 476-477 l'interpretazione e traduzione di M. W. Meyer, in H. D.Betz, 19922, p. 48 e H. D. Betz, 2003, p. 50, secondo cui l'autore del testo dichiarerebbe di chiedere l'immortalità per un nuovo iniziato, ossia per colui che è oggetto del rituale e a cui si rivolgono le sue prescrizioni. Questa esegesi mi sembra più congruente rispetto a quella risultante dalla traduzione proposta da M. Zago, 2010, p. 103, sulla base del testo fornito dal Preisendanz: "Per me solo, (tuo) figlio, domando l'immortalità, o iniziati a questa nostra potenza". Se infatti in questa preghiera l'attore è l'autore del testo ("… a me che scrivo i misteri"), egli ha già sperimentato quel processo rituale che ora comunica al "discepolo", al quale fornirà le successive norme di comportamento.

46 *PGM* IV, 475-485: Ἴλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι |τὰ <ἄ>πρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ |ἀθανασίαν ἀξιῶ, μύσται [μύστῃ] τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης (χρὴ οὖν σε, ὦ θύγατερ, λαμβάνειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδῶν τῶν μ[ελ]λόντων σοι <μηνυθήσεσθαι> ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντά|γματος), ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευ|σέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου |αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος αἰ<τ>ητὴς οὐρανὸν βαί|νω καὶ κατοπτεύω πάντα.

L'invocazione a quella che sembra essere una somma entità a due volti, insieme Provvidenza e Anima universale secondo i dettami di quello Stoicismo imbevuto di elementi platonici che gli interpreti hanno riconosciuto come il principale referente ideologico del nostro testo[47], è finalizzata all'ottenimento dell'ἀθανασία per colui che viene ammesso ad un rituale molto complesso. Per il suo compimento, infatti, –come si anticipa nell'ammonimento rivolto ad una "figlia" evidentemente presente all'evento secondo lo scenario tipico del "*logos* di rivelazione" magistralmente illustrato, con riferimento alla tradizione ermetica, da A.-J. Festugière[48] - sarà necessario l'uso di elementi materiali, "succhi di erbe e spezie", quali saranno elencati e descritti nelle rispettive "proprietà" nella sezione finale del testo[49]. Essa quindi si conferma sua parte integrante e indispensabile alla riuscita della prassi medesima.

Si vedano infatti le affermazioni conclusive, che ribadiscono la finalità del rito, ossia quella di ricevere la rivelazione oracolare, a cui sono orientate i due momenti, peraltro decisivi, dell'*iter* medesimo, quali l'immortalizzazione e la *systasis* con la divinità. Dopo il "seppellimento" dello scarabeo in "una distesa di fave in fioritura"[50], il maestro ammonisce di procedere in questi termini: "Quanto al profumo (usato per la consacrazione dello scarabeo), una volta che avrai allestito il tuo banchetto e ti sarai satollato con i commensali, mettilo da parte, in stato di purezza, in vista dell'immortalizzazione (εἰς τὸν ἀπαθανατισμόν). Se vuoi mostrare a qualcun altro (come procedere), prendi il succo dell'erba detta *kenkritis* e spalmalo intorno agli occhi di chi vuoi, insieme ad essenza di rose. Egli vedrà con tanta acutezza che ne sarai meravigliato". E conclude: "Non ho trovato al mondo ricetta migliore di questa. Domanda ciò che vuoi al dio e te (lo) concederà". Quindi viene a descrivere "il rituale di unione al Grande Dio"[51].

---

47 Rimando al puntuale commento di H. D. Betz, 2003, che sarebbe qui inutile ripercorrere in dettaglio. Per la nozione in esame, basti solo segnalare, con lo studioso (p. 90), la formula attribuita a Crisippo, secondo il quale "Zeus, che è l'universo, è come un essere umano, e la sua provvidenza è come la sua anima" (*SVF* II § 1064 [312,35], in Plutarco, *Comm. not*. 36, 1077D).

48 A.-J. Festugière, 1950[3], pp. 332-354. Sulla *traditio* sapienzale nella letterarura ermetica mi permetto di rimandare anche a G. Sfameni Gasparro, 2002 (a).

49 *PGM* IV, 751-820. Si noti che il rito prevede la "consacrazione" di uno "scarabeo solare a dodici raggi" (751-778), che non manca di evocare la nozione astrologica dello zodiaco e rappresenta una fra le più diffuse pratiche della magia egiziana quale è attestata ampiamente nei *PGM*. Cfr. H. D. Betz, 2003, pp. 206-214.

50 Non ritengo che tale prassi possa essere interpretata come congruente con un contesto "pitagorico", quale è ipotizzato da M. Zago, una volta che era tipica di tale ambiente l'evitazione delle fave e non certo il riconoscimento di una loro capacità "sacralizzante".

51 *PGM* IV, 770-779: τὸ δὲ χρῖσμα ἑστιάσας καὶ συνευωχηθεὶς |ἀπόθου καθαρείως εἰς τὸν ἀπαθανατισμόν. |ἐὰν δὲ ἄλλῳ θέλῃς δεικνύειν, ἔχε τῆς καλουμένης βοτάνης κεντρίτιδος χυλὸν πε|ριχρίων τὴν ὄψιν, οὗ βούλει, μετὰ ῥοδίνου, |καὶ ὄψεται δηλαυγῶς ὥστε σε θαυμάζειν. |τούτου

Nel prologo, il maestro medesimo si era riconoscuto come colui che per primo ha sperimentato questa prassi immortalizzante, avendola ricevuta per rivelazione dal "grande dio Helios Mithra" per la mediazione del suo arcangelo: essa si è realizzata in una maniera eccezionale, ossia attraverso un *ascensus* celeste e una "contemplazione" dell'intera realtà, quali vedremo illustrati nella successiva descrizione. Fin dall'apertura del discorso si delinea uno scenario "misterico", con la sua tipica riservatezza, evocazione di un'esperienza eccezionale di contatto con il livello divino espressa in termini di "visione" e insistenza sulla *paradosis* riservata soltanto agli iniziati. Non c'è bisogno di insistere sull'influenza di tale scenario nella formulazione della nota tesi di Dieterich, relativa al carattere "liturgico" e misterico appunto del nostro documento. Superata ormai questa posizione da una più corretta analisi critica, non rimane meno significativo l'uso di tale scenario e della relativa terminologia, che le analisi del Betz hanno dimostrato familiare alla letteratura dei *PGM*[52] e che conosciamo per questo periodo, tra II e IV sec. d.C., assai diffuso nei più diversi contesti religiosi, siano essi pagani, giudaici o cristiani[53]. Egualmente mantiene tutto

---

μείζον' οὐχ εὗρον ἐν τῷ κόσμῳ πρα|γματείαν. αἰτοῦ δέ, ἃ βούλει, τὸν θεόν, καὶ δώσει σοι. ἡ δὲ τοῦ μεγάλου θεοῦ σύστασίς ἐστιν.

52 Si vedano, oltre al commento, i due contributi H. D. BETZ, 1991 e 1995. Cfr. H. D. BETZ, 1982 sulla "formazione di una tradizione di autorità nei Papiri Greci magici". Per la presentazione di un contesto comunitario quale luogo di svolgimento della pratica, in questo caso una invocazione cosmica all'Aion, si veda *PGM* IV, 1115-1166 trad. W. C. GRESE, in H. D. BETZ,1992², pp. 60-61 che recita: "Salute principio e fine della natura immobile, salute, turbine degli elementi che mai vi stancate di compiere le vostre funzioni, salute luce risplendente del raggio solare al servizio del mondo, salute cerchio della luna che brilla di notte, dallo splendore ineguale, salute, tutti i soffi dei demoni dell'aria, salute a voi cui è dato rallegrarvi nell'eulogia, fratelli e sorelle, devoti e devote!" (χαῖρε, τὸ εἰσερχόμενόν με καὶ ἀντισπώμενόν μου καὶ χωριζόμενόν μου κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρηστότητι πνεῦμα ἴωη ζανωφιε· χαῖρε, ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀκινήτου φύσεως δωρυγλαοφων· χαῖρε, στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνησις ρωγυευ αναμι πεληγεων αδαρα ειωφ· χαῖρε, ἡλιακῆς ἀκτῖνος ὑπηρετικὸν κόσμου καταύγασμα ιεο υηω· ιαη αϊ ηωυ οει, χαῖρε, νυκτιφαοῦς μήνης ἀνισολαμπὴς κύκλος αιω ρημα ρωδουωπια, χαίρετε, τὰ πάντα ἀερίων εἰδώλων πνεύματα ρωμιδουη· αγανασου· ωθαυα· χαίρετε, οἷς τὸ χαίρειν ἐν εὐλογίᾳ δίδοται, ἀδελφοῖς καὶ ἀδελφαῖς, ὁσίοις καὶ ὁσίαις). Il rituale di consacrazione di un anello adorno di una pietra incisa con la figura di uno scarabeo cinto dal serpente *ouroboros*, dotato di straordinari poteri e capace di procurare sogni e profezie, è definito ripetutamente una *teleté* e un *mysterion* che deve essere custodito accuratamente (*PGM* XII, 270-350, ed. K. PREISENDANZ, vol. II, pp. 76-80; trad. di M. SMITH in H. D. BETZ, 1992², pp. 163-165: "Così custodisci questo in un posto segreto come grande mistero. Nascondilo, nascondilo" (lin. 324: ὃ καὶ ἔχε ἐν ἀποκρύφῳ ὡς μεγαλομυστήριον. κρύβε, κρύβε). Il significato e la funzione della ricca produzione gemmaria, con figure e iscrizioni varie, nell'ampio panorama della magia ellenistico-romana è oggetto di rinnovata attenzione da alcuni anni. Cfr. A. MASTROCINQUE 2002 e 2003 [2004]. Osservazioni sulle valenze storico-religiose di questi oggetti in G. SFAMENI GASPARRO, 2009. Le prerogative oracolari in funzione medicale sono illustrate in M. MONACA, 2002.

53 Senza poter entrare nel merito dell'uso del linguaggio e della simbologia misterici in un vasto settore della letteratura religiosa tardo-antica, mi permetto di rimandare ad alcuni miei contributi

il suo peso storico-religioso l'affermazione dell'identità del *megas theós* che ha dato l'ordine (ἐκέλευ|σεν) di conferire la rivelazione, ossia Helios Mithra, che non può essere minimizzata dall'interprete che si accosti al testo senza pregiudizi o tesi *a priori*, bensì voglia indagarne e comprenderne tutte le valenze e il significato complessivo.

Se solo l'analisi del documento potrà permettere di conseguire questo risultato, ora si noti che tale identità è espressa nella forma di una *synkrisis* tra due figure divine che la tradizione conosce ben distinte nelle rispettive origini (greca quella di Helios, iranica quella di Mithra) e prerogative[54] ma che trovano un peculiare equilibrio di distinzione-identità proprio nel quadro di quel fenomeno nuovo, frutto di un'originale creazione religiosa quale è il culto a struttura iniziatico-esoterica centrato sulla figura di Mithra che si manifesta, a partire dal I sec. d.C., nell'area mediterranea con densità variabile nelle diverse regioni dell'Impero romano ma con particolare intensità nella Capitale e in Italia.

Basta percorrere la ricca documentazione figurata ed epigrafica proveniente dai mitrei disseminati in quest'area per constatare tale singolare situazione. Nella prima Mithra, con il suo specifico abbigliamento che intende marcarne l'identità iranica e più genericamente "orientale" (copricapo "frigio", corta tunica fermata alla vita, pantaloni "persiani" e mantello svolazzante oltre le spalle) quale spesso è sinteticamente definito nel CIMRM del Vermaseren quale "Oriental dress", appare protagonista di una serie di eventi che –nei loro momenti decisivi- vedono accanto a lui un Helios radiato. Rappresentato assai spesso quale componente dello scenario cosmico in cui si inquadra la tauroctonia, Helios in busto lancia un suo lungo raggio verso Mithra che immerge il coltello nel corpo del toro ma in numerose scene egli è protagonista attivo, insieme con il dio titolare dei misteri: gli stringe la mano nell'atto della *dexiosis*, il cui significato di "patto-alleanza" non pare equivoco[55], si inginocchia dinnanzi a Mithra in una scena la cui difficile esegesi trova proprio nel nostro testo uno dei suoi più importanti parametri di riferimento, siede a banchetto con il dio tauroctono a sanzionare –nella dimensione prototipica dell'atto- il *focus* medesimo dell'esperienza rituale comunitaria dei fedeli. Essi infatti nel pasto dei due iniziati dei gradi supremi (*Pater* e *Heliodromos*) cui gli altri iniziati prestavano "servizio", ripetevano e rivivevano l'evento primordiale della messa in moto dell'ordine e dei ritmi cosmici, espresso a quanto pare dalla tauroctonia. Infine, a concludere il ciclo delle imprese di Mithra, Helios conduce nel suo cocchio quest'ultimo, in un

che affrontano il tema (G. Sfameni Gasparro, 1965; 1984; 1999; 2000).

54 Fuori dal mitraismo, come è noto, numerose e complesse forme di culto solare, dalle diverse origini "nazionali" ma convergenti sotto molti profili, sono presenti in tutta l'area mediterranea nel primo e nel secondo ellenismo. Cfr. W. Fauth, 1995.

55 M. Leglay, 1978.

movimento ascensionale che verisimilmente segna il ritorno del dio a quel livello superiore da cui è disceso all'inizio della vicenda cosmica per adempiere- come recita un verso iscritto sulle pareti del Mitreo romano di Santa Prisca- i *maxima divum*[56].

Nella documentazione epigrafica si constata assai frequentemente che le due figure convergono in un'unica identità divina. Le innumerevoli dediche *Soli invicto Mithrae*, nel celebrare le connotazioni luminose e solari del dio già presenti nella sua millenaria storia iranica[57], configurano nettamente questa prerogativa del personaggio. Non è dunque irrilevante che, come si constata percorrendo il nostro testo, all'iniziale *synkrisis* Helios Mithra seguirà una sorta di "scioglimento" del binomio, con la manifestazione di una prima figura luminosa identificata come Helios e di una seconda, in abbigliamento tipicamente "orientale", il cui nome è taciuto ma per la cui identificazione non può essere trascurato questo complesso di dati, pur lasciando aperta la possibilità di altre soluzioni, posto il carattere complesso del documento in esame.

Di fatto la gran parte degli interpreti hanno ritenuto che il "dio smisuratamente grande, dall'aspetto luminoso, un giovinetto, dai capelli d'oro, con un chitone bianco, una corona d'oro", indossante le *anaxirides*, ossia le larghe brache tipiche del costume persiano, ma comuni anche ad altri popoli "barbari", sia di fatto il Mithra annunziato all'inizio del testo come autore della rivelazione. Tale identificazione è apparsa rafforzata dalla circostanza che il personaggio – si afferma- "tiene nella mano destra la spalla d'oro di un torello: questa è l'Orsa che muove il cielo e lo fa ruotare in senso contrario…", motivo che richiama uno schema iconografico presente in alcuni monumenti mitriaci, in cui il dio dei misteri brandisce, dinnanzi a Helios in ginocchio, un oggetto che appunto sembra identificabile con una spalla di toro[58].

Tuttavia, in conformità alla sua originale interpretazione del documento come prodotto di un circolo filosofico pitagorico, M. Zago ha ritenuto di poter affermare -sulla base di un passo di Eliano relativo all'abbigliamento particolare di alcuni filosofi- che il personaggio divino in questione sia un "Pitagora divinizzato". Anzi, proprio questa identificazione costituirebbe "la prova più importante" della fisiono-

56 Notizie preliminari in M.-J. VERMASEREN, *CIMRM* I, 476-500 e dettagliata descrizione in M.-J. VERMASEREN, C. C. VAN ESSEN 1965, in particolare p. 204, in cui è l'iscrizione contenente la seguente affermazione, probabilmente attribuibile allo stesso Mithra: *atque perlata humeris tuli maxima divum*.

57 Tra una bibliografia assai ricca sul tema, mi limito a segnalare le osservazioni pertinenti di G. GNOLI, 1979. Per tali aspetti del Mithra iranico cfr. I. GERSHEVITCH, 1967 e 1975.

58 Tale identificazione appare abbastanza netta nei monumenti analizzati da R. BECK, 1978 e R. L. GORDON, J. R. HINNELS, 1978. Per una discussione del problema cfr. A. D. BETZ, 2003, pp. 180-185.

mia filosofico-pitagorica della "Ricetta", scoperta dalla studiosa[59]. L'autore, in un passo delle *Storie varie*, di cui non è conservato il testo originale ma solo una sintesi sommaria (XII, 32), sotto la rubrica "vesti e calzature di alcuni filosofi", dichiara: "Pitagora di Samo portava una veste bianca, e sulla testa una corona d'oro e *anaxirides* (ampi pantaloni)". Già W. Burkert aveva segnalato la singolarità di questa notizia e notato l'analogia con l'abbigliamento della divinità evocata nella Ricetta di immortalità[60] senza peraltro giungere alla conclusione proposta da M. Zago.

Riservandomi qualche osservazione sulla generale interpretazione "pitagorica" del testo proposta dalla studiosa alla fine di questa discussione, ora non posso esimermi dal notare la labilità dell'argomento addotto a sostegno dell'identificazione proposta, ossia la notizia di un autore come Eliano, che nelle sue opere rivela un forte gusto del paradosso e disponibilità ad accogliere aneddoti e informazioni singolari. In ogni caso, senza negare credito alla sua testimonianza, essa mi sembra possa trovare una spiegazione plausibile in rapporto alla solida tradizione delle esperienze molteplici del filosofo a contatto con gli esponenti della venerabile sapienza d'Oriente, tra cui, oltre i sacerdoti egiziani, hanno un posto importante anche i Magi persiani e il loro maestro Zoroastro. Per ricordare soltanto alcuni tra i più noti testimoni di tale tradizione[61], basti segnalare Apuleio che nel *De magia*, a giustificazione del proprio operato, dopo aver dato una definizione della *magia* come scienza sacerdotale persiana[62], opponendola alla falsa nozione di "magia" come capacità di manipolare potenze occulte e malefiche, e aver riferito che anche i filosofi "che investigano con particolare attenzione la provvidenza che regge il mondo e con maggiore zelo onorano gli dei", come lo stesso Pitagora, sono stati accusati di praticare questa magia volgare[63], ricorda che il filosofo

---

59 M. Zago, 2010, p. 28.

60 W. Burkert, 1962, trad. ingl. 1972, p. 165, n. 249 : "In exactly the same attire – ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι – the highest God, lord of death and rebirth, appears in the "Mithras Liturgy" at *Pap. gr. mag.* IV 699 = A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1923[3]) 14, 15".

61 Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, cap. 2, 1012 E ed. Cherniss XIII,1, 1976, pp. 164-165 cit. in J. Boulogne, 1990, p. 67: Zaratas maestro di Pitagora.

62 *De magia* 25 ed. e trad. di C. Moreschini, 1990, pp. 124-127: *Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen, sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges caerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum? Si quidem magia id est quod Plato interpretatur, cum commemorat quibusnam disciplinis puerum regno adolescentem Persae imbuant*. E continua (§ 26):" Avete sentito, dunque, voi che accusate sconsideratamente la magia, che essa è un'arte accetta agli dei immortali, che ben conosce il modo di onorarli e venerarli, un'arte pia, evidentemente, e che conosce il divino, famosa fin dai tempi di Zoroastro e Oromasdo, suoi fondatori, sacerdotessa dei celesti, tanto è vero che è insegnata tra le prime discipline che si addicono ad un re, e a un Persiano qualunque non è concesso essere mago, non più che essere re".

63 *De magia* 27, ed, C. Moreschini, 1990, pp. 128-129 : *Qui providentiam mundi curiosius vestigant*

è stato ritenuto da molti discepolo di Zoroastro e, come lui, *magiae peritum*[64].

La connessione di Pitagora con la sapienza persiana, che sembra risalire almeno al tempo di Aristosseno, discepolo di Aristotile, trova ampia eco nelle "biografie" di Porfirio, Giamblico e Diogene Laerzio che coagulano una lunga e complessa tradizione, in cui è difficile districare le fila storiche da quelle leggendarie[65]. Porfirio, dopo aver attribuito agli insegnamenti di Egiziani, Caldei e Fenici le conoscenze di Pitagora sulla matematica, la geometria e la scienza celeste, conclude che "quanto al rituale degli dèi e al resto dei precetti sulla condotta quotidiana, a quanto si dice, li ha intesi e ricevuti dai Magi"[66]. Più oltre ricorda il viaggio del filosofo a Babilonia dove incontrò i Caldei e anche Zoroastro, che lo sottopose a purificazioni dalle colpe delle sue precedenti esistenze e gli insegnò le regole delle astensioni alimentari. Da costoro "apprese anche la teoria della natura e i principi dell'universo"[67]. Giamblico da parte sua ricorda la frequentazione dei Magi da parte di Pitagora a Babilonia, dove si fermò per dodici anni, apprendendo da loro le dottrine sacre e il perfetto culto degli dèi, oltre la musica, l'aritmetica e le altre scienze matematiche[68]. Infine, anche Diogene Laerzio registra la tradizione dei rapporti del filosofo di Samo con Egiziani, Caldei e Magi[69].

Questa lunga e compatta tradizione può aver ispirato l'aneddoto, di cui ci è ignota la fonte, recepito in Eliano, che attribuisce un abbigliamento tipicamente persiano a Pitagora assimilato dunque a un Mago, quasi un *alter ego* di Zoroastro. Esso certamente non è sufficiente a fondare l'ipotesi di una sua identificazione con il sommo dio della "Ricetta di immortalità" che, connotato in senso "aionico" secondo uno dei più diffusi temi cosmosofici delle teologie tardo-antiche[70], non manca di mantenere un legame di

---

et impensius deos celebrant, eos vero vulgo magos nominent, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanes, ac dein similiter suspectata Empedocli Catharmoe, Socrati daemonion, Platonis τὸ ἀγαθόν.

64 *De magia* 31 ed. e trad. di C. MORESCHINI, 1990, pp. 140-141.

65 Sulla "leggenda di Pitagora" elementi ancora utili in I. LEVY, 1926 e 1927 (pp. 24-26 su Zoroastro).

66 Porfirio, *Vita di Pitagora* 6, ed. É. DES PLACES, 1982, pp. 37- 38.

67 Porfirio, *Vita di Pitagora* 12, ed. É. DES PLACES, 1982, pp. 40-41. Su questa tradizione, che rifletterebbe "une curiosité particulaire pour les croyances des mages" nella scuola pitagorica cfr. J. BIDEZ, F. CUMONT, 1938, vol. I, pp. 33-38. Nel vol. II, pp. 35-40, si adducono le fonti sui rapporti Pitagora-Zoroastro.

68 Giamblico, *Vita pitagorica*, 19, ed. F. ROMANO, 2006, pp. 92-93.

69 Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* VIII, 1.

70 Sul tema, tra i numerosi referenti documentari e bibliografici segnalati nel commento di H. D. BETZ, 2003, pp. 121-122, rimane fondamentale il contributo di A.-J. FESTUGIÈRE, 1954 (RHT IV), pp. 152-175 (Aion nell'ermetismo) e 176-199, con ampia esemplificazione proprio dai PGM. Esso è centrale nell'esegesi della "Ricetta" proposta da R. MERKELBACH, 1992, che la denomina appunto "Pschai-Aion- Liturgia", quale espressione di una profonda convergenza di tradizioni egiziane e greche sotto il segno "aionico". Una panoramica sull'evoluzione storica della nozione di Aion in G. CASADIO, 1997.

continuità -per quanto implicito e forse volutamente adombrato per valorizzare piuttosto la posizione preminente del sommo Aion- con il dio Mithra, il più tipico ed "esemplare" personaggio divino "persiano" del panorama religioso tardo-antico.

Alla preghiera iniziale segue l'"invocazione della formula" (τοῦ λόγου ἥδε ἡ κλῆσις) che, appellando alla "prima nascita" e al "primo principio" del recitante che si identifica come "il tale figlio della tale" secondo la tipica regola magica dell'ascendenza materna[71], configura il "corpo perfetto", costituito di pneuma, fuoco, acqua, terra, "da parte a parte plasmato da un braccio glorioso e da una mano destra incorruttibile in un mondo opaco e diafano, esanime e animato"[72].

Se la menzione della *plasis* ad opera di una mano e di un braccio potenti evoca il contesto biblico, in conformità a una solida tradizione di uso di materiali giudaici nell'ambito della magia tardo-antica[73], di fondamentale importanza per la definizione dell'orizzonte ideologico della *Ricetta* è la successiva enunciazione – in forma di richiesta rivolta a una indefinita pluralità di entità divine – delle modalità secondo cui si realizzerà la "nascita immortale" alla quale aspira il richiedente e dei suoi effetti. E' opportuno citare l'intero brano[74] per misurare in maniera corretta il significato dell'esperienza dell'attore del rito, che risulta tutta giocata sul tema dell'alternanza fra la natura mortale che lo definisce come uomo, con la dura Necessità (*Ananke*) incombente su di essa, e le realtà immortali, insieme cosmiche e divine con le quali egli verrà in contatto, momentaneamente partecipando di esse, per fare quindi ritorno alla propria, naturale condizione, mortale e soggetta alla Necessità.

> Se dunque avete ritenuto opportuno *METERTA PhOTh* – in un altro esemplare *MEhAERThA PhERIE- IEREZATh*[75] trasmettermi alla nascita

---

71 Cfr. J. B. Curbera, 1999.

72 *PGM* IV, 485-499 : '[Γ]ένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως· <αεηιουω, |ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆ<ς> πρώτη πππ ϛϛσ φρ[·],|πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον μμμ, πῦρ, τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν |ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον, τοῦ ἐν ἐμοὶ πυ|ρὸς πρῶτον ηυ ηια εη, ὕδωρ ὕδατος, τοῦ ἐν |ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον <ωωω ααα εεε,> οὐσία |γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη |υη υωη, σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, δια|πεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ |κόσμῳ, ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ υηι |αυι ευωιε.

73 Alcuni significativi paralleli nel commento *ad locum* di H. D. Betz, 2003, che ricorda opportunamente l'ampia presenza di tali elementi anche nella tradizione ermetica. Per quest'ultima basti rimandare al "classico" saggio di C. H. Dodd, 1934, 1964[3].

74 Per non appesantire eccessivamente il discorso, trascurerò di registrare i "nomi magici" che scandiscono il testo che, pur importanti per la valutazione di esso quale prodotto di quel vasto orizzonte ideologico fondato sulla fiducia nel "potere" operativo del rito e della parola, recitata o scritta, che si conviene di definire "magico", rimangono ancora in larga misura inesplorati.

75 Come è stato sottolineato dai commentatori, il redattore segnala due forme alternative del nome

immortale, a dispetto della mia natura sottostante, (fate) che dopo la Necessità che incombe e mi incalza duramente io possa contemplare il principio immortale grazie all'immortale pneuma (nomi magici), all'immortale acqua (nomi magici), alla più stabile aria (nomi magici), perché io possa essere rigenerato in intelletto (nomi magici) e soffi in me il sacro pneuma (nomi magici); perché io possa ammirare il sacro fuoco (nomi magici), vedere la raccapricciante acqua abissale dell'oriente (nomi magici) e mi ascolti l'etere che genera la vita e tutt'intorno si riversa (nomi magici), perché oggi sto per osservare con gli occhi immortali – io mortale nato da una matrice mortale, perfezionato da una forza di grande potenza e da una mano destra incorruttibile- grazie ad uno pneuma immortale l'Aiôn immortale e Signore dei diademi di fuoco – io consacrato da sacre consacrazioni, mentre, sacra, si è depositata sotto di me per poco tempo la mia umana potenza psichica che di nuovo assumerò senza contraccolpi, dopo che l'amara Ananke che incombe e mi incalza, io, il tale, che la tale generò, secondo il decreto immutabile di un dio (nomi magici). Poiché non è possibile a me, nato mortale, ascendere ai fulgori dorati dello splendore immortale (nomi magici), resta immobile, corruttibile natura dei mortali, e tra poco <accogli>mi incolume, dopo l'inesorabile ed incalzante Necessità, perché io sono il figlio (nomi magici), io sono (nomi magici)[76].

Il tono dominante di questa vivace anticipazione dell'esperienza straordinaria del contatto con il vertice stesso della realtà divina, definito -secondo una delle più frequenti denominazioni di tale realtà nei *PGM*- "Aiôn immortale", appare di fatto l'in-

---

segreto, facendo evidente riferimento a due redazioni diverse della *Ricetta*. Altri contesti dei *PGM* rivelano una analoga situazione. Cfr., ad esempio, *PGM* XIII, con le sue diverse redazioni dei "Libro di Mosé " (343-646; 646-734; 735-1075) e della "Cosmopoiia di Leida".

76 *PGM* IV, 499-537: ἐὰν δὲ ὑμῖν δόξῃ μετερτα 500 φωθ· (μεθαρθα φηριη ἐν ἄλλῳ) ϊερεζαθ |μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει, |ἐχομένως τῇ ὑποκειμένῃ μου φύσει· ἵνα |μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπεί|γουσάν με χρείαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον |ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι ανχρε|φρενεσουφιριγχ· τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι |ερονουϊ παρακουνηθ, τῷ στερεωτάτῳ |ἀέρι εϊοαη ψεναβωθ, ἵνα νοήματι μεταγεν<ν>ηθῶ κραοχραξ ρ οϊμ εναρχομαι, 510 καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα νεχθεν |αποτου νεχθιν αρπι ηθ, ἵνα θαυμάσω |τὸ ἱερὸν πῦρ κυφε, ἵνα θεάσωμαι τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ νυω |θεσω εχω ουχιεχωα, καὶ ἀκούσῃ μου ὁ ζωο|γόνος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ αρνομηθφ, |ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθα|νάτοις ὄμμασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνη-|τῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους |μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρ-520του, ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶ|να καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημά|των, ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι, ἁγίας |ὑφεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπί|νης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν |μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν |καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην |ἀχρεοκόπητον, ἐγὼ ὁ δεῖνα, ὃν ἡ δεῖνα, κατὰ δόγμα |θεοῦ ἀμετάθετον ευη υϊα ειη αω εϊαυ |ϊυα ϊεω. ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνη530τὸν γεγῶτα συνα<ν>ιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν |μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδό|νος ωηυ αεω ηυα εωη υαε ωιαε, |ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι, καὶ αὐτίκα <ἀνάλαβέ> |με ὑγιῆ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπε[ί-]|γουσαν χρείαν. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς <ψυχ>ω[ν] |δεμου προχω πρωα, ἐγώ εἰμι μαχαρφ[.]ν |μου πρωψυχων πρωε.

sistenza dell'operatore sul carattere temporaneo non solo dell'esperienza medesima nella successione dei suoi momenti di elevazione celeste e visione dei diversi abitanti dello scenario cosmico[77] ma anche, e direi soprattutto, nell'auspicato obiettivo della "nascita immortale" che sola la renderà possibile. In altri termini, l'acquisizione del nuovo *status*, pur qualificato in senso noetico come una rigenerazione "nell'intelletto", con una formula di chiara assonanza ermetica sottolineata dai commentatori e valorizzata da A.-J. Festugière nella comparazione con il Trattato XIII del *Corpus Hermeticum*[78], è percepita per un verso come rischiosa[79] e per l'altro come solo strumentale, ossia finalizzata all'ottenimento di quegli "occhi immortali" che possano permettere la visione del mondo divino. L'"umana potenza psichica" dell'operatore, di fatto, viene deposta "per poco tempo" in attesa di essere riassunta senza pericoli dopo che l'evento straordinario dell'ascensione celeste sarà concluso. Anche nel momento culminante di tale evento, allorché il veggente rivolge la sua preghiera alla divinità somma, affinché gli conceda l'oracolo (ll. 711-718), egli accompagna tale richiesta con quella serie di affermazioni sopra citate, che devono essere ora riprese per la singolare pregnanza del loro significato ai fini dell'interpretazione complessiva del nostro testo. Al "dio giovinetto" che gli si manifesta in tutto il suo fulgore astrale, egli infatti dichiara: "Ora che sono rinato, Signore, me ne vado. Ora che mi accresco e mi sono accresciuto, muoio. Ora che sono nato da una nascita che dà la vita mi avvio verso la morte, sciolto da tutto, conformemente a ciò che tu hai fondato, conformemente a ciò che tu hai istituito come mistero. Io sono *PhEROURA MIOURI*"[80].

Con acuta sensibilità di storico attento alla comparazione, H.D. Betz ha segnalato l'importanza di questa formula che egli giudica essere un *syntema* di tipo iniziatico, supponendo che si tratti di una citazione[81]. Se quest'ultima ipotesi appare incontrol-

---

77 Questa peculiare valenza dell'esperienza è percepita nell'analisi di S. I. Johnston, 1997 e segnalata in R. G. Edmonds III, 2003, p. 224 n.3. Tuttavia, nell'interpretazione di entrambi gli studiosi questo aspetto, decisivo per la comprensione del significato storico-religioso del documento, non è posto nella necessaria connessione con la finalità oracolare.

78 A.-J. Festugière, 1953, pp. 169-174.

79 Indizio evidente di tale percezione è l'insistenza sul potere costrittivo dell'*Ananke* che deve essere continuamente neutralizzato. Cfr. IV, 603-605: "… a causa dell'incalzante, amara ed inesorabile Ananke, io invoco i nomi immortali, viventi e gloriosi…". Le divinità astrali che il personaggio incontrerà nella prima tappa del suo viaggio celeste, gli mostreranno in un primo momento ostilità : "Vedrai allora gli dei fissarti e scagliarsi contro di te". Solo dopo che –secondo le prescrizioni ricevute- egli pronuncerà le opportune formule liberatorie e compirà gli atti rituali (fischio, schiocco della lingua), essi muteranno atteggiamento. "Allora vedrai- si afferma infatti- gli dèi guardarti con benevolenza e non scagliarsi più contro di te" (*PGM* IV, 537-568).

80 *PGM* IV, 719-724. Cfr. sopra.

81 D. H. Betz, 2003, pp. 190-193.

labile e non necessaria, rimane utile la definizione proposta quale presa d'atto del carattere formulare delle affermazioni citate e soprattutto del loro valore di *summa* efficace dell'intera, complessa vicenda sperimentata dal protagonista. Lo studioso sceglie, come termine di comparazione, l'iscrizione contenuta in una laminetta aurea ritrovata a Pelinna (fine del IV sec. a.C), riconducibile a quel complesso documentario ben noto che convenzionalmente si definisce orfico-dionisiaco, su cui non è certo qui il luogo di discutere in dettaglio[82]. Nella traduzione accolta dallo studioso, il testo recita: "Now you have died, and now you have been born, O thrice blessed one, on this very day. / Tell Persephone that Bakchios himself has set your free. / Bull, you jumped into milk; / Kid, you jumped into milk; / Ram, you fell into milk. / You have wine as your fortuitous honor. / And below the earth there are ready for you the same prizes [or rites] / as for the blessed ones".

La formula della "Ricetta" è resa dal Betz in questi termini : "Having been born again, I am passing away;/ while growing and having grown, I am dying; / Having been born from a life-generating birth, I am passing on, / released to death". Lo studioso nota la struttura "polare" di queste affermazioni ma ritiene poco chiaro il loro significato, incerto fra il riconoscimento del "newly achieved divine status or his human status", ma pure conclude che, essendo la prima condizione definita al passato, si tratterebbe della presente condizione, ossia quella pienamente umana. Per risolvere la difficoltà di tale situazione anomala, avanza l'ipotesi che si tratti nel nostro testo di una "formula recited before the initiate's natural death, a kind of 'Sterbenformel'"[83].

Non si comprende tuttavia perché mai sarebbe stata inserita nel testo una dichiarazione che l'"iniziato" avrebbe dovuto pronunciare nel momento della sua morte. Piuttosto appare significante e rivelatrice delle particolari intenzioni e finalità del nostro documento l'inversione di prospettiva rispetto alle formule tipiche dei contesti iniziatici che esso propone, credo con piena consapevolezza. Mentre in queste ultime, di cui il caso della laminetta di Pelinna è solo un esempio, per quanto estremamente espressivo, la prospettiva evocata è quella articolata sullo schema morte (alla condizione precedente, religiosamente non qualificata) – vita (rinascita in un nuovo *status* di perfezione, sacralmente garantito, percepito come stabile e definitivo, e per tale ragione il rito iniziatico non è ripetibile), la *Ricetta* – in conformità al suo interesse fondamente che appare quello dell'ottenimento di una rivelazione oracolare attraverso una *systasis* divina – configura la "rigenerazione" e l'"immortalizzazione", per quanto essenziali e indispensabili a quel fine, come una condizione temporanea, una sorta di sospensione dello statuto naturale

82 Lo studioso fa riferimento a CH. RIEDWEG, 1996 e alla traduzione di F. GRAF, 1995.

83 L'autore conclude citando a confronto la formula di Paolo, *Rom* 14, 7-9 che sarebbe anch'essa una sorta di "Sterbeformel". Confesso di non comprendere il senso di questa comparazione, data la totale diversità concettuale e religiosa dei contesti in questione.

dell'uomo, al quale egli ritorna munito del "dono" divino ricevuto.

A questa visione sembra soggiacere un presupposto fondamentale che, espresso frequentemente nella pratica magica e nella relativa letteratura attraverso il tema dell'identificazione dell'operatore rituale con la divinità ovvero con l'affermazione della conoscenza del segreto nome divino, di cui innumerevoli esempi sono offerti nei *PGM*, è stato elaborato con raffinata abilità dialettica e con il dispiegamento di tutte le risorse di una complessa struttura ideologica, in cui convergono teologia, cosmologia e antropologia in stretta e dialettica simbiosi, nella "Risposta di Abammone, suo maestro, alla lettera inviata da Porfirio ad Anebo, e spiegazione delle questioni che essa pone", più comunemente nota come "I misteri degli Egiziani", secondo il titolo conferitogli da Marsilio Ficino, e quasi unanimamente riconosciuta ormai come opera di Giamblico[84].

Si tratta della nozione secondo cui il contatto dell'uomo con la divinità può avvenire soltanto attraverso la manifestazione di quest'ultima che lo eleva al proprio livello e gli trasmette, in maniera ineffabile ed efficace, il proprio potere attraverso un'"azione divina" definita- nel contesto giamblicheo– come *teurgia*[85]. Tra le numerose definizioni di questa "sacra arte" offerte nel *De Mysteriis*[86], si può ricordare quella che emerge dalla risposta ad una grave obiezione di Porfirio (IV, 1, 181: "quello che mi turba di più è come mai gli dèi, che pure sono invocati come esseri superiori, si lascino comandare come esseri inferiori") che chiama in causa non tanto il culto tradizionale alla cui difesa e giustificazione pare in buona misura rivolta l'ope-

---

84 Tra le principali edizioni del testo cfr. É. des Places, 1966; A. R. Sodano, 1984 ; C. Moreschini, 2003, dalla cui traduzione citerò in seguito, E. C. Clarke, J. M. Dillon, 2003 e in ultimo M. Broze, C. van Liefferinge, 2009.

85 Impossibile, oltre che inutile in questa sede, sarebbe il tentativo di segnalare le innumerevoli voci sul tema. Mi limito a menzionare qualche titolo fra i più pertinenti, quali B. D. Larsen, 1972; A. Smith, 1974; P. Athanassiadi, 1993; A. J. Blumenthal, E. G. Clark, 1993; G. Shaw, 1995. Per il ruolo e la funzione della teurgia nel più vasto panorama del neoplatonismo, segnalo la raccolta di saggi di H. D. Saffrey, 1990.

86 *De Myst*, II, 11, 96-97, trad. di C. Moreschini, 2003, pp. 182-185: " … e non è il pensiero che congiunge i teurgi agli dèi: ché, se fosse il pensiero, cosa impedirebbe a coloro che filosofano di arrivare fino all'unione teurgica con gli dèi? Ora, invece, la verità non sta in questo modo, ma l'esecuzione delle azioni inesprimibili e compiute in modo conveniente a dio e al di sopra di ogni pensiero umano, e il potere dei simboli muti, comprensibili solamente dagli dèi, producono l'unione teurgica…. Infatti, senza che noi vi pensiamo, i segni stessi, per conto loro, compiono la propria opera, e l'ineffabile potenza degli dèi, alla quale questi segni si riferiscono, vi riconosce per conto proprio le sue immagini, e non perché è destata dal nostro pensiero…I nostri pensieri, quindi, non provocano all'opera le cause divine, nel senso che le precedano, ma tutti i pensieri e i migliori stati dell'anima e la nostra purezza debbono preesistere come concause, mentre quello che desta specificamente la volontà divina sono gli stessi segni divini. In tal modo il divino è mosso dal divino e non riceve da nessun essere inferiore un qualsivoglia principio della sua azione specifica".

ra giamblichea[87], quanto piuttosto proprio quelle pratiche che convenzionalmente si definiscono "magiche", perché implicano forme di "costrizione" nei confronti delle divinità. Il Maestro di Calcide propone una spiegazione ispirata dal principio della convergenza -a livello rituale- su un piano comune dell'uomo e del dio che prende l'iniziativa di comunicare all'uomo i propri poteri sebbene, una volta ciò avvenuto, l'uomo possa utilizzarli in maniera autonoma, da "pari a pari": "Il complesso della teurgia presenta due aspetti: da un lato essa è compiuta dagli uomini e conserva la nostra posizione naturale nell'universo, dall'altro, basandosi sui segni divini, risale per loro mezzo fino agli esseri superiori ai quali si unisce e si muove armoniosamente secondo il loro ordine; in questo caso la teurgia può logicamente rivestirsi anche della forma degli dèi. Secondo questa differenza, dunque, l'arte teurgica evoca logicamente, e come sue superiori le potenze dell'universo, in quanto colui che le evoca è un uomo, e d'altra parte essa comanda loro, perché assume, mediante i simboli sacri, la tenuta ieratica degli dèi"[88].

Il problema era stato sollevato già all'inizio del trattato e Giamblico aveva proposto un'argomentazione che chiarisce ulteriormente, con la sua concezione della teurgia, anche la più generale posizione di quanti – senza possedere l'attrezzatura filosofica né i raffinati interessi metafisici dei circoli filosofici cui egli appartiene – si ponevano il problema di stabilire un contatto diretto e personale con il mondo divino, fuori dalle istituzioni cultuali tradizionali, per l'ottenimento di benefici individuali. Né si trascurerà che nella visione giamblichea dell'arte teurgica come "divina operazione" non si nega che essa procuri anche benefici materiali[89]. Basti citare tra tutti ancora un passo

87 In questo senso interpreta la concezione della teurgia di Giamblico G. SHAW, 1995 e, più ampiamente dell'intero panorama teurgico tardo-antico, dagli Oracoli caldaici a Proclo, anche C.VAN LIEFFERINGE, 1994 e 1997. Tuttavia non mi pare che sussista una completa identificazione dei due piani, ma che piuttosto l'autore intenda proporre una giustificazione e una spiegazione "teurgica", oltre che del culto tradizionale degli dèi (preghiere, sacrifici, divinazione), anche di quel complesso di rituali privati o riservati ad ambienti particolari con finalità oracolari e rivolte a operare un contatto diretto con la divinità, quali appunto erano praticati dai teurgi di ispirazione caldaica e che presentavano forti tangenze con gli ambienti della magia contemporanea, quali si riflettono nella letteratura dei *PGM*.

88 *De Myst*, IV, 2, 184, trad. di C. MORESCHINI, 2003, pp. 300-303.

89 Cfr. *De Myst*, I, 11, 37, trad. di C. MORESCHINI, 2003, pp. 102-103: " 'In che modo, allora, molte sono le azioni della teurgia nei loro confronti ed esse vengono compiute come se gli dèi fossero sottoposti alla passione?'. Ma certamente io affermo che anche questo è detto con inesperienza della sacra mistagogia. Infatti tra le azioni che ogni volta vengono compiute nelle cerimonie sacre, le une posseggono una causa inesprimibile e superiore alla parola, altre sono consacrate da sempre, come dei simboli, agli esseri superiori; altre conservano un'altra immagine, così come anche la natura creatrice effigia certe forme visibili di ragioni invisibili; altre ancora sono operate per rendere onore o mirano a una somiglianza, quale che sia, o a una affinità; altre, infine, preparano quello che è

del *De Mysteriis* che recita: "E certamente i doni che provengono dalle apparizioni non sono tutti uguali e non arrecano i medesimi frutti, ma la presenza degli dèi dona la salute del corpo, virtù dell'anima, purezza dell'intelletto e, per dirla in breve, l'ascesa di tutte le cose che sono in noi verso i principi ad essa affini"[90]. Quindi prosegue con la descrizione delle modalità e degli effetti delle altre potenze- arcangeli e angeli-, in una gradazione di benefici ma anche- quanto ai demoni- di effetti negativi. L'azione "dei demoni, infatti, appesantisce il corpo e lo tormenta con le malattie, inoltre trascina l'anima in basso verso la natura e non la stacca dai corpi e dalla sensazione che è connaturata ad essi, mentre trattiene in questo luogo qui in terra coloro che si affrettano verso il fuoco e non li libera dalle catene del destino"[91]. "L'apparizione degli arconti nelle epoptie, quando sono gli arconti cosmici, procura dei beni cosmici e tutte le cose della vita; se gli arconti sono materiali, procura i beni della materia e tutte le opere terrene"[92]. Segue l'enumerazione dei beni largiti dalle varie categorie di esseri nelle apparizioni concludendo che secondo l'ordine specifico di ciascun essere si deve distinguere in maniera appropriata anche il dono che proviene da ciascuno.

Il confronto con la visione teurgica giamblichea non presuppone certo una sovrapposizione dei piani cui appartengono rispettivamente la complessa posizione filosofica e religiosa, di marca platonica, dell'Autore e la "Ricetta di immortalità", ma intende piuttosto sottolineare la ricchezza e varietà di elementi che compongono il vasto quadro di riferimento culturale e ideologico in cui il redattore di quest'ultima e gli utilizzatori di essa si muovono e che essi stessi a loro modo riflettono. L'*apatanathismós* che la voce narrante raccomanda come la migliore ricetta al mondo (lin. 776-777) per ottenere un oracolo divino, che può essere ripetuta "tre volte all'anno" (lin. 747-748) ovvero addirittura una volta al mese, "al plenilunio" (lin. 797-798)[93],

---

utile a noi, o purificano, per così dire, o dissolvono le nostre passioni di uomini, o allontanano da noi qualche male che ci capita. Ma certo non si potrebbe ammettere che una parte di questo culto teurgico venga rivolta agli dèi o ai demoni che ci curano in quanto essi sarebbero sottoposti a passione, ché la sostanza che di per sé è eterna e incorporea non può, per sua natura, accogliere al proprio interno un mutamento che proviene dai corpi".

90 *De Myst*, II, 6, 81, trad. di C. Moreschini, 2003, pp. 162-163.

91 *De Myst*, II, 6, 82, trad. di C. Moreschini, 2003, pp. 164-165: ἡ δὲ τῶν δαιμόνων βαρεῖ μὲν τὸ σῶμα καὶ νόσοις κολάζει, καθέλκει δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὴν φύσιν, σωμάτων δὲ καὶ τῆς συγγενοῦς τοῖς σώμασιν αἰσθήσεως οὐκ ἀφίστησι, τοὺς δ' ἐπὶ τὸ πῦρ σπεύδοντας κατέχει περὶ τὸν τῇδε τόπον, τῶν δὲ τῆς εἱμαρμένης δεσμῶν οὐκ ἀπολύει.

92 *Ibid.* § 83: ἡ δὲ τῶν ἀρχόντων αὐτοπτικὴ δεῖξις περικόσμια μὲν ἀγαθὰ τῶν περικοσμίων δίδωσι καὶ τὰ τοῦ βίου πάντα πράγματα, ὑλικὰ δὲ ἡ τῶν ὑλικῶν ὀρέγει καὶ ὅσα χθόνιά ἐστιν ἔργα.

93 Questa prescrizione, che colloca la celebrazione del rito alla piena luce della luna, sembra contraddire i fondamenti dell'esegesi di R. G. Edmonds III, 2003 di cui si è detto sopra. Si tratterà di un'"aggiunta" posteriore ? Ma, come è noto, l'appello al motivo delle "interpolazioni" per spiegare elementi contrastanti con la propria tesi interpretativa è sempre assai rischioso.

con l'aiuto di un'elaborata prassi rituale implicante la manipolazione di sostanze animali (lo scarabeo) e vegetali, che promette anche l'acquisizione di "salute e integrità fisica, acutezza dell'udito e della vista" (ὑγείαν καὶ σώματος ὁλοκληρίαν, ἀκοῆς τε καὶ ὁράσεως εὐτονίαν)[94] e che infine in tutto il corso dell'*ascensus* celeste sperimentato dall'operatore contempla l'uso di filatteri[95], aspirazioni di pneuma, sibili e modulazioni particolari della voce[96] oltre che l'uso di quelle palindromi e *nomina barbara* ritenuti indispensabili mediatori di comunicazione con il livello delle potenze[97], se per un verso non pare interpretabile come un "mistero" né come l'espressione di un'aspirazione filosofico-religiosa al conseguimento di una condizione divina, immortale, per l'altro non si risolve -come tante altre pratiche illustrate nei *PGM*- in quella tecnica operativa e utilitaristica che Giamblico condanna come attività ingannevole di uomini malvagi e di demoni pericolosi[98].

Di fatto, a mio parere i paralleli individuati da M. Zago con la sfera di un pitagorismo tardo[99], pur significativi, appartengono a quella sorta di "vulgata" di nozioni

---

94 *PGM* IV, 683-685. Si tratta della richiesta rivolta ai sette Polocratori del cielo (ll. 673-692), affinchè rivolgano la loro ira contro "la massa degli empi", riservando all'orante, in quanto pio, tali benefici oltre che "tranquillità nelle ore presenti e favorevoli del giorno odierno". La menzione della ἀταρα|ξία, pur essendo tale qualità oggetto di riflessione nell'ambito di tutte le scuole ellenistiche, non mi pare particolare indizio di una prospettiva filosofica né specificamente pitagorica, come vorrebbe M. ZAGO, 2003, pp. 196-197. Si tratta appunto di nozione ampiamente diffusa anche nella *vulgata* etica del tempo e, nel caso, esprime il desiderio di superare, senza paura né traumi, l'eccezionale esperienza che –secondo le regole comuni della prassi magica- richiede la conoscenza del momento favorevole, sotto il profilo delle congiunzioni astrali.

95 Cfr. *PGM* IV, 754-708. Sul significato dei *phylakteria* si veda G. J. M. BARTELINK, 1973.

96 Cfr. *PGM* IV, 655- 661: prima della seconda apertura delle porte del cielo che mostreranno le sette *Tychai* e i sette *Polokratoroi*, si ammonisce il veggente a compiere i seguenti atti rituali: " Ma tu fissalo con lo sguardo (ossia Helios) e lancia un muggito possente al modo di un corno, espellendo l'intero pneuma e comprimendo i fianchi, muggisci, bacia i talismani e di', prima a destra: 'Proteggimi, *PROSUMERI*'". Anche l'ultimo, decisivo atto della pratica rituale, che implica la visione della somma divinità e prelude alla rivelazione dell'oracolo, contempla –come si è visto- questi comportamenti che, in mancanza di un termine migliore, continuiamo a definire "magici. Il maestro infatti ammonisce: "Ma tu, subito, (emetti) un muggito possente, comprimendo il ventre, in modo da porre tutte e cinque i sensi in movimento, a lungo fino a perdere conoscenza. Muggisci baciando ancora i talismani" (cfr. sopra n. 6). E quindi ribadisce: " Fissa allora lo sguardo sul dio, lanciando un possente muggito, e salutalo così" (cfr. sopra n. 1). Una pertinente analisi di questi atteggiamenti, implicanti l'"inalazione" dello pneuma divino e dei raggi solari in R. G. EDMONDS III, 2000.

97 Cfr. P. COX MILLER, 1986. Una documentata messa a punto del problema in M. ZAGO, 2010.

98 Cfr. *De Myst*, III, 27-31, 166 -179, C. MORESCHINI, 2003, pp. 276-295.

99 In particolare, il riferimento al "momento opportuno" (*kairós*) come condizione indispensabile per la buona riuscita dei rito, non mi pare possa ritenersi "prova" irrefutabile di un'identità pitagorica

filosofiche di cui partecipavano tutti gli uomini colti dell'epoca e non mi sembrano sufficienti a fare della nostra "Ricetta" l'espressione di una comunità pitagorica, essendo del resto assai più ampi e consistenti i richiami a nozioni cosmologiche e antropologiche stoiche, come i commentatori hanno unanimamente sottolineato. Più stringenti e specifici appaiono piuttosto i paralleli – valorizzati in particolare da H.D. Betz ma già messi in luce con grande efficacia nei vari volumi della magistrale analisi de *La révélation d'Hermès Trismégiste* di A.-J. Festugière- con l'articolato orizzonte religioso dell'ermetismo, in cui si intrecciano vitalmente interessi "scientifico- operativi", con attenzione alle dottrine astrologiche, alchemiche e appunto magiche, a forti tensioni religiose o francamente "mistiche"[100], che -in maniera originale- configurano talora tangenze più o meno profonde con il contemporaneo ambiente dello gnosticismo cristiano[101]. Nonostante ciò non ritengo di poter accogliere la proposta dello studioso di vedere nel nostro documento una testimonianza precoce di tale ambiente. Esso mi pare piuttosto collocabile a pieno titolo nel vasto bacino delle concezioni e delle pratiche dei detentori della "sacra *mageia*", sia pure con una irriducibile originalità che rivela un autore e una cerchia di fruitori capaci di recepire alcune fra le direttrici fondamentali dello scenario ideologico e religioso contemporaneo, ivi compresi alcuni elementi dell'orizzonte religioso mitriaco che rappresentava certo una delle componenti più attive e pervasive di tale scenario, e di metabolizzarle in maniera personale ai fini della definizione della propria "ani-

---

del testo. Esso più ovviamente riflette la nozione fondamentale delle pratiche magiche, secondo cui esse devono essere compiute in conformità alle congiunzioni astrali propizie, pena il fallimento.

100 Basti fare riferimento alla visione religiosa espressa nel primo dei trattati del *Corpus Hermeticum* (*CH* I) che prende nome dal dio rivelatore, *Poimandres,* ovvero nel *CH* XIII, con la sua dottrina della "rigenerazione spirituale" compiuta mediante una "discesa" delle Potenze divine nel fedele e un *ascensus* spirituale di questo fino all'Ogdoade divina. Cfr. i testi menzionati nell'edizione di A. D. Nock, A-.J. Festugière, 1954-1960, ancora fondamentale nonostante il notevole sviluppo della letteratura sul tema, che non è possibile qui evocare in dettaglio.

101 Sul problema, di vaste proporzioni storico-religiose che ora non è dato neppure sfiorare, e quale segno di un'"affinità" percepita anche tra i contemporanei fruitori di questa letteratura, ermetica da una parte e gnostica dall'altra, basti ricordare la presenza di alcuni testi ermetici nella raccolta dei papiri copti di Nag Hammadi, in Alto Egitto, a decisa prevalenza gnostica. Né è privo di significato che in uno dei testi ermetici di NH dalla singolare "densità gnostica", quale è il Trattato sesto del Codice VI ("Sull'Ogdoade e l'Enneade") sia in pari tempo presente una vasta componente formulare che ricorda da presso quella "magica" e contestualmente si illustri un'esperienza di *ascensus* tutto interiore e spirituale, finalizzato alla "divinizzazione" del fedele. Si conferma la circolazione di temi e istanze religiose comuni nell'ambito del mondo tardo-antico, con una centralità peculiare dell'Egitto ellenizzato, che peraltro lasciano sussistenze differenze e peculiarità anche notevoli dei singoli contesti storici. Per il trattato ermetico cfr. edizione e ricco commento in J.-P. Mahé, 1979 e A. Camplani, 2000, mentre sulle tangenze o vere e proprie componenti magiche nello gnosticismo posso soltanto rimandare alla documentazione offerta in G. Sfameni Gasparro, 2000.

ma magica"[102]. L'orientamento fondamentale di essa rimane l'aspirazione ad una rivelazione divina che, pur relativa in maniera prevalente - a quanto risulta dal testo medesimo e dal complesso della parallela letteratura dei *PGM*- ai bisogni pratici dell'esistenza- intende perseguire una "visione faccia a faccia" con le potenze divine. Il carattere divinatorio della "Ricetta" l'accomuna dunque agli innumerevoli altri esempi forniti dai Papiri, greci e demotici[103], e, nella fondamentale istanza al perseguimento della visione divina, sembra riflettere tradizioni peculiari del contesto egiziano in cui storicamente si colloca, sia nelle loro forme più antiche[104] sia in alcune manifestazioni contemporanee, quali la notissima preghiera di Massimo al dio solare del tempio di Talmis (Kalabscha), Mandoulis Aion, per ottenerne la visione[105] ovvero l'esperienza eccezionale del medico greco Thessalos, che solo attraverso la

---

102 Questa vivace espressione è offerta in *PGM* IV, 310-311. Del resto, la presenza di istanze "religiose" nella letteratura dei *PGM* e nel più vasto scenario della magia tardo-antica, non ha atteso di essere segnalata dagli studi più attuali sul tema, ormai ben avvertiti della necessità di superare, come del tutto inadeguata, la "grande dicotomia". Basti segnalare dunque le opportune osservazioni di autorevoli interpreti, come A. D. NOCK, 1929; M. P. NILSSON, 1947 e A.-J., FESTUGIÈRE, 1932, 1981[2], pp. 281-328, dove illustra "La valeur religieuse des Papyrus magiques".

103 Senza alcuna pretesa di completezza, si segnalano *PGM* I, 1-195 (richiesta di un demone-paredro con varie finalità fra cui quella divinatoria), *PGM* I, 262-347, *PGM* IV, 154-285, 951,2502; V, 231-302 e 370-439; VII, 222- 249 (Oracolo di Besas), 250-254, 255-259; 540- 578 (divinazione con la lampada), 996; XII, 113, 148-151, 153-160. Egualmente molteplici sono le richiese di "visioni dirette" (ad esempio cfr. VII, 319-334; 335-347) e rivelazioni in sogno (cfr. VII, 359-369). Su questa vasta tipologia si veda E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2009 e J. L. CALVO MARTÍNEZ, 2009. Anche la preghiera "vieni a me", di cui si hanno tre versioni, analizzata da J. L. CALVO MARTÍNEZ, 2002, che ne pone in luce la profonda fusione di elementi biblici, egiziani e greci, ha un'importante finalità oracolare, presente egualmente–nella forma della licnomanzia- nei frammenti innici rivolti ad Helios, analizzati con perizia dallo stesso studioso (J. L. CALVO MARTÍNEZ, 2005). Si può ancora aggiungere che anche la cosiddetta "Cosmopoiia di Leida" contenuta in due versioni in *PGM* XIII (138-213 e 443-563), con la sua densa struttura cosmogonica e cosmosofica, si conclude con una richiesta oracolare: "Quando il dio sarà venuto, guarda in basso e scrivi le cose che ti dice, e qualsiasi nome egli possa darti per se stesso. E non lasciarlo uscire dalla tua tenda finché non ti abbia detto le cose che ti riguardano" (XIII, 565-571, trad. M. SMITH, in H. D. BETZ 1992[2], p. 186. Non si può mancare di notare che nulla di "straordinario" contiene la prospettata richiesta, ma semplicemente gli affari che riguardano il consultante. Sui nomi divini della "Cosmopoiia" cfr. M. ZAGO, 2007 [2008]. Cfr. A. DIETERICH, 1891, 1905[2], pp. 3-20: testo con omissione delle linee citate, ritenute "aggiunta" posteriore, secondo i presupposti metodologici dell'Autore, intesi a isolare un testo cosmosofico, ritenuto anteriore alla sua "utilizzazione magica". Rimane comunque ancora valido, per la ricca documentazione e gli originali spunti interpretativi, l'ampio commento del testo fornito dallo studioso. Si veda anche l'interpretazione di R. MERKELBACH, 1992.

104 Sulle modalità della consultazione oracolare nell'antico Egitto, oltre J. CERNY. 1962, si veda l'ampia documentazione in A. VON LIEVEN, 1999. Per l'Egitto ellenistico assai utile l'analisi di F. DUNAND, 1997.

105 A. D. NOCK, 1934; F. DUNAND, 2002.

systasis con l'Imouthes-Asclepio di Tebe, procurata da un sacerdote locale ancora in possesso dell'antica potenza della *mageia*, realizza la massima aspirazione della propria vita, ossia la conoscenza dei poteri medicinali delle erbe[106].

Il motivo del "contatto" diretto e personale con la divinità, espresso anche in quel tema dell'*ascensus* cosmico che, ormai ampiamente esplorato in una letteratura ben nota[107], percorre in maniera trasversale le più diverse culture e tradizioni del mondo mediterraneo antico, nella "Ricetta" assume -come si è visto- un senso forte per il suo coniugarsi con quello della "immortalizzazione" che ne costituisce la cifra qualificante. Le tangenze con l'orizzonte teurgico, evocato dal confronto con il testo giamblicheo, sono state a vario titolo già percepite e variamente valorizzate, da S. Eitrem, a E.R. Dodds, a H. Lewy e a S.I. Johnston[108] per citare solo alcuni autori che più esplicitamente hanno praticato questa linea esegetica. Tali tangenze non devono peraltro indurre a minimizzare la differenza di fondo delle rispettive prospettive, una volta che la "Ricetta di immortalità" configura l' *apathanatismós* come un evento che, pur nella sua eccezionalità, ha un'efficacia momentanea, legata all'esperienza rituale, quale necessaria condizione per ottenere il *chresmòs* divino, sui cui contenuti non è possibile speculare[109], essendo esso affidato alle esigenze personali, ma non per questo meno importanti per l'individuo, " il tale N.N. figlio della tale N.N.", che cerca rassicurazione nella parola del dio, qui collocato – quale Aion- al vertice sommo della struttura cosmica.

Bibliografia

Alvar, J.,
- *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras* (English version corrected and espanded by Richard Gordon of *Cristianismo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995), Leiden, 2008.

Asirvatham, S. R., Pache, C. O. & Watrous, J. (eds.),
- *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lahnam-Boulder-New York-Oxford, 2001.

Assmann, J.,
- "Magic and Theology in Ancient Egypt", in P. Schäfer, H. G. Kippenberg, 1997, pp. 1-18.

106 A.-J. Festugière, 1967; G. Sfameni Gasparro, 2007 e 2010.

107 Basti segnalare, per un primo approccio con la storia del problema, I. P. Culianu, 1983

108 Cfr. S. Eitrem, 1942; E. R. Dodds, 1947; H. Lewy 1960, 1978^2 ; S. I. Johnston, 1997. Tali tangenze sono sottolineate con riferimento anche alla questione complessa degli Oracoli caldaici, *locus* classico delle speculazioni e pratiche teurgiche, di cui non è dato ora discutere.

109 Data l'eccezionalità della procedura rituale, a parere di H. D. Betz, 2003, pp. 189-190, come già secondo altri autori (cfr. R. Merkelbach, 1992) la richiesta oracolare non riguarderebbe problemi banali dell'esistenza quotidiana, bensì "questions of ultimate concerne, including the nature of the cosmos and his own self". Naturalmente questa rimane una possibilità ma non esclude nessun altro uso divinatorio del rito.

ATHANASSIADI, P.,
- "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Jamblichus*", JRS* 83 (1993) 115- 130.

BAKHOUCHE, B.,
- *L'astrologie à Rome*, Bibliothèque d'Études classiques 2, Louvain-Paris -Sterling, Virginia, 2002.

BAKHOUCHE, B., MOREAU, A. & TURPIN, J. C. (eds.),
- *Les Astres. Actes du Colloque International de Montpellier 23-25 mars 1995*, vol. I *Les astres et les mythes. La description du ciel*; vol. II *Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les «sourvivances» de l'astrologie antique*, Montpellier, 1996.

BARTELINK, G. J. M.,
- "*Φυλακτήριον-phylacterium*", in *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Utrecht –Anvers, 1973, pp. Bern25-60.

BECK, R.,
- "Interpreting the Ponza Zodiac: II", *Journal of Mithraic Studies,* 2 (1978) 87-147.

BERNAND, A.,
- *Sorciers grecs,* Paris, 1991.

BETZ, H. D.,
- *Sorciers grecs*, Paris, 1991.
- "The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri", in B. F. MEYER, E. P. SANDERS (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III, *Self- Definition in the Graeco-Roman World*, London, 1982, 161-170.
- (cur.), *The Greek Magical Papyri in Translation . Including the Demotic Spells*, Chicago-London, 1986, 1992[2].
- "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", in CH. A. FARAONE, D. OBBINK, 1991, pp. 244-259.
- "Secrecy in the Greek Magical Papyri", in H. G. KIPPENBERG, G. G. STROUMSA (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden- New York- Köln, 1995, pp. 153-175.
- (ed.), *Mysteria Mithrae* Atti del Seminario Internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia' Roma e Ostia 28- 31 Marzo 1978 / Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources', Rome and Ostia 28-31 March 1978 (EPRO 80), Roma- Leiden, 1979.
- *Gottesbegegnung und Menschwerdung. Zur religionsgeschichtlichen und theologischen Bedeutung der 'Mithrasliturgie' (PGM IV. 475-820)*, Hans-Leitzmann-Vorlesungen 6, Berlin-New York, 2001.
- *The "Mithras Liturgy". Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, 2003.

BIANCHI, U.,
- (ed.), *Mysteria Mithrae* Atti del Seminario Internazionale su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia' Roma e Ostia 28- 31 Marzo 1978 / Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources', Rome and Ostia, 28-31 March 1978 (EPRO 80), Roma- Leiden,1979.

Bickerman, E. J.,
- "Darius I, Pseudo-Smerdis, and the Magi", *Athenaeum* 56 (1978) 239-261; rist. in E.J. Bickerman, *Religions and Politics in Hellenistic and Roman Periods*, a cura di E. Gabba, M. Smith, Como, 1985, pp. 619-641.

Bidez, J., Cumont, F.,
- *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, voll. I-II, Paris, 1938.

Blumenthal, A. J. & Clark, E. G.,
- *The Divine Iamblichus Philosopher and Man of the Gods*, Bristol, 1993.

Borghouts, J. F.,
- "Akhu and Hekau. Two basic Notions of Ancient Egyptian Magic and the Concept of the Divine Creative Word", in A. Roccati, A.Siliotti (cur.), *La magia in Egitto al tempo dei Faraoni*, Verona, 1987, pp. 29-46.

Boulogne, J.,
- "Plutarque et les Mages", in A. Moreau, J.-C. Turpin, 2000, II, pp. 59-77.

Braarvig, J.,
- "Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy", in D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen 1999, pp. 21-54.

Brashear, W. M.,
- "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)", in ANRW II, 18, 5, Berlin, New York, 1995, 3380-3684.
- "New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin", in M. Meyer, P. Mirecki, 1995, 209-242.

Bremmer, J. N.,
- "The Birth of the Term 'Magic'", *ZPE* 126 (1999) 1-12; rist. in J.N. Bremmer, J.R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven- Paris-Dudley MA, 2002, pp. 1-11.

Bresciani, E.,
- "I grandi testi magici demotici", in A. Roccati, A. Siliotti (edd.), *La magia in Egitto al tempo dei Faraoni*, Verona, 1987, pp. 313-329.

Broze, M. & Van Liefferinge, C.,
- *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la lettre de Porphyre à Anebon*, Traduction nouvelle et commentaire, Bruxelles, 2009.

Burkert, W.,
- *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962; trad. ingl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972.

Busine, A.,
- *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècles)* (RGRW 156), Leiden-Boston, 2005.

Calvo Martínez, J. L.,
- "Cien años de investigación sobre la magia antigua", *MHNH,* 1 (2001) 7-59.
- "El tratamiento del material hímnico en los Papiros Mágicos. El Himno δεῦρό μοι", *MHNH,* 2 (2002) 71-95.
- "¿Licnomancia o petición de demon páredros? Edición con comentario de fragmentos hímnicos de *PGM* I 262-347", *MHNH,* 5 (2005) 263-276.

- "Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término *magos*: Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro de Derveni"*, MHNH,* 7 (2007) 301-314.
- "Morfología de las Prácticas Mánticas de la Luz. Fotogogia y Licnomancia en los *PGM*", in M. MONACA, 2009, pp. 45-78.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. & SÁNCHEZ ROMERO, M. D.,
- *Textos de Magia en Papiros griegos,* Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

CAMPLANI, A.,
- *Scritti ermetici in copto*, Brescia, 2000.

CARASTRO, M.,
- *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006.

CASADIO, G.,
- "Dall'Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici", *Avallon,* 42 (1997) 45-62.

CERNY, J.,
- "Egyptian Oracles", in R. PARKER, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*, Providence Brown Un., 1962, pp. 35-48.

CIRAOLO, L. & SEIDEL, J. (eds.),
- *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, 2002.

CLARKE, E. C. & DILLON, J. M.,
- *Iamblichus, On the Mysteries*, SBL Atlanta, 2003.

CLERC, J-B.,
- *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern, 1995.

CULIANU, I. P.,
- *Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the ascension of the soul and its relevance* (EPRO 99), Leiden, 1983.

COX MILLER, P.,
- "In Praise of Nonsense", in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London, 1986, pp. 481-505.

CUMONT, F.,
- *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (TMMM), I-II, Bruxelles, 1896-1899.
- "Un livre nouveau sur la liturgie païenne", *Revue de l'instruction publique en Belgique,* 46 (1904) 1–10.

CURBERA, J. B.,
- "Maternal lineage in Greek magical texts*",* in D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN, 1999, 195-204.

DANIEL, R. W. & MALTOMINI, F.,
- *Supplementum Magicum*, voll. I-II, Opladen, 1990-1992.

DES PLACES, É.,
- *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Paris, 1966.
- *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, 1982.

DICKIE, M. W.,
- *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London-New York, 2001, 2003[2].

DIELEMAN, J.,
- *Priest, Tongues, and Rites*. *The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)* (RGRW 153), Leiden-Boston, 2005.

DIETERICH, A.,
- *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Leipzig, 1891, 1905[2]; rist. Aalen, 1973.
- *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig- Berlin, 1903, 1910[2] (ed. R. WÜNSCH), 1923[3] (ed. O. WEINREICH); rist. Darmstadt, 1966.

DODD, C. H.,
- *The Bible and the Greeks*. London, 1934, 1964[3].

DODDS, E. R.,
- "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *JRS,* 37 (1947) 55-69 = *The Greeks and the Irrational*, Berkeley- Los Angeles, 1951, trad. it. Firenze, 1959, pp. 335-369.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (ed.),
- *Études mithriaques. Actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*, Acta Iranica 17, Première Série, Actes de Congrès IV, Téhéran –Liège, 1978.

DUNAND, F.,
- "La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos", in J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg 15- 17 juin 1995, Strasbourg 1997, pp. 65- 84.
- "Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha", in F. DUNAND, F. BOESPFLUG (eds.), *Voir les dieux Voir Dieu*, Strasbourg, 2002, pp. 23-38.

EDMONDS, R. G. III,
- "Did the Mithriasts Inhale?A Tecnique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Caldaean Oracles and Some Mithraic Frescoes", *Ancient World* 32 (2000) 10-24.
- "At the Seizure of the Moon. The Absence of the Moon in the Mithras Liturgy", in S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, 2003, pp. 223-239.

EITREM, S.,
- "La théurgie chez les Néo-platoniciens et dans les papyrus magiques*", SO* 22 (1942) 49-79.
- "Dreams and Divination in Magical Ritual", in CH. A. FARAONE, D. OBBINK 1991, pp. 175-187.

FARAONE, CH. A.,
- *Ancient Greek Love Magic,* Cambridge-London, 1999.

FARAONE, CH. A. & OBBINK, D. (eds.),
- *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, 1991.

FAUTH, W.,
- *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike* (RGRW 125), Leiden-New York-Köln, 1995.

FESTUGIÈRE, A.-J.,
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950[2].
- *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.
- *La révélation d'Hermès Trismégiste,* IV, *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.
- "L'expérience religieuse du médecin Thessalos", in ID., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, tr. it. Genova, 1991, pp. 143-169.

- *L'ideal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris, 1932, 1981[2].

FOWDEN, G.,
- *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986; trad. fr. Paris, 2000.

FLINT, V., GORDON, R., LUCK, G. & OGDEN, D.,
- *Witchcraft and Magic in Europe, vol. 2 Ancient Greece and Rome*, London, 1999.

FRANKFURTER, D.,
- "The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions", *Helios* 21 (1994) 189-221.
- "Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells", in M. MEYER, P. MIRECKI, 1995, pp. 457-476.
- "Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'", in P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG, 1997, pp. 115-135.
- *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.

GAROSI, R.,
- "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", in P. XELLA (cur.), *Magia, Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, 1976, pp. 13-97.

GERSHEVITCH, I.,
- *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1967.
- "Die Sonne das Beste", in J. HINNELLS, 1975, I, pp. 68-89.

GNOLI, G.,
- "Sol Persice Mithra", in U. BIANCHI, 1979, pp. 725-740.

GORDON, R. L.,
- "Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri", in P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG, 1997, pp. 65-92.
- "*Quaedam veritatis umbrae*: Hellenistic Magic and Astrology", in T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aahrus, 1997, pp. 128-158.

GORDON, R. L. & HINNELLS, J. R.,
- "Miscellaneous. Some New Fotographs of well–known Mithraic Monuments", *Jounal of Mithraic Studies,* 2 (1978) 198-223: *7.* Mithras' *Rindsschulter*, 213-219.

GORDON, R. L. & MARCO SIMON, F. (eds.),
- *Magical Practice in the Latin West*, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.- 1 Oct. 2005 (RGRW 168), Leiden –Boston, 2010.

GRAF, F.,
- *Comment devenir magicien? Le rituel d'initiation magique gréco-égyptien*, in *L'Initiation*. Actes du Colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991, vol. II, Montpellier, 1992, pp. 27-35.
- *Dionysian and Orphic eschatology: new texts and old questions*, in T.H. CARPENTER AND C.A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca, NY - London, 1993, pp. 239-258.
- *La magie dans l'antiquité gréco- romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994; trad. it. Bari-Roma, 1995.
- "The magician's Initiation", *Helios,* 21 (1994) [1994a] 161-178.
- "Excluding the Charming: The development of the Greek Concept of Magic", in M. MEYER, P. MIRECKI, 1995, pp. 29-42.

- "Magic and divination", in D.R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN 1999, pp. 283-298.
- "Mithras Liturgy and 'Religionsgeschichtliche Schule'", *MHNH,* 8 (2008) 59-72.

HINNELLS, J. R. (ed.),
- *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester, 1975.
- *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions*, *Rome 1990*, Roma, 1994.

JOHNSTON, S. I,
- "Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu", in P. SCHÄFER, H.G. KIPPENBERG, 1997, pp. 165-194.

JOHNSTON, S. I. & STRUCK, P. T. (eds.),
- *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (RGRW 155), Leiden-Boston, 2005.

JORDAN, D. R., MONTGOMERY, H. & THOMASSEN, E. (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.

KINGSLEY, P.,
- "Greeks, Shamans and Magi", *Studia Iranica,* 23 (1994) 187-198.

KIPPENBERG, H.G.,
- "Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal", in P. SCHÄFER, H.G. KIPPENBERG 1997, pp. 137- 163.

KROPP, A. M.,
- *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, I-III, Bruxelles. Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1930-1931.

LARSEN, B. D.,
- *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhrus, 1972.

LE GLAY, M.,
- "La *DEXIOSIS* dans les mystères de Mithra", in J. DUCHESNE-GUILLEMIN, 1978, pp. 279-303.

LEBEDEV, A.,
- "Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with Curse Letters from Olbia", *ZPE,* 112 (1996) 268-278.

LÉVY, I.,
- *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926.
- *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927.

LEWY, H.,
- *Chaldean Oracles and Theurgy. Misticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Jerusalem, Paris, 1960; Nouvelle édition par M. TARDIEU, Paris, 1978^2.

LUCK, G.,
- *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of ancient texts translated, annotated, and introduced*, Baltimore-London, 1985; trad. it. voll. I-II, Milano, 1997-1999.

LUGLI, U.,
- *La magia a Roma*, Genova, 1989.

MAHÉ, J.-P.,
- *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, T. I (BCNH Section Textes 3), Québec, 1978.

MARCO SIMON, F.,
- "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C.", *MHNH,* 1 (2001) 105-132.

MASTROCINQUE, A. (cur.),
- *Atti dell'Incontro di Studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002.
- *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Roma, 2003 [2004].

MERKELBACK, R. & TOTTI, M.,
- *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen and magischen Inhalts*, Bd. 1-2, Opladen, 1990, 1991: Bd. 3: R. MERKELBACK, *Zwei griechisch-aegyptische Weihzerimonien (die Leidner Weltschöpfung, Die Pschai-Aion-Liturgie)*, Opladen, 1992.

MEYER, M. W.,
- *The "Mithras Liturgy",* Missoula Mont., 1976.

MEYER, M. W. & MIRECKI, P. (eds.),
- *Ancient Magic and Ritual Power* (RGRW 129), Leiden-New York-Köln, 1995.

MIREKI, P. & MEYER, M. W. (eds.),
- *Magic and Ritual in the Ancient World* (RGRW 141), Leiden-Boston-Köln, 2002.

MONACA, M.,
- "Gemme magiche e divinazione", in A. MASTROCINQUE, 2002, pp. 135-152.
- (cur.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo- antico. Tra Mantica e Magia*, Cosenza, 2009.

MOREAU, A. & TURPIN, J.-C. (eds.),
- *La magie*, Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 mars 1999, T. I *Du monde babylonien au monde hellénistique*; T. II *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*; T. III, *Du monde latin au monde contemporain* ; T. IV *La magie. Bibliographie générale*, eds. P. BRILLET-A. MOREAU, Montpellier, 2000.

MORESCHINI, C.,
- *Apuleio*. *La magia*, Introduzione, traduzione e note, Milano, 1990.
- *Giamblico. I misteri degli Egiziani*, Introduzione, traduzione e note, Milano, 2003.

NEUSNER, J., ET ALII,
- *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, New York, 1989.

NILSSON, M. P.,
- "Die Religion in den griechischen Zauberpapyri", *Bull. Soc.Roy.Lund* 48 (1947) 59-93 ; rist. in ID., *Opuscula Selecta*, vol. 3, Lund,1960, pp. 129-166.

NOCK, A. D.,
- "Greek Magical Papyri", *JEA,* 15 (1929) 219-235; rist. in ID*., Essays on Religion and the Ancient World,* ed. Z. STEWART, Oxford, 1972, vol. I, pp. 176-194.
- "Paul and the Magus". in F. J. FOAKES JACKSON, K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity*, vol. V, 1933, pp. 164-188; rist in ID., *Essays on Religion and the Ancient World,* ed. Z. STEWART, Oxford, 1972, vol. I, pp. 308-330.

- "A Vision of Mandulis Aion", *HTR,* 27 (1934) 53-104; rist. in Id., *Essays on Religion and the Ancient World,* ed. Z. Stewart, Oxford 1972, vol. I, pp. 357- 400.

Nock, A. D. & Festugière, A.-J.,
- *Hermès Trismégiste*, voll. 1-4, Paris, 1954-1960.

Ogden, D.,
- *Greek and Roman Necromancy*, Princeton- Oxford, 2001.
- *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Romans Worlds. A Sourcebook*, Oxford, 2002.

Pérez Jiménez, A. & Cruz Andreotti, G. (eds.),
- *Daímon páredros: Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Mediterranea, 9, Madrid- Malaga, 2002.

Pernigotti, S.,
- *La magia copta: i testi*, in *ANRW* II, 18, 5, Berlin-New York, 1995, pp. 3685-3730.

Preisendanz, K. (ed.),
- *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri, Herausgegeben und übersetzt*, Berlin, 1928-1931, voll. 1-2; 2a ed. a cura di A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974.

Riedweg, Chr.,
- "Initiation - Tod - Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikations-Situation und narrative Teknik der orphisch-bakchischen Goldblättchen", in F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags -Symposium für Walter Burkert Castelen bei Basel 15.bis 18. März 1996*, Stuttgart –Leipzig, 1998, pp. 359-398.

Rigsby, K.,
- "Teiresias as Magus in Oedipus Rex", *GRBS,* 17 (1976) 109-114.

Ritner, R. K.,
- "Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy, and Social Deviance", in A. B. Lloyd (ed.), *Religion and Society in Ancient Egypt. Festschrift for J. Gwyn Griffiths*, Swansea, 1993, pp. 189-200.
- *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice,* [Studies in Ancient Oriental Civilization, 54], Chicago, 1993 (a).
- "Egyptian Magical Pratice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context*",* in *ANRW* II, 18, 5, Berlin-New York,1995, pp. 3333-3379.
- "The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic", in M. Meyer, P. Mirecki, 1995, pp. 43-60.

Romano, F. (cur.),
- *Giamblico. Summa pitagorica. Vita di Pitagora, Esortazione alla filosofia, Scienza matematica comune, Introduzione all'aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'aritmetica*, Testo greco a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati, Milano, 2006.

Saffrey, H. D.,
- *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990.

Sauneron, S.,
- "Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux*", Bull. de la Societé française d'Égyptologie,* 8 (1951) 11-21.

Schäfer, P. & Kippenberg, H. G.,
- *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln, 1997.

SEGAL, A.,
- "Hellenistic Magic: some questions of Definition", in R. VAN DEN BROEK - M.J. VERMASEREN (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, 1981, pp. 349-375.

SFAMENI GASPARRO, G.,
- "La gnosi ermetica come iniziazione e mistero", *SMSR* 36, 1 (1965) 43-61; rist. in EAD., *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma, 1982, pp. 309-330.
- *Dai misteri alla mistica*, in E. ANCILLI - M. PAPAROZZI (cur.,) *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, vol. I, pp. 73-113; rist. in EAD., *Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Hierà. Collana di studi storico-religiosi 5, Cosenza, 2003, pp. 49-98.
- "La terminologia misterica nel linguaggio della rivelazione in Origene", in C. MORESCHINI, G. MENESTRINA (cur.), *«Lingua e Teologia nel Cristianesimo greco»*, Atti del Convegno tenuto a Trento 11- 12 dicembre 1997, Trento 1999, pp. 125-181; rist. in EAD., *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma, 1998, pp. 195-236.
- "Cristianesimo ed Ellenismo: terminologia e schemi misterici nel linguaggio gnostico", *SMSR,* 66 (n.s. XXIV) (2000) 33-70.
- "Tra gnosi e magia. Spazio e ruolo della prassi magica nell'universo religioso dello gnosticismo", in G. LANATA (cur.), *Il tardo-antico alle soglie del Duemila. Diritto religione società*, Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Genova, 2000, pp. 1-35.
- "Maestro e discepolo nella tradizione ermetica (III sec.a.C.-I II sec. d.C.). Finalità e modi della trasmissione esoterica", in G. FILORAMO (ed.), *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Brescia, 2002 (a), pp. 63-89.
- *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Biblioteca di Scienze religiose 171, Roma 2002.
- *ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ. Aspetti del culto di Asclepio dall'età ellenistica alla Tarda Antichità*, in H. BRANDENBURG, ST. HEID, CHR. MARKSCHJES (eds.), *Salute e guarigione nella Tarda Antichità*, Atti della Giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, (Roma - 20 maggio 2004), Città del Vaticano, 2007, pp. 245-271.
- "Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia", in E. DE MIRO, G. SFAMENI GASPARRO, VALENTINA CALÌ (eds.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20-22 novembre 2005, Roma, 2010, pp. 287-311.
- "Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa", in A. MASTROCINQUE (cur.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Roma 2003 [2004], pp. 13-45; rist. con modifiche in EAD., *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità* (Hierà 12), Cosenza, 2009, pp. 315-389.

SHAW, G.,
- *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, 1995.

SMITH, A.,
- "Theurgy in the *de Mysteriis* of Iamblichus", in ID., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, 1974, pp. 83-99.

SMITH, J. Z.,
- "Trading Places", in M. MEYER, P. MIRECKI, 1995, pp. 13-27.

Sodano, A. R.,
- (cur.), *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Napoli, 1958.
- *Giamblico. I misteri egiziani. Abammone. Lettera a Porfirio*, Milano, 1984.

Stewardson, J. & Saunders, E.,
- "Reflexions on the Mithraic Liturgy", in S. Laeuchli (ed.), *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Evanston [Ill.] 1967, pp. 67-84.

Suárez de la Torre, E.,
- "La divinazione nei papiri magici greci", in M. Monaca, 2009, pp. 13-32.

Tait, W. J.,
- "Theban Magic", in S. P. Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period (P.L. Bat 27), Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 169-182.

Tardieu, M.,
- "La controverse de la *Mithrasliturgie* chez Cumont", in C. Bonnet, C. Ossola, J. Scheid (éd.), *Rome et ses religions: culte, morale, spiritualité. En relisant* Lux Perpetua *de Franz Cumont*, Journée d'Études au Collège de France – 31 mars 2010, Caltanisetta 2010 (Supplemento a *Mythos*, 1 n.s., 2010), p. 33–48.

Thomassen, E.,
- "Is magic a subclass of ritual?", in D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen 1999, pp. 55-66.

Tommasi Moreschini, C. O.,
- "Un rituale pagano per l'immortalità. La "liturgia di Mithra" tra vecchie e nuove interpretazioni", in AA.VV., *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Roma, 2006, pp. 837-847.

Tupet, A.-M.,
- *La Magie dans la poesie latine,* I, Paris, 1976.
- "Rites magiques dans l'antiquité romaine*",* in *ANRW* II, 16, 3, 1986, pp. 2591-2675.

Van Liefferinge, C.,
- "La théurgie, outil de restructuration dans le De Mysteriis de Jamblique", *Kernos,* 7 (1994) 207- 217.
- *La Théurgie. Dès* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999.

Vermaseren, M. J.,
- *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (CIMRM), I-II, The Hague, 1956-1960.

Vermaseren, M. J. & Van Essen, C.C.,
- *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965.

Versnel. H. S.,
- "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*", Numen,* 38 (1991) 177-197.

von Lieven. A.,
- "Divination in Egypt", *Altorientalische Forschungen,* 26 (1999) 77-126.

Zago, M.,
- "L'emploi des noms divins dans la *Kosmopoiia* (PGM XIII) ", in C. Bonnet, S. Ribichini-D. Steurnagel (cur.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusio-*

ne e processi di interferenza, Atti del 3° Colloquio su «Le religioni orientali nel mondo greco e romano» Loveno di Menaggio (Como 26-28 maggio 2006, in *Mediterranea* 4 (2007) [Pisa-Roma 2008], pp. 204-217.
- *Anonimo. La Ricetta di immortalità*, a cura di M. Z., testo greco a fronte, Milano, 2010.
- "«Non cambiare mai i nomi barbari» (*Oracoli Caldaici*, fr. 150 des Places)", in H. SENG, M. TARDIEU (eds.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, pp. 109-144.
- "Un portrait de Pythagore dans la *Liturgie de Mithra*", *ZPE,* 177 (2011) 53–56.

Received: 29th August 2011 Accepted: 10th September 2011

Magical Hermes: Remarks on the recipe of the 'Little Beggar' (*PGM* IV, 2373-2440)*

Emilio Suárez de la Torre
'Pompeu Fabra' University, Barcelona

Abstract

The author focuses on the following items: (a) the order of the successive moments of the magical operation; (b) the correlation between the mythical *historiola* evoked in the recipe and the recommended practice, paying special attention to several aspects of the role played by Hermes and Isis, and to the more than symbolic detail in the enumeration of the parts of the statue; (c) the details of the rite, with a new proposal regarding the victim of the sacrifice; and (d) remarks on some lexical aspects and on the performance of the rite, emphasizing some of its features.

Key Words: Magical papyri, Egyptian religion, Hermes, Isis, Statues, Birds, Magical language.

Hermes mágico: observaciones sobre el hechizo del 'mendiguillo' (*PGM* IV, 2372-2440)

Resumen

El autor se centra en los siguientes aspectos: (a) la secuencia de las partes de la ceremonia mágica; (b) la interrelación entre la *historiola* mítica evocada en la receta y la práctica recomendada, con especial atención a los diferentes aspectos del papel desempeñado por Hermes e Isis y al detalle en la enumeración de las partes de la estatua; (c) detalles del rito, con una nueva propuesta sobre la clase de víctima sacrificial ofrecida; y (d) observaciones sobre aspectos léxicos y sobre la puesta en escena del rito, poniendo de relieve algunos de sus rasgos.

Palabras clave: Papiros mágicos, Religión egipcia, Hermes, Isis, Estatuas, Aves, Lengua mágica.

0. *Proem*

Among the many motives of gratitude that the Spanish Classical Philologists have towards José Luis Calvo Martínez, the impulse he has given to the study and knowledge of Ancient Greek Magic is but one of the most evident. This is the reason why, for this well deserved homage, I have chosen a group of remarks on a very particular recipe, included in the impressive *Papyrus du Louvre*, which intended to procure success and welfare to the practitioner. I hope and wish José Luis may also enjoy at least the same benefits that are promised in the spell for the rest of his life, although not necessarily including an abundant ἐργασία in the total amount.

* This study has been made under the frame of the research Project FFI2008-05239, financed by the Spanish MICINN.

1. *Introduction*

That each of the recipes reunited in the current editions "is a world" is an assessment that will not find strong opposition among those who deal with magical papyri. Despite the numerous shared features, there is much work to be done in the analysis of the elements that make an *unicum* of each spell. This time I have selected a magic charm that combines both common traits and original elements, gathered in a very particular way. It is but one among many other recipes in which the god Hermes/Thoth has a central role[1]. In this case there are three aspects that gain a particular relief: (a) the fusion of Egyptian and Greek religious elements; (b) its contribution to the much debated question of magic *vs.* religion; and (c) the different clues it gives concerning the society in which these recipes circulate and the profile of their potential users.

2. *Typology of the recipe*[2]

As usual, this recipe shares some features with many other magic charms of the *PGM*, while showing interesting particularities at the same time. Thus, although it shows the usual combination of word and action (*logos* and *praxis)*, as well as the indications concerning the circumstances and moment to operate with it, it belongs to the group characterized by the use of a statue to obtain magical effects. This practice has been analyzed in the last few years by Sarah Jonhston[3], who has revised the traditions concerning the animation of statues, and Adria Haluzska[4], who has focused on the use of statues in the operations included in *PGM* (17 examples), by means of a semiotic approach. Both studies are important contributions to the subject and I mainly agree with their conclusions. However, Haluzska has intentionally excluded the recipe of the 'little beggar' from her study (but not from the table of spells), because her work focuses on divine statues. As will be deduced from my analysis, I think that this exclusion is only partially justified. Moreover, a particular aspect of this spell is that, instead of recommending the engraving of a petition or a symbolic image, or even the insertion into the statue of a papyrus sheet or a lead plate with a magical formula or a petition, the recipe gives detailed instructions to put a strip of papyrus on each part of the body of the statue and on two of its implements (16 strips in total). The text to be written on these strips is composed by *voces magicae,* adapted in size to the assigned part, and shows interesting differences in the spellings. Summing up, despite its common features, these traits of the spell deserve special attention and I shall return to this point later.

---

1 I have gathered the general data and analyzed some of it in detail in several forthcoming publications (E. SUÁREZ, 2011 and forthcoming 1, 2, 3).

2 Text and translation are given in the *Appendix*.

3 S. I. JOHNSTON, 2008.

4 A. HALUZSKA, 2008.

As for the content, it does not belong to a very common type of petition, though examples do not lack. To begin with, it has been set in the papyrus immediately after a shorter spell with the same application (IV 2359-72), that is, to get success and prosperity for a workshop or a house. Both are labeled as (κατα)πρακτικόν, *i.e.* '(fully) effective'. They seem in fact two alternative examples representative of a possibly extended practice of looking for success in business thanks to the support of the god of commerce, Hermes. Leaving the extension aside, the most important difference is that in the first case the statue actually represents Hermes and, instead of the addition of papyrus strips stuck on the limbs, the magical spell must be inserted into the statue. Another interesting example of a recipe destined to cause prosperity to a workshop is in *PGM* VIII 1-63, in the so called "Binding love spell of Astrapsoukos", which has nothing to do with amatory or sexual questions, but is clearly a very complex recipe written by a shopkeeper in order to ensure his welfare. The invoked god is again Hermes, and the exact practical benefit expected is clearly presented in the last lines: δὸς τῷ ἐργαστηρίῳ |τὴν πρᾶξιν, τὴν χάριν, τὴν εὐπορί<α>ν, ἐπαφροδισίαν[5], |αὐτῷ τῷ δεῖνα καὶ τῷ ἐργαστηρίῳ, ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ|. Two more examples can be found in *PGM* XII 96-106, in the series of three spells labeled as "Himerius' recipes". One of them (the second one, lines 100-103) bears the title "To do well at the workshop" (ἐργαστήριον εὖ πράσσειν), whereas the other (the third one, lines 103-106), described as an εὐχή, is in fact a similar petition, asking for εὐπορία for the petitioner and his *oikia*. The common trait of these two spells is the mention of an egg as part of the operation, element that has been related to the primordial egg of Egyptian mythology[6]. Beside these parallels, we must take into account another recipe with instructions to fashion a three-headed anthropomorphic statue included in the same Louvre Papyrus (*PGM* IV, 3125-3174). The main features shared with our recipe are that the magical effect is the welfare of the house of the practitioner and that there are some coincidences in the basic substances used in the practice[7].

3. *Structure and (re)structure of the contents*

As it is usual in the magical recipes, the order of the indications is not exactly the natural order of the recommended operations. For instance, the *logoi* are often added

5 This term may have contributed to the wrong title of the recipe. It may have been introduced mechanically, as part of usual series of benefits enumerated by the authors of the spells. However, it must be observed that the link between a workshop and sexual activity is not as strange as it could seem: the undoubtedly erotic spell of *PGM* LXXVIII is recommended because of its usefulness "for any place, either home or workshop" (εἰς πάντα τόπον, ἢ εἰς οἰκίαν ἢ ἐργαστήριον). For a commentary of this papyrus see F. Maltomini, 1980.

6 See the remarks and references in K. Preisendanz- A. Henrichs, 1973[2] and Betz, 1992[2], *ad loc.*

7 See *infra.*

at the end of the recipe, but this is not the only alteration of the natural sequence of actions. I will present first the parts of the recipe as they appear in the text, and then arrange them according to the real order of operations. This is more than merely playing with the pieces of a puzzle: to have a clear idea of the real sequence of actions will allow us to approach the magical experience from the point of view of the practitioner. Conversely, it may also help us to appreciate more accurately how a magician works when writing/copying a spell.

Structure

Description and 'advertising': insistence in the strong effects. Guarantee: Hermes made it for Isis. Name: 'little beggar'.

First instructions to model a beeswax statue of a begging man. Other details: implements and position of the statue.

Where and how to set it: additional implements.

Circumstances and occasion to fashion the statue and to recite the *logoi.*

Indications and materials to write on the strips of papyrus.

How to proceed before the recitation of the *logoi*: sacrifice to be accomplished.

Detailed description of the magical words written on each of the strips, with specification of the parts of the statue.

Main spell for the rite.

If we assign a number to each paragraph to adapt it, step by step, to the magical operations, then the *linear* sequence of the rite gives this result:

A. *Fashioning of the statue according to very precise indications of material and form; it must be consecrated in a joyful 'mood'; preparation of the strips of papyri:*

1. Λαβὼν κηρὸν ἄπυρον, |τὸν λεγόμενον πρόπολιν, πλάσον ἄν||θρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαι|τοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πήραν καὶ |βακτηρίαν. ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἰλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περι|ζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἑστὼς ἔχοντα εἰλι||γμένον δράκοντα, ὡς ἡ Ἶσις.
2. Πλάσσε δὲ αὐτὸν |κατὰ θεὸν νουμηνίαν καὶ τέλει εὐφραι||νόμενος.
3. γράφε δὲ κατὰ μέρος πιττά|κια ἱερατικῷ χάρτῃ κινναβάρει [κινναβαρι] καὶ χυλῷ |ἀρτεμισίας καὶ σμύρνᾳ.

B. *The statue must be set on a special pedestal or base and the practitioner will add some new elements to prepare the rite.*

4. Στήσεις δὲ | αὐτὸ ἱδρύσας εἰς μονόξυλον ἀρκεύθινον [αρκευθινο͞], |ὀρυκτὸν ἔχων θέρμουθιν καὶ κάλαθον |ἐπάνω κεκρυμ<μ>ένον·

C. *Once the formal requirements for the statue have been completed, the practitioner will carry it to the upper part of the workshop or house and make a sacrifice consisting in burning the victim ('holocaust') and concluding with the consumption of the (roosted) entrails.*

5. ὅταν δὲ αὐτὸ || ὑψώσῃς εἰς ὃν αἱρῇ τόπον, θύε αὐτῷ λευ|κομέτωπον ἄγριον καὶ ὁλοκαυστήσας |ἰδὲ τὰ σπλάγχνα ἀποπυρίσας ἐπὶ ξύλοις| ἰτεΐνοις οὕτω κατάφαγε.

D. *After the consecration, the practitioner must read (or 'recite') aloud the* voces magicae *inscribed on the papyrus strips stuck to the statue. The recitation must also be done according to precise indications.*

6. καὶ τὸν ἐπὶ μελῶν αὐτοῦ |λόγον ἐπανάγνωθι, αὐτὸν γ' ἀποδιαστ<ήσ>ας, | ἀνὰ τετράκις·

E. *It is now time to pass to the petition of success, prosperity and wealth, according to the final* logos*.*

7. 'λαμβάνω || σε παρὰ βουκόλον τὸν ἔχοντα τὴν ἔπαυλιν πρὸς λίβα, λαμβάνω σε | τῇ χήρᾳ καὶ τῷ ὀρφόντῃ. Δός μοι| οὖν χάριν, ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν |πρᾶξιν, φέρε μοι ἀργύρια, χρυσόν, ἰμ[ατ]ι[σ]μόν, πλοῦτον πολύολβον ἐπ' ἀγαθῷ.'

4. *A commentary of the most relevant aspects*

Despite the fact that this recipe deserves a deeper treatment, I will focus now on a couple of selected aspects that I consider the most important.

(a) *Hermes (Thoth) and Isis: the role of the* historiola

To enhance the efficacy of the spell, the author adduces the success obtained by Hermes with this spell when Isis was wandering (*i. e.* in search of the body of Osiris). There is more than mere coincidence in the fact that the *historiola* of Isis' wanderings presides over a recipe where the magical words must be attached to the limbs and other parts of a statue. Hermes and Isis are the divine figures permeating the whole text. As for Hermes, he is in Roman times the 'natural' god of trade and –using a more modern term- economy in general; thus, despite the fact that these are not genuine Egyptian functions of Thoth, the fusion accomplished in this period justifies the role of the god in the spells concerning welfare and economic prosperity. Moreover, although the statue is described as representing a human being, I suggest that Hermes is also hidden under the image of the little beggar. It suffices to remember some Hipponactean fragments[8], in which the god is invoked as a helper of poor people and a giver of wealth, to see the antiquity of this function of Hermes and the plausibility of my suggestion. Furthermore, despite being conventional im-

8 Specially frs. 42-44 Degani.

plements to depict a beggar, the bag and the staff also relate to travelers, that is, to another activity belonging to the sphere of Hermes. Thus, Hermes appears here as the deity who warrants the efficacy of the recipe, and as the divine model to which the petitioner assimilates himself. What underlies the magical operation is in fact the identification of mortal and god usual of many spells: "I am you and you are me".

However, as I have said above, the *historiola* of Isis' wanderings conditions the whole spell. First, the role of Hermes-Thoth in the myth of Isis-Osiris is well rooted in Egyptian and Greek sources[9]. In this case, in a kind of 'ring-composition', the author mentions at the beginning how the god himself was the first to fashion a statue to help Isis. Then, in the last lines of the spell, the *logos* includes a mysterious and perhaps ritualistic expression –and problematic from the textual point of view[10]: "I receive you in the abode of[11] the cowherd who has his cow-shed toward the south, I receive you for the widow and the orphan". Reitzenstein[12] had some doubts about a possible identification of the statue with the ᾽Αγαθὸς δαίμων and hesitated to give him a name. Conversely, he did not hesitate to describe him as the representative of the Νοῦς and to link this description with the Christian theme of the 'Good Shepherd'[13]. From my point of view, and without discarding that this and other similar texts may underlie the composition of some Hermetic works, this connection is unnecessary in order to understand this passage. The solution must be searched inside Egyptian mythology but adding the mixture of Greek elements common in the period of composition of the recipe. First, on the one hand, a well-rooted belief in Egyptian traditions is that herdsmen were endowed with magical knowledge[14], though this is perhaps the less relevant argument. On the other hand, it is important to remember that a herdsman (in this case, of calves) is mentioned in some texts of the pyramids[15].

---

9 Specially Plutarch and Diodorus of Sicily (see *infra,* with notes 26 and 27); as for the Egyptian Toth, see, for instance, the testimonies reunited by P. BOYLAN, 1922.

10 I accept to read τῇ χήρᾳ and τῷ ὀρφόντῃ as a reference to Isis and Horus. Although the spelling of the first word is χαρα, it can be due to scribe's confusion or to a false interpretation or misunderstanding. The reading χαρα (i. e. χαρᾷ) was accepted by R. REITZENSTEIN, 1904, 31, but in my opinion the parallel of *PGM* III 541- 542, with the sequence τῷ τῆς χήρας ὀρφανῷ τῆς κατατετιμημένη<ς>, discards other alternatives.

11 In H. D. BETZ. 1992², R. F. HOCK translates 'as'. This is more an 'interpretation' than a translation.

12 *Loc. cit* in n.11.

13 We must take into account that he was trying to explain the cultural and literary context of the *Poimandres* and the *Shepherd of Hermas*.

14 See G. PINCH, 1995, pp. 59-60 and 131.

15 P10, "your herdsman in the care of the calves, will guard you", J. P. ALLEN, 2005, pp. 102; 495, "When Qebehut has put him on her temple, she will drop him among those who are at the fore of the lake as herdsmen of calves", J. P. ALLEN, 2005, p. 173; "… having put them within your arms as

The identity of the herdsman in these Egyptian texts is not very clear. For Allen it might be Horus[16], but it sometimes seems to allude to the defunct after the immortalization ritual[17]. Another possible candidate might be Anubis, at least according to the appellative with which is invoked in *PDM* ('the good oxherd')[18]. Thus, there are some Egyptian elements which contribute to the fact that the allusions to a herdsman/oxherd may not be out of place. Second, from a Greek point of view, the relation of Hermes with cattle and herdsmen is abundantly attested in myth and literature[19]. Third, there is the possibility that the prayer of the *logos* of the recipe be directed to Hermes. However, the identity of the invoked god is far from being clear. The alternative deity could be the *Agathos Daimon*, though it is important to take into account that it is a syncretistic god, absorbing Chnum-*Aion*, and even Harpocrates[20] (see here the alternative name Harpocnouphi). In favor of this identification is the fact that in the version that the scribe assigns to Epaphroditos the name of the *Agathos Daimon* must be written on the snake, the animal through which this divinity is identified[21]. Nevertheless, it must be observed that if we connect the episode cited at the beginning (Hermes as first user of the recipe), it is then possible that the prayer reproduces the very words uttered by the god *in illo tempore*. The evoked scene would be one in which the god Hermes pronounces this formula when receiving or hosting the invoked deity and /or the magical image in the *epaulis* of a mythical oxherd[22] to help Isis.

At this point of the discussion it is necessary to clarify what might seem an absurdity: is it reasonable that *in illo tempore* Hermes had directed a prayer to a statue representing a kind of 'double' of himself? The text of the papyrus does not let many possibilities of doubt: τοῦτο |γὰρ ἐποίησεν Ἑρμῆς Ἴσιδι πλαζομένῃ. Then, we should accept that Hermes used this type of 'double' to reinforce the effectiveness: it was perhaps a manner of self-fusion with the dismembered god in order to allow the finding and reconstruction of the body. The alternative solution is to think that the adaptation of the *historiola* to more practical aims has involved some modifications

---

herdsman of your calves", J. P. Allen, 2005, p. 184; N 359: "Look (Sun), he has come (…) Though you do not know him, you will lie within his arms to the limits of your outflow, for he is both your calf and your herdsman", J. P. Allen, 2005, p. 268.

16 Thus, J. P. Allen, 2005, p. 201, in a note to P10 ("Horus, as the king of the living").

17 K. Preisendanz (*ad loc.*) wondered if the herdsman could be Seth, which I find doubtful.

18 *PDM* XIV 17, 35, 400

19 Since the *Homeric Hymn to Hermes* onwards.

20 R. Merkelbach, 1992, pp. 4-5. In *PGM* I, 1-42,

21 See C. Sfameni 2009a, pp. 147-148, and J. Alvar 2001, p. 61.

22 We cannot exclude the possibility that Hermes be the 'herdsman'.

of the original elements. In the evoked myth, Hermes had made use of a statue –perhaps representing Osiris- to accomplish the revivification of the god. In the current recipe, there would be an innovation: the beggar adopts some symbols of 'hermaic'[23] mythology to enhance the efficacy of the spells and to reach the aim of the petition. I confess that, having reached this point, I prefer to suspend my judgment to avoid a useless speculation. However, I incline towards the first possibility.

An interesting coincidence contributes to reinforce the theory that the operations here described reproduce those done by Hermes when he helped Isis. The parts of the body of the "little beggar" enumerated in the recipe are 14[24]. This is exactly the number of parts in which the corpse of Osiris was dismembered by Seth, at least according to the version of Plutarch[25]. This cipher must have varied according to the different versions of the myth, as we can deduce from the alternative number of 26 given by Diodorus of Sicily[26] or the 42 of the ritual described in the Papyrus Jumilhac[27]. The witness of Plutarch is by itself, however, a reasonable hint of the possibility of having here a constituent of that episode[28]. On the other side, the text of Diodorus is a very interesting witness of a myth –perhaps better, a version of the myth- according to which Isis modeled a human figure around each part of Osiris' body in order to distribute them among the different religious centers of Egypt and persuaded the priests of each region to venerate each statue as the *true* corpse of Osiris. The statues were fabricated with aromatic herbs and wax: ἑκάστῳ τῶν μερῶν περιπλάσαι λέγουσιν αὐτὴν τύπον ἀνθρωποειδῆ, παραπλήσιον Ὀσίριδι τὸ μέγεθος, ἐξ ἀρωμάτων καὶ κηροῦ.

Thus, I suggest that the reconstruction of the myth points to a magical intervention of Hermes to recover the limbs of the dismembered Osiris by means of a statue. It is a clear procedure of sympathetic magic. The god of writing and magic stuck on each body part of this statue a strip of papyrus with *voces magicae* whose recitation

---

23 I want to differentiate between the profile of Hermes within ancient Greek myths and the 'hermetic' trends of the Imperial period.

24 The other two are complements of the statue: the bag and the staff.

25 *De Is.* 358A.

26 D. S. I. 21. 2.

27 Where they represent the 42 Egyptian districts; see J. ASSMANN, 2001, pp. 472-73

28 A possible objection: the *phallus* was not found, and here the *morion* is mentioned. But the myth mentions a *dismemberment* in 14 parts. On the other side, the fashioning of the statue is not necessarily *reproducing ad pedem litterae* the mythical episode. And we must not lost side of the fact that the dismemberment of Osiris is a parallel of the mummification of the dead and that to bring Osiris to life is the mythical model of resurrection or, more exactly, revivification of mortals for the afterlife. See R. MERKELBACH, 1995, p. 6.

gave as result the revivification of Osiris body. However, the subsequent utility of the magical operation has lost the link with the original function, enlarged its effects and also -if this alternative is preferred- adapted the statue to new circumstances: consequently, it can be used to get all kind of success and prosperity.

As for the goddess Isis[29], the recipe mentions her explicitly in the description of the elements of the statue, and some aspects of her ritual underlie also the description of its setting[30]. The beggar must have a snake coiled around the staff and stand on a sphere (*polos*) that has also a coiled snake: this iconography is compared explicitly with that of Isis[31]. Then, the statue will be erected in a trunk of juniper and the petitioner must sustain an asp taken by digging and a basket covered with a lid[32]. These details point again to an Isiac ritual and, more exactly, to her mystery cult as, described, for instance, by Apuleius[33]. Indeed, it is not necessary to think of a concrete ritual, but of an aggregation of elements which evoke Isiac religion. Even the name of the serpent (*thermouthis*) coincides with one of the cult names of the goddess (*thermouthis* or *Hermouthis*)[34].

Nevertheless, the recipe shows a strong condensation of religious elements, combined in order to enhance the power of the spell. Thus, to Hermes and Isis a third divinity is added: the *Agathos Daimon*. Although it is not an exact replica of the deities mentioned in this recipe, a complementary witness (among others) of the 'normality' of this type of divine association can be found in a magic gem with Isis-Thermouthis and Sarapis-Agathodaimon represented as serpents with human heads[35] or on the well-known Delian relief with the snake representing Agathodaimon flanked by Isis and Serapis[36].

What remains clear is that the prescribed rite shows substantially a fusion of Hermetic and Isiac elements, creating a particular atmosphere.

---

29 Basic, Y. Bonnefoy, 1991.

30 See F. Dunand, 1973, pp. 66-108, for the Hellenisation of Isis (in pp. 91-93 she analyzes the fusion of Isis and the Egyptian goddess Renenutet as Isis-Thermouthis, with agrarian functions, assimilated to Demeter).

31 ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἰλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περι|ζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἐστὼς ἔχοντα εἰλι||γμένον δράκοντα, ὡς ἡ Ἶσις.

32 ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἰλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περι|ζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἐστὼς ἔχοντα εἰλι||γμένον δράκοντα, ὡς ἡ Ἶσις. It is reasonable to assume that the snake must be put into the basket, as Preisendanz notes.

33 *Met.* 11, 11.].

34 See above, n. 29.

35 C. Sfameni, 2009, 148 and fig. 12; G. Deschênes, 1980.

36 J. Alvar, 2001, p. 61 with commentary.

(b) *Some additional remarks concerning the rite* (*praxis* and *logos*).

i. Time of the operation and attitude of the practitioner

The statue must be fashioned during the new moon. The expression κατὰ θεὸν νουμηνίαν seems a condensed form of κατὰ τὴν κατὰ θεὸν νουμηνίαν or something similar; otherwise νουμηνίαν should be an *accusativus durationis*. This is a recurrent indication in magical rites[37], and can also be related to the lunar character of Hermes/Thoth[38].

An interesting recommendation of the recipe is that the procedure must be made in a joyful state of mind, or, as Hock translates it[39], "consecrate it in a celebrating mood"[40]: τέλει[41] εὐφραινόμενος. These two words deserve some attention. The verb τελέω has two main meanings in *PGM*. On the one hand, it is a general term referred to all kind of magical acts in the sense of "to accomplish" it. But, on the other hand, it has a more restrictive sense, which reveals that some of these magical acts are charged with a strong religious and symbolic value. In these cases the meaning is "to consecrate" and even "to endow an object with a magical power" (for instance, an amulet). Nor it is excluded the possibility of being referred to the "initiation" of the practitioner[42]. Thus, the specific use of this verb in *PGM* parallels the evolution of the substantive τελετή in the post-Alexandrian period, when it becomes "almost always a ceremony of a special nature, sometimes with a symbolical meaning, sometimes secret"[43]. At the same time, the participle εὐφραινόμενος fulfills a decisive function in the creation of a mystical atmosphere. It is perhaps not a simple coincidence that this middle voice, εὐφραίνομαι ('enjoy oneself', 'be happy') well attested in classical Greek literature, increases its rate of use in Christian[44] and Jewish (translated) texts of the Imperial period[45]. The authors/translators of these recipes were well aware of the current Greek terminology.

37 F. GRAF, 1996, p. 98.

38 P. BOYLAN, 1922, 62-75.

39 In H. D. BETZ, 1992[2].

40 It would be not farfetched to translate it as "enjoy your consecration".

41 F. L. SCHUDDEBOOM, 2009.

42 All these meanings have been correctly classified in the *LMPG*. As for the 'initiation', see MOYER, 2003.

43 F. L. SCHUDDEBOOM, 2009, p. 99; the author adds the remark that "in quite a few cases, the magical meaning of the word is evident, especially in the magical papyri". Of course, but this would be only a natural adaptation to the context.

44 R. BULTMANN, *TDNT* 2 (1976), pp.772-775., s. v. εὐφραίνω.

45 The recommendation of performing the rite 'with good cheer' (Dillon) while making a sacrifice or an offering reappears at *PGM* III 24, where the translator quotes in footnote the Plutarchean work *De tranquilitate animi,* 20, p. 477E. In this passage the commented verb is not used, but it is indeed representative of what could be considered the normal attitude in a religious ceremony. See also that Plutarch makes use in this passage of abundant mystic terminology.

ii. Substances required

A relevant feature of the magical prescriptions is the great precision in the description of the materials to be used. The name of every substance or tool is accompanied by an adjective indicating its provenance or the subclass to which it belongs. I will refer now to some of these substances and their qualities.

κηρὸς ἄπυρος, πρόπολις. Te use of wax as *materia prima* to fashion statues is well attested in the papyri[46]. A particular geographical origin of the wax is sometimes required: for instance, the above mentioned statue with three heads must be made with *Thyrrenian* wax[47]. In other cases the qualities or the aspect of the wax is indicated: it should not blow smoke (ἀκάπνιστος[48]), or should be 'red' (πυρρός[49]) or 'orange-tawny' (κιρρός[50]). In the text analyzed here the wax used to fashion the statue should have not been heated (ἄπυρος). Nevertheless, the novelty lies in the fact that it is properly 'bee glue', a product with medical applications in Antiquity[51] and even nowadays. This is the only occurrence of *propolis* in *PGM*. Its protective properties were known by the medical literature of that period and this fact can have contributed to this recommendation: for instance, Galen[52] qualifies it as βέλτιον φάρμακον[53] and mentions it combined with wax or resin to make creams or plasters; Dioscorides[54] or Oribasius[55] know similar utilities of the bee-glue. The combination of these two substances shows a particular interest not only in the purity of the materials, but also in their prophylactic qualities.

μονόξυλον ἀρκεύθινον The statue must stood up erected on a block or trunk of juniper. Translators assign indistinctly the next adjective, ὀρυκτόν, either to the trunk or to the asp (*thermouthis*): "und (darunter) einen Thermuthisschlange", "con una *thermouthis* de la tierra" (Calvo-Sánchez), "a single block of hollowed-up juniper" (Hock). The problem is that ὀρυκτόν alludes properly to something that has been "excavated", "dug". Of the three translations the best one is, in my opinion, that of

46 See Raven, 1983.

47 *PGM* IV 3131; XII, 17.

48 *SM* 97,13.

49 *PGM* XIII, 309.

50 *PGM* IV, 2359.

51 Varro, *R. R.* 3, 16, 24; Dsc., 2, 84; Aët., 15, 14, 15.

52 *De simpl. med. temp*. 12, 108; *De comp. med*. 13, 372, 548, 583 etc. (20 occurrences).

53 *De comp. med.* 13, 592.

54 Dsc., 2, 84, 1; Eup., 1, 51, 3 etc. (10 occurrences).

55 Orib., *Coll. med.* 12, 30, 1; 14, 16, 1 etc. (26 occurrences).

Calvo-Sánchez, because it is supported by a parallel found in other sources: this is the ἰχθῦς ὀρυκτός, described in the *LSJM* dictionary as a "fish *taken by digging* in sand, such as sand-eels"[56]. Thus, the asp must have been taken "from the ground".

ἱερατικὸς χάρτης. The adjective 'hieratic' qualifies a kind of papyrus to be used in several of the magical operations[57], and also the incense employed for an ἐπίθυμα[58] in a couple of cases. In fact, 'hieratic' means properly "used by the priests" and emphasizes the religious original environment of the Egyptian magical practice. This requirement contributes to the special solemnity of the whole rite and fits with the rest of the prescriptions.

The *ink* is composed by κιννάβαρι(ς), χυλὸς ἀρτεμισίας, and σμύρνα. They are substances usually recommended in the recipes, either for the fabrication of ink or for other ritual aims. What is not so usual is the combination of the three products[59]. Cinnabar[60] alone is used as *red* ink[61] Here it is mixed with the χυλὸς ἀρτεμισίας, 'juice of wormwood', usual to make ink or to burn, whereas the plant has some other magical utilities[62]. The ἀρτεμισία is mentioned by Pliny[63] and Dioscorides[64], but the omission in Theophrast, as LiDonnici observes[65], excludes this author as the common source. LiDonnici has also suggested that ἀρτεμισία could be a synonym of ἀψινθία, which has many similar functions and is treated in detail by Theophrast. Conversely, the absence of any mention of ἀψινθία in *PGM* could support the suspect of interchangeability of both terms[66]. Whatever it may be, what I want to underline now is the occurrence of this substance in combination not only with the more basic cinnabar, but also with the more symbolic and

56 Arist., *Mir.* 835b16, Thphr., *Fr.*171.7, cf. Ath., 8.331c, Archestr., *Fr.22*.

57 *PGM* I 233, II 61, III 178, IV 2068, 2015, 2512, 3142, V 304, 382, VII 412, 581, 969, XIc 1, XIII 253, XIXb 5. In other examples either there is no specification or it must be simply 'pure', καθαρός.

58 As a kind of κῦφι/κοῖφι: *PGM* IV 1314, VII 538.

59 The occurrences I will cite can be verified in MUÑOZ DELGADO, 2001, *s.vv.*

60 gr. κιννάβαρι, Arist*., Mete.* 378a26, Thphr*., Lap.*58, Dsc*.,* 5.94; Plin., *HN* 33.116; the form κιννάβαρις is also attested: Anaxandr., 14.

61 *PGM* III 18, IV 2393, 2695, VII 224, 803, VIII 71, 823.

62 There are 20 occurrences of the ἀρτεμισία in *PGM*. See L.R. LIDONNICI, 2001, who classifies the applications as "eight times as component of ink, six times (…) in the furnishing of the ritual or offering table, three times it is burned or "sacrificed", and once it is made into a paste to be rubbed onto pure lips. It also appears twice in the problematic 'priestly interpretations list'" (p. 84, with references). LiDonnici says that the occurrences are 21, but it may be a mistake.

63 *NH* XXV, xxxvi 73-74 and *passim*.

64 III 113.

65 *ibidem.*

66 L. R. LIDONNICI, 2001, p. 88, comments the use of *apsinthia* in Isiac rites.

lavish myrrh[67]. Most of the occurrences of myrrh in *PGM* are to make ink (even as the only substance), though it is also employed as ἐπίθυμα or simply to fumigate, together with frankincense[68]. The result is thus a very powerful and effective mixture, aimed once again to enhance the efficacy of the magical words written on the strips of papyrus.

iii. Consecration: the sacrifice

Sacrifice is a normal compound of many magical rites. In general, the sacrifices prescribed in the magical papyri follow the usual pattern of the 'official' religion. As Sarah I. Johnston has observed, the sacrifice included in these magical operations usually neither distorts nor reverses the 'normal' practices, or at least they do not tend to reverse them, unless they want to enhance the effect of the operation. In Johnston's words: "the practitioners of the *PGM* did not intentionally *reverse* normal ritual patterns or practices simply by the sake of reversal itself"[69]. However, the reversal takes place in very specific circumstances, most of them in public ceremonies, and this is not the case with magical operations. In the recipe I am analyzing, the sacrifice is a *holocaust* or full burning of the victim, followed by the eating of the entrails, which should be previously roosted. At first sight, no anomaly is observed. Indeed, the variety of *holocaust* is not the most frequent in the sacrificial ritual, neither in Greece nor in Egypt, but it is by no means an *exceptional* procedure and it is far from being disruptive[70]. Just the same can be said of the prescription to eat a part of the victim, in this case the σπλάγχνα[71].

The difficulty lies in the problem created by the text as we read it on the papyrus[72]. The expression θύε αὐτῷ λευκομέτωπον ἄγριον is attested not only in this recipe, but also in the above cited spell of *PGM* IV 3125-3172. In this case the requirement of ὁλοκαυστεῖν the victim reappears, but there is no mention of eating it or a part of it. As far as I know, the solutions adopted to determine which kind of victim must be sacrificed go from the conservation of the original reading, as was proposed by Sicherl[73], to the change of ἄγριον to ὀνάγριον (Jacoby[74], supposing a haplography in the sequence

---

67 See the conclusions of LiDonnici, 2001, and his analysis of the use of myrrh in *PGM*.

68 There are 33 occurrences of the word in *PGM* as the substance and three more personified. See. L. Muñoz Delgado, 2001, *s.v.*

69 S. I. Johnston, 2002, p. 347.

70 *PGM* XII 36; XII, 214.

71 *PGM* XIII 35; *SM* 75, 11

72 I must express my gratitude to my wife, Macarena López de San Román, for her help in this part of the article.

73 Sicherl, 1937, p. 59.

74 A. Jacoby, in the edition of *PGM*. See the *apparatus criticus* of Preisendanz *ad loc.*

λευκομέτωπον <ὸν>άγριον) or even to a more imaginative solution, suggested formerly by Preisendanz[75], consisting in the interpretation of the initial alpha of ἄγριον as a numeral, *i.e.* a abbreviation of πρῶτο-, followed by a misreading that should be changed into κριόν; the result of this imaginative proposal is the ghost word πρωτόκριος. More reasonably, Eitrem[76] suggested the addition of κριόν, 'ram', after ἄγριον; the ram was also the proposal of Kroll[77], but as a substitute of the transmitted ἄγριον.

I believe that there is no need to alter the text, as Sicherl suggested. The reality is that there is a probably usual terminology to describe a *'white fronted' wild animal*. However, this solution should give a satisfactory answer to the fact that, in that case, λευκομέτωπος must be interpreted as a substantive, not as an adjective. In fact, the attested uses of λευκομέτωπος as adjective are applied either to *horses*[78] or to *bulls*[79]. The sacrifice of a horse would be an exception in *PGM* (and quite unusual even in other contexts)[80]. Thus, it would seem reasonable to guess that the victim is a bull or another species of bovid. But then, this would be a very problematic sacrifice to be performed in the upper part of a private house. Moreover, to prescribe to eat the entrails of a bovid seems slightly exaggerate when dealing with an individual and not a group (not to speak of other difficulties, as would be to catch a wild bull alive).

Thus, it is decisive to find an animal designed as λευκομέτωπος (subst.), susceptible of being classified indistinctly as wild or tame and fitting the requirements of this type of magical operation. The solution comes first from the hand of some papyri of the Ptolemaic period including private letters in which a good variety of birds, some of them wild, other domestic, are mentioned. A simple browsing in the useful database of *Papyri.info* gives us five texts of this kind[81]. In four of the five occurrences the λευκομέτωπος is a substantive designing a species of bird included in lists in which they appear side by side

---

75 See the details in the volume of *Indexes*, *s.v.*

76 S. EITREM, in the edition of *PGM.* See the *apparatus criticus* of PREISENDANZ *ad loc.* No quotation is given.

77 W. KROLL, See the *apparatus criticus* of PREISENDANZ *ad loc*.

78 *Hippiatr.* 104

79 HSCH., *s. v.* φαλαρός and φαλ(α)ιοὶ ταῦροι.

80 Almost limited to the cult of Poseidon *Hippios*; see BURKERT, 1985, p. 138 with notes.

81 σοι δι' Ἑρμᾶτος λευκομετώπους \γεράνους/ πεντήκοντα, ἀβρ(αμίδες) (*BGU* 16. 2634, 21 BCE - 5 CE); καὶ διοικητοῦ λευκομετώπους δέκα, χῆνας ἡμέρους π[έν]τε (Chr.Wilck 411, 225 BCE); β, ὄρνεα ἄγρια β, λευκομετ[ώπους -] […], καὶ τετελευτηκότα λαγοὺς κβ, ὄρνεα ἄγρια θ, λευκομετ[ώπους …] ν [Z]ήνωνι *(P. Cair. Zen.* 5. 59820, 253 BCE); τὸν λαβόντα παρ' ἐμοῦ λευ[κομε]τώπους ε ἃ ἔφατο λι[μναίου]ς γ[ε]νέσθαι. (*P. Lond*7.1997, 250 BCE); καὶ διοι[κητ]ῆι λευκομετώπους ι, ὄρνιθας [..]. (*P. Petr.* 3.5, 300 BCE - 201 BCE).

with the more general ὄρνεα ἄγρια[82] or the specific χῆνες. In one of the examples, the (secondary) insertion of the word γεράνους after λευκομετώπους seems to add a substantive that would transform our substantive in an adjective, unless we interpret it not as an addition but as a clarification of the precedent word, in which case we should think that the scribe identifies the λευκομέτωποι with 'cranes'.

We can now go a step further in the identification of the bird with the help of the Hermetic text known as *Cyrannides*[83]. His author identifies (3.48) the λευκομέτωπος with the φαλαρίς (or φαληρίς), a well attested name in classical sources[84]. The result is that the mysterious λευμέτωπος ἄγριος is no other than the 'wild coot' (*fulica atra*, span. 'focha', fr. 'poule d'eau, germ. 'Wasserhuhn')[85].

However, I am well aware that the instruction to use a bird for a sacrifice may be astonishing. But the surprise can be reduced if we take into account, first, that the sacrifice of birds is not anomalous in ancient religions[86], which supports the above mentioned conception of the magical sacrifice as not disruptive; second, that the best attested religious context in which birds are offered or sacrificed is the cult of Isis[87], which coincides with the rest of the 'Isiac' compounds detected in this recipe[88]; and last, but not least, that birds are usual as sacrificial victims in *magical* practice, as Graf has pointed out[89]. As for the indication of ὀλοκαυστεῖν a bird, we can add *PGM* XII 214 to the two passages commented here. This text reinforces my identification of the animal with a bird, since the instructions for sacrifice prescribe: "sacrifice an unblemished goose, and three roosters and three pigeons. Make this whole burnt offerings and burn, with the birds, all sorts of incense"[90].

---

82 See that this adjective is fully compatible with birds.

83 Ed. Kaimakis, 1976.

84 Ar., *Ach*. 875, *Av*. 565, Arist., *HA* 593b16 (v.l. φαληρίς), *Fr. 350*, Alex. Mynd., ap. Ath., 9.395e; φαληρίδες ταριχηραί; Cleomenes, *ap. eund.* 9.393c. See Thompson, 1895, 176.

85 G. Arnott, 2007, p. 197; Goodman & Meininger, 1989, p. 224.

86 As for Greek religion, see Burkert, 1985, p. 55 with notes.

87 The most cited text is perhaps Paus. 10, 34, 14 ss., in a description of the rites in honor of Isis practiced at the sanctuary of Tithorea. See also Ov., *Fasti*, 1.450-454 (doves for Venus, geese for Io); cf. Burkert, 1985,

88 Moreover, that the victim must not be a domestic bird coincides with an observation of several ancient authors, concerning the Eleusinian mysteries, who say that this type of birds (the domestic) is prohibited in the rites. Cf. Ael., *Hist.. An*. IX 61, described as ὄρνιθοι κατοικίδιοι.

89 Graf, 1996, pp. 74 and 206, with references.

90 Καὶ ἐπιθύσας χῆνα ἄσπιλον καὶ ἀλεκτρυόνας γ' καὶ περιστεροὺς γ' καὶ ἀρώματα παντοδαπὰ ἐπίθυε ὁλοκαυστῶν σὺν τοῖς ὀρνέοις", transl. by M. Smith in Betz, 1992[2], p. 161.

iv. The *logoi* and their recitation

The reading of the partial *logoi* written on each part is the core of this ritual. The indication given is (or so seems) that it must be separated in three sections (perhaps 'intervals': do not forget that it is a kind of *epode*) and each of them must be repeated four times[91]. As the parts of the statue are 16, it gives a total of 64 recitations, divided, for example, in sections of 5x4 + 5x4 + 6x4. We have thus a quite logical distribution: a first group formed by the bag and the upper part of the body (head, neck and shoulders); then the middle part (belly, sacred bone, thighs and sex); and finally the lower part (shins, soles, buttocks), ending with the serpent. They constitute a series of much elaborated *voces magicae*, according to a rich procedure of combination of vowels and consonants, characterized by a particular tendency to the prevalence of a sound or series of sounds in each group. If I have defined this recitation as the 'core' of the ritual, it is because it constitutes the reenactment of the action performed by Hermes *in illo tempore*, despite the more than probable fact that it has been 'trivialized' in some way in its significance or at least reduced to an 'egoistic' ceremony.

We should assume that after this litany the final *logos,* with the petition of personal welfare and success, should be uttered.

5. *Final remarks*

The analysis of *PGM* IV 2373-2440 shows that this recipe is perfectly representative of the complex amalgamation of ideas, concerns, and believes, as much as of the people interested in those practices as of the authors of the recipes. This recipe is a mixture of usual features of magical operations, but it also has important particular characteristics. The main points to be emphasized are:

(a) Regarding the ideological and religious background, the recipe makes clear that magic works *inside* a religious system –or a network of subsystems- and is inseparably coupled with different religious beliefs and practices[92]. Moreover, the fusion of Egyptian and Greek elements, together with a special adaptation of the religious background to the practical needs of the procedure, gives as a result a curious adaptation to the prescribed operations. This is the reason why we find a nuclear myth of Egyptian religion – or, better to say a part of that myth- as a *historiola* fram-

91 The texts reads καὶ τὸν ἐπὶ μελῶν αὐτοῦ |λόγον ἐπανάγνωθι, αὐτὸν γ' ἀποδιαστ<ήσ>ας, | ἀνὰ τετράκις· HOCK's translation is "and read aloud the spell over his members, after you have divided him into three sections – repeating the spell four times for each member". But 'him' (I surmise that this is the translation of αὐτὸν) cannot be the statue. It must be the *logos*.

92 For the sake of brevity, I renounce here to a detailed discussion of the controversial theme of the relationship between magic and religion; it suffices to say that I do not accept to treat them as separate entities.

ing the whole practice. In this case, the initial mention of Hermes (Thoth), as advertising the qualities of the recipe, transforms the practitioner in a 'second Hermes'… but the aim of the practice is not exactly a revivification of a dead body, but the obtaining of very mundane benefits. Thus, the typical 'miniaturization' of the magical ritual becomes also a kind of 'reductionism' of the religious scope. I am tempted to say that the magical rite seems to involve a kind of 'downgrading' of the religious tradition. However, this would be perhaps a too subjective appraisal, because the practitioner has undoubtedly a very different approach to this matter. In fact this is a consequence of the 'divulgation' of magic out of the priestly circles and has its correspondence in what has been labeled as 'domesticization of religious practice'[93].

(b) The mixture or amalgamation of disparate elements adds particular features to the profile of a magical practice. Thus, on the one hand, the Egyptian myth of Osiris and Isis is decisive to understand the rite, and we have detected many Isiac elements in the recipe. But, on the other hand, Hermes is not a 'pure' religious translation of Thoth. There are a lot of Greek 'Hermaic' elements in a spell that is intended to procure richness and welfare, and even the statue has features of this Hermaic perspective.

(c) This is a sophisticated operation. The practitioner becomes the protagonist of an imposing private ceremony, for which a 'joyful mood' is required, almost as in a mystery rite. The substances, materials, and circumstances are carefully selected. To gather all these products is not easy and in addition they are expensive, which may be a sign of a good economic level. The consecration is in accordance with regular religious practice, but the sacrificial victim (which I have proposed that is a bird, the coot), though not abnormal, is not one of the most common. The recitation of the magical words, written on strips of papyri adhered to each part of the statue, is very carefully indicated, and the result should have been an impressive magical performance.

Appendix

Text and translation

PGM IV, 2373-2440

Καταπρακτικὸν καὶ κατακλητικόν ἐργα|στηρίου ἢ οἰκίας ἢ ὅπου ἐὰν αὐτὸ ἱδρύσῃς· ||ἔχων αὐτὸν πλουτήσεις, ἐπιτεύξῃ [P επιτευξει]· τοῦτο |γὰρ ἐποίησεν Ἑρμῆς Ἴσιδι πλαζομένῃ, |καὶ ἔστιν μὲν θαυμαστόν, καλεῖται δὲ ἐπαιτητάριον. λαβὼν [P λαβον] κηρὸν ἄπυρον, |τὸν λεγόμενον πρόπολιν,

93 Frankfurter, 1998, pp. 27 and 136-142. Indeed, Frankfurter is not talking about magical practice, but I mean that in Egypt the broadening of this activity out of the temples. On the other side, I wish to specify that I am not following E. Durkheim's definition of magic as "religion applied to the domestic sphere". When dealing with Egyptian religion those categories are not useful…

πλάσον ἄν||θρωπον ἔχοντα τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπαι|τοῦσαν καὶ εἰς τὴν εὐώνυμον πήραν καὶ | βακτηρίαν. ἔστω δὲ περὶ τὴν βακτηρίαν δράκων εἱλιγμένος, καὶ αὐτὸς ἐν περι|ζώματι καὶ ἐπὶ πόλον ἑστὼς ἔχοντα εἱλι||γμένον δράκοντα, ὡς ἡ Ἶσις. στήσεις δὲ | αὐτὸ ἱδρύσας εἰς μονόξυλον ἀρκεύθινον [P αρκευθινο͞], |ὀρυκτὸν ἔχων θέρμουθιν καὶ κάλαθον |ἐπάνω κεκρυμ<μ>ένον·. πλάσσε δὲ αὐτὸν |κατὰ θεὸν νουμηνίαν καὶ τέλει εὐφραι||νόμενος καὶ τὸν ἐπὶ μελῶν αὐτοῦ |λόγον ἐπανάγνωθι, αὐτὸν γ' ἀποδιαστ<ήσ>ας, | ἀνὰ τετράκις· γράφε δὲ κατὰ μέρος πιττά|κια ἱερατικῷ χάρτῃ κινναβάρει [P κινναβαρι] καὶ χυλῷ |ἀρτεμισίας καὶ σμύρνᾳ. ὅταν δὲ αὐτὸ || ὑψώσῃς εἰς ὃν αἱρῇ τόπον, θύε αὐτῷ λευ|κομέτωπον ἄγριον καὶ ὁλοκαυστήσας |ἰδὲ τὰ σπλάγχνα ἀποπυρίσας ἐπὶ ξύλοις| ἰτεΐνοις οὕτω κατάφαγε. ἔστιν δὲ τὰ ἐν <ἑκάστῳ> |τῷ πιττακίῳ γραφόμενα· λόγος **εἰς τὴν ||πήραν**· εφ'ερουχιω χωραι δαριδα|μηθευει αβαχθιε· εμεσιε εχενη|ιαε ϊεν εβαψ·φνεωα· ενθωνιχαεν|θα· τρομοχμουσω θεραωχειν σασι|σαμαχιωθ·ουασα·αμακαραλα καιως ||λασοι: **επὶ δὲ τῆς κεφαλῆς** ωαι ιη ηιω| ναω· ουλαβεθεν· θερμαθ· ενεσιε·**εἰς δὲ τὸν τράχηλον** θαλαα μεμαραχω | χεθ· θρου φεν φθαι· **εἰς δὲ τὸν δεξιὸν ὦμον·** ημαα χνα θουε βωλερι· **εἰς δὲ** || **τὸν εὐώνυμον·** αριαω ιηε συψο ϊθεν· βαχθιφηρψοϊ· θενιβον· **εἰς δὲ τὴν κοιλίαν·** αμαμαμαρ αιι ου | μαμω μου ομβα· **ἐπὶ ἱερῷ ὀστέῳ·**| ιανοα φθουθο οθομ· μαθαθου· **εἰς δὲ τὸν δεξιὸν μηρόν·** αριν θεα· ραγνι· μηθεθιω· χρη· ιη· ιη· ερε· **εἰς δὲ τὸν εὐώνυμον μηρόν·** ηϊ· ηιν| υεαϊω· ερενψ· τεφητ παραου· ανηι· **εἰς δὲ τὸ μόριον** ηερωθη||σονηεν· θνιβιθ· ευεχεν· **εἰς δὲ τὴν δεξιὰν κνήμην·** μιανικουηι| βιους· **εἰς δὲ τὴν εὐώνυμον·** χνου| τουωυμουχος ονιω· **ὑπὸ τὸ πέλμα τὸ δεξιόν·** οὐράνιον **εἰς δὲ τὸ εὐώνυμον·** ανουψιε· **εἰς δὲ τὸν νῶτον μέχρι τῶν γλουτῶν·** ετεμψις ψφοψ| ιαιαηηιοο· **εἰς δὲ τὸν δράκοντα** τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος, ὅ ἐστιν, |ὡς λέγει Ἐπαφρόδιτος, τὸ ὑποκείμενον· Φρη ανωϊ φωρχω φυυυ ρορψις| οροχωωϊ ὡς δὲ ἐν τῷ χάρτῃ, ᾧ εὗρον, μετεβλήθη τὸ πραγματικόν, οὕτως·|Αρπονκνουφι. Λόγος |ὁ **λόγος** οὗτος τῆς πράξεως· 'λαμβάνω || σε παρὰ βουκόλον τὸν ἔχοντα τὴν ἔπαυλιν πρὸς λίβα, λαμβάνω σε | τῇ χήρᾳ [P χαρα] καὶ τῷ ὀρφόντῃ [P ορφοντη]. Δός μοι| οὖν χάριν, ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν |πρᾶξιν, φέρε μοι ἀργύρια, χρυσόν, ἰμ[ατ]ι[σ]μόν, πλοῦτον πολύολβον ἐπ' ἀγαθῷ.'

TRANSLATION[94]

"Charm for acquiring business and for calling in customers to a workshop or house or wherever you put it. / By having it, you will become rich, you will be successful. For Hermes made this for the wandering Isis. The charm is marvelous and is called "*the little beggar*".

Take beeswax that has not been heated, which is known as bee glue, and fashion / a man having his right hand in the position of begging and having in

94 I present here the translation of R. F. HOCK in BETZ, 1992², pp. 81-82, but modified in several points. The altered parts are indicated with italics.

his left a bag and a staff. Let there be around the staff a coiled snake, and let him be dressed in a girdle and standing on a sphere that has / a coiled snake, like Isis. Stand it up and erect it in a single block of hollowed-out juniper, and have an asp covering the top as a capital. Fashion him during the new moon and consecrate / it in a celebrating mood, and read aloud the spell over his members, after you have divided him into three sections – repeating the spell three times for each member. For each member write on strips of papyrus made from a priestly scroll, with ink of cinnabar, juice of wormwood, and myrrh. When you have set it / up high on the place you have chosen, sacrifice to it a *wild coot* and *sacrifice* it whole and roast the inward parts over the wood of willow and thus eat it.

Now this is what is to be written on [each] strip of papyrus. The spell on the bag (*VVMM*). Upon the head (*VVMM*). On the neck (*VVMM*). On the right shoulder (*VVMM*). On / the left (*VVMM*). On the belly (*VVMM*). On the sacred bone (*VVMM*). On the right thigh (*VVMM*). On the left thigh (*VVMM*). On the private parts (*VVMM*). On the right shin (*VVMM*). On the left (*VVMM*). Under the sole of the right foot (*VVMM*). On the left (*VVMM*). On the back of the buttocks (*VVMM*). On the snake the name "Agathos Daimon", which is, as Epaphroditus says, the following (*VVMM*), but as on the paper which I found the spell was changed thus: "Harponknouphi" (formula).

This is the spell for the rite: "I receive / you *in the abode of* the cowherd who has his camp toward the south, I receive you for the widow and the orphan. Therefore, give me favor, work for my business. Bring to me silver, gold, clothing, / much wealth for the good of it."

Bibliography

Allen, J. P.,
- *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, SBL, 2005.

Alvar, J.,
- *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona, Crítica, 2001.

Arnott, W. G.,
- *Birds in the Ancient World*, Oxford-New York, Routledge, 2007.

Assmann, J.,
- *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München, Beck, 2001.

Betz, H. D. (ed.),
- *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (vol. I: *Texts*), Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992.

Bonnefoy, I.,
- "Isis the magician in Greek and Coptic papyruses", in *Greek and Egyptian Mythologies* (transl. by W. Doniger), Chicago, 1991.

BOYLAN, P.,
- *Thoth or the Hermes of Egypt A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*. London, Oxford University Press, 1922 (repr. Ed. Kessinger 2003).

BRASHEAR, W. M.,
- "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW* II, 18. 5 (1995), 3380-3684.

BURKERT, W.,
- *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, Blackwell, 1985.

CALVO MARTÍNEZ, J.L. –SÁNCHEZ ROMERO, Mª D.,
- *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos, 1987.

DESCHENES, G.,
- *Isis Thermouthis: exemple d'un biculturalisme*, in AAVV, *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, St-Jean Chrysostôme, 1980, pp. 365-370.

DUNAND, F.,
- *Le culte d'Isis dans le bassin orientale de la Mediterranée* I, Leiden, Brill, 1973.

FARAONE, C.A.-OBBINK, D. (eds.),
- *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991.

FRANKFURTER, D.
- *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, 1998.

GOODMAN, S. M. – MEININGER, P. L.,
- *The Birds of Egypt*, Oxford, 1989.

GRAF, F.,
- *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München, Beck, 1996.

HALUZSKA, A.,
- "Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri", *Arethusa,* 41 (2008) 479-494.

JOHNSTON, S. I.,
- "Sacrifice in the Greek Magical Papyri", in MIRECKI-MEYER, 2002, pp. 344-358.
- "Animating Statues: A Case Study in Ritual", *Arethusa,* 41 (2008) 445-477.

KAIMAKIS, D.,
- *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan, 1976.

LIDONNICI, L.R.,
- "Single-Stemmed Wormwood, Pinecones and Myrrh: Expense and Availability of Recipe Ingredients in the *Greek Magical Papyri*", *Kernos,* 14 (2001) 61-91.

MALTOMINI, F.,
- "Osservazioni al testo di alcuni papyri magici greci, II", *Cultura Classica e Cristiana,* 1 (1980) 371-377.

MERKELBACH, R.,
- *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 3, Opladen, 1992 (*Papyrologica Coloniensia* XVII, 3).

- *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart - Leipzig, Teubner, 1995.

Mirecki, P. - Meyer, M. (eds.),
- *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston-Leiden, Brill Academic Publishers, 2001.
- *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden – Boston - Köln, Brill, 2002.

Monaca, M.,
- *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico*, Cosenza, L. Giordano (*Hierà* 12), 2009.

Moyer, I.,
- "The Initiation of the Magician", in D. B. Dodd – Ch. A. Faraone, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London, Routledge, 2003.

Muñoz Delgado, L.,
- *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid, CSIC, 2001.

Pinch, G.,
- *Magic in Ancient Egypt*, University of Texas, 1995.

Ritner, K.,
- *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1993.

Preisendanz, K., (ed.),
- *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri*, I Suttgartt, Teubner, 1973[2] (with A. Henrichs), II Stuttgart, Teubner, 1974[2] (with E. Diehl, S. Eitrem and A. Jacoby).

Raven, M. J.,
- "Wax in Egyptian Magic and symbolism", *OMRO,* 64 (1983) 7-48.

Reizenstein, R.,
- *Poimandres*. *Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner, 1904.

Sanzi, E. - Sfameni C.,
- *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda Antichità,* Cosenza, L. Giordano (*Hierà* 11), 2009.

Schuddeboom, F. L.,
- *Greek Religious Terminology –Telete & Orgia. A Revised and Explained English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

Sfameni, C.,
- "Culti egiziani e magia: il contributo delle gemmme magiche", in Sanzi-Sfameni, 2009, pp. 141-178 (2009a).
- "Per un'archeologia del magico: gli strumenti del mago, nella tarda antichità", in Monaca, 2009, pp. 109-156 (2009b).

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

Suárez de la Torre, E.,
- "Versos homéricos en los papiros mágicos griegos", in *Ἀντίδωρον*, *Homenaje a Juan José Moralejo*, Universidade de Santiago de Compostela, 2011: 515-531.
- "The Library of the Magician", in *Contextualizing Magic* (Rome, 4-6 November 2009), Roma (forthcoming 1).

- "Hermes en los papiros griegos de contenido mágico", in C. DE LA ROSA – E. SUÁREZ (eds.), *Que los dioses nos escuchen*, Valladolid (forthcoming 2).
- "Himno(s)-plegaria a Hermes en los *Papiros Mágicos Griegos*", in A. SCIBILIA ET ALII (eds.), *Omaggio alla Professoressa G. Sfameni Gasparro*, Messina (forthcoming 3).

THOMASSEN, E.,
- "Is Magic a Subclass of Ritual?", in JORDAN-MONTGOMERY-THOMASSEN, (1999), pp. 55-66.

THOMPSON, D'A. W.,
- *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1895.

Received: 26th December 2010 Accepted: 4th January 2011

Daēvica enteogena II
Spazialità estatiche nell'Iran zoroastriano

Ezio Albrile
CESMEO Torino

Sommario

Un testo avestico, il *Wahrām Yašt*, ci parla dei malefici «Adoratori dei Daēva» e dei loro rituali (pre-Zoroastriani) a base di sostanze psicoattive ed eccessi di ogni tipo. Queste cerimonie sono avvicinabili alla notizia di Strabone sui Cureti, i giovani guerrieri danzanti, le cui estasi sono affini a quelle di Coribanti e Cabiri. Questa danza armata è avvicinabile a quella degli avestici «Adoratori dei Daēva». Non è un caso che musica e suono siano uno strumento antidemonico nella religione zoroastriana. Un aspetto rituale reinterpretato nel dramma eschileo dei *Persiani*. Circostanze che portano a legare l'esperienza enteogena allo spazio: l'esperienza estatica crea infatti un nuovo spazio in cui la realtà è percepita in modo neutro e puro.

Parole Chiave: Daēva, Zoroastrismo, Estasi, Cureti, Eschilo, Manicheismo.

Daēvica enteogena II. Ecstatic space in Zoroastrian Iran

Abstract

An Avestan text, the *Wahrām Yašt*, speaks about wicked «Daēva worshippers» and their ancient (pre-Zoroastrian) Iranian rituals involving psychoactive substances and excesses of ecstatic anger and rage. These rituals are compared with the Strabo's informations about the Curetes, the young dancing warriors, whose ecstatic rites are similar to those of the Corybants and Cabeiroi. The ecstatic armed dance of these ritual groups is a trait in common with those of the Avestan «Daēva worshippers». It is not by chance that music and sounds are an antidemonic tool in the Zoroastrian faith. This ritual aspect was reinterpreted by Aeschylus in the *Persians*. These aspects binds entheogenic experience to space: the ecstatic experience creating in fact a new space in which reality is perceived in a neutral, pure mode.

Key Words: Daēva, Zoroastrianism, Ecstasy, Curetes, Aeschylus, Manichaeism.

1. *Creazioni dell'estasi*

Jorge Luis Borges, maestro di finzioni erudite, ha costruito in un breve racconto un sapiente intreccio visionario[1] ambientato in un contesto geografico e religioso iranici. Uno straniero che parla lo *zend*, cioè la lingua dei commentari medio-per-

[1] J. L. Borges, *Le rovine circolari*, in *Finzioni*, trad. it. F. Lucentini, Torino, 1998[3], pp. 48-54.

siani dell'Avesta, giunge fra le rovine di un tempio del fuoco. Con *Zand* s'intende l'esposizione spiegata e commentata dell'Avesta e dell'intera tradizione religiosa zoroastriana[2], resa comprensibile ai sacerdoti e ai fedeli. L'etimologia del termine, derivato da una radice *zan-*, «conoscere», γνῶσις, può forse servire a sostenere l'affascinante ipotesi (sostenuta da S. Wikander e G. Widengren) dell'esistenza di due tradizioni religiose zoroastriane indipendenti: l'una, lo *Zand*, sarebbe la tradizione scritta del santuario di Shiz, nella Media Atropatene (l'attuale Taxt-i Sulayman nell'Azerbaigian), e l'altra, l'Avesta, sarebbe la tradizione orale del santuario di Staxr, nel Fars. La prima sarebbe il patrimonio scritto dei Magi medi, noti per le loro inclinazioni «eterodosse» (cioè zurvanite), la seconda sarebbe la trascrizione degli insegnamenti orali impartiti dal clero zoroastriano. Per questo, il medio-persiano *zandīg* sarebbe passato a designare chi interpretava in modo eterodosso lo *Zand*. Ora, l'arabo *zindīq*, «eretico, libero pensatore», è stato spesso utilizzato nel mondo islamico per designare i manichei, gli eretici per eccellenza. Nel mondo moderno, però, l'idea islamica di *zandaqah*, «eresia», non è sempre riducibile a quella di gnosi manichea[3]. Tutte queste cose presuppone il raccontino di Borges.

Fra le rovine circolari, lo straniero di Borges decide di creare un uomo sognandolo. La circostanza, in termini cosmologici mazdei, si può descrivere come il passaggio dall'invisibilità onirica (il *mēnōg*) alla concretezza della realtà (il *gētīg*). Per narrare come ciò possa avvenire, l'erudizione enciclopedica di Borges chiama in causa la creazione psichica e fallimentare del demiurgo gnostico[4], artefice di un Adamo incapace di reggersi in piedi. Anche le prime creazioni dello straniero sono un insuccesso: l'uomo sognato giace a terra inerme e strisciante. Ma dopo anni di delusioni, pian piano l'opera mentale prende forma e si realizza. Ogni parte del corpo, ogni arto od organo è concepito e «costruito» mentalmente: nasce così il figlio del sogno. Nella chiusa del racconto, lo straniero prende però fatalmente coscienza di essere egli stesso una creazione onirica, un sogno di qualcun'altro. L'intera vicenda visionaria si compie in uno spazio definito, le rovine circolari di un tempio del fuoco, uno spazio estatico entro il quale prende forma un mondo concepito nell'invisibilità del sogno e della *trance*. Un accadimento che contraddistingue una folta documentazione avestica.

---

2 Cfr. S. SHAKED, «Esoteric Trends in Zoroastrianism», in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 3:7 (1969), pp. 185 ss.

3 Per *zandīg* quale musulmano che aderisce segretamente alla fede manichea (nicodemismo), cfr. K. KESSLER, *Mani*, Berlin, 1889, p. 369; G. VAJDA, «Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside», in *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1937) 173-229.

4 BORGES, *Le rovine circolari*, p. 51 («Nelle cosmogonie gnostiche, i demiurghi impastano un rosso Adamo che non riesce ad alzarzi in piedi; così inabile, rozzo, ed elementare come quest'Adamo di polvere, era l'Adamo di sogno che le notti del mago avevano fabbricato»).

Il racconto di Borges lambisce il confine fra estasi e religione, fra sogno e realtà. Un dissidio che nella religione zoroastriana è ancestrale: è il contrasto fra una remota cerchia estatica, avvezza alle bevande psicotrope e alle danze frenetiche, e l'imporsi della predicazione di Zaraθuštra[5]. I primi saranno declassati a meri «adoratori dei daēva», gli altri andranno ad alimentare le fila del clero secolare. Il dissidio è narrato in tanti scritti avestici, tra cui lo *Yašt* 14, il *Wahrām Yašt*, lo *Yašt* di Vərəθraγna[6], il vittorioso che sconfigge le forze del male, una delle divinità più antiche del pantheon iranico. Vərəθraγna, la «migliore cura medicinale» (*baēšaza ahmi baēšazyōtəmō*)[7] contro le creazioni daēviche.

In un precedente lavoro[8] mi sono soffermato su alcune sequenze del *Wahrām Yašt* dedicate all'azione contrastiva e repressiva verso i nefasti adoratori dei daēva, i «daēvici Vyāmbura» araldi di una danza sfrenata, furente nel portare verso la soglia dell'estasi:

yaṯ nūrəm vyāmbura daēva
mašyāka daēvayāzō
frā parəštəm nāmayeinti
vī maiδyānəm pairi.dārayeinti
vīspa handāma rāzayeinti
janə̊ŋhō saidin nōiṯ janən
** hadə̊ŋhō saidin nōiṯ haδən*
yaṯ narəm vyāmbura daēva
mašyāka daēvayāzō
uši pairi.dārayeinti
daēma hō pairi.urvaēsayeinti

Poiché adesso i daēvici Vyāmbura,
coloro che adorano i daēva,
si piegano all'indietro inarcando la schiena,

5 Nelle scritture zoroastriane più tarde (pahlavi) resterà il ricordo di una più antica élite, una prima cerchia gathica, cfr. *Dēnkard* VI, *70, dove il «tremore del *mēnōg* difende le genti delle *Gāθā* dal male» (*dāšt ku andēšišn ī mēnōgig az druwandīh gāhānīgān*), in Shaked, «Esoteric Trends in Zoroastrianism», p. 180.

6 Ch. Riminucci, *Origine, sviluppo e diffusione di una divinità iranica: Vərəθraγna. Lavoro storico-filologico con edizione critica* (Università degli Studi di Bologna – Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali – Dottorato di ricerca: "Bisanzio ed Eurasia" XIX ciclo – Anno Accademico 2005-2006), Ravenna, 2006.

7 *Yašt* 14, 3, 7 (Riminucci, *Origine, sviluppo e diffusione*, pp. 37-38).

8 E. Albrile, «Daēvica enteogena. L'identità psicoattiva dell'antica religiosità iranica», *Rivista degli Studi Orientali*, 83 (2009) 227-238.

si torcono su se stessi,
protendono il corpo in avanti,
imitano il gesto di colpire,
fanno finta di sedersi.
Poiché adesso i daēvici Vyāmbura,
coloro che adorano i daēva,
si strappano le orecchie,
si cavano gli occhi[9].

È un ballo furioso, sanguinario, quello dei Vyāmbura, un rito estatico di una casta guerriera caduta in disgrazia, demonizzata. Sono i *mairya*, i guerrieri avestici[10], grandi consumatori di una bevanda enteogena chiamata *maδu-*, per semplicità identificata con il «vino» o con una generica bevanda alcoolica[11], ma che in realtà è alla base di eccessi rituali che portano verso la violenza e il furore (*aēšma*).

La tradizione vuole che contro una tale religiosità orgiastica si levasse il messaggio di Zaraθuštra e di tutta una comunità che, nei testi avestici delle *Gāθā*, esprimeva una mentalità antitetica alle sopraffazioni e alla famelica attività di orde estatiche dedite ai sacrifici cruenti e alla violenza[12].

2. *Identità belliche*

Strabone dedica un intero capitolo della sua opera (10, 3) all'identità dei Cureti, descritti dapprima come un'etnia dell'Acarnania o dell'Etolia (10, 3, 1-6), in seguito come un sodalizio mitologico e rituale (10, 3, 7-23). Secondo la leggenda, i Cureti sarebbero nati, emersi dalla terra dopo una pioggia fecondante, oppure scaturiti dalle lacrime di uno Zeus bambino (Ovid. *Met.* 4, 282). Infatti proprio il piccolo Zeus è la ragion d'essere dei Cureti.

Quando, in una caverna del monte Ida, a Creta, Rhea ebbe partorito colui che diverrà signore dell'Olimpo, lo affidò alla ninfa (o capra) Amalthea. Gli strilli del pargolo, ne avrebbero però rivelato la presenza al nefasto Kronos, geloso e affamato divoratore dei propri figli. Così Amalthea pregò i Cureti di circondare il bimbo al passo di un'assordante danza di guerra: il fragore e il cozzare di lance e scudi (Ps.-

9 *Yašt* 14, 55 (RIMINUCCI, *Origine, sviluppo e diffusione*, pp. 83-84).

10 *AirWb*, col. 1151; da cui S. WIKANDER, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund, 1938, pp. 15 ss; M. BOYCE, *s.v.* «Avestan People», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York, 1989, pp. 63 b-64 a.

11 *AirWb*, col. 1116.

12 Cfr. *Yasna* 29, 1; 30, 6; 48, 7; 49, 4; *Widēwdād* 18, 4.

Apoll. 1, 1, 7; Dionys. Hal. 2, 60) ne avrebbero coperto i vagiti, permettendo al dio di raggiungere l'età adulta (Ps.-Apoll. 2, 1, 3; 3, 3, 1). È il fondamento mitico della «pirrica» (πυρρίχη), la danza descritta da Platone nelle *Leggi* (816 b) come una mimica guerriera in cui sono riprodotti i diversi momenti del combattimento[13]. Eseguita, in gruppo o individualmente, da giovani in armi e bardature, era accompagnata dalla musica del flauto: per simulare le posizioni di attacco e di difesa, i danzatori contorcevano freneticamente i corpi (Eur. *Andr*. 1135), in una sorta di ballo estatico.

Oltre all'esistenza dei Cureti, il cui nome si spiega con la loro natura di giovani danzatori in armi, Strabone rileva altri particolari salienti. Egli cita l'autorevole Posidonio di Apamea e aggiunge come «falsa giustificazione» (προστησάμενος) il mito della nascita di Zeus, dalla quale ricava una seconda, favolosa, etimologia: il nome dei Cureti non deriverebbe infatti dalla parola «giovani» (κόροι), bensì da «allevare un piccolo» (κουροτροφεῖν), e attribuirebbe ai Cureti i compiti dei Satiri, precettori di Dioniso[14], testimoniando quindi l'esistenza in Creta di un culto orgiastico ed estatico di Zeus[15].

Forse per questo Strabone e altri autori antichi[16] identificano i Cureti con i Coribanti (Κορύβαντες), i frenetici e selvaggi ballerini della Grande Madre, versione anatolica della olimpica Rhea (Strab. 10, 3, 12)[17].

Nel *Simposio* platonico (215 e), Alcibiade paragona l'effetto che producono in lui i discorsi di Socrate a quello delle melodie estatiche dei Coribanti. Una reazione psico-fisica che comporta la perdita del controllo di sé stessi e l'abbandono a una forza tracimante e trascinante[18]. Di particolare rilievo, sempre in Platone, è il passo delle *Leggi* (790 d-791 b) nel quale si parla dell'effetto terapeutico dei riti coribantici.

Attraverso la metafora dei lattanti che traggono giovamento dal moto continuo e ondulatorio prodotto dalle nutrici e dalle madri che li cullano, il filosofo accenna alla *trance* coribantica, in cui è possibile ritrovare le ondulazioni cadenzate e ritmate del corpo indotte dalle donne che presiedono ai riti. I bambini sono incantati dal dondolío e dalle nenie delle nutrici, così, per un vincolo di affinità, anche nei partecipanti ai rituali coribantici il «tremore» (σεισμός) suscitato dall'esterno cancella paure e follie

---

13 Sulla diffusione, vd. G. Camporeale, «La danza armata in Etruria», in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 99 (1987) 11-42.

14 Cfr. A. Hartmann, *s.v.* «*Silenos* und *Satyros*», in *PWRE*, III/A1, Stuttgart, 1927, coll. 35-53.

15 Cfr. F. Mora, «L'interpretazione delle collettività divine in Strabone (X, 3) e la fenomenologia religiosa di Posidonio», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 59 (1993), p. 13.

16 Cfr. W.E.D. Downes, «Ovid *Fasti* IV, 209», *Classical Philology*, 3 (1908), p. 343.

17 Mora, «L'interpretazione», pp. 14-15.

18 Cfr. A. Provenza, «Tra incantamento e *phobos*. Alcuni esempi sugli effetti dell'*aulos* nei dialoghi di Platone e nella catarsi tragica», *Philomusica on-line*, 7 (2008), p. 146.

interiori. I bimbi si addormentano, mentre chi partecipa alle cerimonie dei Coribanti cade in una condizione di *trance* estatica.

La *Repubblica* platonica (521 e) testimonia come tra le discipline impartite nella prima educazione dei guerrieri, i «guardiani» difensori dello stato, vi siano la ginnastica e la musica. Coerente sistematizzazione di un culto estatico. Socrate, nel dialogo con Glaucone della *Repubblica*, precisa ulteriormente la funzione della musica come movimento dei suoni armonici (530 d)[19]; essa trova posto in un insegnamento superiore, tra le *logistiké*, le «scienze» del calcolo e del numero (ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμόν). Quale scienza dell'armonia e del movimento sonori, la musica è, secondo i Pitagorici, appaiata e sorella della scienza che contempla il moto degli astri, l'astronomia: armonia invisibile e armonia visibile unite in un itinerario pedagogico.

3. *Estasi a Samotracia*

Infine si affaccia un'ultima identificazione, quella tra il sodalizio mitologico di Cureti e Coribanti e la comunità misterica dei Cabiri.

Erodoto (2, 51) e Stesimbroto di Taso (*FGrHist* 107 F 20) sono i primi autori antichi a parlare del culto dei Cabiri di Samotracia[20]. Bisogna precisare che i riferimenti di Stesimbroto sono conservati da Strabone, quindi particolare rilievo hanno le parole del grande geografo (10, 3, 7 [C 18 SCARPI]). Secondo Strabone, chi ha tramandato le tradizioni cretesi e frigie sostiene che i Cureti sono «demoni o ministri degli dèi». Si tratterebbe di tradizioni connesse ad azioni rituali – alcune di tipo misterico, altre correlate all'infanzia di Zeus, allevato a Creta – e con la celebrazione dei riti in onore della Madre degli dèi in Frigia e nella regione dell'Ida troiano. In questi racconti, le varianti sono molte. Per alcuni i Cabiri e i Coribanti sono identici ai «Cureti, per altri sono imparentati fra loro, distinti gli uni dagli altri in base a piccole differenze e, per parlare in modo schematico e in generale, tutti come invasati e come baccanti, in una danza armata, tra strepiti e clamore e timpani e armi, e al suono dell'aulo e con grida, in guisa di attendenti ai riti, incutono timore durante le azioni rituali, al punto che i riti rivelano una qualche correlazione con quelli di Samotracia e di Lemno e anche con molte altre forme rituali, per il fatto che gli attendenti ai riti sono chiamati allo stesso modo». Di quanto riferisce Strabone fa anche parte l'obiezione di Demetrio di Scepsi[21], che nega la divinità dei Cabiri e afferma l'ine-

19 W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, engl. transl. E. L. MINAR jr., Cambridge (Mass.). 1972, p. 371 (ed. or. *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pyhtagoras, Philolaos und Platon* [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Band X], Nürnberg, 1962, p. 350).

20 Cfr. S. GUETTEL COLE, *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace* (EPRO 86), Leiden, 1984, p. 2.

21 MORA, «L'interpretazione», pp. 8-9.

sistenza di un μυστικὸς λόγος a loro attribuito in Samotracia[22].

Anche se gli dèi di Samotracia si sottraggono a un inquadramento mitologico, indubbia e capillare ne è la posterità in tutto il mondo misterico antico[23]. Gli gnostici Naasseni, nel loro celebre discorso trascritto da Ippolito, stabiliscono, non a caso, una filiazione diretta fra il «grande e ineffabile mistero dei Samotraci» (Hipp. *Ref*. V, 8, 9) e i loro insegnamenti. Le statue itifalliche (*Ref*. V, 8, 10) di due uomini nudi, presenti nel tempio di Samotracia, sarebbero immagini dell'Adamo gnostico, Uomo primigenio (ἀρχάνθρωπος) e spiritualmente intangibile (πνευματικός), il primo Coribante (*Ref*. V, 8, 13). Le statue, nella testimonianza oculare di Varrone (*De ling. lat*. 5, 58), sarebbero state collocate alle porte dell'Anaktoron, la stanza più sacra del tempio di Samotracia[24]. Un luogo (ἀνάκτορον) che i Naasseni interpretano come il segno linguistico (*Ref*. V, 8, 41) del percorso compiuto dall'anima caduta per «risalire in alto» (τὸ ἀνελθεῖν ἄνω).

In una cernita di ipotesi sulle origini dei Cabiri, forse la più attendibile li fa servitori della Grande Madre frigia[25], cioè anatolica. Quindi più che plausibile sarebbe l'identificazione con i Coribanti, mentre, di riflesso, il furore e l'accanimento estatici unirebbero i loro riti a quelli dei Cureti. Il loro spazio estatico originario sarebbe stato il monte Kabeiros, nella Berecinzia (Strab. 10, 3, 20), da lì avrebbero dilagato in Samotracia, iniziando ai loro misteri gli abitanti dell'isola, e fra questi anche il padre di ogni ebbrezza musicale, Orfeo. Il suono, la vibrazione producono un effetto di sopraffazione e di soggiogamento pari a una *trance*[26]. Logica quindi la presenza mitica dei Cabiri quali mentori di Orfeo, il citaredo estatico per eccellenza.

4. *Suoni d'altrove*

Nelle *Trachinie* di Sofoche (vv. 205-224), la musica suscita un senso dionisiaco di sconvolgimento e di esaltazione che lambisce il mondo misterico. Una tensione analoga si ripropone nell'*Eracle* di Euripide: è un Eracle folle, invasato quello che danza scomposto strabuzzando gli occhi, roteando le pupille stravolte come occhi di gorgone (Eur. *Her*. 868-879). Un'estasi che ricorda molto da vicino le posture dei partecipanti al rito descritto dal *Wahrām Yašt*.

Il potere evocativo del suono, inteso come lamento funebre, ha una parte rilevante nei *Persiani* di Eschilo. La tragedia, rappresentata nel 472 a.C., raccontando il

---

22 Guettel Cole, *Theoi Megaloi*, p. 2.

23 Cfr. W. Burkert, *I Greci*, II (Storia delle religioni, 8/2), trad. it. di P. Pavanini, Milano, 1984 (ed. or. Stuttgart, 1977), pp. 409 ss.

24 Burkert, *I Greci*, p. 410; Guettel Cole, *Theoi Megaloi*, p. 28.

25 Burkert, *I Greci*, pp. 406 ss.

26 Provenza, «Tra incantamento e *phobos*», pp. 141-143.

dramma dei vinti, paradossalmente e in controtendenza li celebra, testimoniando la considerazione e il rispetto dei Greci per un mondo «altro», «barbaro», come quello iranico. La scena principale si svolge presso la tomba del re Dario, padre di Serse, il perdente dell'epocale scontro di Salamina (480 a.C.). La vedova di Dario, la regina Atossa, ascolta in solenne compostezza il messaggero recante la notizia della sconfitta. Il dolore, estremo lenitivo, evoca un altro dolore. La regina richiama dai penetrali di Ade, dall'abisso dei morti, lo sposo defunto. È la *psychagogia* di Dario (vv. 607-842), un rito necromantico di cui ella è suprema sacerdotessa[27].

Un sapiente uso dei lamenti rituali permette al Coro di evocare dagli abissi di Ade il δαίμων, la forma fantasmatica del grande dinaste iranico (vv. 620-621; 642). Una cantilena stridula, un acuto vociare consente alle anime dei morti di liberarsi momentaneamente dai lacci inferi (ψυχαγωγοῖς ὀρθιάζοντες γοοῖς: v.687). Grazie ai γοοί, i lamenti del Coro, la terra si squarcia restituendo l'ombra, il fantasma di Dario (*Schol. ad* Aeschyl. *Pers*. 683; 688)[28]. Nel dramma eschileo sono i γοοί del Coro, relati al verbo θρηνέω, «piangere, gemere» (v. 686), ad evocare l'ombra di Dario[29], e non i piagnistei o le lamentazioni della regina Atossa, che leggendo attentamente il testo appaiono legati al sostantivo κλαῦμα, di analogo significato (v. 705). È il γοός, il brontolio funebre, dal quale trae nome il γόης, l'operatore di prodigi inferi[30], in virtù di quell'arte segreta, la γοητεία, che permette di mutare il suono in una forma visibile[31].

Eschilo sembra così riscrivere e reinterpretare, vestendola di nuovo significato, una ritualità realmente presente nella religiosità iranica[32].

La recitazione dei testi sacri, essenziale nella liturgia mazdea dello *Yasna*, che in determinate circostanze include la lettura di parte del *Widēwdād*, «La legge di abiura

---

27 Sull'episodio, cfr. W. HEADLAM, «Ghost Raising, Magic and the Underworld», *Classical Review*, 16 (1902) 52-61; S. EITREM, «The Necromancy in the *Persae* of Aischylos», *Symbolae Osloenses*, 6 (1928) 1-17; J. C. LAWSON, «The Evocation of Darius (Aesch., *Persae* 607-93)», *Classical Quarterly*, 28 (1934) 79-89 (articolo polemico *contra* Headlam; ipotesi orientale rigettata); F. JUAN, «L'évocation des morts dans la tragédie grecque», *Revue de l'Histoire des Religions*, 198 (1981), pp. 403 ss. (ottima sintesi dello *status quaestionis*).

28 Cfr. I. RAMELLI (cur.), *Eschilo. Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, Milano, 2009, p. 781.

29 Cfr. S. ILES JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999, pp. 117 ss.

30 F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, 1995, trad. G. FERRARA DEGLI UBERTI, (ed. or. Paris, 1994), pp. 27-28.

31 Si vd. la disamina di W. BURKERT, «ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'», *Rheinisches Museum für Philologie*, N.F. 105 (1962) 36-55.

32 Sottolineato da J. BIDEZ, «A propos des *Perses* d'Eschyle», *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Academie Royale de Belgique*, Ser. V, 23 (1937), pp. 206 ss.

dei demoni», nello zoroastrismo si presenta infatti come un *mąΘra-* (il vedico *mantra-*), la parola sacra pronunciata nel corso della cerimonia sacrificale[33]. Il *mąΘra-* è la «parola» per eccellenza – idea presente anche nel prologo del *Vangelo di Giovanni* –, uno strumento antidemonico, curativo e salvifico che annienta le forze del male, ossia i *daēva*. Essi sono la «stirpe» o l'«ipostasi della tenebra» (*təmasčiθra-*)[34]: abortivi, mortiferi e infecondi, rappresentano un reale «impedimento», un ostacolo al dispiegarsi della vita e della buona creazione. Il loro signore, Aŋgra Mainyu, è l'artefice della *paityārəm frākərənṯ,* la «contro-creazione» messa in atto dal suo nefando accolito Aži Raoidita, il «Drago rosso», replica diabolica dell'Airyana Vaējah, la terra immacolata creata da Ahura Mazdā[35]: in altre parole egli mortifica e impedisce lo svolgimento naturale della vita. Il *mąΘra-* avestico è infine da relazionare alla preghiera «sussurrata», la liturgia silenziosa recitata dai Magi nella *Caverna dei Tesori* e nella *Cronaca di Zuqnīn*[36]. Questo testo è filtrato nell'Occidente latino nell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, erroneamente attribuito a Giovanni Crisostomo, ma verosimilmente scritto da un vescovo in odore di eresia ariana, il goto Mas-

---

33 Cfr. A. Panaino, *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 716. Band/Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31), Wien, 2004, pp. 53-66.

34 A. Panaino, «Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran», in Ch. Riedweg (cur.), *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del Simposio in occasione del 75° anniversario di W. Burkert* (Istituto Svizzero di Roma, 2 febbraio 2006), p. 35 n. 62, che rimanda a *Yasna* 57, 18.

35 *Widēwdād* 1, 2; vd. inoltre Gh. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963) 163-193; Id., «Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus», in Aa.Vv., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea* (SOR LXXIII), IsMEO, Roma, 1995, pp. 213-231; Id., *s.v.* «Dualism», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa, 1996, pp. 576 a-582 b.

36 Anche conosciuta come *Cronaca dello Pseudo-Dionigi di Tell- Maḥrē* (in realtà scritta nel 775 d.C. da una anonimo monaco monofisita); in pratica si tratta di una cronologia – in gran parte basata sull'Antico Testamento, sulla *Cronaca* di Eusebio di Cesarea e sulla *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico e Giovanni di Efeso, nonché su fonti pressoché sconosciute – che, partendo dai tempi adamitici, giunge fino all'anno 775 d.C., data in cui fu redatta nel monastero di Zuqnīn, presso Amida, nella Mesopotamia del nord, da cui appunto deriva il nome convenzionale di *Cronaca di Zuqnīn* (cfr. U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* [Studi e Testi 163], Città del Vaticano, 1952 [repr. 1973], pp. 26-27); per quanto riguarda il problema delle fonti, cfr. W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tell-Maḥrē. A Study in the History of Historiography* (Studia Semitica Upsaliensa 9), Uppsala, 1987, pp. 90 ss. e *passim*; il testo siriaco della *Cronaca di Zuqnīn* è stato edito da J.B. Chabot in *CSCO* 91 e 104 (*Scrip. Syri* 43 e 53); sempre lo Chabot ha poi tradotto in latino, in *CSCO* 121 (*Scrip. Syri* ser. III, 1), la prima parte, quella che contiene la «Storia dei Magi»; cfr. anche G. Widengren, *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Stuttgart, 1965, pp. 210 ss.

simino (Pseudo-Crisostomo, *In Matth. Hom.* II [*PG* 56, 637-638]). Parla di un *Liber apocryphus nomine Seth*, che tramanda una profezia sull'apparizione di una stella a cui offrire dei doni. Questo libro, nel quale possiamo identificare un testo liturgico avestico, è stato studiato incessantemente da generazioni e generazioni di Magi: alle pendici del *Mons Victorialis*, dopo essersi purificati ad una fonte d'acqua, essi pregano e onorano Dio in silenzio per tre giorni. Trascorsi molti anni, durante i quali il rito viene celebrato ininterrottamente, una Stella apparirà infine sul Monte.

Il *mąΘra-* avestico, celebrazione apotropaica e declamazione di ostilità verso la tenebra, è quindi rivisitato da Eschilo in chiave antitetica, poiché sono la stessa parola o suono liturgici il tramite per richiamare e rendere visibili i fantasmi dell'aldilà, un altrove che il credo zoroastriano non avrebbe certo evocato.

Il δαίμων di Dario affiora dall'Ade nella sua magnificenza regale; la morte ha permesso al grande dinaste di estendere la sua egemonia anche sulle creazioni infere (*Schol. ad* Aeschyl. *Pers*. 693)[37], una circostanza significativa. Il ricevere onori e rispetto anche dagli dèi sotterranei permette infatti di accostare il Dario eschileo a una figura cruciale del pantheon iranico, Yima.

Yima (> medio-persiano J̌amšīd)[38], primo uomo, primo re, ma anche primo trasgressore[39], è l'edificatore di un mondo sotterraneo, il *Vara*, uno spazio ipogeo cubico al quale allude anche Erodoto (7, 114) quando parla di un iranico ὁ ὑπὸ τὴν γῆν θεός, di un «dio che abita sotto terra»[40]. Su ordine del dio Ahura Mazdā, che preconizza il giungere del Grande Inverno distruttore, Yima costruisce sollecitamente il *Vara*, il luogo dove si sarebbero conservati immortali i migliori uomini, le più belle e virtuose donne, gli animali e le piante eccellenti, in attesa del ritorno della luce[41]. Il principio vitale e spirituale appare qui racchiuso in un mondo instabile, notturno,

37 RAMELLI, *Eschilo. Tutti i frammenti*, p. 782.

38 A. CHRISTENSEN, *Les Kayanides*, Köbenhavn, 1932, pp. 109-117.

39 Perché primo sacrificatore (*Yasna* 32, 8 = R.C. ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 [repr. New York, 1972], p. 145).

40 Cfr. anche SH. SHAKED, «First Man, First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations», in SH. SHAKED-D. SHULMAN-G.G. STROUMSA (eds.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numen*] L), Leiden-New York-København-Köln, 1987, pp. 238-245; H. HUMBACH, «Yima/Jamšēd», in C.G. CERETI-B. MELASECCHI-F. VAJIFDAR (eds.), *Orientalia Romana 7: Varia Iranica* (Serie Orientale Roma, XCVII), IsIAO, Roma 2004, pp. 45-58.

41 Importanti gli avvicinamenti con la tradizione giudaico-cristiana fatti da M. PHILONENKO, «La Nouvelle Jérusalem et le *Vara* de Yima», in M. HENGEL-S. MITTMANN-A. M. SCHWEMER (Hrsg.), *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes*, 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19-23. September 1998 in Tübingen (WUNT 129), Tübingen, 2000, pp. 139-146.

stellare ma sotterraneo. Una magione infera che ha una replica daēvica nel Kang/Hang sistanico[42] di Afrāsiyāb[43], il potentissimo re turanico accolito di Ahriman[44].

5. *Cibi per la mente*

Il suolo è fonte primaria di cibo, ma le piante spuntate, germinate dalla terra, non rappresentano per l'uomo unicamente un alimento e un nutrimento materiali.

Secondo la gnosi manichea, il meccanismo primario nella purificazione della sostanza di luce è il corpo dell'uomo[45]. Il titolo stesso della biografia di Mani, il *Codex Manichaicus Coloniensis* Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ = «Sulla generazione del suo corpo», testimonia l'artificio; rintracciabile peraltro in luoghi lontani dalla predicazione originaria di Mani, se pensiamo al noto trattato manicheo cinese, pubblicato da Chavannes e Pelliot, e all'opera di salvezza che il «Grande Inviato» compie nei corpi di eccellenza degli Eletti[46].

Nei *Kephalaia* o «Capitoli» del Maestro, un grande commentario dottrinale dei *logìa* di Mani ritrovato in traduzione copta[47], il medesimo mito ha un peculiare adattamento «antroposofico». Una corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo contrassegnata da un significativo riflesso fisiologico[48]. Nella dottrina manichea, i

---

42 Cfr. G. D'Erme, «*Kang* iranici e *ischie* italiche (tracce di uno scomparso epos in Calabria)», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 27 (1977) 153-186.

43 Cfr. *Yasna* 11, 7; *Yašt* 5, 41-43; *Aogəmadaēčā* 60-61; *Bundahišn* 32, 6-13.

44 Cfr. E. Yarshater, *s.v.* «Afrāsīāb», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London, 1985, pp. 570 b-576 b.

45 Cfr. August. *De mor. man*. II, 15, 36, 310; *Enarrat. in Psal*. 140, 12; *De haer*. 46, 35; *De nat. boni* 45, 45, 500; H.J.W. Drijvers, «Conflict and Alliance in Manichaeism», in H.G. Kippenberg-H.J.W. Drijvers-Y. Kuipers (eds.), *Struggles of Gods*, Berlin-New Yok-Amsterdam, 1984, p. 110.

46 E. Chavannes-P. Pelliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Jounal Asiatique*, 18 (1911), p. 501.

47 Per una prima informazione vd. M. Tardieu, *Il manicheismo*, Cosenza, 19962, p. 82; *editio princeps* di C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig (Hrsg.), *Kephalaia*, Band I, 1 Hälfte, Lieferung 1-10 (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin), Stuttgart, 1935-1940, d'ora in poi abbreviata in SPB; ora disponibile in trad. inglese di I. Gardner (ed.), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies XXXVII), Leiden-New York-Köln, 1995; per l'ipotesi di un archetipo iranico dei *Kephalaia* copti, cfr. W. Sundermann, «Iranische Kephalaiatexte?», in *Manichaica Iranica*, II, pp. 667-681 (pubblicato originariamente in G. Wiessner & H.-J. Klimkeit [hrsg.], *Studia Manichaica*, II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus [9-10 august 1989, St. Augustin-Bonn], Wiesbaden, 1992, pp. 305-318).

48 Cfr. J. BeDuhn, «The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology», in P. Mirecki-J. BeDuhn (eds), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, L), Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 25 ss.

destini dell'Anima vivente e luminosa dispersa nel mondo (= *Jesus patibilis*) sono intimamente relati al metabolismo digestivo: attraverso il cibo, giorno dopo giorno, l'Eletto fa proprie e santifica le particelle di Luce in esso contenute, le monda, separandole dalla mistione venefica con gli elementi tenebrosi[49]. Questi frammenti luminosi, mondati e purificati, sono restituiti alla loro immagine vivente, l'Uomo Nuovo, pronti ad accogliere il Noῦς splendente (**mpnous nouaine**)[50].

Secondo il *Kephalaion* 114, il cibo ingerito dall'Eletto subisce un'elaborata trasformazione attraverso le tre «immagini» (εἰκών), omologhe ai tre mondi: il mondo somatico (dominio della Tenebra), quello psichico (mescolato, e quindi passibile di redenzione nell'Uomo Nuovo) e quello pneumatico (cioè l'Uomo Nuovo in cui alberga il Noῦς-Luce). Ad ogni fase del percorso di purificazione, il cibo nutre la relativa immagine con l'alimento appropriato, dal più greve al più raffinato; tappe di un agire mistico identiche ai processi di sublimazione e di distillazione noti all'alchimia ellenistica[51].

La via verso la salvezza è segnata dalla restaurazione dell'immagine spirituale, plasticamente rivelata nella Vergine di Luce (**ouparthenos nouaine**). La *virgo lucis* è la figurazione mitica di un percorso trasmutativo compiuto dall'Eletto. Il metabolismo gastrico e l'assimilazione del cibo sono il tramite esteriore per la purificazione dell'Anima vivente, che ogni giorno è mondata attraverso le «tre immagini». Così l'Anima luminosa può gradualmente spogliarsi di ciò che non le appartiene – del corpo nel mondo somatico, delle anime che non sono sue (cioè le paure e le passioni) nel mondo del miscuglio psichico – e ritornare a vivere nell'immagine spirituale, forma dell'amore e della perfezione che regnano sul tutto. È la Vergine di Luce, chiamata anche «Ora di Vita» (**tounou ⲉnnte pōnḫ**)[52], espressione da intendersi come «Unità di Vita» che nel tempo escatologico giunge ad indiademare l'Uomo Nuovo[53].

Se il mito manicheo stabilisce una corrispondenza così stretta tra le particelle di Luce e la purificazione, lo fa ritenendo il corpo dell'uomo il luogo entro il quale si compie la salvezza: la Luce si travasa di corpo in corpo e nella prigione materiale,

49 *Keph.* 79 (SPB, p. 191, 16- 20).

50 *Keph.* 94 (SPB, p. 239, 29-240, 6).

51 Cfr. H.J. SHEPPARD, «The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy», *Ambix*, 7 (1959) 42-46; vd. anche J. LINDSAY, *Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano* (Orizzonti dello Spirito, 41), Roma, 1984, *passim*; ed i testi raccolti in M. BERTHELOT-CH.ÉM. RUELLE (ed.), *Collection des anciens alchimistes grecs*, II-III, Paris, 1888, *passim*; nonché il recente volume curato da A. TONELLI, *Zosimo di Panopoli. Visioni e risvegli*, Milano, 1988, *passim*.

52 *Keph.* 114 (SPB, pp. 269, 34-270, 23).

53 Cfr. G. MANTOVANI, «Gnosticismo e Manicheismo»: «Rassegna di Studi Copti n. 1» (con la coll. di T. ORLANDI), in *Vetera Christianorum*, 15 (1978), pp. 130-131.

attraverso la generazione corporea, si è potuta emancipare dai lacci oscuri della ὕλη tramite la polluzione degli Arconti. Il fondamento rituale di tutte queste dottrine sembra legato alle più antiche pratiche di ingestione di sostanze psicotrope, sì da ritenere, come ipotizzò il Wasson, il corpo umano un vero e proprio strumento di raffinazione[54]: il principio psicoattivo verrebbe infatti estratto dopo l'ingestione della pianta, attraverso le secrezioni corporee. Nelle urine lo si troverebbe infatti separato, pronto a un nuovo utilizzo attraverso una serie di diluizioni successive.

In una siffatta prospettiva cosmica e antroposofica sarebbero gli stessi Eletti manichei che tra loro e segretamente si dedicherebbero a questa *purgatio*[55]. Cibandosi della sostanza luminosa si attiverebbe infatti nell'Eletto un processo catartico, che in termini alchemici può definirisi di «coobazione» o anche «uroborico»[56], in cui la Luce racchiusa nella pianta[57] verrebbe, di volta in volta, mondata dalle impurità derivanti dalla commistione con la ὕλη, verrebbe cioè separata dal «miscuglio»[58] materiale. Estasi e destini dell'anima sono quindi intimanente legati: ciò che altera la coscienza si monda nel corpo e aiuta l'anima a «uscire» da esso. Così purificata, l'Anima luminosa dell'Eletto può trasmigrare intatta e completamente mondata, può sottrarsi al ciclo di «vita-morte», *zād-murd* in medio persiano, per trovare dimora nel mondo del Padre dello splendore.

---

54 Cfr. R.G. Wasson, «The Last Meal of the Buddha», in R.G. Wasson-S. Kramrisch-J. Ott-C.A. Ruck, *Persephone's Quests. Entheogens and the Origins of Religion*, New Haven-London, 1986, pp. 137 ss.; vd. anche A. Jürgenson, «Der große Pilzprophet», in W. Bauer-E. Klapp-A. Rosenbohm (hrsg.), *Der Fliegen Pilz. Traumkult, Märchenzauber, Mythenrausch*, Aarau-Schweiz, 2000, p. 21.

55 Cfr. F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles). Étude historique et doctrinale* (Études Augustiniennes), Paris 1978, pp. 130-131 (tome I); cfr. sempre di Agostino, *De haer. ad Quodvul.* 46 (*PL* 42, 36); per analoghe pratiche nello gnosticismo, cfr. L. Fendt, *Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschicte des christlichen Gottesdienstes*, München, 1922, pp. 3 ss.; S. Benko, «The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius», *Vigiliae Christianae*, 21 (1967), pp. 104 ss.; l'intero dossier è stato ripreso e contestualizzato in chiave comparativa da M. Eliade, «Spirito, luce, seme», in *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze, 19902, p. 130 e *passim*.

56 Cfr. C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Torino, 1989[3], pp. 300 ss.; M. Pereira, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma 2001, pp. 40 ss.; A. Schwarz, *L'immaginazione alchemica, ancora*, Bergamo, 2000, pp. 33 ss.

57 Cfr. Gh. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 120; altro materiale gnostico-comparativo nella seconda parte del lavoro di F. Michelini Tocci, «Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell'*Ēš mĕṣarēf* con un *excursus* sul "libertinismo" gnostico», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 31 (1981), pp. 78 ss.

58 Il termine, tecnico nel manicheismo, designa lo stato di agglutinamento fra Luce e Tenebra in seguito all'attacco ahrimanico; la salvezza nel cosmo e nell'uomo giungerà quando saranno ripristinate le condizioni iniziali; per Mani la γνῶσις è di fatto «separazione» di Luce e Tenebra; cfr. *CMC* 84, 9-14; vd. anche Tardieu, *Il manicheismo*, pp. 110-111.

6. *Luoghi estatici*

La frenesia enteogena che altera le coscienze dei Vyāmbura avestici si realizza nel quadro di una cultura perlopiù definita «sciamanica»[59], ma in realtà connessa alla sacralità del mondo indo-iranico e centro-asiatico, di cui la morte apparente, l'uso di piante psicoattive e di tecniche ipnotiche, nonché il viaggio dell'anima fuori dal corpo, rappresentano i tratti salienti. Una sperimentazione dei limiti dell'umano sicuramente diffusa nell'iranismo esterno riflesso presso le popolazioni scitiche, che, nelle regioni del Mar Nero, influenzarono di certo la cultura greca attraverso figure di sapienti erranti[60] quali un Abaris o un Aristea. Il rito degli «adoratori dei daēva» e le danze di Cabiri, Coribanti o Cureti, alludono a una comune confessione estatica. È lo stesso Strabone (10, 3, 19) a riportare l'origine dei Coribanti negli spazi dell'iranistica, additando prima la Battriana[61], e in seguito la più credibile Colchide, regione a est del Mar Nero, nell'attuale Georgia occidentale.

Secondo Erodoto (3, 97, 4), l'egemonia achemenide, estesa nelle più remote regioni del Caucaso, lambiva, ma non includeva la Colchide; essa non è inclusa nella lista di venti ἀρχαί o νομοί, cioè delle venti satrapie (Herod. 3, 89-96) in cui era suddiviso l'impero, né è presente fra le terre achemenidi (*dahyāva*) elencate nelle iscrizioni antico-persiane di Dario e dei suoi successori[62]. D'altro canto, però, Erodoto (7, 78-79) menziona gli abitanti della Colchide e varie tribù del Ponto in una lista di circa cinquantasette etnie al seguito della spedizione di Serse contro la Grecia, nel 481-480 a.C.

I contatti con il mondo achemenide permettono inoltre di isolare nella Colchide una possibile preistoria del culto dell'iranico Miθra – anch'esso legato ad espressioni estatiche di furore guerriero[63] –, un dio la cui la fisionomia misterica segnerà in modo

59 Non si sottrae a questa generalizzazione nemmeno A. PIRAS, «Le tre lance del giusto Wīrāz e la freccia di Abaris. Ordalia e volo estatico tra iranismo ed ellenismo», *Studi Orientali e Linguistici*, 7 (2000), pp. 102-103; vedi da ultimo D. BUYANER, «The Myth of the Bridge of Separator: a Trace of Shamanistic Practices in Zoroastrianism?», *Journal of Indo-European Studies,* 35 (2007) 357-370.

60 Uno dei più straordinari esempi di questi estatici vaganti può considerarsi Epimenide di Creta: iniziato ai riti di Zeus Ideo, lo Zeus cretese (Diog. Laert., 1, 115; Plut., *Sol*. 12; Strab., 10, 468), gli veniva attribuita una vita ascetica fatta di purificazioni e digiuni durante i quali l'unico cibo assunto era ricavato da due piante psicoattive, l'Asfodelo e l'Alimo, quest'ultima dai chiari effetti psichedelici (Max. Tyr., 10, 1); vd. inoltre I. P. COULIANO, *Esperienze dell'Estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna 926), Roma-Bari, 1986, p. 24.

61 La Battriana è evidentemente una tra le province più ricche dell'impero achemenide, così anche Ctesia nei *Persika* (*FGrHist* 688, F 1 b = Diod. Sic. 2, 1-28).

62 Cfr. F. THORDARSON, *s.v.* «Colchis», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa (California), 1993, pp. 41 b-42 b; R. SCHMITT, *s.v.* «Black Sea», *ivi*, IV, London-New York, 1990, pp. 310 a-311 a.

63 Su questo, vd. E. ALBRILE, «Daēvica enteogena», pp. 227-238.

indelebile l'Occidente ellennizzato[64]. La Colchide è la patria leggendaria dei Cabiri, nonché di Medea, la meta degli Argonauti e di coloni greci in epoca storica. Sembra quindi abbastanza plausibile che gli spazi lambiti dall'influsso dell'iranismo abbiano interagito positivamente nella costruzione di più complessi spazi interiori, nei cui modi e nelle cui rappresentazioni si riconoscerà parte del mondo estatico antico.

Un'ultima considerazione va fatta riguardo alle relazioni fra lo spazio e l'esperienza enteogena. L'alterazione della percezione è l'esperienza dello spazio, una manifestazione che non si può definire, ma che si può riconoscere. Sebbene si manifesti nella coscienza del praticante, lo spazio esiste al di là dell'individuale e non può essere né posseduto, né controllato. Una delle peculiarità dello spazio estatico è la neutralità[65]. Nella nostra esistenza quotidiana l'uomo si interroga costantemente sulla realtà e interpreta tutto quanto gli accade a partire dai pensieri che lo condizionano. Invece di mettersi direttamente in relazione con le cose, lo fa attraverso la sua idea di che cosa esse siano. In questo modo si crea una distanza tra il soggetto e tutto quanto gli sta attorno. L'esperienza estatica determina invece una nuova spazialità e la realtà è percepita in modo neutro, adamantino: la coscienza alterata non può «giudicare», non vi è differenza, né distanza, la percezione è «pura», tutto è diretto e vicino; gli eventi sono percepiti all'interno di sé, come parte di una esperienza unitiva e intuitiva. Chiunque abbia esperito questa nuova spazialità, ha la sensazione di poter cambiare il mondo senza alcuna necessità di manipolarlo, introducendo semplicemente dei cambiamenti nella propria percezione.

64 Cfr. G. R. Tsetskhladze, «The Cult of Mithras in Ancient Colchis», *Revue de l'Histoire des Religions*, 209 (1992) 115-124.

65 Cfr. Guru Dev Singh (con A. Espinosa), *Sat Nam Rasayan. L'arte della cura* (Kundalini, 1), trad. S. Singh, Roma, 2002, pp. 23-24.

Received: 24th January 2011 Accepted: 2nd February 2011

Die doppelte Zodiakalfigur im Stundenbuch des Duc de Berry

Wolfgang Hübner
Münster

Zusammenfassung

Die doppelte Gestalt des *homo signorum* in den *Très Riches Heures du Duc de Berry* hat man bisher einseitig entweder als zwei weibliche oder als zwei männliche Figuren gedeutet. Es ist jedoch besser, ein androgyne Paar anzunehmen, das den menschlichen Körper insgesamt in ein unversales Weltbild einbettet.

Schlüsselwörter: Dualismus (der Geschlechter), Grazien, "homo signorum", Janus, Kosmos-Bild, *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, zodiakale Melothesie.

The Double Zodiacal Figure in the Duc de Berry's Book of Hours

Abstract

Hitherto one has interpretated the double shape of the *homo signorum* to be seen in the *Très Riches Heures du Duc de Berry* unilaterally either as representing two female or two male figures. However, a better solution is possible by assuming an androgyne couple, that integrates the body of all human being into a global cosmical image.

Key Words: Dualism (of gender), Global cosmical image, Graces, Janus, *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, Zodiacal melothesia.

Die prachtvolle Abbildung des *homo signorum* in dem Stundenbuch (*Les Très Riches Heures*) des Jean le Magnifique aus dem Hause Valois, genannt Duc de Berry (1340-1416), hat zu mancherlei Spekulationen Anlaß gegeben (vgl. Abb. 1)[1]. Die

[1] Paris, Musée Condé-Chantilly, fol. 14v. Von den zahlreichen Abbildungen seien genannt P. Durieu (1904), Taf. XIII; F. de Mély (1912), 196; K. Sudhoff (1914), Taf. LVIII Abb.2; F. Cumont (1916), 3 Abb. 1; F. Boll - C. Bezold - W. Gundel (1926), Taf. VIII Abb. 17; C.G. Jung (1944), 413; H. Bober (1948), Taf. 1; J. Seznec, englische Version (1953), 64; W. Kenton (1974), Taf. 53 (farbig); Ch.W. Clark (1979), 313 Abb. 25; O. Holl (1990), 576 Abb. 3; H. Gundel (1992), neben S. 161 Taf. 8 (farbig); D. Liuzzi (1993) Frontispiz. Die Figur ist auf Postkarten und jetzt auch im Internet verfügbar. Man findet die Literatur bis 1948 bei H. Bober (1948).

Abb. 1: *Les Très Riches Heures* du Duc de Berry (1416) fol. 14r

in seinem Todesjahr 1416 entstandende Figur reiht sich ein in die seit dem späten 13. Jahrhundert und vor allem im 14. und 15. Jahrhundert in den Handschriften und dann nach dem Medienwechsel auch in Drucken bis in die heutige Zeit verbreiteten Tradition der „Tierkeiszeichenmänner", „Aderlaßmänner" oder schlicht „Laßmänner". Seitdem die Medizin eine enge Verbindung mit der Astrologie eingegangen war[2], zeigten diese mikrokosmischen Figuren dem Arzt, zu welchem Zeitpunkt und an welcher Stelle des Körpers er mit der größten Aussicht auf Erfolg zur Ader zu lassen habe[3]. Die zahlreichen handschriftlichen Zeugnisse wurden zunächst von dem Medizinhistoriker Karl Sudhoff in unermüdlicher Sammelarbeit zusammengetragen[4], in größerem Rahmen hat dann Fritz Saxl in seinem *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften* (1915-1953), einem Seitenstück zum *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* (1898-1953), im Umkreis von Aby Warburg diese Arbeit fortgesetzt. Er wurde zuletzt unterstützt von Harry Bober, der seinen umfang- und materialreichen Aufsatz über „The Zodiacal Miniature of the *Très riches heures* of the Duke of Berry - its Sources and Meaning" dem Andenken Fritz Saxls († 1947) widmete[5]. Die beigefügten vergleichenden Tafeln tragen deutliche Spuren des von Aby Warburg geplanten gewaltigen „Mnemosyne-Atlasses"[6]. Eine ausführliche Untersuchung des Themas stammt von dem Amerikaner Ch.W. Clark (1979), die nur wenig verbreitet ist und daher leider so gut wie keine Beachtung gefunden hat.

An dieser Stelle soll es nur um die rätselhafte Doppelung der zentralen Figur gehen. Zu wenig beachtet[7] wurde bisher, daß die Darstellung zwei Doppelungen aufweist: nicht nur die Figur ist gedoppelt, sondern auch der Tierkreis (die lateinischen Namen der Tierkreiszeichen erscheinen sogar noch einmal in den vier Ecken): Am Außenrand repräsentieren die Zodia die äußerste, die Fixsternsphäre: Das ist ist ältere Version des mittelaterlichen Mikrokosmosmenschen, in dem der Mensch,

---

2 Bereits im Altertum galt die Medizin mit ihrer 'stochastischen' Prognose als Referenzwissenschaft der Astrologie: Ptol., *apotel.* 1,2,20; 1,3,18f. und 21, vgl. J. Komoswska (2009). Michael Komnenos benutzt die Medizin, um die Astrologie zu verteidigen: A.M. Ieraci Bio (1999). vgl. auch J. Lindsay (1971), 347; R. Parker (1983), 207-234; R. Jansen-Sieben (1997), 123*: „la médecine et l'astronomie/astrologie, si intimément liées jusqu'à la fin du moyen âge et même plus tard."

3 Vgl. H. Peters (1900), 40f.; W. Gundel (1922), 293-295; H. Bober (1948), 11-13. Ch.W. Clark (1989), 360-370.

4 K. Sudhoff in den Veröffentlichungen von 1902 bis 1924, besonders reichhaltiges Material bietet die Arbeit von 1914.

5 H. Bober (1948), 1.

6 Hierzu E. H. Gombrich (1979), 372-378.

7 Auch Ch.W. Clark (1979), 349 erwähnt zwar die beiden Serien der Tierkreiszeichen, schweigt aber über die Doppelfigur. Man hätte eine ausdrückliche Berücksichtigung dieser Besonderheit auf S. 287 erwartet.

umgeben von der äußersten Himmelssphäre, die zentrale Position der Erdkugel einnimmt (vgl. Abb. 2)[8]. Jeweils in eine kleine Mandorla eingeschrieben, wiederholen sie die große Mandorla der zentralen Figur. Eine ovale Form des Tierkreises begegnet schon in der Antike (Abb. 3 und 4)[9].

Abb. 2: Cod. Paris. gr. 2419 (ca. 1460) fol. 1r

8 Cod. Paris. gr. 2419 (ca. 1460) vol. 1r, abgebildet bei F. CUMONT (1916), 7 fig. 2; Id. (1907), Taf. 61; ID. (1914), Taf. LXI; Id. (1924), 48; F. CUMONT, CCAG VIII 1 (1929), 292 Tafel am Schluß; E. H. GOMBRICH (1967), 274 Abb. 102: H. G. GUNDEL (1992), 323 (zu Nr. 448). Über die sprunghafte Reihenfolge der Tierkreiszeichen ist an anderer Stelle zu handeln.

9 Steinrelief von Modena (saec. II p. Chr.n.), abgebildet bei H. BOBER (1948), Taf. 2b u.ö.; Mosaik von Sentinum (saec. III in.), Glyptothek, München, hierzu G. ZUNTZ (1991) 35-45: der Gott Annus des Hadrian.

Abb. 3: Relief von Modena (saec. II)

Abb. 4: Mosaik von Sentinum (saec. III in.)

In einem zweiten Durchgang bedecken die Tierkreizeichen den Leib des aufrechten Menschen, sie werden also gleichsam vom Himmel herabgeholt, der Kreis wird ‚entrollt' und der aufrechten Haltung des Menschen angepaßt. Diese Darstellungsform, die frühestens seit dem 13. Jahrhundert belegt ist, entspricht dem antiken und in der Renaissance reichlich in Anspruch genommenen Gedanken von der *dignitas* des Menschen, der sich kraft seines *status (e)rectus* über die Tiere bis zur göttlichen Sphäre erhebt[10]. Die Diskrepanz zwischen der Kreisform der Ekliptik und der linear aufstrebenden Figur des menschlichen Körpers hat den Astrologen immer wieder Probleme

10 Aus der reichen Literatur hierzu seien genannt E. Straus (1949); W. Spoerri (1959), 168 mit Anm. 16 und 18 (Bibliographie). Besonders eindrucksvoll Manil., 4,905-907 (sc. *homo*):

imposuitque viam ponto, stetit unus in arcem
erectus capitis victorque ad sidera mittit
sidereos oculos propiusque adspectat Olympum.

Hierzu W. Hübner (1984), 164 mit Anm. 130/1. In der Dodekatropos: Id. (2003), 62-68. - Die Form *victor* ist ein Ersatz für das nicht vorhandene Partizip Perfekt Aktiv, es ist charakteristisch für Götterepiklesen wie *Iupiter victor* oder *Mars Victor*: Auch sprachlich wird also der Mensch der göttlichen Sphäre angeglichen.

bereitet[11], ein später Versuch der Harmonisierung verdoppelt den Tierkreis auf andere Weise: Die Reihe der Symbole wird von Kopf bis Fuß an den beiden Seiten des symmetrischen menschlichen Körpers nicht nur einmal, sondern gleich zweimal *a capite ad calcem* vom Widder bis zu den Fischen abgetragen (Abb. 5)[12].

1

Beachtet und besonders kontrovers diskutiert wurde nun aber jene andere Doppelung: die zweifache Darstellung der Zentralfigur in Frontal- und Rückenansicht[13]. Abgesehen von der vordergründigen Erklärung Cumonts[14], daß die Verdoppelung des Körpers rein ästhetisch motiviert sei, wurde zunächst die Frage nach der Abhängigkeit von antiken Vorbildern aufgeworfen. E. Müntz dachte im Anschluß an F. von Duhn an antike Vorbilder. Hier hat man aber bisher nicht genau genug unterschieden. Wenn es heißt[15]: „L'influence de ces modèles est indéniable dans les signes du zodiaque", hat er damit insofern recht, als die Gestaltung der Tierkreiszeichen zwar

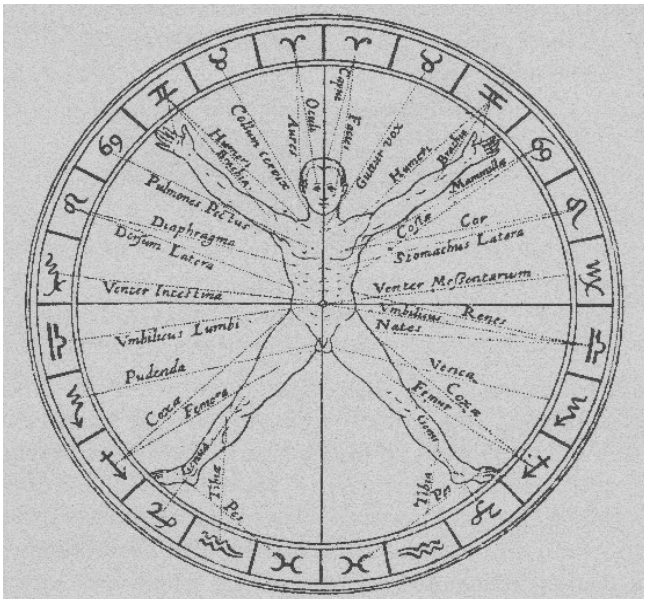


Abb. 5: Robert Fludd, *Historia utriusque cosmi* (1619) p. 113

11 Man hat gar versucht, den Menschen an die Kreisform anzupassen: Oxford, *Can. lat. misc. 559* (saec. XIV) fol. 2r (abgebildet bei BOBER, 1948, Taf. 4 b); Vatikan, *Cod. Urbinas 1398* (saec. XV) fol. 10v (abgebildet ibid. Taf. 4 a).

12 R. FLUDD (1619), 113.

13 Vgl. H. BOBER (1948), 18 "The most enigmatic aspect of the *Chantilly Imago*." Nichts hierüber bei CH.W. CLARK (1979).

14 F. CUMONT (1916), 1 "dû au désir du peintre de montrer son habileté à modeler le nu de dos comme de face", ähnlich, wenn auch ablehnend, schon W. Deonna (1914), 189 "pour montrer sous ses deux faces la beauté féminine".

15 E. MÜNTZ (1885), 172.

nicht genau, wohl aber grosso modo antiken Vorbildern folgt[16]. Diese zutreffende Feststellung darf aber nicht - wie geschehen - auf die gesamte Figur mit den sie bedeckenden Tierkreiszeichenbildern übertragen werden, denn hierfür lassen sich trotz gegenteiliger Behauptungen oder Vermutungen[17] antike Vorbilder nicht nachweisen. Wenn auch die zodiakale und planetare Melothesie in verschiedenen Varianten Teil der antiken Astrologie war[18], haben sich keine figürlichen „Zodiakalmänner" erhalten, die den menschlichen Körper mit den Figuren des Tierkreises bedecken.

F. de Mély[19] wirft als erster die Frage nach dem Geschlecht auf: „Est-ce une femme et un homme, deux hommes, deux femmes?" Er tritt entschieden für das weibliche Geschlecht beider Figuren ein: „Il s'agit d'une femme; ... c'est la figure de l'Humanité." Später[20] spricht er geradezu von einer „Femme astrologique". Die Deutung „Humanité" profitiert von der Tatsache, daß Abstrakta in den indogermanischen Sprachen in der Regel weiblichen Geschlechts sind. Eigentlich müßte eine umfassende Deutung des ‚menschlichen Daseins' jedoch beide Geschlechter umfassen, es müßte sich also um ein mann-weibliches Paar handeln. Doch diesen Schluß zieht der Autor nicht, weil er auf die Drei Grazien hinaus will. Er vergleicht zwei der Drei Grazien, die er in der Bibliotheks des Doms zu Siena fand[21]: Überein stimmten

---

16 Das lehrt ein Vergleich mit den von H. G. Gundel (1992) gesammelten Darstellungen sowie den schriftlichen Quellen bei W. Hübner (1982), besonders 98-128 und Nr. 2 "Astrothesie".

17 W. Gundel in: F. Boll - C. Bezold - W. Gundel (1926), 137 (zu Manil. 4,701ff.): "Das beweist doch, daß der Dichter hier eine Darstellung vor Augen gehabt haben muß", zitiert von H. Bober (1948), 13 Anm. 2 als "Boll - Bezold" (vgl. die erste Erwähnung Anm. 2 zu S. 1 auf S. 2; die Aversion gegen W. Gundel in der angelsächsischen Literatur gipfelt in der scharfen Rezension der "Astrologumena", 1966, von D. Pingree, *Gnomon,* 40 (1968) 276-280). Dazu dann Bober selbst (1948), 13 über Manilius und Firmicus Maternus: "The text ... suggests the possibiliy that diagrams or pictorial representations of the scheme were known at the time, although none is now extant", er zitiert außer "Boll-Bezold" auch K. Sudhoff (1924), 51, der noch zurückhaltender ist: "The male blood-letting figure was probably in use in later Alexandria as it has been handed down in Persian and Greek through Syriac sources. With the zodiacal man the channel was probably different. It is true that the Oriental and Greek zodiacal man are known, but figures with zodiacal signs written round them are known in the West in very early centuries, and it seems probable that in the particular development of this figure that we have a tradition of very ancient but native Western origin."

18 Zuerst belegt bei Manil. 2,453-465 und 4,761-707. Zur doppelten Melothesie bei diesem Dichter W. Hübner (1984), 237-247. Vgl. im übrigen etwa A. Bouché-Leclercq (1899), 319f.; W. Gundel (1926), 309-313; E. Liénard (1934); W. Hübner (1977 mit Bibliographie); B. Bakhouche (1988); A. Pérez Jiménez (1998).

19 F. de Mély (1912), 195.

20 F. de Mély (1912), 198.

21 F. de Mély (1912), ibid. mit zwei Abbildungen, davon eine auch bei H. Bober (1948), Taf. 2c. Gegen die Vermutung, die Rückenansicht sei gespiegelt ("Ici le dos se reflète en un miroir"), H. Bober (1948) 2 Anm. 1.

die Kombination von Frontal- und Rückenansicht, die Haltung der Arme sowie die Locke auf dem Kopf. Die frontale Figur trägt zwar tatsächlich weibliche bzw. ephebische Züge, doch es fehlen ihr die Brüste. Im übrigen erscheinen die gemeinhin als „Zodiakalmänner“ (oder „-männlein“) bezeichneten Figuren fast immer als männliche Wesen, was besonders an der Lokalisierung des Skorpions mit seinem Stachel[22] am männlichen Glied zu erkennen ist.

In der kurz darauf erchienenen Antwort von W. Deonna[23] schlägt das Pendel zur anderen Seite aus. Deonna erkennt zu Recht, daß die frontal dargestellte Figur trotz ihrer ephebischen Züge eine männliche ist, und der Skorpion spielt in seiner Argumentation eine wesentliche Rolle. Doch ohne das Geschlecht der Rückenfigur zu hinterfragen, heißt es lapidar[24]: „Que signifient ces deux hommes adossés?“ Deonna überträgt also ohne Umschweife das männliche Geschlecht von der Frontalfigur auf die Rückenfigur. Dann widmet er sich der Haarfarbe. Da er offensichtlich eine Schwarzweißreproduktion (vermutlich die bei de Mély gedruckte) benutzt, erkennt er bei der Rückenfigur „une chevelure noire“, in Wirklichkeit sind die Haare jedoch braun (vgl. Abb. 1). Er schließt aus dem Gegensatz zwischen blonden und vermeintlich schwarzen Haaren auf den Gegensatz von Licht und Finsternis („l‘élément luminaux“ - „l‘élément obscur“), von Orient und Okzident, Tag und Nacht, von nördlicher und südlicher Hemisphäre[25]. Schließlich denkt er an den doppelköpfigen Janus der Römer, der mit einem Gesicht auf das vergangene und mit dem anderen auf das beginnende Jahr sieht und somit über das Jahr und den Lauf der Sonne gebietet. Diese Deutung arbeitet mit jenen fundamentalen Oppositionen, die in der Kulturgeschichte der Spätromantik im Anschluß an Friedrich Creuzers „Symbolik“, der Savigny-Schule und Bachofens „Mutterrecht“ im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts im Schwange waren[26]. Da diese Oppositionen von der hypostasierten Polarität der Geschlechter ausgehen[27], hätte es nahe gelegen, die beiden Figuren auf die Polarität zwischen Mann und Frau zu beziehen, doch diesen Schritt vollzieht Deonna ebensowenig wie vor ihm de Mély nach seiner Deutung „Humanité“.

---

22 Zu dessen astrologischer Bedeutung W. HÜBNER (2010), 178f. zu Manil. 5,321f. *lascivit amores / in varios* und 195. Vgl. F. Cumonts gewagte Konjektur im „Liber Hermetis“: Anon. *De stellis fixis* I 7,10 (zu Libra 2<9>-30°) bei W. HÜBNER (1995), 118 *tamquam scorpiones cus<pide> fodiunt.* Weitere Literatur: S. EITREM (1928), 64-69; L. AURIGEMMA (1976), 65f.; CH. W. CLARK (1979), 83-89 und 377.

23 W. DEONNA (1914), 185f.

24 W. DEONNA (1914), 186, vgl. 190 “L’adossement des deux personnages masculins”.

25 W. DEONNA (1914), 191 betont zu Recht, daß die beiden Dioskuren in dieser Weise nirgends auf Bildern polarisiert werden, vgl. dennoch W. HÜBNER (1980), 19f.

26 Dazu etwa E. HOWALD (1924) und (1926).

27 Vgl. den berühmten dritten Band von JACOB GRIMM, *Deutsche Grammatik,* Göttingen 1831.

Sein Landsmann C.G. Jung[28] geht in dieselbe Richtung weiter. Da dieser nur selten Sekundärliteratur angibt, läßt sich nicht erkennen, ob er den Aufsatz Deonnas kennt. Er nennt das Bild „Die Dyas (Tag und Nacht)“ und und führt dann weiter aus: „Das Böse zusammen mit der Materie bildet die Dyas (Zweiheit) [...]. Diese ist weiblicher Natur, eine <anima mundi>, die weibliche Physis, die sich nach der Umarmung des Einen, der Monas, des Guten und Vollkommenen sehnt, usw.“ Diese hochspekulative Deutung lehnt sich deutlich an die neuplatonische Philosophie an[29]. Wenn der Autor von einer „Dyas“ spricht, scheint er die gesamte Polarität auf die weibliche Seite zu ziehen - wieder beeinflußt von der Tatsache, daß Abstracta in unseren Sprachen Feminina sind (doch auch die „Monas“ ist sprachlich ein Femininum). Streng genommen entsteht die Dyade aber erst durch die Hinzufügung der zweiten Figur, so daß erst diese für das „Böse“ verantwortlich zu machen ist.

Auch Bober[30] folgt schließlich weitgehend der von Deonna eingeschlagenen Richtung. Obwohl Deonna das Geschlecht der Rückenfigur mit keinem Wort diskutiert hat, heißt es wiederum lapidar: „The figures are shurely male, as can be seen from M. Deonna‘s investigation.“ Da sich unter den zahlreichen von Bober gesammelten medizinischen Darstellungen auch Paare von Aderlaß- und Tierkreiszeichenmann befinden[31], entscheidet er sich für eine Kombination von Aderlaßmann (Figur in Rückenansicht) und Tierkreiszeichenmann (frontale Figur), also eine Kombination von *homo venarum* und *homo signorum*. Wenn er dann aber als Beleg das Tierkreiszeichen der Zwillinge anführt, die sowohl im Außenring als auch an den Oberarmen der Figur (Abb. 1) und dann auch auf anderen Kalenderblättern der *Très Riches Heures* als nacktes, männlich-weibliches Paar erscheinen - im Mittelalter werden sie christlich als Adam und Eva gedeutet[32] - , dann spricht gerade dieser Beleg gegen seine rein männliche Deutung. Nach diesem Argument erwartet man auch bei der zentralen Figur ein männlich-weibliches Paar.

Bobers Deutung setzt grundsätzlich voraus, daß es sich um eine rein medizinische und keine astrologische Darstellung handle[33]. Eine strikte Trennung zwischen Astrologie und Medizin läßt sich aber in jener Zeit nicht durchhalten. In der spät-

---

28 C.G. Jung (1944), 413 (Legende zu Abb. 156) und 414.

29 Jung zitiert in einer Fußnote E. Zeller “Griech. Phil.” II 152 und III 99 und 151.

30 H. Bober (1948), 18-34, besonders 31 “the compositional fusion of the two figures”.

31 H. Bober (1948), Taf. 5 g (Paris, Bibl. Mazarine 3599 fol. 116r-v); 6 a (München clm 4394 fol. 115r); 6 b (Cambridge, Trinity 943 fol. 28v); 8 ab (London, Harley 2332 fol. 17v-18r); 9 c-e (London, Add. 17987 fol. 91r-v und 96r).

32 Vgl. W. Hübner (1975), 134 mit Anm. 34; Id. (1983), 69-76.

33 Vgl. schon de Mély (1912), 195: statt “homme anatomique” müsse man “homme astrologique” sagen.

mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Medizin war der Mensch in den Kosmos integriert. An den Universitäten gehörte die Astrologie (im umfassenden antiken Sinne) als Hilfswissenschaft zur Ausbildung der Ärzte, wie noch die zahlreichen medizinischen Sammelhandschriften aus jener Zeit zeigen[34]. Im übrigen wurde die Melothesie in der Antike noch nicht mit der Medizin verbunden[35], in Ägypten konkurriert sie mit der divinen Melothesie[36]. Auch die älteste mittelalterliche Darstellung der Korrelation von Tierkeiszeichen und Körperteilen des Menschen aus dem 11. Jahrhundert[37] bietet noch keinen Hinweis auf die Praxis des Aderlasses.

Bobers Lösung überzeugt also schon im Ansatz nicht. Hinzu kommen zwei weitere Bedenken: Zum einen läßt die in Rückenansicht dargestellte Halbfigur in keiner Weise irgendeinen Bezug zum Aderlaß erkennen, denn die für diesen Darstellungstyp obligaten Verbindungsstriche von den Adern zu den Tierkreiszeichen oder marginalen Texten fehlen; zum anderen zeigt das runde Becken der Rückengestalt typisch weibliche Formen. War es doch gerade diese weibliche Rückenfigur, die de Mély an die Grazien denken ließ, deren eine von hinten gezeigt wird.

2

Alle bisher vorgelegten Deutungen gehen also von einem einheitlichen Geschlecht aus: Das Paar gilt entweder als rein weiblich (de Mély und so vermutlich auch C.G. Jung) oder rein männlich (Deonna und Bober). Dennoch ist die Deutung als männlich-weibliches Paar schon irgendwie vorbereitet, wenn de Mély von einer umfasseden „figure de l'Humanité" spricht oder Deonna von Tag und Nacht[38] bzw. Orient und Okzident oder C.G. Jung ebenfalls von Tag und Nacht oder von Gut und Böse.

---

34 Vgl. oben Anm. 2.

35 Das betont zu Recht gegen Bober CH.W. CLARK (1979), 103-108 und 380f.

36 H. RANKE (1924); E. LIÉNARD (1933/4), 476; W. GUNDEL, *Dekane* (1936), 263f.; W. HÜBNER (1984), 239.

37 Cod. Paris. lat. 7028 (saec. XI.) fol. 164v. Diese Figur wurde oft abgebildet: E. WICKERSHEIMER (1914), 163 fig. 6; CH. SINGER (1917), Taf. XI neben S. 40; F. BOLL - C. BEZOLD - W. GUNDEL (1926), Taf. VIII Abb. 15; J. SEZNEC, englische Version (1953), 63 Abb. 13; CH. W. CLARK (1979), 176 Abb. 6 und besonders schön farbig S. DE MAILLY-NESLE (1995), 38. Obwohl sich die dort dargestellte Version inhaltlich stark von dem verbreitetenen System unterscheidet, wurde sie in der Forschung, soweit ersichtlich, noch nirgends gewürdigt.

38 Über die Parallelisierung des Geschlechtsgegensatzes mit der Polarität von Tag und Nacht vgl. Manil. 2,221f.

sunt quibus esse diurna placet quae mascula surgunt,
femineam sortem tutis gaudere tenebris.

Dazu W. HÜBNER (1982), 152-155 unter Nr. 3.311; 383 unter Nr. 7.311.12; 288f. unter Nr. 7.331.31.

Bober scheint immerhin eine doppelgeschlechtliche Lösung wenigstens erwogen, ja geradezu mit ihr gerungen zu haben, denn außer der Kombination von *homo signorum* und *homo venarum* nennt er auch Paarungen von männlicher und weiblicher Zodiakalfigur. Ich nenne hierfür vier Beispiele, drei von Bober erwähnte und dazu ein weiteres.

1. Bober erinnert Anschluß an K. Sudhoff[39] daran, daß eine Tübinger Handschrift aus dem Jahre 1404 sowohl eine männliche als auch eine weibliche Figur enthält (Abb. 6 und 7)[40]. Die Abbildungen stehen zwar weit voneinander entfernt, doch hat die weibliche Figur zwei wichtige Dinge mit unserem Bild gemeinsam: Zum einen sind die Tierkreiszeichen auf ihre Symbole (in einer älteren Form) reduziert; im Stundenbuch fehlen sie bei der Rückenfigur ganz. Zum anderen handelt es sich auch dort um eine Rückenansicht, die sonst unter den Tierkreiszeichenmännern offenbar nicht vorkommt[41].

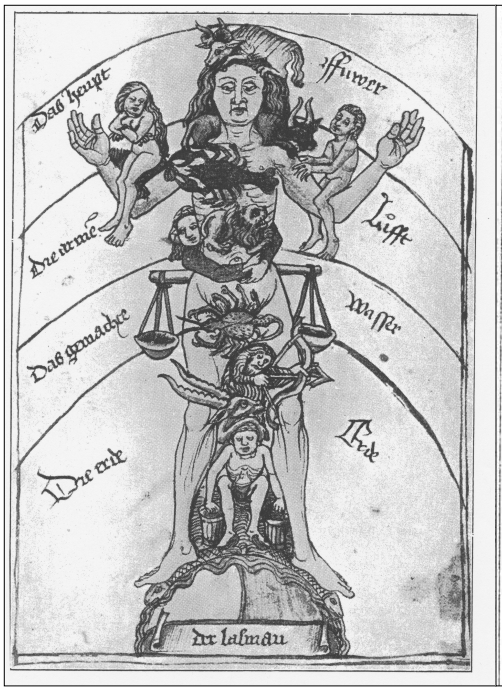


Abb. 6: Tübingen M. d. 2 (1404) fol. 12v

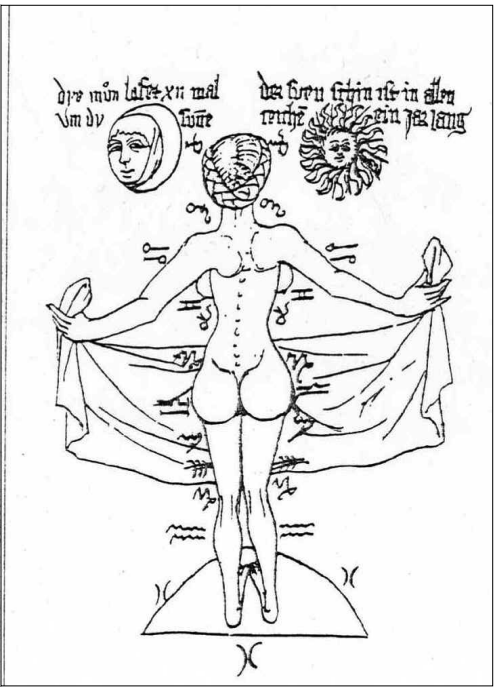


Abb. 7: Tübingen M. d. 2 (1404) fol. 46v

39 K. Sudhoff (1924), 51 mit Bezug auf S. 49 Abb. 3. Danach H. Bober (1948), 18 Anm. 3.

40 Tübingen Cod. M. d. 2 (1404), fol. 12v (Mann) und 46v (Frau). Die männliche Figur ist abgebildet bei F. Boll - C. Bezold (1918), 66 Abb. 9 = F. Boll - C. Bezold - W. Gundel (1926) Taf. VII Abb. 15, die weibliche bei K. Sudhoff (1924), 49; Ch.W. Clark (1979), 345 Abb. 40.

41 Eine Vorder- und Rückenansicht kombiniert dagegen ein Adermann in der Handschrift London, Add. 17987 (1446) fol. 91r-v, abgebildet bei H. Bober (1948), Taf. 9 c-d.

Bober verweist auf A. Haubers Beschreibung der Figur[42]: „Blatt 42v ist ein Vollbild, eine sicher naturwahr gezeichnete nackte nicht mehr ganz junge und auch nicht übermäßig schöne Frauensperson in Rückenansicht [...]; die zwölf Tierkreiszeichen sind auf ihren ganzen Körper verteilt, die Aufteilung des Menschen unter die Herrschaft des Tierkreises darstellend, also nach dem Text von Blatt 41r eine Tierkeiszeichenfrau." Hauber hat richtig erkannt, daß es sich um eine seltene weibliche Form des *homo signorum* handelt. Die Zodiakalsymbole sind allerdings nicht auf den Körper, wie das sonst häufig vorkommt, sondern je zweifach neben die Körperfigur geschrieben[43]. Auf jeden Fall sehen wir hier eine „Tierkreiszeichenfrau" in Rückenansicht.

2. Ein anderes männlich-weibliches Paar zeigt Mann und Frau direkt nebeneinander (Abb. 8)[44], dazu Bober[45]: „a male and female zodiac figure are shown side by side, illustrating the *micrososmus masculinus* and *femininus*, forming a sort of cosmological illustration." Diese Charakterisierung kommt de Mélys „figure de l'Humanité" ziemlich nahe: Es handelt sich in den *Très Riches Heures* um eine möglichst umfassende mikrokosmische Darstellung des Menschen mit seinen beiden Geschlechtern. Zu dieser ‚kosmischen Summe' gehören auch die vier Triplizitäten (Dreiecke) der Zodia, die mit ihren lateinischen Namen in den vier Ecken des Bildes erscheinen, zusammengestellt mit den entsprechenden Grundqualitäten der vier Elemente[46]

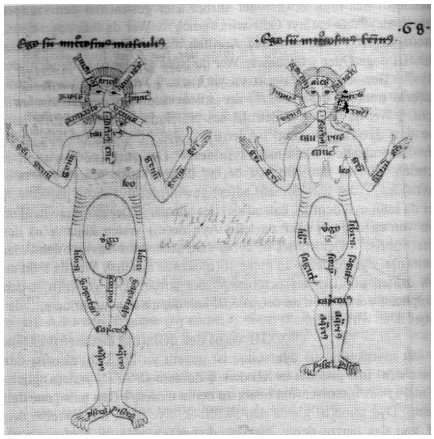


Abb. 8: Cues, Hospitalbibliothek Ms. 209 (saec. XIV-XV) fol. 68r

42 A. HAUBER (1916), 17.

43 Das Symbol der Fische erscheint sogar noch einmal darunter, also dreifach. Gemini und Cancer sind in der Reihenfolge vertauscht: der Krebs erhält gegen das System die Arme, die sonst den Zwillingen vorbehalten sind, diese erhalten die weiblichen Brüste, die sonst, soweit ich sehe, nie zodiakal zugeteilt werden. Diese Vertauschung rührt auch daher, daß die Arme sehr lang sind und die Zwillinge sonst auf sehr verschiedener Höhe von den Schultern bis zu den Händen bzw. vom Stier bis zur Jungfrau angesiedelt werden.

44 CUES, Hospitalbibliothek Ms. 209 (saec. XIV-XV) fol. 68r, abgebildet bei H. BOBER (1948), Taf. 4f; CH.W. CLARK (1979), 109 Abb. 2.

45 H. BOBER (1948), 17, vgl. 14 und 15: Die sieben Planeten am Kopf entsprechen den sieben Öffnungen des Kopfes; diese werden sonst den inneren Organen zugeteilt: A. BOUCHÉ-LECLERCQ (1899), 320-325; A. OLIVIERI (1936); W. HÜBNER (1977), 247f. Neuzeitliche Beispiele bei W.-E. PEUCKERT (1960) 199 mit Tabelle.

46 Vgl. W. HÜBNER (1982), 238-214 unter Nr. 7.111.

sowie den vier Temperamenten (Säften) der Humoralpathologie[47], dem Geschlecht[48] und den vier Himmelsrichtungen[49].

3. Bober kennt noch ein weiteres männlich-weibliches Bilderpaar (Abb. 9 und 10), deren Partner in der münchener Handschrift[50] zwar auch voneinander entfernt stehen, aber nicht so weit in der tübinger Handschrift, so daß es hier näher liegt anzunehmen,

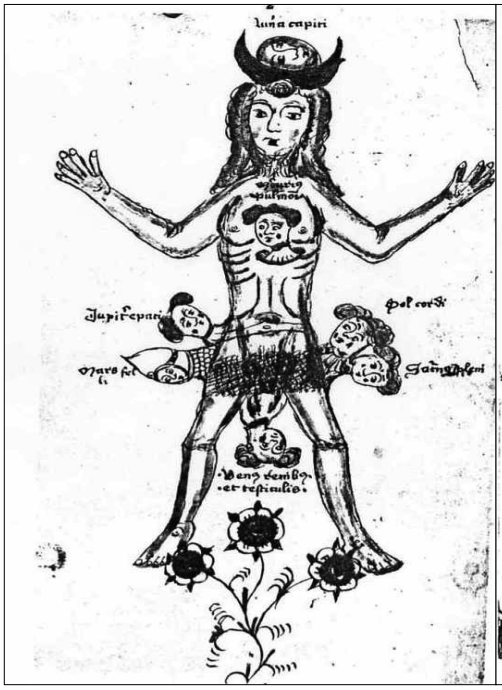


Abb. 9: München clm 5595 (1432) fol. 51v

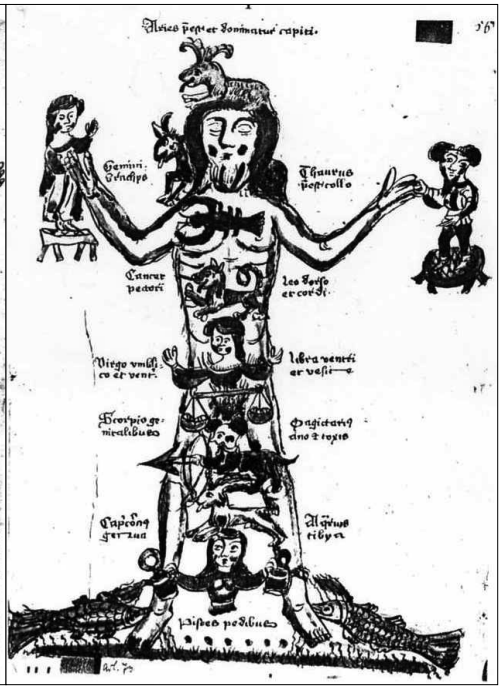


Abb. 10: München clm 5595 (1432) fol. 56r

daß sie der Illustrator als Kontrastpaar verstanden hat. Bober geht allerdings auch hier wieder irrtümlich von zwei männlichen Gestalten aus[51]: „Planet Man“ und „Zodiac Man“, offenbar unbesehen übernommen aus K. Sudhoff, der das Paar in umgekehrter

47 Vgl. W. Hübner (1982), 252-254 unter N. 7.141, ferner E. Schöner (1964). Elemente und Temperamente auch in den “Heures à l’usage de Rome” (1503) bei G. D’Andiran (2010), 292 Abb. 93.1.

48 Vgl. W. Hübner (1982), 152-155 unter Nr. 3.31.

49 Allerdings mit einem eklatanten Fehler: Westen und Süden bzw. zweites und drittes Dreieck werden verwechselt, vgl. hierzu W. Hübner (1982), 263 unter Nr. 7.171.19 und 174 unter Nr. 7.176 und 451.

50 München, clm 5595 (1432) fol. 51v (Planetenfrau) und 56r (Zodiakalmann).

51 H. Bober (1948), Taf. 4 c/d, wiederholt im Text auf S. 15 Anm. 5.

Reihenfolge zusammenstellt[52]: „Tierkreiszeichenmann und Planetenmann“. Bei der Planetengestalt handelt es sich aber zweifellos um eine Frau. Das zeigen nicht nur ihre körperlichen Merkmale (lange Haare und Brüste), sondern auch die auf ganz ungewöhnliche Weise lokalisierten Planeten: Oben am Kopf erscheint überdeutlich gleichsam als ‚Kopfbedeckung‘ eine ziemlich große Mondsichel[53], so daß man auf den ersten Blick an eine „Frau Luna“ denken könnte. Auf der anderen Seite ragt eine umgekehrt mit dem Kopf nach unten dargestellte Venus in die Schamgegend hinein (*Venus renibus et testiculis*). Knapp darüber befindet sich das rein männliche Quartett:

Jupiter epati	*Sol cordi*
Mars felli	*Saturnus spleni*

Zwischen dem Mond (*Luna capiti*) ganz oben und der Fünfergruppe am Unterleib nimmt - der auch androgyn gewertete[54] - Merkur (*Mercurius pulmoni*) die Partie des Busens ein. Somit werden die fünf männlichen Planeten zwischen die weiblichen Planeten Luna (ganz oben) und Venus (ganz unten) eingezwängt. Dies alles unterstreicht den weiblichen Charakter dieser ‚Planetenfrau‘. Zusammen mit dem Zodiakalmann handelt es sich also um ein weiteres, dieses Mal von Bober nicht in Betracht gezogenes männlich-weibliches Paar.

4. Gedruckte Specimina hat Bober grundsätzlich nicht mehr berücksichtigt. Es gibt nun einen Druck, in dem Zodiakalmann und Zodiakalfrau ebenfalls kombiniert werden, und zwar wieder in einer anderen Weise. Die *Quinta essentia* des Alchemisten Leonhard Thurneysser (1531-1596)[55] zeigt eine androgyne Figur: links eine Frau und rechts einen Mann (Abb. 11). Die Übereinstimmung mit dem Stundenbuch des Duc de Berry geht sogar so weit, daß auch hier in den vier Ecken die Tierkreiszeichen (hier dargestellt mit den heute üblichen Symbolen) mit den vier Temperamenten (Säften) der Humoralpathologie zusammengestellt werden, allerdings nun nicht mehr - wie in unserer Figur - nach dem

---

52 K. SUDHOFF (1914), Taf. LXV.

53 Die Sichel mit dem Mondgesicht findet man auch bei anderen planetaren Melothesien: Cod. Paris. allem. 124 fol. 180r bei K. SUDHOFF (1914), 209 Abb. 27 (Beischrift: *Luna ober das houbt*); Schäferkalender (Genf ca. 1495) bei K. SUDHOFF (1908b), Taf. IXa; Pariser Pergamentdruck mit Miniaturen (vor 1500) bei K. SUDHOFF (1908b) Taf. IXb; Heures à l‘usage de Rome (1503) bei G. D’Andiran (2010), 292 Nr. 93.1; REGNAULT, *Horae* (1527) bei BOBER (1948), Taf. 5f.; Kopenhagener Handschrift bei S. DE MAILLY-NESLE (1995), 121. In der Regel befindet sich am Kopf aber sonst nicht der Mond, sondern die Sonne, bei Regnault allerdings wegen der absteigenden Reihe der oberste Planet, Saturn.

54 Maneth. 5(6),140 ἀρσενόθηλυς ἐών, Ptol. *apotel.* 1,6,1 κοινὸν ἀμφοτέρων τῶν γενῶν, dazu A. BOUCHÉ-LECLERCQ (1899), 103f.

55 L. THURNEYSSER, *Quinta essentia*, zweite Ausgabe, Leipzig 1574, VIII 1 (S. 162 HOFMEIER), abgebildet bei W. KENTON (1974) Abb. 25; TH. HOFMEIER (2007) p. XLV (klein) und 163 (groß).

seit der Antike verbreiteten alternierenden System der vier Triplizitäten, sondern in Anlehnung an die vier Jahreszeiten nach einem kontinuierlichen Quadrantensystem, das zuerst bei dem Araber Alcabitius († 867) belegt ist[56]. Wie die menschliche Figur, wird hier auch der Tierkreis vertikal in zwei Hälften geteilt: Auf der linken (weiblichen) Seite befinden sich diejenigen Zeichen, die unterhalb (südlich) des Himmelsäquators liegen, in denen die Tage also kürzer sind als die Nächte, sowie Phlegma und schwarze Galle; auf der rechten (männlichen) Seite diejenigen Zeichen, die sich oberhalb (nördlich) des Äquators befinden, in denen die Tage länger sind als die Nächte[57], sowie das sanguinische Temperament und die helle Galle. Dieser Polarität entsprechend läßt die weibliche Hand (links) ihren Vogel nach unten fallen, die männliche (rechts) ihren Vogel nach oben fliegen.

Abb. 11: Leonhard Thurneysser, *Quinta essentia* (1574)

Die vier Beispiele dürften plausibel gemacht haben, daß es sich bei der doppelten Figur der *Très Riches Heures* um den Versuch handelt, den Geschlechtsgegensatz in die umfassende ‚kosmische Summe' einzubeziehen. Da die weibliche Rückenfigur keine Attribute trägt, hat man nun die Wahl, darunter entweder im Sinne der münchener Handschrift eine ‚Planetenfrau' zu verstehen, oder im Sinne der tübinger Handschrift die Tierkreiszeichen des Mannes auf ihren Körper zu übertragen, so daß sich eine ‚Zodiakalfrau' ergibt. In der antiken sowie arabischen Astrologie wurde die Rangfolge von Planeten und Tierkreiszeichen kontrovers diskutiert[58]. In der Melothesie regieren die Tierkreiszeichen die äußeren Glieder und die sich unterhalb der Fixsternsphäre bewegenden, auch als σπλάγχνα τοῦ κόσμου bezeichneten Planeten die inneren Or-

56 Vgl. W. Hübner (1982), 255 unter Nr. 7.142.

57 Antike Belege bei W. Hübner (1982), 47-49 unter Nr. 1.211.111.1.

58 Noch unentschieden Manil. 3,63 (sc. signa) *evincunt stellas nec non vincuntur et ipsa*, Primat der Planeten bei Sext. Emp. a*dv. math.* 5: Die Planeten rangieren zuerst, die Zodia modifizieren (συνεργεῖν), so dann in der Praxis auch durchgängig Ptol. *apotel.*; Primat der Zodia: Abū Ma'šar, *Mysteria* 2,14 *CCAG* XII (1936), 99f. (s.u.), dazu W. Hübner (1982), 348f.

gane des menschlichen Köpers[59]. Für eine Übertragung dieses Gegensatzes auf Mann und Frau läßt sich kein antikes Beispiel nachweisen. Da sich die Planeten unterhalb der Fixsternsphäre bewegen, steigen ihre Bahnen in Richtung auf die Veränderlichkeit bis zum sublunaren Raum ab. So heißt es in der mittelgriechischen Abū Ma'šar-Übersetzung, die Tierkreiszeichen richteten sich auf Bleibendes, die Planeten auf Veränderliches[60]. Vorausgesetzt, das Figurenpaar befindet sich - wie der Tierkreiszeichenkranz der Mandorla - auf der Fixsternsphäre, dann blickt entweder - in Globusansicht - der ‚Zodiakalmann' nach außen gleichsam in den außerkosmischen göttlichen Bereich und die nach hinten ausgerichtete ‚Planetenfrau' umgekehrt nach innen bzw. unten in Richtung auf die Vergänglichkeit des Irdischen, oder aber es ist - in Himmelsansicht - umgekehrt[61]. Daß der Illustrator so weit gegangen ist, wird man aber kaum annehmen dürfen. Eher dürfte auch der in Rückenansicht dargestellte Frauenkörper im Sinne der tübinger Handschrift unausgesprochen in derselben Weise an den Tierkreiszeichen der äußersten Himmelssphäre teilhaben wie ihr männlicher Partner.

BIBLIOGRAPHIE

AURIGEMMA, LUIGI,
- *Le Signe Zodiacal du Scorpion dans les traditions occidentales de l'Antiquité gréco-latine à la Renaissance* (École des Hautes Études en sciences sociales, Centre de Recherches Historiques) Paris, 1976 (Civilisations et sociétés. 54), zugleich auch italienisch: *Il segno zodiacale dello Scorpione nelle tradizioni occidentali*, Torino, 1976.

BAKHOUCHE, BÉATRICE,
- „Le corps humain et les astres dans la littérature latine impériale", *Latomus,* 57 (1998) 362-374.

BOBER, HARRY,
- „The Zodiacal Miniature of the *Très riches heures* of the Duke of Berry - its Sources and Meaning", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 11 (1948) 1-34.

BOLL, FRANZ und BEZOLD, CARL und GUNDEL, WILHELM,
- *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (1918) 3. Aufl. Leipzig, 1926 u.ö.

BOLL, FRANZ und GUNDEL, WILHELM,
- *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* von Wilhelm Heinrich Roscher, VI, Leipzig, 1924-1937 (Ndr. Hildesheim, 1965 und 1977), 867-1071 s.v. „Sternbilder, Sternglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern".

BOUCHÉ-LECLERCQ, A[UGUSTE],
- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963 und Aalen, 1979).

59 A. BOUCHÉ-LECLERCQ (1899), 319-325; W. HÜBNER (1977), 248. Vgl. Vett. Val. 3,9,5 ὀργανονοθεσία, mehr im Index PINGREE.

60 Abū Ma'šar, *Mysteria* 2,14, *CCAG* XII (1936), p. 100,10-11 καὶ ἔστιν ἡ τοῦ ζῳδίου σημασία ἐπίμονος, ἡ δὲ τῶν ἀστέρων μεταβαλλομένη.

61 F. BOLL - W. GUNDEL (1937), 1048,38-53 (mit Bibliographie), über die daraus resultierenden Vertauschungen von Links und Rechts W. HÜBNER (1984), 148 mit Anm. 84.

Clark, Charles West,
- *The Zodiac Man in Medieval Medical Astrology*, Diss. Colorado, 1979.

Cumont, Franz,
- „Astrologica“, *Revue Archéologique,* 5.3 (1916) 1-22.

D'Andiran, Gérald, al. (Hrsg.),
- *La médecine ancienne, du corps aux étoiles*, Cologny / Genf, 2010.

De Mailly-Nesle, Solange,
- *Astrologie. Geschichte, Tierkreiszeichen, Horoskop ... und Wissenschaft*, Köln, 1995 (frz. Original Paris, 1994).

De Mély, Fernand,
- „Les ‚Très riches Heures' du Duc de Berry et les ‚Trois Graces' de Sienne“, *Gazette des Beaux Arts,* 54 (1912) 195-201.

Deonna, Waldemar,
- „L'homme astrologique des «Très Riches Heures» du duc de Berry“, *Revue de l'Histoire des Religions,* 69 (1914) 181-193.

Durrieu, Paul,
- *Les Très Riches Heures de Jean de France, duc de Berry*, Paris, 1904.

Eitrem, Samson,
- „Der Skorpion in Mythologie und Religionsgeschichte“, *Symbole Osloenses,* 7 (1928) 53-82.

Fludd, Robert,
- *Historia utriusque cosmi*, Oppenheim, 1619.

Gombrich, E[rnst] H[ans Josef],
- *Aby Warburg. An intellectual biography. With a memoir on the history of the library by F. Saxl*, London, 1970, deutsch von M. Fienbork: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt, 1981 [1984 UTB] (Europäische Bibliothek. 12).

Gundel, Hans Georg,
- *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz, 1992 (Kulturgeschichte der antiken Welt. 54).

Gundel, Wilhelm,
- *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn - Leipzig 1922 (Ndr. Hildesheim, 1981).
- „Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Manilius“, *Philologus,* 81 (NF 35; 1926) 168-191 und 309-338.
- *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt, al. 1936 (Studien der Bibliothek Warburg. 19; 2. Aufl. bearbeitet von Hans Georg Gundel, Darmstadt, 1969).

Hauber, Anton,
- *Planetenkinderbilder und Sternbilder. Zur Geschichte des menschlichen Glaubens und Irrens*, Straßburg, 1916 (Studien zur deutschen Kunstgeschichte. 194).

Hofmeier, Theodor (Hrsg.),
- *Leonhard Thurneyssers* Quinta essentia *1574, ein alchemisches Lehrbuch*, Berlin, 2007.

Holl, O.,
- *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV (1990), 574-579 s.v. „Zodiakus“.

HOWALD, ERNST,
- „Wider Johann Jakob Bachofen. Wissen und Leben“, *Neue Schweizer Rundschau,* 17 (1924) 757-768, abgedruckt in: *Humanismus und Europäertum,* hrsg. W. Rüegg, Zürich - Stuttgart, 1957, 63-75.
- *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokomenten*. eingeleitet und herausgegeben von Ernst Howald, Tübingen, 1926.

HÜBNER, WOLFGANG,
- „Das Horoskop der Christen (Zeno 1,38 L.)“, *Vigiliae Christianae,* 29 (1975) 120-137.
- „Eine unbeachtete zodiakale Melothesie bei Vettius Valens“, *Rheinisches Museum N. F.,* 120 (1977) 247-254.
- „Die geometrische Theologie des Philolaos“, *Philologus,* 124 (1980) 18-32.
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (Sudhoffs Archiv. Beiheft. 22).
- *Zodiacus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*, Königstein, 1983 (Beiträge zur Klassischen Philologie. 144).
- „Manilius als Astrologe und Dichter“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 32.1 (1984), 126-320, hier: 237-242.
- *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen: Der anonyme Traktat* De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum, *quellenkristische Edition und Kommentar,* Stuttgart - Leipzig, 1995 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).
- *Manilius,* Astronomica *Buch V: Einführung, Text, Übersetzung und Kommentar,* Berlin - New York, 2010 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).

IERACI BIO, ANNA MARIA,
- „Astrologia e medicina nella polemica fra Manuele i Comneno e Michele Glica“, *Sileno,* 25 (1999) 79-96.

JANSEN-SIEBEN, R.,
- rec. „Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption“. Hrsg. von Klaus Döring, Bernhard Herzhoff und Georg Wöhrle, I-II, III, IV, V, VI, Tier 1995-1996, *Scriptorium* 51/2 (1997) 122*-123*.

JUNG, CARL GUSTAV,
- „Psychologie und Alchemie“, abgedruckt in: *Psychologische Abhandlungen* 5 (Zürich 1944).

KENTON, KENTON, WARREN,
- *Astrology, The Celestial Mirror*, London, 1974 (deutsch Karin Schreiner: *Astrologie. Eine Bilddokumentation*, Frankfurt, 1976).

KOMOROWSKA, JOANNA,
- „Astrology, Ptolemy and *technai stochastikai*“, *MHNH,* 9 (2009) 191- 203.

LIÉNARD, EDMOND,
- „La mélothésie zodiacale dans l‘antiquité“, *Revue de l‘Université de Bruxelles,* 39 (1933/4) 471-485.

LINDSAY, JACK,
- *Origins of astrology* , London, 1971.

LIUZZI, DORA,
- (Hrsg.) *Manilio fra poesia e scienza.* Atti del convegno Lecce, 14-16 maggio 1992, Galatina, 1993.

Müntz, Eugène,
- „Notice sur un plan inédit de Rome“, *Gazette Archéologique,* 10 (1885) 169-176.

Olivieri, Alchille,
- „Melotesia planetaria greca“, *Memorie della Reale Accademia di archeologia, lettere ed arti* V 15/2, Neapel, 1936, 19-58.

Parker, Robert,
- *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

Pérez Jiménez, Aurelio,
- „Melotesia zodiacal y planetaria: La pervivencia de las creencias astrológicas antiguas sobre el cuerpo humano“, in: *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano. La Anatomía en las Culturas Mediterráneas*, ed. A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti, Madrid, 1998, 249-292.

Peters, Hermann,
- *Der Arzt und die Heilkunde in der deutschen Vergangenheit*, Leipzig, 1900; 2 Jena, 1924 (Die deutschen Stände in Einzeldarstellungen).

Peuckert, Will-Erich,
- *Astrologie. Geschichte der Geheimwissenschaften* I, Stuttgart, 1960.

Ranke, Hermann,
- „Die Vergottung der Glieder des menschlichen Körpers bei den Aegyptern“, *Orientalische Literaturzeitung,* 27 (1924) 558-564.

Saxl, Fritz,
- *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters*, *I: in römischen Bibliotheken*, Heidelberg, 1915 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1915, 6/7; repr. Nendeln, 1978).
- *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters, II: Die Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Heidelberg, 1927 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1925/6, Nr. 2; Ndr. Nendeln, 1978).
- „Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Pictures [1927-1928]“, in: *Lectures*, ed. G. Bing, London, 1957 (Ndr. Nendeln, 1978).
- „Atlas, der Titan, im Dienst der astrologischen Erdkunde“, *Imprimatur,* 4 (1933) 44-53.

Saxl, Fritz und Meier, H.,
- *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters, III: Handschriften in englischen Bibliotheken*, herausgegeben von Harry Bober, London. 1953 (= *Catalogue of astrological and mythological illuminated manuscripts of the Latin Middle Ages III*; Ndr. Nendeln, 1978).

Schöner, Erich,
- *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden, 1964 (Sudhoffs Archiv, Beihefte. 4).

Seznec, Jean,
- *La suvivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'Humanisme et dans l'Art de la Renaissance*, London, 1940 (Studies of the Warburg Institute. 11; 2 Paris, 1980), englisch: *The Survival of the Pagan Gods,* Princeton, 1953; italienisch: *La sopravivenza degli antichi dei*, Torino, 1981; spanisch: *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, trad. J. Aranzada, Madrid, 1983;

deutsch: *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Renaissance,* übersetzt von H. JATHO, München, 1990.

SINGER, CHARLES,
- *Studies in the History and Method of Science*, Oxford, 1917 (London, 1955[2]).

SPOERRI, WALTER,
- *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Basel, 1959 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft. 9).

STRAUS, ERWIN,
- „Die aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie“ [1949], in: *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin, al. 1960, 224-235.

SUDHOFF, KARL,
- *Iatromathematiker vornehmlich im 15. und 16. Jahrhundert*, Breslau, 1902 (Abhandlungen zur Geschichte der Medicin. 2).
- *Tradition und Naturbeobachtung in den Illustrationen medizinischer Handschriften und Frühdrucke vornehmlich des 15. Jahrhunderts*, Leipzig, 1907 (Studien zur Geschichte der Medizin. 1).
- „Eine Aderlaßinstruktion aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts“, A*rchiv für Geschichte der Madizin,* 1 (1907/1908) 157-159.
- „Laßtafelkunst in Drucken des 15. Jahrhunderts“, *Archiv für Geschichte der Medizin,* 1 (1908) 219-288.
- *Ein Beitrag zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter speziell der anatomischen Graphik nach Handschriften des 9. bis 15. Jahrhunderts*, Leipzig, 1908 (Studien zur Geschichte der Medizin. 4).
- *Deutsche medizinische Inkunabeln*, Leipzig, 1908 (Studien zur Geschichte der Medizin. 2/3).
- „Eine Pariser Ketham-Handschrift aus der Zeit König Karls VI. (1380-1422)“, *Archiv für Geschichte der Medizin,* 2 (1909) 84-100.
- „Neue Beiträge zur Vorgeschichte des ‚Ketham‘“, *Archiv für Geschichte der Medizin,* 5 (1911-1912) 280-301.
- *Studien zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter. Graphische und textliche Untersuchungen in mittelalterlichen Handschriften*, Leipzig, 1914 (Studien zur Geschichte der Medizin. 10).
- „Introduction“ in: de Ketham, Johannes, *The* Fasciculus Medicinae *of Johannes de Ketham*, Facsimile of the First (Venetian) Edition of 1491 with Introduction by Karl Sudhoff, translated and adapted by Charles Singer, Mailand, 1924 (Monmenta medica. 1), 37-56.

THURNEYSSER → HOFMEIER.

WICKERSHEIMER, ERNEST,
- „Figures médico-astrologiques des IXe, Xe et XIe siècles“, *Janus,* 19 (1914) 157-177.

Received: 20th March 2011 Accepted: 12th April 2011

Comentario astrológico del horóscopo de Demóstenes (Fírmico Materno, *Math.* 6.30,22)*

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga

Resumen

En el libro VI de Fírmico Materno se han transmitido horóscopos individuales de varios personajes destacados de la cultura griega. El primero es de Demóstenes y la carta astral establecida para éste se aplica (cambiando sólo los signos) a los otros cuatro horóscopos. En este trabajo trato de demostrar que el de Demóstenes pudo ser un horóscopo basado en una disposición planetaria real (para el 386 a.C.). Las posiciones planetarias y los signos que ocupan los lugares de la dodecátropos se ajustan a los detalles de la vida del orador. Nuestra hipótesis es que este horóscopo pudo ser el modelo para los de Homero, Platón, Píndaro-Arquíloco y Arquímedes que siguen después.

Palabras clave: Horóscopos, Demóstenes, Fírmico Materno.

An Astrological Commentary on the Horoscope of Demosthenes (Firmicus Maternus, *Math.* 6.30,22)

Abstract

Some horoscopes concerning several characters of the Greek culture have been transmited in the 6th book of Fírmicus' *Mathesis*. The first of them is that of Demosthenes whose astral chart seems to have been applied (by modifying only the zodiacal signs) to the others four horoscopes. In this paper we treat to show that the one of Demosthenes could be a horoscope based on real planetary disposals (for the 386 B.C.). Planetary positions and the zodiacal signs that occupy the different houses of the dodecatropos have to do with the life details of the Athenian orator. Our hypothesis is that this horoscope could have been the model for the following others of Homer, Plato, Pindar and Archilochus and Archimedes.

Key Words: Horoscopes, Demosthenes, Firmicus Maternus.

1. *¿Un horóscopo real o ficticio?*

Fírmico Materno cierra el capítulo XXX del libro VI de su *Mathesis* con una serie de horóscopos correspondientes a diversos personajes de la cultura griega. La serie se inicia con este de Demóstenes, que traemos a estudio aquí, humilde ofrenda para alguien como el Prof. Calvo Martínez que ha dedicado una parte de su actividad investigadora a la retórica, e incluye además los de Homero, Platón, Píndaro y Arquíloco y Arquímedes. Reproducimos, acompañado de nuestra traducción, el primero, el que va a ser objeto de nuestro estudio:

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de la Universidad de Málaga, FFI 2009-12353 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

Si hora in signo Virginis fuerit inventa, et in eadem hora Mars et Mercurius et Venus partiliter fuerint collocati, Iuppiter vero in occasu collocatus Piscium possederit signum, et his qui in horoscopo sunt partili radiatione iungatur, Sol vero in anafora horoscopi id est in Libra sit constitutus, et Luna quintum ab horoscopo locum in Capricorno constituta possideat, Saturnus vero in nono ab horoscopo loco positus signum Tauri teneat, qui sic hos omnes habuerit talis erit orator, ut in modum fulminum[1] *dictorum eius sententiae proferantur, ut pro arbitrio eius multitudinis animi aut quiescentes excitentur, aut incensi facile mitigentur. Talia etiam erunt eius dicta, ut haec ad augmentum et ad nutrimentum ingenii sui posteritas contentiosa animositate perdiscat. Talis orator apud Macedonem Philippum non armorum vi sed orationis licentia persequebatur, et ut manifestius explicemus: haec genitura divinum Demostheni inspiravit ingenium.*

Si el horóscopo se encontrara en el signo de Virgo, y en el mismo horóscopo Marte, Mercurio y Venus estuvieran situados por grado, mientras que Júpiter, colocado en el occidente poseyera el signo de Piscis, y se asociara con el brillo de su grado a los que están en el horóscopo; si a su vez el Sol estuviera situado en la anáfora del horóscopo, o sea en Libra, y la Luna ocupara el quinto lugar desde el horóscopo, situada en Capricornio; y si, por su parte Saturno, situado en el noveno lugar desde el horóscopo, ocupara el signo de Tauro, quien los tuviera así a todos será tal orador que a manera de rayos saldrán las expresiones de sus discursos, de tal modo que por voluntad suya se excitarán los ánimos de la multidud, aunque estén tranquilos, o, si encendidos, se calmarán fácilmente. Serán además sus palabras de tal fuerza, que la posteridad las guarde bien, con obstinado entusiasmo, para grandeza y alimento de su espíritu. Semejante orador ante el macedonio Filipo lo perseguía no con el poder de las armas, sino de su discurso y, por decirlo más claro, esta carta natal le infundió a Demóstenes su divino ingenio.

La primera cuestión que uno se plantea al registrar las posiciones de los planetas que en él figuran es si estamos ante un horóscopo real o ficticio. Al tratarse de ejemplos didácticos, el astrólogo no parece haberse visto obligado a mantener una cierta coherencia temporal cuando atribuyó todos estos horóscopos a distintos personajes de la cultura griega. Se limita a establecer una plantilla que se mantiene en todos ellos modificando sólo los signos que ocupan las casas, a partir del horóscopo[2]. Los planetas siempre tienen las mismas posiciones en la dodecátropos de acuerdo con el principio pedagógico que las rige: explicar las influencias en los nacimientos de personajes ilustres de las configuraciones entre ellos y según los lugares de la dodecá-

1 Cic., *Orat.* 70.234: *quasi vero Trallianus fuerit Demosthenes! cuius non tam vibrarent fulmina illa, nisi numeris contorta ferrentur.* Cf. F. BOLL, 1909, col. 2374: "Das für Demosthenes ebd. gebrauchte Bild *in modum fulminum* ist das gleiche, wie bei Cic. orat. 234 und π. ὕψους 12,4."

2 Véanse las claves de esta plantilla en W. KOCH, 1930, pp. 179-180. Este hecho y las conclusiones de Koch inducen también a J. H. HOLDEN, 2006[2], p. 77, a considerarlos todos ficticios.

tropos que ocupaban. Sin duda se trata, pues, de horóscopos ficticios, como sugiere la presencia entre esos personajes de Homero y, antes, de Edipo. Los demás también son griegos (Demóstenes, Platón, Píndaro y Arquíloco y, por último, Arquímedes, que nos da el *terminus post quem* de la serie, el 212 a.C., fecha de su muerte, del que podemos dudar si pertenece a la fuente de Fírmico o es una licencia patriótica que él mismo se ha permitido[3]). No hay ningún orden aparente en la sucesión de los horóscopos. Si pensamos en la sucesión de los signos del horóscopo, parece un criterio para los tres primeros y el último: Demóstenes (Virgo), Homero (Sagitario) Platón (Acuario) y Arquímedes (Tauro); pero el orden se altera con los líricos (Libra). Si tenemos en cuenta la antigüedad de los personajes, no repetan el orden ni Demóstenes (primer horóscopo) ni los líricos (cuyo horóscopo sigue al de Platón).Y si se trata de prestigio, habría sido más lógica la sucesión Homero, Platón, Píndaro-Arquíloco y Arquímedes, pero no comenzar por Demóstenes. A menos que éste fuera un horóscopo con cierta base real y que sirviera como modelo al tratadista para fijar la plantilla aplicada a todos los demás. Veamos:

La verdad es que las posiciones de los planetas en este horóscopo no coinciden del todo con las que corresponden al año de nacimiento de Demóstenes (384 a.C.). Sin embargo, considerando la posición con las longitudes sidéreas (habituales en astrólogos del I a.C.) para la latitud (23º 43E) y longitud (38ºN) de Atenas, los datos son parecidos (con excepción de Marte) a los de la noche del 2 de octubre del 386 a.C. Entonces, a las 23h (con longitudes sidéreas[4]), el horóscopo estaba en 2º ♍ y en él se encontraban ♀ (7º♍) y ☿ (24º♍). En la segunda casa estaba ☉ (13º♎). En la 5ª encontramos ☾ (28º ♐); en el Occidente está ♃ (2º♓); y ♄ (5º ♉) ocupaba la 9ª casa. Tan sólo no encaja con esta carta astral (y no es cuestión baladí[5]) ♂ (28º ♏) que ocupaba, por tanto, el bajo cielo y no el horóscopo. Después de la fecha indicada, no volvemos a encontrar Saturno y Júpiter en los mismos signos hasta el 11 de octubre del 208 a.C.; entonces a las 23.33 (siempre Zodíaco sidéreo) coinciden con los datos de Fírmico Materno todas las posiciones, salvo la de ♀ que sigue, y no precede, al Sol. Sobre la identidad posible del as-

---

3 Heilen, 2010, p. 132.

4 Con las trópicas, que utiliza W. Koch, 1930, p. 178, las divergencias son mayores, por lo que no nos extraña su desánimo: ♀ (28º♌), ☿ (16º♍), ♂ (20º♏), ☉ (4º♎, según Koch, 3 ♒?), ☾ (19º ♐), ♃ (24º♒); y ♄ (27º ♉).

5 En este caso no podemos pensar en confusión de ambos signos (♍ y ♏), ya que la similitud entre ambos se da en los textos impresos, pero no en los manuscritos, que suelen confundir ♍ y ♐ (cf. W. Hübner, 1982, pp. 421-429). En cualquier caso no es descartable un error (está en el mismo día del 383 a.C.) o simplemente una modificación intencionada de la posición para acomodar el planeta a los intereses del horóscopo. Para una propuesta similar a propósito de la posición de ♄ en el horóscopo de Sila (aunque en este caso la diferencia es sólo de un año y no de tres) véase W. Hübner, 2005, pp. 17-18.

trólogo que pudo elaborar este horóscopo no tenemos argumentos sólidos que permitan una identificación precisa. Aunque, si la fuente de Fírmico fue, como parece, la misma de Doroteo Sidonio, Anubión y Pseudo-Manetón[6], el tratado del que estos dependen en este detalle pudo ser el de Nequepso y Petosiris[7].

Así pues, pese al carácter artificial de los horóscopos incluidos en el paquete del libro VI de Fírmico, el del orador ateniense puede aproximarse a la fecha real de su nacimiento (386 a.C. en lugar de 384 a.C.). Los demás horóscopos, todos ficticios, habrían quedado en la tradición hermética de donde los toma Fírmico, que hace suyo el de su compatriota Arquímedes.

De cualquier modo, y salvada la curiosidad de la coincidencia o no de los datos que ofrece el horóscopo con los de fechas reales anteriores a Firmico Materno, lo cierto es que el astrólogo ha manejado bien los datos que le ofrecían los textos astrológicos antiguos para justificar por las configuraciones astrales los rasgos principales de la vida, profesión y personalidad del orador ateniense. Veamos a continuación esos datos, referidos siempre a su incidencia en la profesión retórica o en una vida consagrada a la política como fue la de Demóstenes, amén de algunos detalles de su perfil biográfico que corresponden a estas configuraciones astrales, aunque nada diga al respecto el comentarista.

2. *Una carrera ajustada a la doctrina astrológica sobre las profesiones*

No es casualidad que en este horóscopo la personalidad del individuo esté conformada por las dos casas de Mercurio (planeta de la inteligencia y la oratoria) como los centros principales de la dodecátropos que, según los textos, determinan la condición profesional del nacido: Virgo en el horóscopo y Géminis en el medio cielo. No obstante, de acuerdo con la doctrina general sobre el tema, todos los centros son importantes y el tercero, el occidente, coincide con Piscis, casa de Júpiter, planeta de la autoridad y el prestigio político, que además se encuentra ocupándola en ese momento. Pues bien, si, cuando en el medio cielo hay algún planeta, tenemos que deducir la actividad profesional del nacido a partir del horóscopo, aquí el fatalismo astrológico no dejaba a Demóstenes otra salida que la oratoria y la carrera pública, política y militar.

2.1. Los cuatro centros:

a) Virgo en el Horóscopo: Ya la coincidencia del propio signo con este lugar orienta en esa dirección, por ser casa de diurna de Mercurio que influye especialmente en el nacimiento de personas dedicadas a las letras, al derecho y la retórica.

6 En esta dirección apuntan las relaciones del texto de Fírmico con Dor. Sid., 2.14-33, Anub., F 3-5 OBBINK y Ps.-Maneth., VI (III) 160-169), analizadas por STEGEMANN, 1943, HÜBNER, 2008 y HEILEN, 2010, pp.129-136.

7 HEILEN, 2010, pp. 136-138 y 178-179.

Lo dice el mismo Fírmico en otro lugar, cuando asegura, por supuesto siguiendo la doctrina general, que los hijos de Virgo se ven inmersos en muchos asuntos y preocupaciones. Esto va bien, sin duda, con el protagonismo político de Demóstenes; pero todavía mejor cuando dice que obtendrán felicidad y sustento *docti sermonis gratia*[8]. En realidad, aunque Fírmico ha podido tener en cuenta esta doctrina de Hermes Trismegisto al atribuir el horóscopo a Demóstenes, lo cierto es que ya otros astrólogos relacionan el signo con la profesión de quienes se ganan la vida con las palabras y discursos[9]. El signo además aporta a sus hijos una equilibrada figura física, altos y de buenas proporciones, rectos y esbeltos, aunque de vientre grande, como registra Hefestión, cualidades que no son aplicables a Demóstenes[10].

b) Géminis en el MC. Efectos parecidos tiene la presencia de Géminis en el medio cielo, circunstancia que se da también en este horóscopo. El MC significa la consagración vital del individuo y, ocupado en nuestro horóscopo, como está, por la otra casa de Mercurio, esa carrera no puede ser otra que la consagrada al servicio público de la patria[11], tal como fue la de Demóstenes.

c) Piscis en Occidente. La casa nocturna de Júpiter en el eje opuesto al horóscopo corrobora esa felicidad y esa dedicación a numerosos asuntos, así como viajes por muchos

---

8 Firm., *Math.* 5.1,16: *Si in Virgine horoscopus fuerit inventus, erit multis laboribus et multis sollicitudinibus inplicatus, sed cui divinitas vel per somnium vel aliqua hariolatione, aut certe responsis et sortibus cuncta praedicat. ... Erit sane laetus humanus, et apud quem pura amicitiae necessitudo permaneat, et ad quem damni alicuius sollicitudo pertineat, multa sciens et omnium disciplinarum secreta perquirens, omnia in claustro pectoris retinens, sed praeconio simplicitatis ornatus, et cui aut docti sermonis gratia aut negotiationis officio, aut ex succesione aut ex sacris aut ex virtute aliqua magna felicitas et magna conferatur substantia facultatis.*Cf. Firm., *Math.* 4.19, 24: *Si Mercurius geniturae dominus fuerit, faciet cordatos ingeniosos, cuncta discentes, modestos, omnium artium discere secreta cupientes; et si in domo quidem sua fuerit inventus, cum geniturae fuerit dominia sortitus, vel in finibus suis vel in altitudine sua vel in domo Veneris et se sub trigonica radiatione formaverit, faciet poetas oratores, affluentia grati sermonis ornatos.*

9 Vett. Val., I2.50: Οἱ γεννώμενοι ἀγαθοί, αἰδήμονες, μυστικοί, πολυμέριμνοι, ποικίλως τὸν βίον διάγοντες, ἀλλοτρίων χειρισταί, πιστικοί, ἀγαθοὶ οἰκονόμοι, γραμματεῖς, ἀπὸ λόγων ἢ ψήφων ἀναγόμενοι, ὑποκριτικοί, περίεργοι, ἀποκρύφων μύσται, τὰ πρῶτα ἀναλίσκοντες, ἐν δὲ τοῖς μέσοις εὐποροῦντες. Sobre las virtudes del signo para la retórica y para la formación en general, véase A. Pérez Jiménez, 2011, p. 505.

10 Hephaest., II 2.33 (nacidos con Virgo en el horóscopo): ἡ δὲ Παρθένος συμμέτρους τῇ ἡλικίᾳ καὶ μᾶλλον μακρούς, εὐπεπλασμένους, μακροκοιλίους καὶ ὀρθοὺς καὶ κοσμίους.

11 Firm., *Math.* 5.1,17 *Si in Geminis MC. fuerit inventum, ex publicis [aut ex] sacris dabit substantiam, sed hoc tunc cum limen fuerit senectutis ingressus. Erit religionum ac deorum cultor, iustus, et cui maxima pars civium obtemperare conentur, absconsas res assidua investigatione perquirens, multarum artium ac disciplinarum [in]cius, et ultimo vitae rempore multis per ipsum integrae ac rectae vitae monstratur officium.*

lugares, fama y nobleza[12], datos que enriquecen la vida toda de nuestro personaje.

d) Sagitario en el IMC. La otra casa de Júpiter en el lugar del patrimonio indica riqueza, fama, alegría por la felicidad de los hijos y dolor mitigado por la pérdida de ellos. Plutarco, en particular, recuerda que la muerte de su hija pequeña coincidió con la muerte de Filipo, cuya noticia él festejó, considerándola una excelente noticia para Atenas, disimulando el dolor por su desgracia familiar. Por otro lado, el signo en este lugar indica que el nacido será un individuo culto y perspicaz[13], cualidades que la tradición atribuye también a Demóstenes.

2.2. *Los tres planetas de la actividad, Marte, Mercurio y Venus, en el horóscopo*

a) Si la base del horóscopo es real, al menos en este punto, el astrólogo que lo elaboró debió ajustarlo a las mejores condiciones para explicar por los planetas la personalidad y el éxito de Demóstenes, como de los oradores en general en Anubión[14]. En efecto, los tres planetas de la πρᾶξις coinciden en Virgo y en el horóscopo, siendo el señor de la casa, y por tanto el más significativo para la profesión, Mercurio. Las descripciones del planeta le atribuyen los profesionales de la lengua (maestros, adivinos, sofistas) y, por supuesto, los rétores[15]. Pero esto, que es general, sucede con más razón cuando el planeta se encuentra en el horóscopo, lugar de la dodecátropos tutelado precisamente por él. Abumasar, recogiendo la doctrina hermética, le atribuye en esta posición (horóscopo, oriental y en progreso) hijos cuyo perfil corresponde perfectamente a Demóstenes: γίνεται ὁ γεννηθεὶς λόγιος καὶ ῥήτωρ καὶ στιχοπλόκος[16] y cuya amplia

---

12 Firm., *Math.* 5.1,18 *Si in Piscibus occasus fuerit, ibit per multa loca peregrina, multis hominibus notus, et ei multi sedula obsequiorum gratia blandientur. Erit gratus felix venustus acutus multis occupationibus inplicatus, et ad omnem conversationem <aptus> semper et nobilis.*

13 Firm., *Math.* 5.1,18: *Si in Sagittario IMC fuerit inventus, erit felix et <ei> a suis substantia conferetur, et ei plurimi blandientur. Erit omnibus notus, diis gratias pro sua felicitate restituens, aut ei sacra publica credentur. Filiorum vero felicitate laetabitur, et dolorem amissorum filiorum rursus <sus>cepta felici sobole mititgabit; erit ad omnia aptus, erit etiam doctus et agilitatis felicitate perspicuus.*

14 F5a7-8 OBBINK: Πεπαιδευμένου καὶ φιλολόγου /Στίλβων καὶ Π[υρ]όεις κα[ὶ Φωσφόρος εἰν ἑνὶ ζῴῳ ... (F5b8-10) μύθων τε ῥητῆρα ταχὺν πρη[στῆρα φέροντα, / γ]ενναῖον τρηχὺν δεινὸν ἄγ[οντα δίκην.

15 Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1999, pp. 105-116 y 2011, pp. 486-490.

16 Abumasar en *CCAG* XII (1936), p. 102: ὅτε τύχῃ ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ ὡροσκόπῳ ἑῷος καὶ προποδίζων, γίνεται ὁ γεννηθεὶς λόγιος καὶ ῥήτωρ καὶ στιχοπλόκος. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ὅτε τύχῃ ἐν τῷ Τοξότῃ τοιουτοτρόπως. Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 132-133: Ἑρμῆς ὡροσκοπῶν λογικούς, φρονίμους, ἀγχινοῦς ποιεῖ τοὺς γεννηθέντας. Cf. Firm., *Math.* 3.7, 1: *Mercurius in parte horoscopi partiliter constitutus in his, in quibus gaudet signis* (Virgo no sólo es su casa, sino también el signo en que está su exaltación)*, in diurna genitura facit philosophos, grammaticae artis magistros aut geometras aut caelestia saepe tractantes aut qui ad hoc spectent, ut deorum possint praesentiam intueri, aut sacrarum litterarum peritos; facit etiam frequenter oratores et advocatos, praesertim si in hoc loco vel in suis signis vel in ceteris vocalibus signis* (Virgo es un signo antropomorfo y, por tanto, con voz humana) *fuerit inventus.*

sabiduría (πολλῆς σοφίης ἐπίστορας), concreta el Ps.-Manetón, va acompañada de gloria (εὐκλέας ἄνδρας)[17]. No faltan en la vida de Demóstenes los sueños adivinatorios (reales o simulados) que este poeta atribuye al planeta en el horóscopo:

καὶ θ᾽ἑτέροισιν
θεσπίζειν φήμῃσιν ὀνείρασί θ᾽, ἅ σφισιν αὐτοὶ
ὀρφναίην κατὰ νύκτα βαθὺ κνώσσοντες ἴδωνται[18].

Si además, como sucede aquí, Júpiter se configura en cuadrado y Saturno en triplicidad y en hexágono con Júpiter, el hijo de Mercurio ocupará importantes cargos y obtendrá grandes beneficios por ello (incluidos los honores) en su ciudad[19] de la que será administrador, si además el planeta es señor de la suerte de la fortuna[20], tal como le sucedió a Demóstenes. Quizá el papel que en su infancia tuvieron los tutores pueda estar sugerido por la presencia de Mercurio en el horóscopo en un signo bicorporal, como es Virgo[21]; en cualquier caso, la rectitud y seriedad que atribuye al orador ateniense en varias ocasiones Plutarco[22] va bien con la doctrina de Fírmico Materno; pues éste hace responsable a Mercurio, en nacimientos nocturnos como el que comentamos, de hombres *honestos moribus et graves* además de intermediarios con los poderosos[23] (para bien o para mal, en nuestro caso, Filipo, Alejandro y el rey de Persia).

---

17 Ps.-Maneth., III (II) 90-95: Ἑρμῆς δ᾽ἀντέλλων μὲν ἐφ᾽ὥρης εὐκλέας ἄνδρας/ καὶ πολλῆς σοφίης ἐπίστορας ἐξετέλεσσεν·/ πολλάκι καὶ προδαῆναι ἐνὶ πραπίδεσσι βροτοῖσιν/ πείρατα μελλόντων δωρήσατο, ... Cf. Dor. Sid., II 26-27.71-, p. 366 Pingree: Ὁ Ἑρμῆς ὡροσκοπῶν ἀνατολικὸς ἀγαθούς, συνετοὺς καὶ λογίους, γνωστοὺς ἐν πολλοῖς εὐτέκνους.

18 Ps.-Maneth., III (II) 94-96: "y anuncian a otros con sus presagios y sueños lo que ellos mismos ven durmiendo en la oscura noche". No falta en la *Vida de Demóstenes* algún sueño premonitorio, como el que le advirtió contra Arquias la noche anterior a su muerte (Plu., *Dem.* 29.2-3).

19 Vett. Val., II 4.5: Ἑρμῆς τὴν ὥραν λαχὼν ἢ τὸν κλῆρον, ὡροσκοπήσας, ποιεῖ εὐτυχεῖς· ἐὰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Διὸς (en cuadrado) συμπροσγένηται ἢ τετραγωνίσῃ κριτηρίων καὶ πολέων ἀρχὰς ἕξουσιν, ἐὰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Κρόνου (en triángulo con Mercurio y en hexágono con Júpiter) τοῖσδε συμπροσγένηται διπλασίονας τάς τε ἀρχὰς καὶ τιμὰς καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς προκοπάς.

20 Dor. Sid., II 26-27.75, p. 366 Pingree: εἰ δὲ καὶ ὁ κύριος ἢ τῆς Σελήνης ἢ τοῦ κλήρου τῆς εὐτυχίας ἐστίν, ἱερῶν ἢ βασιλέων ἢ πολέων διοικηταὶ γίνονται. Puesto que el nacimiento es nocturno, la fortuna se calcula por la distancia que hay de la luna (☾) al sol (☌) que, en este horóscopo, son 9 signos. Computada esa distancia desde el horóscopo, nos lleva hasta ♊, la otra casa de Mercurio, como posición de la ⊕.

21 Dor. Sid., II 26-27.80, p. 367 Pingree: ὁ Ἑρμῆς μεσουρανῶν ἢ ὡροσκοπῶν ἀνατολικὸς διδοῖ ἀδελφούς, ἐν δὲ δισώμῳ ζῳδίῳ ἀλλοτρίων τέκνων ἐπιτρόπους σημαίνει.

22 Por ej., *Dem.* 14.3: "Con todo, a los oradores de su tiempo -sin contar a Foción- los aventajó incluso en su modo de vida. Está claro que él era el que le hablaba al pueblo con mayor franqueza, se oponía a las pasiones de la mayoría y reprendía sus yerros, como se puede colegir de sus discursos" (trad. Carlos Alcalde Martín).

23 Firm., *Math.* 3.7, 3 *Si vero Mercurius sic partiliter in nocturna genitura in horoscopo fuerit inventus, divinos sensibus facit et qui omnia, quae volunt, facillimis semper rationibus consequantur;*

La heroicidad del personaje, al enfrentarse abiertamente a los reyes macedonios, viene determinada en la mente del comentarista del horóscopo por la influencia de Mercurio en este nacimiento nocturno, indicada así por Retorio-Hermes Trismegisto:

> θεωρηθεὶς δὲ ὑπό τινος τῶν τὴν αἵρεσιν ἐχόντων μεγάλους, στεμματοφόρους, βασιλέων πράγματα πιστευομένους ἀποδείκνυσιν. ... νυκτὸς δὲ ἐπὶ τοῦ ὡροσκοποῦντος ζῳδίου τυχὼν ἡμιθέους γεννήσεται ταῖς διανοίαις καὶ ταῖς ἐπιβολαῖς ἐπιτευκτικοὺς καὶ εὐσχήμονας τοῖς βίοις καὶ φροντίδων ἢ μισθώσεων ἢ γραμματείων ἢ τελωνικῶν πράξεων ἀντεχομένους, τελείους κατὰ τὴν τοῦ ζῳδίου φύσιν[24].

b) Estas influencias, que ya son propias de Mercurio en el horóscopo y en Virgo, se completan, perfilan e incrementan por la coincidencia en el mismo lugar con los otros planetas de la πρᾶξις, Marte y Venus. Los astrólogos en general atribuyen a la triple conjunción los efectos que caracterizaron la vida de Demóstenes: juicios, batallas en la plaza y acciones gloriosas, pero también, a veces, mala fama por asuntos de riquezas (en nuestro caso recibidas del rey o de Hárpalo que dieron con él en prisión y en el destierro) o incluso esa opinión de inconstancia[25] que encontramos en algunas fuentes, aunque no lo comparta Plutarco[26]. Como era de esperar, en la coincidencia de Mercurio con los

---

reddet etiam honestos moribus et graves, rationibus etiam facit praepositos aut conductionum aut instrumentorum aut vectigalium aut negotiationum aut mensarum et fenerationis negotia tractantes. Reddet etiam sic per noctem collocatus imperatorum aut potentissimorum iudicum frequenter interpretes; sed haec omnia secundum differentiam decernit qualitatemque signorum.

24 *CCAG* VIII 4 (1922), p. 137. Configurado con alguno de los que tienen su secta (de hecho aquí Mercurio lo está con todos los planetas, ya que está en conjunción con Marte y Venus, en cuadrado/diámetro con Júpiter y en triplicidad con Saturno y con la Luna), significa personajes importantes, portadores de cintas, a quienes se les confían los negocios de los reyes, ... y si de noche se encuentra en el signo horóscopo, dará nacimiento a héroes con éxito en sus planes y proyectos, de vida decente y que saben hacer frente a sus inquietudes, alquileres, libros de cuentas y asuntos de impuestos, perfectos según la naturaleza del signo.

25 Lo primero se puede leer en Ps.-Maneth., III(II) 329-338: εἰ δ᾽Ἄρης συνίῃσιν ὁμοῦ καλῇ Κυθερείῃ,/.../ 335 εἰ δὲ καὶ Ἑρμείης ἐρατὸς σὺν τοῖσε φανείῃ,/ τῶν ἕνεκεν κρίσιές τε μάχαι τ᾽ἀγορῇσι πέλονται· / οἱ δὲ καὶ αἴσχρ᾽ἔτλησαν ἐν ἀλλοτρίοισι δόμοισιν/ ληφθέντες, φήμη δὲ κακὴ περιδέδρομεν αἰεί. De lo segundo y tercero, da testimonio Vet. Val., I 20.32: Ἑρμῆς Ἄρης Ἀφροδίτη συσχηματιζόμενοι ὠφελείας καὶ δόξας καὶ πράξεις ἀποτελοῦσι, περί τε τὰς δόσεις καὶ λήψεις καὶ τὰς λοιπὰς ἐγχειρήσεις εὐεπιβόλους καὶ οἰκονομικούς, πανούργους δὲ καὶ πολυπείρους, ἀπὸ γραμμάτων ἢ ἀσκήσεων ἀναγομένους· ἐπιψόγους, πολυαναλώτους, εὐμεταδότους, ἐγγύαις καὶ δάνεσι περικυλιομένους καὶ ἀδικοῦντας, νοσφιστὰς χρημάτων ἀλλοτρίων, παραινέτας ἐπιχαρίτως διαψευδομένους, εὐπόρους δὲ καὶ βασκάνους, εὐμετανοήτους ἐν τοῖς διαπρασσομένοις.

26 *Dem.* 13.1: "Por eso no entiendo cómo se le ocurrió a Teopompo decir que era inconstante en su manera de ser e incapaz de estar vinculado mucho tiempo a los mismos asuntos o a las mismas personas. Pues es manifiesto que, el partido y la posición política en los que se situó desde un principio, los conservó hasta el final, y no sólo no cambió a lo largo de su vida, sino que, por no cambiar, entregó incluso la vida" (trad. CARLOS ALCALDE MARTÍN).

otros dos planetas del horóscopo, los aspectos negativos que afectaron a la carrera política de Demóstenes se deben a Marte: detenciones, litigios y condenas[27], enemistades o perjuicios causados por personas influyentes[28]. De hecho, y aunque la referencia sea a nacimientos diurnos, la conjunción favorece suicidios, otro aspecto de la biografía de Demóstenes[29]; pero también hay cualidades ligadas a esta asociación, en especial si Júpiter está configurado (igual que aquí) con ellos, como indica Doroteo Sidonio:

> If Mars is with Mercury, then he will be a liar except that he will be reasonable, intelligent, learned, desirous of culture, [and] he will love arguments. If Jupiter aspects it, [he will have] praise for that[30].

Fírmico considera la conjunción de ambos planetas responsable, en nacimientos nocturnos, del papel político preeminente de sus hijos y de los beneficios obtenidos por ellos de la guerra[31]. Pero, en la triple conjunción, los beneficios se deben sobre todo al planeta benéfico de Venus cuya asociación incluso sola con Mercurio favorece la orientación profesional hacia la retórica[32] y hacia las más altas instancias de la vida pública[33], incluyendo

---

27 *LH* XXXI 23: *Mars coniunctus Mercurio difficilis fit, detentiones enim et condemnationes apponens et prauas contradicitiones et ligitationes*. Cf. Dor. Sid., II 19.117 (Anubión), p. 356 Pingree: ὁ Ἄρης σὺν Ἑρμῇ ψεύστας μέν, συνετοὺς δὲ καὶ πολυπείρους, ἀεὶ ἐν κρίσεσιν ὄντας, πανούργους, γυμναστικούς.

28 Vett. Val., I 19.22: Ἑρμῆς καὶ Ἄρης οὐκ ἀγαθοί, ἔχθρας, ἐναντιώματα, κακοτροπίας, προδοσίας ἀποτελοῦντες, ἀπό τε κρειττόνων ἢ ὑποτακτικῶν ἀδικουμένους, τινὰς μὲν οὖν ἀθλητικούς, στρατιωτικοὺς ἢ καθηγεμόνας, εὐεργετικούς, περιέργους, ποικίλως τὸν βίον περιερχομένους·

29 Firm., *Math.* 3.11, 1: *Si in parte horoscopi Mercurius et Mars partiliter fuerint constituti, in diurna scilicet genitura, ... faciunt biothanatos interire.*

30 Dor. Sid., II 19.16-17, p. 223 Pingree. Cf. Dor. Sid., II 19.118 (Anubión), p. 356 Pingree: ὁ Ἄρης σὺν Ἑρμῇ ... 118 Διὸς μὲν οὖν ὁρῶντος αὐτοὺς ἢ Ἀφροδίτης ἔνδοξοι γίνονται ἐπὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν, Cf. Firm., *Math.* 6.24, 5-6: *Si Mars et Mercurius in eodem signo pariter constituti aequabili societatis potestate iungantur, cordatos quidem et maximarum disciplinarum studiis eruditos, sed mendaces ista coniunctio et omni malitia faciet instructos, ut ingenium suum ad omne genus circumscriptionis exerceant, et ut in omnibus certaminibus malitiosa velint semper tergiversatione contendere.* 6 *Quodsi istam societatem Iuppiter oportuna radiatione respexerit, athleticae disciplinae decernunt gloriosa certamina.*

31 Firm., *Math.* 3.11, 2: *Si vero per noctem in horoscopo partiliter fuerint inventi, facient magnos magnarum religionum praepositos, duces aut praenuntios aut protectores aut satellites imperatorum* (en cierto modo, Demóstenes lo fue del rey de Persia)*, administratores maximos, <quibus ex> eventu pugnarum maxima felicitas conferatur.*

32 Ps.-Maneth., IV 127-132: Ὁππότε δ᾽ἂν σκοπιὴν ὡροσκόπον ὠδίνεσσιν /Ἑρμείας κατάγῃ, τῷ δ᾽ᾗ Κυθέρη ἐπίφοιτος, / δὴ τότε ῥήτορας ἄνδρας ἰδ᾽ἐν σοφίῃσιν ἀρίστους /ἔσσεσθαι δείκνυσι, καὶ ἀστρολόγους θεοφήμους, /ἔν τε γεωμετρίῃσι καὶ ἐν τελετῇσιν ἀρίστους, /ἔν τε λιθογλυφίῃσι θεῶν νηῶν τε θεμέθλοις.

33 Ps.-Maneth., VI(III) 480-484: ὡς δὲ καί, ἢν ὥρης μὲν ἔχῃ κέντρον σοφὸς Ἑρμῆς,/ αὐτὰρ ἐπαντέλλῃ Παφίη, τοίους ἀνέφηναν,/ πρὸς δ᾽ἔτι καὶ πάσης ἄρχοντας ἐν ἔργοις,/ ὄργανα θέσκελ᾽ἐαῖς πολυμηχανίῃσι τελοῦντας.

las coronas y el prestigio personal asociado a esta configuración[34]. Como hemos indicado en otro lugar[35], las cualidades del planeta aportan a las palabras de sus hijos la belleza formal[36], pero también la capacidad persuasiva, encanto y gracia de los discursos, algo asumido en el caso de Demóstenes incluso por sus enemigos, así como gran estima entre el pueblo; estas ventajas se incrementan (como aquí sucede) con la configuración de la Luna (en triplicidad) y de Júpiter (en diámetro)[37]; si además Marte concurre con ellos, hay que contar con victorias importantes en el campo de batalla o, tal vez, en la palestra pública[38].

En cuanto a la conjunción de Venus con Marte, aparte de los inconvenientes que supone el adulterio de los dioses en la conducta sexual y en el trato de las mujeres, deja otros efectos negativos, aplicables a la vida pública de Demóstenes: De nuevo Vetio Valente insiste en la inconstancia de los afectados por esta configuración[39], como la que dijimos

---

34 Dor. Sid., II 25-26.57, p. 365 PINGREE: σὺν Ἑρμῇ δὲ ὡροσκοποῦσα ἢ μεσουρανοῦσα (sc. Venus) ἐντίμους, ἐνδόξους, ὑπὸ λαοῦ ἐπαινουμένους διὰ σύνεσιν, καὶ μάλιστα εἰ θηλυκόν ἐστι τὸ ζῴδιον ἢ τροπικόν....

35 A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2011, 498-500.

36 Dor. Sid., II 27-28, p. 223 PINGREE: If Venus is with Mercury, he will be lazy in [his] jobs, desirous of joy and pleasure, abounding in women, adorned with culture and words, loquacious in poetry because he will compose pleasing [and] beautiful words, ...

37 Ps.-Maneth., III (II) 346-354: φαιδρὸς δ᾽Ερμείης καὶ πασιφαὴς Ἀφροδίτη/ ξυνὴν ἐξανύοντες ὁδὸν μάλ᾽ἄριστοι ἔασιν·/ ὄλβον μὲν πρώτιστα δόσαν, μετέπειτα δὲ μύθων / πειθὼ καὶ φιλίην ἀγαθὴν τιμήν τ᾽ἐνὶ δήμοις·/ πρὸς δ᾽ἔτι παντοίης μούσης ἐπίστορας ἄνδρας /τεύχουσιν, μολπῇσί τ᾽ἀγαλλομένους καὶ ἀοιδῇ. 352-: εἰ δέ κε λεύσσωσιν Μήνην καὶ Ζῆνα φέριστον,/ καὶ στέφεσιν κύδηναν, ἀγακληεῖς τ᾽ἐνὶ λαοῖς/ ἐξαίτοις γεράεσσιν ἀέθλων εἵνεκ᾽ἔθηκαν./ Vet. Val., I 19.19: Ἀφροδίτη καὶ Ἑρμῆς σύμφωνοι· εὐομίλους γὰρ καὶ ἐπιχαρεῖς ποιοῦσιν, φιλοφίλους τε καὶ φιληδόνους καὶ περὶ παιδείαν καὶ σωφροσύνην τὸν νοῦν ἔχοντας, καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς λαμβάνοντας, τοῖς δὲ ἐν μετρίᾳ τύχῃ καθεστηκόσι λήψεις καὶ ἀγορασμοὺς καὶ συναλλαγὰς ἀποτελοῦσι καὶ ἔπαισχρον βίον μερίζουσιν, εἰς δὲ τὸν περὶ γυναικὸς τόπον ἀστάτους καὶ ἀδιαφόρους καὶ εὐμετανοήτους περὶ τὰς συμβολάς. Influencias con las que también está de acuerdo Tolomeo: Ptol., *Apotel.* 4.6: πάλιν δὲ δύο τῶν τὰς πράξεις παρεχομένων εὑρεθέντων ἐὰν μὲν ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης λάβωσι τὴν οἰκοδεσποτείαν, ἀπὸ μούσης καὶ ὀργάνων καὶ μελῳδιῶν ἢ ποιημάτων καὶ ῥυθμῶν ποιοῦσι τὰς πράξεις καὶ μάλιστα ὅταν τοὺς τόπους ὦσιν ἀμφιλεληχότες· ἀποτελοῦσι γὰρ θυμελικούς, ὑποκριτάς, σωματεμπόρους, ὀργανοποιούς, χορευτάς, χορδοστρόφους, ζωγράφους, ὀρχηστάς, ὑφάντας, κηροπλάστας· κἂν μὲν ὁ τοῦ Κρόνου πάλιν αὐτοῖς μαρτυρήσῃ, ποιεῖ τοὺς περὶ τὰ προειρημένα γένη καὶ τοὺς γυναικείους κόσμους ἐμπορευομένους, ἐὰν δὲ ὁ τοῦ Διός, δικολόγους, λογιστηρίων προισταμένους, ἐν δημοσίοις ἀσχολουμένους, παίδων διδασκάλους, ὄχλων προεστῶτας. Cf. Firm., *Math.* 3.12, 3: *Si vero per noctem in horoscopi partibus fuerint inventi* (*sc. Mercurius et Venus*)*, facient acutos ingeniosos et qui omnia, quaecumque agere voluerint, facile consequantur. Erunt autem aut coronati .... Facient autem armoniae cuiusdam peritos aut litteris regis praepositos, sed quorum oratio ac sermo plenus sit leporis et gratiae*

38 Ps.-Maneth., III (II) 355-358: εἰ δ᾽ἔτι καὶ Πυρόεις τούτοις ἐπιμάρτυρος εἴῃ,/ γίνονται σταδίοισι παλαισμοσύνῃσί τ᾽ἄριστοι,/ πυγμαχίῃσί τ᾽ἀγασθενέες πληγῇσί τε χειρῶν,/ καὶ θαμιναῖς νίκῃσιν ἀγάλλονται κατ᾽ἀγῶνας.

39 Vett. Val., I 19.18: Αφροδίτη καὶ Ἄρης ἀσύμφωνοι· ἀστάτους γὰρ ταῖς γνώμαις καὶ ἀκρατεῖς

que le atribuía Teopompo, a pesar de Plutarco. Y Fírmico habla de acusaciones, juicios, sediciones y disturbios causados por la triple conjunción de ambos con Mercurio[40].

c) Por su parte, Marte en el horóscopo favorece el valor de los nacidos (algo que, aunque se le discute a Demóstenes, Plutarco reconoce al menos en su enfrentamiento a Filipo), así como cierto impulso militar y, configurado con Júpiter, en signo femenino como Virgo, los hace activos y arriesgados[41]. En cualquier caso, es fuente de litigios, preocupaciones, disputas[42], dolores y otras fatigas[43]. Entre ellas no falta el exilio (también experimentado por Demóstenes). Fírmico Materno hace valer su experiencia astrológica para confirmar estos efectos de Marte en el horóscopo, que, sin embargo, pueden ser de carácter pasajero:

Sed et ego scio, sicut plurimis genituris inveni, multos Marte in horoscopo constituto in exilium datos bene et strenue administrare rem publicam[44].

ἀποτελοῦσιν, ζηλοτύπους δὲ καὶ αὐτόχειρας, πολυφίλους δὲ ἢ ἐπιψόγους, αἰσχρούς, εὐμετανοήτους καὶ ἀδιαγφ˜ορους ταῖς μίξεσιν ἀρρενικῶν τε καὶ θηλυκῶν, κακουργίας ἢ φαρμακείας ἐπηβόλους, οὔτε τοῖς καλοῖς οὔτε τοῖς φαύλοις ἐπιμένοντας,

40 Firm., *Math.* 6.24, 3: *Si vero cum his* (sc. Marte y Venus) *Mercurius fuerit inventus, vel si eos quadrata radiatione respexerit, voces accusationes causas ob haec crimina, <sed et> seditiones et turbas et publici sermonis inexplicabiles notas ex ista radiatione decernunt.* Aunque, en este caso, la buena disposición de Júpiter, da una salida a tales problemas: *Sed si hos sic positos in oportunis locis Iuppiter positus et in signis suis vel in altitudinibus collocatus salutari radiatione respexerit, ex istis criminibus potestatis alicuius praesidio liberantur.*

41 Ps.-Maneth., III (II) 49-50: Ἄρης δ᾽ἀντολίηθεν ἀνερχόμενος μεγατόλμους, /θαρσαλέους ῥέζει, ποτὲ δ᾽αὖ πραπίσιν μάλα δεινούς. Vet. Val., II 4.3: Ἄρης λαχὼν τὴν ὥραν ἢ τὸν κλῆρον, ὡροσκοπήσας, ποιεῖ ὅρμησιν ἐπὶ στρατείαν· Dor. Sid., II 24-25.41, p. 364 Pingree: ὁ Ἄρης ὡροσκοπῶν νυκτὸς ἐν ζῳδίῳ θηλυκῷ πρᾶος, καὶ μᾶλλον τοῦ ζῳδίου αὐτοῦ τῆς αἱρέσεως ὄντος καὶ ὑπὸ Διὸς ὁρωμένου· ἔμπρακτοι γὰρ καὶ θρασεῖς οἱ τοιοῦτοι· ὅμως καὶ οὕτως ἐπικίνδυνος. Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 133: Ἄρης δὲ ὡροσκοπῶν θερμούς, παραβόλους, τολμηρούς, ῥιψοκινδύνους ἀπεργάζεται,

42 Ps.-Maneth. II (I) 291-303: ναὶ μὴν καὶ Πυρόεις οἴκοις θοοῦ Ἑρμάωνος/ οὐλοὰ μηδομένους στέρνων ἔντοσθεν ἔθηκεν, / ἄγριά τ᾽ ἐν πραπίσιν βουλεύματα ποικίλλοντας, / πρὸς δὲ κακοφροσύνῃσιν ἀεὶ μερόπεσσι συνόντας, / ὡς δὴ καί τ᾽ ἄλλοις ὑποφήτορας ἔμμεν ἀνιῶν· / καὶ δὲ δικορραφίης δεδαηκότες εἰν ἀγορῇσιν / καὶ κρίσιας θαμινὰς καὶ νείκεα πυκνὰ ἑκόντες / ἴσχουσιν, φήμη δὲ κακὴ περιδέδρομεν αὐτοὺς / καί τε δικῶν μέγα πλῆθος, ὃ δὴ μάλ᾽ ἀχρήμονας ἔρδει· / πολλοὶ καὶ παίδων τῶνδ᾽ ἡγητῆρες ἔασιν· / πρὸς δ᾽ ἔτι καὶ ψεύστας, ἀθέους, ἀθεμίστια ἔργα / μηδομένους, κλῶπας; λῃίστορας, ἀνδροφονῆας, / ὅρκων οὐδ᾽ ὅσσον τι νόῳ κρυερῷ ἀλέγοντας. Dor. Sid., II 29-31.15, p. 358 Pingree (Anub., *De locis* 15): ὁ Ἄρης ἐν οἴκῳ ἢ ὁρίοις Ἑρμοῦ συνετοὺς μέν, κακοτρόπους δὲ καὶ πολυίστορας, ἔργῳ καὶ λόγῳ αἰσχρῶς βιοῦντας καὶ ἀπὸ κακῶν πραγμάτων ἐπικτωμένους δι᾽ ἃ καὶ ἐγκλήμασι καὶ κατηγορίαις ἐμπίπτουσιν.

43 Antíoco, *CCAG* I (1898), p. 109: Ἄρης ὡρονομῶν: Ἄρης δ᾽ὡρονόμου κέντρον κατέχων τὸ μέγιστον / ἄλκιμα θωρηχθεὶς δῶκεν χρυσοέργεα δῶρα, / πλοῦτόν τε μεγάλυνεν ἀνδράσιν οἱ δ᾽ἄφαρ/ κύριον καὶ ψυχῆς πολυάλγεα πήματα τ᾽οὐ λύων·/ νυκτερινὸς πολὺ κρεῖσσον ἐπ᾽ἀρσενικοῖσι φανείη.

44 Firm., *Math.* 3.4,4: "Pero también yo sé, como he hallado en varios horóscopos, que muchos, entregados al exilio por la posición de Marte en el horóscopo, siguen administrando el estado bien y con firmeza".

d) Por último, el comportamiento de Venus en el horóscopo no puede ser más positivo: Además de contribuir, según hemos visto, a la gracia y atractivo de las palabras[45], que convierte al planeta, como Mercurio, en hacedor de excelentes oradores[46], su influencia se traduce en popularidad, éxito y prestigio[47] ante el pueblo y ante los poderosos. En definitiva, sus resultados, hombres con proyectos heroicos, que se codean con reyes y emperadores, personas de confianza, sofistas y de buena posición social, son muy parecidas a las que el mismo Hermes Trismegisto atribuía a Mercurio en el horóscopo[48].

3. *La colaboración de las luminarias y los dos planetas superiores*

3.1. Júpiter en Occidente y en Piscis

La posición del planeta de la autoridad y del prestigio público en Occidente y en su propia casa nocturna, confirma y refuerza las buenas previsiones del horóscopo para la vida pública de Demóstenes, aunque signifique alguna nota negativa para su vida privada. Insiste en ello el Pseudo-Manetón, cuando combina con la adquisición de bienes la muerte de la esposa o de algún hijo[49]. En nuestro caso el horóscopo pre-

45 Ps.-Maneth., III (II) 72-75: ὡρονομοῦσα δ᾽ἀεὶ Κυθέρη καλοὺς μὲν ἰδέσθαι/ ῥέζει, καὶ χαρίεντας ἰδ᾽ἱμερόεντας ἔπεσσιν, /ἀγνειοὺς βιότῳ καὶ ἀγακλέας ᾗ ἐνὶ πάτρῃ, /κυδαίνει δὲ τεκοῦσαν ἄγαν τ᾽ἀρίδηλον ἔθηκεν. Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 132: Ἀφροδίτη δὲ ὡροσκοποῦσα χαριέντας, τερπνούς, φιλομούσους, πολυκοίνους λέγει τοὺς γεννηθέντας, οὐκ εὐγάμους δέ.

46 Firm., *Math.* 3.6, 1: *Venus in parte horoscopi partiliter constituta si per noctem in hoc loco fuerit, divinis ingeniis homines faciet, amicos imperatorum aut potentium reddit et quibus imperatorum ac magnorum virourm negotia credantur. Faciet etiam oratores maximos et bonos secundum naturam qualitatemque signorum.*

47 Vett. Val., II 4.4: Ἀφροδίτη τὴν ὥραν ἢ τὸν κλῆρον λαχοῦσα, <ὡροσκοπήσασα>, μεγάλα ἀγαθὰ σημαίνει καὶ μεγαλοδόξους ποιεῖ· Dor. Sid., II 25-26.52/62, p. 365 PINGREE: Ἡ Ἀφροδίτη ὡροσκοποῦσα ἢ ἐπαναφερομένη τῷ ὡροσκόπῳ ἀνατολικὴ πολυγυναίους, γνωστούς, βασιλεῖς, εὐμόρφους, λογίους, ἐνδόξους, ἀγαθούς, θεοσεβεῖς, καὶ τῇ πόλει γνωστοὶ ἔσονται· πλουσίων γυναικῶν ἄνδρας, ἀλλ᾽ὄνησιν τούτων οὐκ ἕξουσιν· τινὲς ἱερῶν προίστανται, στεφανηφοροῦντες· μουσικούς τε καὶ φιλολόγους καὶ προσηνεῖς ποιεῖ. ταῦτα δὲ βέβαια ἔσται ὅταν καὶ ἡ Σελήνη τὴν Ἀφροδίτην ὡρᾷ....

48 *Supra*, nota 16. Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 136-137: Ἡ Ἀφροδίτη τῆς αἱρέσεως τυχοῦσα ἐπὶ τοῦ ὡροσκοποῦντος ζῳδίου ἡμιθέους ταῖς διανοίαις γεννήσει, μεγάλους, μεγαλοφίλους, φίλους βασιλέων καὶ δυναστῶν πράγματα πιστευομένους, σοφιστὰς ἀγαθοὺς κατὰ τὴν τοῦ ζῳδίου ἰδιογενῆ φύσιν· ἔσονται γὰρ ἐν μὲν τοῖς ἀνθρωποειδέσι ζῳδίοις ἀρχιερεῖς χρυσοκόμητοι, κοσμοφόροι, τιμὴν παρὰ θεῶν ἔχοντες, τὰ μέλλοντα προφοιβώμενοι, μέγιστοι τῷ βίῳ,...· ἐν δὲ τοῖς χερσαίοις ἢ παρύγροις τυχοῦσα μυροποιητὰς ἢ καὶ ἱματίων εὐκόσμων κτήτας ἢ χρωματουργοὺς ἀποτελεῖ... Cf. Antíoco, *CCAG* I (1898), p. 110: Ἀφροδίτη ὡρονομοῦσα: Ἣν δὲ θεὰ βασίλεια κόρη βαθυκύμονος ἅλμης/ ὡρονομῇ κατὰ νύκτα καλὴ πολυγήθεσιν Ὥραις/ εὐχαρίτας ἀγαθοῖσιν ἀγαλλομένους κτεάτοισιν.

49 Ps.-Maneth., III (II) 39-43: δύνων δ᾽εὐκτεάνους, ὀλοὸς δὲ τέκνοισι ἐτύχθη·/ θάπτει γὰρ κεδνάς τ᾽ἀλόχους παῖδάς τ᾽ἀλεγεινούς·/ ἐν τροπικοῖς δ᾽εἴωθε τελεῖν καὶ πάμπαν ἀτέκνους/ κηδεστῶν βιότου, καί τ᾽ἐσθλὰ

dice la muerte de la hija de Demóstenes y da nuevos motivos para los efectos previstos por la posición de la otra casa de Júpiter en el bajo cielo[50]. Pero, al margen de estos pequeños problemas familiares y de las amenazas que lo acechan por parte de los enemigos (que en la vida de Demóstenes son parte de la fortuna política del personaje), las consecuencias de esta posición del planeta e incluso de la configuración en diámetro con Venus y Mercurio, que están en el horóscopo, son positivas[51]: afortunados en sus empresas, una vejez más prestigiosa que la juventud (de hecho la verdadera carrera política de Demóstenes comienza hacia los treinta años[52]) y una muerte noble[53] (con el suicidio, Demóstenes evita las vejaciones a que lo habría sometido Antípatro), como lo ve Plutarco al comparar su muerte con la deshonrosa de Cicerón:

> En cuanto a Demóstenes, aunque se abandonó un poco a la súplica, fue admirable su manera de preparar y guardar el veneno y admirable también su uso porque, al no proporcionarle asilo el dios, como si él se refugiara en un altar más importante, se marchó sustrayéndose de las armas y los guardias y burlando la crueldad de Antípatro (Plu., *Dem.-Cic.* 5.2, trad. de Carlos Alcalde Martín).

κακοῖσιν ἔμιξεν·/ κτῆσιν μὲν γὰρ ἔδωκε, τέκνων δ᾽ἐπὶ κήδεσι λυπεῖ. Cf. Paul. Alex., 24.63, p. 60 Boer: Ὁ δὲ τοῦ Διὸς ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ χρηματίσας κατὰ τὴν τῶν χρόνων πρόβασιν εὐπερικτήτους ποιήσει. ὀψίτυχον γάρ ἐστι τὸ κέντρον τοῦτο, διὸ καὶ τὰς προκοπὰς ὀψὲ τοῦ χρόνου χαρίζεται. ποιήσει δὲ καὶ εὐγαμίαν, πλὴν σπανοτέκνους καὶ λυπουμένους ἐπὶ γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἀποτελεῖ. Fírmico atribuye estas circunstancias a nacimientos diurnos: Firm., *Math.* 3.3, 15: *In septimo loco Iuppiter ab horoscopo constitutus, id est in occasu partiliter, in diurna scilicet genitura, faciet locupletes divites et longae ac beatae senectutis spatia decernit; sed filiorum locum et coniugis nocturnus maxime versat; nam et carissimam et moratam uxorem amittat necesse est, et amati filii vel filiae miseram videbit mortem.*

50 Vid. supra, p. 186.

51 Sobre las ventajas de tener a Venus en el horóscopo y a Júpiter en occidente, cf. Ps.-Maneth., III(II) 181-184: μαρμαίρουσα δ᾽ἀπ᾽ἀντολίης ἐρατὴ Κυθέρεια/ δυόμενόν τ᾽ἐσορῶσα πυρίγληνον Φαέθοντα/ ὄλβον κυδήεντα καὶ εὐκλέα φῆμιν ὄπασσεν, /καὶ γάμου ἱμερόεντος εὐφροσύνῃσιν ἰαίνει. En cuanto a Mercurio-Júpiter, el mismo poeta señala la gloria que ello implica: Ps.-Maneth., III(II) 190-192: ὣς δ᾽αὖτως Ἑρμῆς ὥρης ὕπερ ὁλκὸν ἀμείβων/ τεύχει ἐπ᾽ὠκεανοῖο δύσιν Φαέθοντος ἰόντος/ εὐόλβους ἔργοις τε καὶ εὐκτεάνοισι τραπέζαις. Esas ventajas se incrementan por las influencias profesionales que proporciona el hecho de que ambos planetas están en centros y fuera de los rayos del sol (Mercurio lo precede en Virgo, mientras que éste se encuentra en Libra y Júpiter se encuentra a cinco signos del Sol y sin ningún tipo de configuración con él); a ello hay que añadir, tal vez, la presencia de Saturno en Tauro: *CCAG* VII (1908), p. 117/118 (= Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 214): Περὶ ῥητόρων καὶ παιδευτῶν καὶ ἑτέρων ὑποθέσεων. Ἂν ὁ τοῦ Ἑρμοῦ ἐπιθεωρήσῃ τὸν Δία ἐν καλῷ τόπῳ ἑστῶτα καὶ ἀλλήλων ὑποδέξωνται τὰ ὅρια, ἔξαυγοι ὄντες καὶ ἐπίκεντροι καὶ ἐπαναφερόμενοι, ποιοῦσι σοφιστάς, γραμματικούς, παιδευτάς.../... ἐὰν ὁ Κρόνος καὶ ἡ Ἀφροδίτη καὶ Σελήνη τύχωσιν ἐν Ταύρῳ, ποιοῦσι σοφόν, ῥήτορα, μαθηματικόν, χαριέστατον καὶ φιλόμουσον (Antíoco)

52 Plu., *Dem.* 12.3: "Está claro también que, cuando se preparó para pronunciar el discurso contra Midias, tenía treinta y dos años y todavía no gozaba de influencia y prestigio político" (trad. Carlos Alcalde Martín).

53 Dor. Sid., II 23-24.32, p. 363 Pingree: εἰ δὲ δύνει, κρεῖττον τῆς νεότητος τὸ γῆρας, καὶ εὐθανασίαν σημαίνει, καὶ μᾶλλον ἐν ἰδίῳ τόπῳ καὶ ὕψει· ἐξ ἐχθρῶν μέντοι ἐπηρεάζει.

En fin, la nobleza, la gloria y la relación con hombres poderosos, que viene de la posición de Júpiter, se refuerza con que el signo donde se encuentra sea su propia casa, como leemos en otros textos astrológicos[54].

3.2. Saturno en el noveno lugar, en Tauro

Aparte de las peculiaridades implicadas por la posición de Saturno en Tauro[55], su configuración triangular con Mercurio, que se encuentra en su signo, condiciona que el nacido en estas circunstancias sea un rétor dotado de gran sabiduría. Se le aplica, en efecto, la prescripción que leemos en el Ps.-Manetón que repite los mismos versos de la asociación con Venus, ya comentada arriba, en el horóscopo:

> Ἑρμῆς δ' οἰκείοις ὁπότ' ἂν κατὰ κύκλα φαανθῇ,
> μαρτυρίη δὲ Κρόνοιο κατ' αἰθέρα τῷδε πελάζῃ,
> δὴ τότε ῥήτορας ἄνδρας ἰδ' ἐν σοφίῃσιν ἀρίστους
> ἔσσεσθαι δείκνυσι καὶ ἀστρολόγους θεοφήμους[56].

Pero, por tratarse de un planeta negativo, su presencia activa (en triplicidad con la luna y con el horóscopo, donde está Marte) en la carta natal de Demóstenes no deja de tener consecuencias negativas para el personaje. A ésta le son aplicables las desgracias que acarrea el odio de hombres poderosos[57] que, en la vida de Demóstenes,

---

54 *LH* XXXII 15: *Iuppiter cum fuerit in domo propria uel facie uel triplicitate uel exaltatione condicionalis contingens, maxime orientalis et uelox cursu absque contrarietate Saturni et Martis in angulo, facit nobiles, bonos, acquisitores, cum regibus et tyrannis et magnatibus conuersationes habentes et eorundem regum uel tyrannorum res procurantes et semper prosperantes* (un detalle matizable, por supuesto, en el caso de las relaciones de Demóstenes con Filipo y Alejandro, pero sin reservas por lo que se refiere al rey de Persia y al episodio de Hárpalo). 16. *Si uero extra condicionem, moderatos quidem uitae facit, iniudicabiles tamen, in sacris ordines habentes et responsa dantes de futuris, dei cultores uel in sacris conuersationes facientes.* Ps.-Maneth., III (II) 32-35: Ζεὺς δ' ὥρην ἐφέπων ἐρικυδέας ἄνδρας ἔθηκεν/ ἐν δήμοις, πάτρῃσί τ' ἐνὶ σφετέρῃσιν ἀγητούς, πρὸς δ' ἔτι καὶ πρήξει μεγαλαυχέας, ἐν βιότῳ τε/ ἀφνειούς, βασιλεῦσι φίλους μάλα τιμήεντας.

55 *Infra*, nota 58.

56 Ps.-Maneth., I (V) 292-295: Cuando en sus circunvoluciones Mercurio aparece en sus casas y se acerca a él con su testimonio en el éter Saturno, significa que ya entonces rétores o varones en saberes excelentes habrá y astrólogos de voz divina.

57 Firm., *Math.* 3.2, 18: *In nono <loco> Saturnus ab horoscopo constitutus magos [ac] famosos faciet vel philosophos opinatos vel sacerdotes templorum in magica semper opinione famosos; facit etiam pro qualitate signorum haruspices vates mathematicos vera semper interpretatione fulgentes et quorum responsa sic sint quasi quadam divinitatis auctoritate prolata. Quosdam autem faciet in templorum cultu semper perseverare aut praepositos religionum, interdum somniorum divinos reddit interpretes, sed et frequenter facit philosophos capillatos. 19 Si vero per noctem hoc loco fuerit constitutus, faciet iras deorum, imperatorum odia, praesertim si Luna imminuto lumine ad eum feratur quacumque ratione. Maiora autem a diis vel ab imperatore ei, qui sic natus fuerit, decernuntur mala, si sic positum cum Luna Saturnum Mars ex aliqua parte respexerit*

se concretan nada menos que en la enemistad de Filipo, de Alejandro y por último, de Antípatro, causa de su muerte. En cuanto a las dificultades que hubo de sufrir en la infancia, con la muerte de su padre a los siete años y la pérdida de su patrimonio, consumido por los tutores, así como las causas en que se vio envuelto, su condena a prisión, de la que se evadió para vivir en el exilio, con posterior regreso, todo ello queda explicado por la posición de Saturno en Tauro; una influencia negativa mitigada, sin embargo, por la presencia positiva de otros planetas como Venus, Júpiter, y la propia Luna, aquella y esta en triplicidad con Saturno[58].

3.3. La posición de las luminarias

Las influencias del Sol, en la *epanaphorá* del Horóscopo[59] y en Libra, no son muy significativas, pues no se encuentra configurado con ninguno de los demás astros (salvo su aspecto cuadrado con la Luna). Como mucho, de esas influencias cabe aplicar a nuestro personaje su capacidad para interpretar el sueño[60] previo a su muerte y que su patrimonio, perdido el del padre, se restauró gracias al esfuerzo propio y en la madurez, lo que afirman Hermes Trismegisto y Antíoco para la posición del Sol en este lugar[61].

---

58 Firm., *Math.* 5.3, 5-8: *Si in Tauro Saturnus fuerit inventus, hi qui sic habuerint ad omnes actus propriis viribus crescunt, sed quicquid in prima aetate acceperint minuent, et per semet ipsos magnam sibi quaerunt substantiae facultatem, sed in prima iuventute variis insequalitatibus deprimuntur, et aliis subiacebunt, et viris potentioribus necessitatis causa blandientur. Habebunt in prima aetate difficilia tempora, et ipsis temporibus gravibus languoribus fatigantur, et necessariorum penuria vitae patientur angustias. ... 6 Paterna eorum substantia omnis dissipabitur, et nihil neque ex paterna neque ex materna substantia <consequuntur, sed per semet ipsos et alias facultates et maternae substantiae> reliquias propriis laboribus recipiunt semper. .... 7 Pericula autem illis aut ex causis aut ex aegritudinibus aut ex peregrinationubus inferentur. Habebunt autem grave periculum aut IX. anno aut XIV. aut XXV. aut XXXII. anno, sed periculorum tempore si benivolarum stellarum fuerint praesidio sublevati, instantis exitii discrimen evadunt, et accipiunt spatium usque ad XLIII. vel usque ad LIII. annum. Erunt enim ipsis temporibus <in> insidiis et damnis et in causis. Sed si tempora tunc benivolae stellae habuerint, periculorum tempore ab istis omniobus periculis liberantur.*

59 Muy probablemente también indicada por Anubión en F5b4 Obbink : Ἡέ]λιος ανατοι φορεην βιοτ[(suppl. Obbink: δ᾽ἀνά τοι φορέη {ν} βιότ[οιο δυνάστην).

60 Dor. Sid., II 33.47, p. 361 Pingree (Anub., *De locis* 40): ὁ Ἥλιος οἴκοις ἢ ὁρίοις Ἀφροδίτης μάντεις, χρησμῳδούς, ὀνειροκρίτας ἢ δι᾽ὀνείρων χρηματιζομένους, ταῖς δὲ ἕξεσιν ὑγροὺς καὶ μελαγχολικοὺς ἢ καὶ ὑπὸ χολῶν βλαπτομένους.

61 Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 143: Επὶ δὲ τῆς ἀναφορᾶς τοῦ ὡροσκόπου τυχὼν ὁ Ἥλιος ἰδιοκτήμονας ἀποτελεῖ καὶ ἡδυβίους. Antíoco, *CCAG* I (1898), p. 110: Ἥλιος ἐν βίου τόπῳ: Ἥλιος βιότοιο δρόμον καὶ μοίραν ἐλαύνων/ τεύχει ἐνὶ μεσάτοισι χρόνοις βιοτέρμονα πλοῦτον. Firm., *Math.* 3.5, 12: *In secundo loco Sol ab horoscopo constitutus faciet per semetipsos patrimonia quaerentes et in omni vita suaves ac bonos. Sed hos eosdem languidos facit et parvae vitae et variis faciet contrarietatibus impediri, et qui semper sint in vita sua varia terroris trepidatione solliciti.*

A menos que haya que atribuir a esta posición (causa de ceguera)[62] la pérdida de la vista que señala Juvenal para su padre (por causa de la fragua) cuando refiere que su nacimiento estuvo marcado por un hado adverso (*Sat.* 10.129-130):

> *dis ille adversis genitus fatoque sinistro,*
> *quem pater ardentis massae fuligine lippus, ...*

Las implicaciones de la Luna en el horóscopo son, en cambio, bastante más ricas: se encuentra en el quinto lugar (en triplicidad con el horóscopo y con el noveno) y, por tanto, muy bien configurada con todos los planetas (salvo Júpiter); además, está en la casa de Saturno con el que comparte la triplicidad. En cuanto a los efectos negativos, no parece aplicable a Demóstenes que su presencia en la casa de Saturno significa negligencia y falta de acción, aunque sí que tuviera que oír críticas y reproches por su conducta (ya que se le atribuyó cierta cobardía en las batallas y debilidad ante el soborno)[63]. Pero, en general, son más las influencias positivas de la Luna que las negativas; sobre todo, cuando está en creciente[64], igual que aquí. Entonces, y en nacimientos nocturnos, da jefes buenos y prestigiosos, en especial si está en configuración con Marte y Saturno; y, aunque Hermes Trismegisto lo atribuye a nacimientos diurnos, en nuestro caso es aplicable también, por influencia de los planetas maléficos, la privación de su padre[65].

4. *La doctrina de los aspectos. Un broche excelente para un buen horóscopo*

Los dos únicos aspectos con que se relacionan los astros en esta serie de horóscopos son la triplicidad, que configura todos los planetas salvo el Sol y Júpiter y el diámetro/cuadrado que establece una relación positiva (pese al carácter negativo del aspecto) entre Júpiter y los ocupantes del horóscopo (Mercurio, Marte y Venus), ya que pone en configuración los dos centros del eje horizontal.

4.1. Triplicidad presidida por la Luna

El triángulo Tauro-Virgo-Capricornio, cuyos planetas tutelares, según la doctrina general de los aspectos, son Venus, Marte y la Luna, tiene la solidez de ser un trí-

---

62 El Sol en la *epanaphorá* de Marte produce enfermedades de la vista, según Valente, II 37.42

63 Dor. Sid., II 33.40, p. 360 PINGREE (Anub., *De locis* 40): ἡ Σελήνη ἐν οἴκοις ἢ ὁρίοις Κρόνου νωχελεῖς, ἀπράκτους, <... σώμασί τε> καὶ ἔργο<ις> καὶ πολυψόγους ποιεῖ.

64 Antíoco, *CCAG* I (1898), p. 112: Σελήνη ἐν τέκνων τόπῳ: Εἰ δὲ Σεληναίην χρυσήνιον αὖθις ἀθρήσῃς/ ἐκ τεκεῶν φιλοπαῖδ(α) φίλων δρόμον ἀμφικρατοῦσαν,/ δῶκε μὲν ὀλβήεντα δόμον γενεήν τε φυλάξαι/ παίδων ἠϊθέων περικαλλέα κόσμον ἐχόντων,/ ἐν δὲ χρόνοις πολὺν ὄλβον, ἐν εὐτέκνοις δὲ μάλιστα/ καὶ ζωῆς ἐρίτιμον ἔχειν αὐξητὸν ἀριθμόν.

65 Retorio-Hermes Trismegisto, *CCAG* VIII4 (1922), p. 154: Σελήνη δὲ ἐκεῖ νυκτὸς πολυχαριεστάτη γενήσεται. ποιεῖ γὰρ ἡγεμόνας, εὐδαίμονας, ἐπιδόξους, προέδρους, ἐκ γονέων ἀγαθὰ ἔχοντας, εἴπερ μὴ μαρτυρεῖται ὑπὸ Κρόνου ἢ Ἄρεως. ἡμέρας δὲ ξενιτείας ἀποτελεῖ, γονέων ἀλλοτριώσεις ἢ ὀρφανίας, κατὰ δὲ πρόβασιν εὐδαιμονίσει.

gono térreo y, al tratarse de nacimiento nocturno[66], el señor del trígono es la Luna y el segundo dominante Venus[67]. Pues bien, por estar la Luna en una *epanaphorá*, el nacimiento es de clase media[68]; pero al encontrarse Venus, segundo señor del trígono, en el horóscopo, le imprime brillo[69]. La gloria del recién nacido está asegurada además porque ambos señores del triángulo están en el horóscopo y en el quinto lugar, a lo es aplicable la doctrina de Valente sobre la perdurabilidad de los bienes y del prestigio previsto por esta configuración[70]; Impide, sin embargo, esa permanencia el hecho de que Saturno (planeta negativo) está por encima (en el noveno) y que es οἰκοδεσπότης de uno de los signos del trígono, Capricornio, donde precisamente se encuentra el señor del trígono. Esa influencia negativa de Saturno se ve favorecida, según la doctrina habitual, porque ocupa una *apóklisis*, la del medio cielo[71]. Por lo demás, la configuración es altamente positiva: Venus y la Luna en triplicidad hacen personas atractivas, felices, famosas, bien relacionadas y líderes de sus pueblos[72]; la

66 Vett. Val., II 1.5-7.

67 Vett. Val., II 2.4: ἐπὶ δὲ τῶν νυκτὸς γεννωμένων τὴν Σελήνην ὁμοίως σκοπεῖν δεήσει καὶ τὸν καθ'ὑπεροχὴν τοῦ τριγώνου οἰκοδεσπότην καὶ τὸν τούτου ἐπίκοινον ὅπως ἐσχημάτισαι καθὼς πρόκειται.

68 Vett. Val. II 2.3: ἐὰν δὲ ἐν ταῖς ἐπαναφοραῖς, μέσας

69 Vett. Val., II 2.3: ἐὰν ὡροσκοπῇ ἢ μεσουρανῇ ἢ ἐπί τινος ἑτέρου τῶν χρηματιστικῶν ζῳδίων τύχῃ -esto es aplicable por otra parte al lugar que ocupa la Luna, ya que se trata de un lugar muy positivo, la Buena Fortuna, tutorizado además por el segundo dominante del trígono, Venus-, εὐτυχεῖς καὶ λαμπρὰς τὰς γενέσεις προδηλοῦσιν. En Valente se lee, además, que la influencia de los dominantes del trígono es mejor, si estos se encuentran en los centros o en las *epanaphoraí* (II 2.17), lo que ocurre aquí con Venus y la Luna, respectivamente. Si por otra parte están bien configurados con algún planeta benéfico (en este caso Venus lo está en diámetro con Júpiter) se asegura la buena suerte y la gloria del nacido: Vett.Val., II 2.19: ἐὰν γὰρ ἐπίκεντροι καὶ ἐπαναφερόμενοι εὑρεθῶσιν ὑπὸ ἀγαθοποιῶν μαρτυρούμενοι, εὐτυχίας καὶ δόξης μέρος ἕξει ὁ γεννώμενος, ἀνωμαλίας δὲ κατὰ καιρὸν καὶ ἐναντιώματα ὑπομένων, πλὴν οὐκ ἀπορήσει.

70 Vett. Val., II 2.9: ἐὰν δ'ἀμφότεροι καλῶς πέσωσιν, τὰ τῆς εὐτυχίας παραμενεῖ καὶ ἔνδοξα γενήσεται (ἐκτὸς εἰ μὴ κακοποιὸς ἐναντιωθῇ ἢ καθυπερτερήσῃ) οὐδὲ μετατρέψει τὰ τῆς γενέσεως πράγματα.

71 Vett. Val., II 2.10: πᾶς δὲ ἀστὴρ οἰκοδεσποτήσας καὶ ἐν ἀποκλίσει ὑπάρχων ἐναντίος γενήσεται καὶ παραιρέτης· ἑτέροις γὰρ ὑποτασσομένους ποιεῖ, ἀνωμαλοῦντας ἢ δόξης καθαιρουμένους, σίνεσι καὶ πάθεσι καὶ καταιτιαμοῖς περιπίπτοντας ἢ ἐνδεεῖς τῷ βίῳ.

72 Vett. Val., II 17.30: Ἀφροδίτη Σελήνῃ τρίγωνος ἐπὶ νυκτερινῆς γενέσεως καὶ ἐν θηλυκοῖς ζῳδίοις ποιεῖ ἐπιχαρεῖς, εὐδαίμονας, ἔνιοι δὲ καὶ ὄχλων ἡγοῦνται καὶ πορφύρας, χρυσοφορίας καταξιοῦνται κατὰ τὸ μέγεθος τῆς γενέσεως· γίνονται γὰρ καὶ φιλόσοφοι καὶ μουσικοὶ καὶ φιλολόγοι καὶ βασιλικῆς φιλίας ἐντὸς γινόμενοι. εἰ δὲ καὶ ἐξ αμφοτέρων βασιλικὴ δηλοῦται ἡ γένεσις τῷ εἶναι τὸν μὲν οἰκοδεσποτοῦντα, τὸν δὲ δεσπόζοντα τῆς γενέσεως, τυραννικὸν γίνεται τὸ σχῆμα· γίνονται γὰρ βασιλεῖς βασιλέων, ἔνδοξοι καὶ εὐφρόσυνοι. Dor. Sid., II 14.22 (Anubión), p. 347 Pingree: Ἡ Ἀφροδίτη Σελήνην τριγωνίζουσα πραεῖς ποιεῖ καὶ ἱλαρούς, εὐμόρφους, τοὺς μέντοι γάμους

Luna con Mercurio, rétores, gobernantes de pueblos y ciudades, filósofos y personas cultas e inteligentes, apreciadas por sus pueblos y que tratan con reyes y gente importante, en particular si el nacimiento es nocturno[73]; y la Luna con Marte hace hombres activos y afortunados y famosos gobernantes, sobre todo cuando se suma la configuración de Júpiter[74]; por su parte, el aspecto triangular de Venus con Saturno aporta a Demóstenes una vida ordenada y seria[75], la de Mercurio, además, inteligencia y experiencia, sabiduría y competencia en la administración pública[76] y, la de

---

ἀβεβαίους δηλοῖ. Firm., *Math.* 6.7,1-2: *Si Luna et Venus trigonica fuerint radiatione coniunctae, et sint ambae in oportunis geniturae locis positae, et ab omnibus deiectionum humilitatibus separatae, et sit Luna minuta luminibus, sit etiam nocturna genitura, altissimae per ipsas felicitatis decernuntur insignia. 2 Tunc actus, tunc gloria ex ista coniunctionis societate decernitur,...*

73 Vett. Val., II 17.37-39 Σελήνη Ἑρμῆς τρίγωνος ἐπὶ ἡμερινῆς γενέσεως, ἐφ᾽ οὗ ὄντος, ἐπινοήμονας, εὐπράκτους, εὐφυεῖς, κεκινημένους· εἰ δὲ ἐνδοξοτέρα εἴη ἡ γένεσις, γραμματεῖς βασιλέων ποιεῖ ἢ πόλεων ἢ χωρῶν ἄρχοντας, φιλολόγους, ῥήτορας, γεωμέτρας. 38 ἐὰν δὲ ἑσπέριος ᾖ, μάλιστα νυκτερινῆς οὔσης τῆς γενέσεως, πολυΐστορας, φιλοσόφους καὶ μυστηρίων μετέχοντας· εἰ δὲ εἴη ἡ γένεσις ὑψηλὴ ἐκ τῶν λοιπῶν ἀστέρων, εὐσχήμονας καὶ ὑπὸ ὄχλων τιμωμένους καὶ μείζοσι προσώποις καὶ βασιλεῦσι γινωσκομένους. 39 ταῦτα ποιεῖ συνοικοδεσποτήσας ἀστέρι τῷ τὸ πράσσειν παρέχοντι [συνεργὸς τυχὼν ταῦτα ἀποτελεῖ], ἀχρημάτιστος δὲ τυχὼν οὐδὲν ἰσχύσει τῶν ἰδίων ἀποτελεσμάτων ἐνεργῆσαι. Mercurio en trígono con la Luna: Dor. Sid., II 14.23 (Anubión), p. 347 PINGREE: Ὁ Ἑρμῆς Σελήνην τριγωνίζων δηλοῖ εὐμαθεῖς γενέσθαι καὶ συνετούς. Firm., *Math.* 6.8.1-3: *Si Luna Mercurio trigonica fuerit radiatione coniuncta, et sint ambo in oportunis geniturae locis positi, et ab omnibus deiectionum humilitatibus separati, omnia pro signorum varietate decernunt. Aliis enim facundae orationis adsignat ornatum, aliis ex ista <coniunctione> praeclararum artium decernuntur insignia, aliis dulcem musicae sonum tradunt, alios pictores efficiunt, sed tales quorum artes praeclara nobilitas semper insinuet. 2 Aliis decernunt armorum potestates, aliis tradunt athleticae disciplinam, alios dulci modulatione cantantes popularibus deputant voluptatibus. Sed hos omnes populorum iudicio fideli conmendatione semper insinuant. Alios faciunt negotiationum officia saepe tractantes. Sed haec omnia pro ceterarum stellarum testimoniis et pro locorum ac signorum explicant viribus. 3 Quae sint autem dextra trigona quae quadrata in secundo libro manifeste explicatum est.*

74 Dor. Sid., II 14.19 (Anubión), p. 346 PINGREE: ὁ Ἄρης Σελήνην τριγωνίζων ἐπὶ μὲν νυκτερινῆς γενέσεως, λειψιφωτούσης <τῆς> Σελήνης, ἔμπρακτοι καὶ ἐπιτευκτικοὶ γίνονται καὶ πάντων ὧν βουλεύσονται περιγίνονται, εἰ δὲ καὶ Ζεὺς αὐτοὺς ἴδῃ, ἔσονται ἀρχικοὶ, ἔνδοξοι, μεγάλα δυνάμενοι.

75 Vett. Val., II 17.62: Ἀφροδίτη Κρόνῳ τρίγωνος αὐστηρούς, ἀγελάστους, ἐπισκύνιον ἔχοντας, πρὸς δὲ τὰ ἀφροδίσια σκληροτέρους καὶ πολυκοίνους... Dor. Sid., II 14.7 (Anubión), p. 345 PINGREE: ὁ Κρόνος Ἀφροδίτην τριγωνίζων εὐσταθῆ τὸν βίον καὶ σεμνότητα, οἱ τοιοῦτοι δὲ ἀπὸ τῶν καταδεεστέρων φθονοῦνται· βραδύγαμοι μέντοι γίνονται. Firm., *Math.* 6.3, 11: *Si Saturnus fuerit Veneri trigonica radiatione coniunctus, et sint ambo in oportunis geniturae locis possiti, et ab omnibus deiectionum humilitatibus separati, facient vitam hominum mansueta moderatione perspicuam,...*

76 Vett. Val., II 17.44: Ἑρμῆς Κρόνῳ τρίγωνος, μάλιστα <ἐὰν> ἐν ἰδίοις τύχωσι τριγώνοις, ποιεῖ βασιλέων οἰκονόμους ἢ ἐπιτρόπους ἢ ἐπὶ ναυκληριῶν ἢ οἰκονομιῶν ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων τεταγμένους· γίνονται δὲ ἀγχίνοοι, συνετοί, μονογνώμονες. Dor. Sid., II 14.8 (Anubión), p. 345 PINGREE: ὁ Κρόνος Ἑρμῆν τριγωνίζων συνετοὺς καὶ ἐμπείρους καὶ τὴν γνώμην βεβαίους, αἱ δὲ τούτων

Marte, nobleza, capacidad para el gobierno, energía y riesgo; pero, una vez más, esa configuración determina la pérdida de algún hijo[77].

4.2. Astros en configuración cuadrada o en diámetro

a) Afortunada configuración en cuadrado del Sol y la Luna

El cuadrado es un aspecto negativo, aunque aquí hay circunstancias que potencian la acción favorable del Sol y la Luna: según el Pseudo Manetón, si el Sol está en signo masculino (Libra) y la Luna en femenino (Capricornio), sus hijos son agradables y dulces, pero también activos[78].

b) Influencias de Júpiter en cuadrado/diámetro con Marte y Mercurio

Muchas de las consecuencias negativas del horóscopo aplicables a Demóstenes están motivadas por la configuración en diámetro o en cuadrado de Júpiter con Marte o con Mercurio. El aspecto con el primero reporta gloria y honores[79]; en ambos casos,

---

πράξεις ἀπὸ λόγων καὶ ψήφων ἢ ἐμπορίας ὅθεν αὐτοῖς ὁ βίος αὐτάρκης. Firm., *Math.* 6.3, 12: *Si Saturnus cum Mercurio fuerit trigonica radiatione coniunctus, et sint ambo in oportunis geniturae locis positi, et ab omnibus deiecctionum humilitatibus separati, facient cordatos ingeniosos et ad omnia disciplinarum officia semper applicatos, sed mores eorum mature facient pondere gravitatis ornari, et tales reddunt quorum consilia vivacibus semper rationibus convalescant, sed actus aut ex rationibus dabunt, aut certe publicis conputationibus fiscalibusque praeponunt, aut regios scribas efficient, ut ex istis actibus magna illis conferantur subsidia facultatis. Sed illud meminisse nos convenit, quod sola Mercurii stella in XII. ab horoscopo loco gaudet constituta.*

77 Vett. Val., II 17.77: Κρόνος ῎Αρει τρίγωνος ἐπισφαλεῖς μὲν τῷ βίῳ καὶ ἀφερεπόνους σημαίνει, ταῖς δὲ πράξεσι νωθροὺς καὶ βιαίους ἀποτελεῖ ἤτοι σπανοτέκνους ἢ τὰ γεννώμενα διαφθείροντας, Dor. Sid., II 14.4 (Anubión), p. 345 Pingree: ὁ Κρόνος τριγωνίζων Ἄρην, εἰ καὶ Ζεὺς μὴ ὁρᾶ μήτε ὁ Ἑρμῆς, εὔποροι γίνονται καὶ ἐνεργεῖς καὶ δυνατοὶ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ ἐν ταῖς πόλεσι δὲ ὁμοίως, πλὴν οἱ πρὸ αὐτῶν ἀδελφοὶ προτελευτῶσιν. Firm., *Math.* 6.3, 8-9: *Si Saturnus Marti fuerit trigonica radiatione coniunctus, et in oportunis geniturae locis <sit> ista sociatio, sintque ambo in his in quibus gaudent signis, vel in quibus gaudent partibus, vel in quibus exaltantur, nec illis Iovis aut Mercurii testimonium desit, facient lucra maxima et cottidiani quaestus incrementa decernunt. 9 Facient etiam tales homines quos in omnibus actibus prospere sequatur eventus, et qui <in> omni actu eriguntur licentia potestatis, propriis laboribus maxima sibi comparantes dignitatis insignia, notos nobiles imperiosos et maximarum civitatum officia gubernantes. Sed isti maiorum fratrum mortes assidua ra[dia]tione [consequantur] conspiciunt*

78 Ps.-Maneth., III (II) 359-360: καλὴ καὶ Μήνη καὶ πανδερκὴς ὑπερίων/ ἀλλήλοις ὁρόωντες ἐναντίοι ἢ τετράγωνοι,/.../ 363-368: εἰ δὲ καί, οἷς ἐπέοικεν, ἐνὶ ζώοισι παρεῖναι/ ἄρσεσι μὲν Τιτῆν', ἐν θηλυτέροισι δὲ Μήνην·/ προσφιλέες γὰρ ἀεὶ καὶ μείλιχοι ἐξεγένοντο,/ ἔργα τε ῥηιδίως καὶ πρήξιας ἐξετέλεσσαν. Cf. Dor. Sid., II 16.54 (Anubión), p. 350 Pingree: ὁ Ἥλιος Σελήνην τετραγωνίζων, ἀλλήλους ἐπιδεκατεύοντες, ἐπὶ μὲν κέντρων ἑστῶτες καὶ μαρτυρούμενοι ὑπὸ ἀγαθοποιῶν, ἐμπράκτους, ἐνδόξους ἐν συστάσεσι ποιοῦσιν, ὑπὸ δὲ κακοποιῶν ὁρώμενοι καὶ ζωῇ καὶ βίῳ λυπηροί.

79 Firm., *Math.* 6.10,1-2: *Si Iuppiter et Mars quadrata fuerint radiatione coniuncti, et dextri quadrati Iuppiter superiorem possidens partem in sinistro quadrato Martem constitutum minaci radiatione*

se produce la pérdida del patrimonio familiar[80] y, con Marte, de nuevo la pérdida de algún hijo, además de críticas y acusaciones en los asuntos públicos, como la que hubo de afrontar el orador ateniense por la corona o las de corrupción ya sea por parte del rey de Persia o en el asunto de Hárpalo, que acabó con él en prisión y en el exilio[81].

5. *Conclusión*

Real o imaginario, el horóscopo que recoge Fírmico Materno sobre Demóstenes se ajusta en todos sus detalles a la capacidad retórica del ateniense (como subraya la comparación ciceroniana de sus discursos con rayos), más que al enfrentamiento con Filipo, pues la oposición a reyes o tiranos nunca o sólo tangencialmente se contempla entre las influencias de los planetas y signos zodiacales implicados en este horóscopo. En cualquier caso, la relación entre los planetas y la naturaleza de los signos zodiacales y de las casas de la dodecátropos en que se encuentran, parece ajustarse, ya sea invención de algún astrólogo helenístico o romano, a las circunstancias de la tradición biográfica del orador ateniense. Que la serie de horóscopos de personajes conocidos, que encontramos en el libro VI de Fírmico Materno comience con el de Demóstenes, es un punto a favor de su prioridad dentro del conjunto. Si además sucede que las posiciones planetarias se acercan a la realidad astronómica de la época

---

respexerit, ista coniunctio maximae gloriae decernit insignia, et hos eosdem bona commendatione semper insinuat, et gloriosa honorum decernit insignia. 2 Alios militaribus faciet officiis inplicari, alios regalibus deputat domibus, et nobilium ac publicorum actuum decernit officia. Facit istis negotiorum officiis sublevari, ut haec negotia cum maximo consequantur dignitatis augmento.

80 Firm., *Math.* 6.10,8-9: *Si Iuppiter et Mercurius quadrata fuerint radiatione coniuncti, et dextri quadrati Iuppiter superiorem possidens partem in sinistro quadrato Mercurium positum minaci radiatione respexerit, ex ista coniunctione scripturarum vel litterarum <vel> artium decernuntur officia, et rationibus facit conputationibusque praepositos, et patrimonium illis et actus ex publica quadam defensione confertur*

81 Dor. Sid., II 15.36-37 (Anubión), p. 348 PINGREE: ὁ Ζεὺς τετραγωνίζων Ἄρην, τοῦ Διὸς καθυπερτεροῦντος, δόξα καὶ τιμὴ ἕπεται τούτοις καὶ σύστασις· οἱ μὲν ἐν στρατιαῖς διαπρέπουσιν, οἱ δὲ ἐν βασιλικαῖς αὐλαῖς ἀναστρέγφονται ἢ ἐν δημοσίαις πράξεσι, πλὴν τὰ μητρικὰ ἢ πατρικὰ οὐ φυλάττονται, καὶ ἐπὶ τέκνοις λῦπαι ἔσονται ἢ σπανότεκνοι γίνονται. 37 εἰ μέντοι ὁ Ἄρης τὸν Δία καθυπερτερεῖ, ὀξεῖς μὲν καὶ ὁρμητάς, πλὴν σφαλλομένους ἐν τῷ βίῳ ποιεῖ καὶ μάτην κάμνοντας, ἔν τε δημοσίαις ἢ βασιλικαῖς πράξεσι διαβαλλομένους καὶ κατηγορουμένους. Firm., *Math.* 6.10,3: *Sed hi nunquam poterunt bene servare paternae substantiae facultatem. Sed ex filiorum casibus ista coniunctio assiduos dolores semper indicit, aut certe filios tarde suscipi faciet.* Firm., *Math.* 6.16,1: *Si Iuppiter et Mars diametra se radiatione respexerint, et in contrariis constituti locis longa se invicem [sibi] radiorum <suorum> potestate pulsaverint, omnem vitae inaequalitatem et patrimonii lacerationem assidua ratione decernunt.* Dor. Sid., II 16.80 (Anubión), p. 352 PINGREE: ὁ Ζεὺς Ἑρμῆν διαμετρῶν φαῦλος, καὶ μάλιστα τοῖς δικολόγοις καὶ ῥήτορσιν· ποιεῖ γὰρ καὶ ὄχλων ἐπαναστάσεις καὶ ὀργὰς καὶ διαβολὰς πρὸς μείζονας ἔκ τινων βασκάνων· ὄψονται καὶ ἀδελφῶν θανάτους καὶ δίκας ἔξουσι πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς κατὰ γένος προσήκοντας.

de Demóstenes (386 a.C.), nuestra hipótesis adquiere verosimilitud. Por otra parte, que este horóscopo no debió ser una mera anécdota didáctica en el conjunto de un manual de astrología, sino que su autor ajustó a detalles concretos de la vida de Demóstenes los supuestos astrológicos de esta carta astral o incluso que estos pudieron servir de referencia para atribuirles sus influencias a las posiciones y configuraciones planetarias aquí descritas, parece asumible. En efecto, más creo que formulaciones como la de Valente, II 4.5 (Mercurio en el horóscopo como señor suyo y de la fortuna hace afortunados; si Júpiter está en cuadrado, gobernantes de ciudades; y si Saturno se configura con ellos los cargos y honores serán dobles) o la de Doroteo Sidonio, II 19.16-17 (Mercurio con Marte en el horóscopo, configurados con Júpiter y Venus hacen individuos gloriosos), y tantas otras de detalle (efectos de los planetas en el horóscopo y en signo femenino, bicorpóreo o dotado de voz humana; efectos para la retórica o para el prestigio político de la posición de Júpiter, de Saturno en Tauro o de la Luna en triplicidad con el horóscopo y en signo de Saturno, etc.) se han tomado a partir de un horóscopo como éste, y no a la inversa. Que la fuente sea el tratado de Nequepso y Petosiris, como sugieren Hübner y Heilen es bastante verosímil. Además de los argumentos propuestos por ambos estudiosos hay que considerar la alusión al horóscopo de Demóstenes por parte de Juvenal, que precisamente insiste en la tutela del mismo por Marte, la única corrección introducida al posible horóscopo real. En cualquier caso, a falta de datos más precisos, la cuestión quede abierta.

Bibliografía

Boll, F.,
- "Firmicus ", *RE* VI2 (1909), cols. 2365-2379.

Gundel, W. & Gundel H. G.,
- *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte,* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1966.

Heilen, St.,
- "Anubio Reconsidered", *Aestimatio*, 7 (2010) 127-192.

Holden, J. H.,
- *A History of Horoscopic Astrology: From the Babylonian Period to the Modern Age,* Tempe, 2006^2 (= 1996^1).

Hübner,W.,
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike,* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1982.
- "Sulla's Horoscope?", in G. Oestmann, H. Darrel Rutkin & K. von Stuckrad (eds.), *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology,* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2005, pp. 13-35.
- Reseña de *Anubio, Carmen astrologicum elegiacum.* Recensuit Dirk Obbink. München/ Leipzig, 2006, *Gnomon,* 80 (2008) 682-685.

KOCH, W. A.,
- "Antike Horoskope", *Die Astrologie: Monatsschrift für theoretische und angewandte Astrologie*, 12 (1930/1931) 176-180.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "El mensajero Hermes y las propiedades astrológicas de su planeta Mercurio", en A. PEREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI, *Aladas palabras. Correos y comunicaciones en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, pp. 95-122.
- "*Homo uerbosus erit*. Condicionamientos astrológicos de la retórica antigua", en C. MACÍAS & S. NÚÑEZ (eds.), *Virtuti magistri honos. Studia Graecolatina A. Alberte septuagesimo anno dicata*, Pórtico, Zaragoza, 2011, pp. 483-525.

STEGEMANN, V.,
- "Dorotheos von Sidon und Firmicus Maternus", *Hermes,*78 (1943) 113-131.

Documenta et Notabilia

Received: 29th March 2011 Accepted: 12th April 2011

Astrología y Magia en la *Orestea* de Esquilo

Francisco Rodríguez Adrados
Real Academia Española

Resumen

A lo largo de la *Orestíada* las fuerzas de la luz y los dioses relacionados, Zeus y Atenea, luchan con fuerzas tenebrosas y mágicas, las de las Euménides. Y en ese enfrentamiento, el muerto, Agamenón, ayudará a la venganza y las estrellas decidirán. El nuevo orden racional habrá de luchar con antiguos poderes pre-racionales.

Palabras clave: Luz, Oscuridad, Razón, Estrellas, Magia, Euménides.

Astrology and Magic in the *Oresteia* of Aeschylus

Abstract

Throughout the *Oresteia* the powers of light and the gods related to them, Zeus and Atenea, struggle with dark and magical powers - those of the Eumenides. And in this confrontation the deceased Agamemnon will assist in the vengeance and the stars will decide. The new rational order will have to contend with ancient pre- rational powers.

Key Words: Darkness, Reason, Stars, Magic, Eumenides.

El *Agamenón* comienza con las palabras del Guardián, que está despierto, en la noche, tirado como un perro en el techo del palacio de los Atridas, en Micenas. Espera la señal de la antorcha, que anunciará, desde Asia, que Troya ha sido conquistada. Llega por fin la señal y el guardián habla[1]**:**

> ... me he llegado a saber la conjunción de las estrellas nocturnas y las que traen invierno y verano a los mortales, esplendentes señores que lucen en el cielo: cuándo se ponen y cuándo aparecen.

Llegará Clitemestra y llegará Agamenón con su fingido amor, amor y asesinato del varón por la mujer, culpas dobles, y se abrirá el vasto sendero de los crímenes.

Sigue la tragedia:

> Cada vez que en noches errabundas, al relente, tengo mi colchón no por sueños custodiado, porque temor en vez de sueño hace guardia a mi lado para

[1] Cf. M. Vílchez & F. Rodríguez Adrados, *Esquilo. Tragedias*, III, *Agamenón*, Madrid, CSIC, 2006, p. 4.

que párpado con párpado no se caigan de sueño, lloro entonces, al gemir el infortunio de este palacio, no como antaño objeto de honorables fatigas.

Las estrellas son los «esplendentes señores», lucen reunidas en el cielo, Fränkel[2] afirma con razón que no son objetos inanimados, sino seres vivientes: su reunión es como la del pueblo en una fiesta o peregrinación. Y su brillo es confirmado por la luz de la hoguera que, desde Troya, de monte a monte, trae la noticia de la conquista victoriosa. Headlam habló de astrología, Fränkel lo rechaza, dice que las estrellas son «seres vivientes», pero se limitan a traer las estaciones. Sin embargo, en el comienzo mismo de la trilogía la doble luz de las estrellas y la hoguera, anunciando el triunfo, es algo más.

A lo largo de toda la tragedia hay el doble juego de luz y oscuridad, triunfo y desgracia. La luz anuncia el triunfo, que es ayuda divina contra la angustia del Guardián, sus lágrimas por el palacio de los Atridas. Anticipa el triunfo.

A lo largo de la trilogía la lucha entre la luz y el triunfo, de un lado, la oscuridad y la angustia, los sueños infaustos, de otro, continúa hasta que la buena causa se impone con la ayuda de Atenea, que es la voz racional. Antes hay un largo camino entre las contradicciones de los hombres.

Entonces, ¿por qué negar el poder de las estrellas al comienzo de esa larga lucha? ¿Qué otra cosa es la astrología sino la teoría y el arte de deducir de la posición de los cuerpos celestes el carácter y destino del individuo humano que nace en una cierta posición de astros y constelaciones? Un arte difícil, sobre el cual duda el Guardián. A lo largo de toda la tragedia se repite la angustiosa duda. ¿Algo feliz o desgraciado va a llegar? Hay una larga angustia que abre la angustia del Guardián. Las estrellas, la luz al fin triunfarán. Las estrellas lo gobiernan todo, no solo el giro de las estaciones. También los destinos de los hombres. Existe el poder de los astros sobre el mundo del hombre[3].

Y a partir de esta apertura viene la tragedia, con sus altos y bajos. Zeus enviará a los hijos de Atreo contra Paris culpable, pero los dos Atridas habrán de sufrir por el

2 Cf. E. FRÄNKEL, *Aeschylus. Agamemnon*, II, Oxford, Clarendon Press, 1950, p. 5. Pero rechaza que el término δυνάστας sea astrológico.

3 En W. HEADLAM, W. & G. THOMPSON, *The Oresteia of Aeschylus*, Cambridge, University Press, 1938, p. 3 se dice, creo que con razón, que δυνάστας es un término astrológico, aunque sean más frecuentes κρατήτωρ, δεσπόζειν, οἰκοδεσπότης. En cuanto a δύναμις, se refiere al poder de la divinidad pagana y cristiana. Cf. por ejemplo θεία δύναμις en Aristóteles, *Pol*. 1326ª32. Antes, Platón, *R*. 364b-c cuenta que los ἀγύρται órficos hablan de que tienen una δύναμις que los dioses les procuran. En fecha cristiana, cf. la δύναμις del Espíritu Santo (I., *AI* VIII 18), la de Cristo (*Ep.Hebr*., 7.10), Cristo todo lo rige con la palabra de su δύναμις (*Ep.Hebr*.1.3), su rostro, como el Sol, brilla en su δύναμις. Cuando Cristo es tocado por la hemorroísa, siente que le sale δύναμις (*Eu.Matt*., 9.20). Su δύναμις es capaz de expulsar a los demonios, de resucitar a los muertos. También Simón Mago, con su δύναμις, hace milagros (*Act.Ap*., 8.9-21). Y Yahvé tiene δύναμις. Cf. J. RÖHR, *Der okkulte Kraft-Begriff im Altertum*, Leipzig, 1923; G. LUCK, *Arcana Mundi*, Madrid, Gredos, 1995, p. 14 ss.

presagio de las aves, su triunfo irá unido a impiedad, no habrá victoria sin el crimen de Agamenón contra Ifigenia, luego vendrá Clitemestra con su crimen, vendrá Casandra y su profecía, vendrá la muerte ... Y al final, con Orestes, todo quedará, otra vez, iluminado por antorchas: la luz de la razón, la diosa Atenea, que persuadirá a los seres negros, demoniacos, las brujas, las Euménides a que acepten la conciliación, el triunfo de la justicia, del voto del pueblo.

Todo conducirá, como dice el guardián,«hasta el fin que el destino ha fijado». El Guardián llevará la noticia a Clitemestra, pero calla, sabe demasiado, en realidad lo sabe todo: «Que yo enterado, para quienes lo saben, hablo y para los no enterados, me olvido». Pero para los demás, guarda silencio, «que yo, para los que lo saben hablo, para los no enterados me olvido». Concluye el corifeo: «todo llevará al fin que el destino ha fijado». Luz y sombra otra vez, luz al final. Las estrellas poderosas lo han anunciado para los que saben comprenderlas.

La doble, ambigua posición sigue a lo largo de la tragedia. El coro duda: «canta el canto de duelo», repite, «pero que triunfe el bien», no pasa de un deseo. Y habla del presagio de las dos águilas que despedazan a la liebre preñada, del miedo a que no haya retorno. Sigue, en boca de Clitemestra, el relato de la luz salvadora, pero se le escapa la imagen de la venganza implacable. Y sigue la visión de Menelao, tras la huída de Helena: son consuelo vano las estatuas tan hermosas. Y ahí está Ares, cambista de cadáveres. Pero también Zeus, «el que a los mortales enseñó el camino del pensar» pero también, «a aprender con dolor».

¿Para qué seguir? A lo largo de toda la tragedia sigue la imagen ambivalente: Clitemestra, justa vengadora de los excesos de Agamenón, pero adúltera y asesina traidora. «¿Qué veneno has tomado o bebido para echar sobre tí este crimen y la maldición del pueblo?» (1407 ss.) ¿Un veneno, un hechizo como los de las brujas de Tesalia, como el de *Macbeth*?

Y ahí está Casandra la víctima que todo lo sabe de antemano porque es clarividente pero que es rechazada por Apolo, porque rechazó al dios, ahí está la asesina pareja triunfante. Y está Clitemestra que, al final, retrocede ante Egisto implacable: «bastante hay de desgracia» (1655). El coro reconoce que quizá la ha ayudado un ἀλάστωρ, un demonio asesino enviado por el padre; pero ella, pese a esto, no es menos culpable (1505 ss.)

Y siempre la luz y las tinieblas.

Lo sabemos, todos lo hemos dicho, que a la venganza primitiva sucede la conciliación racional, que Zeus se impone a las diosas oscuras, vengativas, que llega la edad de la legalidad, del juicio justo, en la cual Atenea, ya en *Euménides*, con artes casi gorgianas antes de Pericles y Gorgias, convence a deidades irracionales, hechas

de una pieza, las Euménides, que cumplen automáticas la muerte, es lo suyo. A estas bestias demoníacas que solo saben de venganza y sangre las convence para la comprensión y la paz, para un futuro racional, democrático diríamos. Esto hemos dicho todos y lo mantenemos. Y sabemos que también Hipócrates rechazó que la enfermedad fuera cosa de dioses[4]. Que la lucha entre las creencias primitivas y el nuevo mundo racional, no está en Esquilo solamente.

Por eso querría añadir algo sobre el estado precedente, el ahora superado. El representado por enfermedades misteriosas, maldiciones, espíritus tenebrosos sólo domeñables mediante ritos mágicos. Es el precedente de la nueva lucha entre la luz y las tinieblas, los astros brillantes y la noche, la victoria ambigua con mancha, las almas en angustia.

Cuando la trilogía termina, oímos a las Euménides celebrando a Atenas. Pero antes ha habido un juicio casi igualado. No caricaturicemos el momento previo en que había la venganza automática, algo casi animal, sangre por sangre, muerte tras muerte. Y ello como un destino, una sentencia eterna. A Esquilo, es claro, le cuesta mucho superar ese punto de vista. A Esquilo y a otros muchos.

Vean, por ejemplo, ya lo dije al comienzo, el trivial comentario de Fränkel sobre esos «señores poderosos», las estrellas que lucen en el cielo. Y es claro que, para Esquilo, las estrellas son poderosas. Aunque ya alumbra la edad del razón, que en Esquilo hay mucho de Heráclito y del pensamiento racional que llegó luego a Pericles, a Sócrates, a Eurípides, a Hipócrates, a los demás. Y no es menos cierto que tras la época del racionalismo vino la helenística en que llegó otra vez la idea del «poder» de los dioses y los astros, un poder casi místico, una fuerza secreta, oculta, hacedora de milagros, que la edad clásica trató de racionalizar. Hablaré de ello. En esta onda estaba Esquilo, que vacilaba sin embargo, ya se ve.

Pero en su mundo en torno, junto al creciente racionalismo, subsistían sin duda restos de esa mentalidad motejada a veces como supersticiosa o mágica, remito a la abundante bibliografía, algo diré. Y también de su nuevo vigor en fecha helenística, ya dije algo. En un momento de crisis, de duda y vacilación, Esquilo tenía derecho a expresarse, a que la visión racional fuera presentada como triunfadora solo tras larga duda. La otra fue llamada luego simplemente superstición o magia, pero antes ocupaba un vasto espacio en la sensibilidad general. La racionalidad no llegó de golpe, en realidad nunca llega a ocupar la totalidad del espacio. Y esas otras ideas una y otra vez resucitaban, tenían vigencia entre muchos. Aunque Esquilo propugnara ese nuevo hallazgo de la racionalidad.

---

4 Véase su *Sobre la enfermedad sagrada*, 1.

Hay buenas exposiciones sobre la magia y el irracionalismo que a ella subyace en Grecia, aunque referentes sobre todo a la época helenística que he citado, también a la romana. Pero si uno busca en Esquilo encuentra muy poco[5]. Sobre todo, las dos impresionantes escenas de necromancia: la evocación, en *Los Persas*, del viejo rey muerto Darío, que hace su esposa Atossa, y la de Agamenón, en *Coéforos*, hecha por sus hijos Electra y Orestes.

La escena es impresionante: los hijos sobre el túmulo, cantando con angustia, arañando el suelo. Escena a la que los actuales directores de teatro no le sacan ni mucho menos lo que potencialmente posee, pertenecen a otra cultura, no saben. Darío se aparece, aconseja; Agamenón no, pero es claro que ayudará a sus hijos a vengarlo.

Pero si seguimos el análisis de *La Orestea* y dejamos de lado la escena de la invocación a Darío, en *Los Persas*, hallamos muchos más pasajes interesantes para el tema que nos ocupa. Y más, sobre todo, en *Euménides*.

Antes de esta tragedia, en *Coéforos*, «Las portadoras de libaciones», vemos y escuchamos a las portadoras de libaciones, servidoras de Electra que van a verterlas, por orden de la propia Electra, en la tumba de Agamenón, para apaciguarlo, para pedir ayuda. Es algo emotivo.

Agamenón había sido mutilado, supremo ultraje para que no pudiera vengarse. Hay un «dolor familiar», el individuo no cuenta, es la familia toda. Clitemestra se despierta del sueño, gritanto aterrorizada (34, el ἀωρόνυκτον ἀμβόαμα «un grito en el silencio de la noche» del «adivino de sueños»); la «dolorosa ruina» (68, la αἰανὴς ἄτη) que arruina al culpable una vez que la negra tierra nutricia ha bebido la sangre. Hay un automatismo que a través de la trilogía será roto.

Y ahora llega la impresionante escena de la evocación del muerto, una especie de ceremonia mágica que ha sido comentada por los intérpretes, ya dije. Electra va a verter las libaciones en honor del muerto y pregunta al coro qué dirá. «Que salga de su tumba, que escuche, que ayude a sus hijos». Y el coro y Electra y luego Orestes, el hijo, que aparece, es esto lo que hacen una y otra vez, piden a la Tierra que le deje salir. Es una acción mágica, es un conjuro. Se oyen las palabras, se oye el llanto, se oye a los hijos escarbar la tierra con sus uñas. La sangre derramada pide sangre, dice el corifeo. «A tí te hablo, padre, socorre a los tuyos», dice Orestes. «Y yo también te invoco, bañada en lágrimas», añade Electra (456-457) y el coro «¡oh dolor imposible de calmar!» (470). Se entiende: el muerto ha escuchado, ayudará.

---

5 Véase por ejemplo G. Luck, *Arcana Mundi*, cit., p. 224 ss. (*Los Persas*), J. L. Calvo, "La magia en la Grecia arcaica y clásica", en *Daimon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Málaga, 2002, p. 89 ss. (*Los Persas*, *Coéforos*), Mª. del Mar Vega, *La figura de la hechicera y el léxico mágico en la Literatura griega arcaica*, Tesis doctoral, Oviedo, 2002, p. 168 (*Los Persas*, *Coéforos*).

Pero antes Esquilo explica, por la voz de Orestes y el corifeo, por qué Clitemestra llevó las libaciones: la narración es en orden inverso. Ahora lo sabemos todo: Clitemestra había gritado aterrorizada, como antes el adivino de sueños. Había soñado que una serpiente bebía de su pecho, pero brotaba sangre del pezón. ¡La serpiente era Orestes! El sueño estaba unido a ese mundo prerracional que hace ver el verdadero rostro de la realidad.

No queda ya más que la muerte. El coro da ánimos a Orestes, el coro canta del pensamiento audaz del hombre, de los amores impúdicos de las mujeres. Y habla de la espada que penetra en nombre de la Justicia, de todo lo que ha ofendido a la majestad de Zeus. El corifeo anima a Orestes a matar a los dos dragones, llama a la Tierra una vez más. Es la tercera tempestad contra las mansiones reales. Electra, Orestes no son sino instrumentos. Hay un drama cósmico, no se trata de mínimas incidencias humanas.

Orestes llama a la puerta del palacio. Va a matar con engaños, como con engaños había sido muerto Agamenón. En vano Clitemestra recuerda a Orestes el pecho con el que lo amamantó.

Y queda la última tragedia, las *Euménides*. Es la derrota de estas diosas infernales, hijas de la Noche, que lucharán con los hijos de la luz, Apolo y Atenea, Zeus también.

Tras la larga preparación, llega el gran combate. Hay que ver las armas de cada uno de los dos bandos combatientes.

De las Euménides: el canto que encadena, δέσμιος, el canto mágico, la danza mágica que trae la locura (306 y siguientes). Ya se sabe: los dioses son poderosos, atan. Es la red de Afrodita, es el nudo de Gordion que nadie podía desatar, Alejandro hubo de cortarlo. Símbolos del poder absoluto de los dioses, pero sobre todo de los dioses infernales.

Thompson, ob. cit., p. 274, cita a Platón, *R*. 364 b-c, habla de las «ataduras» o «conjuros» que los ἀγύρται o adivinos órficos, los mismos de cuya δύναμις hablamos, tienen a su disposición: κατάδεσμοι, ataduras o conjuros.

Este léxico es normal en toda la magia griega[6]. No voy a detenerme en esto, no es la ocasión. Solo quiero insistir en mis temas. Y concretamente en el hecho de que todo aquel movimiento místico, también astral de que he hablado, relanzado sin dudas por los filósofos del siglo III a. C., resucitó luego en versiones en prosa, en Grecia y Roma helenísticas, de ello hablaré. Resultó inquietante y renovador - para todo el porvenir.

Frente a los dos hermanos están las Erinis o Euménides. Son esas mujeres pasionales, casi selváticas, que se lanzan tras el fugitivo, quieren «cazarlo», «atarlo», mágicamente sin duda. El dios y sus servidoras pueden hacerlo, es claro. Este era,

6 Véanse, en L. MUÑOZ DELGADO, *Léxico de magia y religión en los Papiros Mágicos Griegos*, Madrid, CSIC, 2001 palabras como δέω, δεσμός, καταδέω, κατάδεσμος, también κατάδεσις en escritores como Pl., *Lg*. 933a, Iambl., *Myst*., 3.27.

todavía, el pensamiento mágico: incluía el cumplimiento sin más de la acción tras un conjuro o una acción mágica. Esto es el δέσμιος ὕμνος, el himno que encadena, ya en *Euménides*, con el cual las Euménides trataban de paralizar la voluntad de Orestes. Un hechizo en realidad, las rodillas de la víctima se doblan, es como un atentado físico, se doblega su voluntad. Las Erinis son, como ya dije, magas o demonios o brujas, siguen una línea implacable, todo lo racional, todo hombre, se doblega ante ellas. No hay nada que las haga frente. Piensan en imponerse sin más, es como una ley física. Pero fracasarán, esta es la ley de la *Orestea*.

En suma: ¿hay un automatismo de la sangre derramada? Esa es la vieja tradición. ¿O hay la Justicia, Zeus, Atenea? Esta es la cuestión.

Esto es *Euménides*. No voy a contar el detalle. Las Euménides, Furias si se quiere, van a perseguir al culpable, la condena es automática, es como una simple enfermedad. Son seres infernales, «atan» a sus víctimas, lanzan su horrendo canto, el himno mágico que hace perder la razón (306 ss.). «Atar»: este es el término mágico de los conjuros, Platón, en un pasaje ya citado habla del κατάδεσμος de la magia órfica.

Pero Atenea, la diosa, logra la persuasión de las Euménides: bendecirán a Atenas, recibirán culto allí. Como cuando en los tribunales había la persuasión con ayuda de las circunstancias, los atenuantes, la ley. Esta persuasión que culminó con Gorgias, y con los oradores. Es la diosa Atenea la que logra, tras hacer que Orestes sea absuelto, la persuasión de las Euménides. Recibirán culto en Atenas, serán amigas de la ciudad. Atenea es, como Apolo, la luz, la razón, que impone esto. Un nuevo mundo llega.

Hay un tremendo giro, una περιαγωγή, aquello que más tarde se llamó conversión, como la de San Pablo. O la revolución, si quieren. Un juicio democrático sucederá al castigo automático por parte de las diosas oscuras, subterráneas.

Cambió el mundo, casi. Para triunfar en las revoluciones que iban a llegar más tarde al mundo hubo que hacer, igualmente, una revisión del pensamiento arcaico. Pero este lo revisó antes Esquilo, no sin dura lucha con las concepciones arcaicas de la culpa y el castigo. Estas tienen estrecho contacto con un pensamiento religioso teñido todavía de astrología y magia. He tratado de hacerlo ver aquí.

Received: 27th July 2011 Accepted: 15th August 2011

Nota a Pseudo-Focílides, *Sentencias,* 149: "Φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι"

Carlos Alcalde Martín
Universidad de Málaga

Resumen

Este verso, que prohíbe preparar drogas maléficas y consultar libros de magia, constituye un buen ejemplo de la confluencia, en torno al s. I, de las culturas griega y judía en los manuales de magia y en un manual de ética práctica como las *Sentencias* de Pseudo-Focílides.

Palabras clave: *Pharmakeía*, magia: textos griegos, judíos y cristianos. Pseudo-Focílides.

A note on Pseudo-Phocylides, *Sentences*, 149: "Φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι"

Abstract

This verse, which prohibits mixing potions and reading books about magic, is a good example of the confluence of Greek and Jewish cultures around the 1st. century both in handbooks of magic and in a handbook of practical ethics, the *Sentences* of Pseudo-Phocylides.

Key Words: *Pharmakeía*, magic: Greek, Jewish and Christian texts. Pseudo-Phocylides.

La transmisión medieval manuscrita y los editores renacentistas no dudaban de que el poema didáctico que actualmente suele denominarse *Sentencias* había sido compuesto por Focílides de Mileto en el siglo VI a.C. Las primeras dudas surgieron a finales del s. XVI, cuando Sylburg, en el comentario a su edición (Frankfurt, 1591), expresó sus sospechas de que muchos versos podían ser interpolaciones de procedencia judía o cristiana[1]. J. J. Escalígero[2] fue, en 1606, el primero en asegurar que el poema había sido atribuido falsamente a Focílides y que su autor debió de ser un judío de la Alejandría tolemaica o, más bien, un cristiano. Más tarde, Isaac Vossius, afirmó que el autor de las Sentencias era judío[3]:

1 Al comienzo de las "Notae Fr. Sylburg in Phocylidem", pág. 162 de la edición de Utrecht de 1651 consultada por nosotros.

2 Dentro de su *Thesaurus temporum*, publicado en Leiden en 1606. En la edición consultada (Amsterdam, 1658), en las págs. 95 – 96 de "Animadversiones in Chronologica Eusebii". La aceptación de la teoría de Escalígero no fue inmediata ni unánime. El poema continuó editándose bajo el nombre de Focílides en el s. XVII, e incluso durante el s. XVIII se le sigue atribuyendo: por ejemplo, M. Levesque, *Sentences de Théognis, de Phocylide et de Pythagore…,* París, 1783.

3 Cf. su *De Sibyllinis aliisque Christi natalem praecessere oraculis*, Leiden, 1680, pág. 46.

Vetustissimus scriptor Judaeus, cuius gnomae sub Phocylidis leguntur nomine.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, se consolida la tesis, generalmente admitida hasta hoy en día, de que el autor debió de ser un judío helenizado que posiblemente vivió en Alejandría en el siglo I de nuestra era[4]. Aunque no declara el propósito con el que escribe el poema, de su carácter didáctico es posible deducir que lo destina a la educación de jóvenes correligionarios suyos que, como él, viven en un ámbito helenístico. El código ético que propone intenta armonizar lo esencial del judaísmo con la civilización griega, mostrándoles que la ética de esta concuerda con sus propias creencias. Esto podría explicar también que tomara como seudónimo el nombre de Focílides, prestigioso poeta del pasado literario griego conocido como autor de sentencias moralizantes, y no el de un personaje hebreo como Salomón. El eclecticismo ético preconizado podría ser aceptado sin problemas tanto por griegos como por judíos, al aunar lo fundamental de las normas de conducta y creencias de estos últimos con el sincretismo de moral popular del siglo I procedente de diversas escuelas filosóficas, principalmente la estoica[5].

El poema consiste en un conjunto de γνῶμαι o sentencias muy breves que ofrecen normas de conducta para la vida cotidiana. Fusiona la literatura sapiencial y didáctica judía con la tradición gnomológica griega, por lo que prácticamente todos los versos tienen paralelos en la literatura griega, en el Antiguo Testamento, la literatura de inspiración judía y la cristiana[6].

Un buen ejemplo de todo ello lo constituye el verso 149, que prohíbe la preparación de pócimas y la lectura de libros de magia:

Φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι.

El contenido de este verso no es extraño a la literatura griega. Por el léxico, puede remontarse incluso a Homero[7], y la prohibición de prácticas relacionadas con la magia y la preparación de drogas recuerda especialmente a Platón[8]. La confluencia de

---

4 Cf., por ejemplo, J. BERNAYS, *Über das phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur*, Berlín, 1856. TH. BERGK, *Poetae Lyrici graeci* II, Lepzig, 1882[4], pp. 74-109.

5 Sobre los componentes de la moral ecléctica del poema y la posible finalidad con la que se escribió, cf. HORST, 64 – 76. DERRON, LI – LXVI. WILSON, 31 – 39.

6 Cf. al respecto P. W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden, 1978, pp. 292 – 295. Pseudo-Phocylide, *Sentences*. Texte établi, traduit et commenté par P. DERRON. París, 1986, pp. 35 – 54. W. T. WILSON, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Berlín – Nueva York, 2005, pp. 14 – 22 y 223 – 302.

7 *Odisea*, 10, 290: **τεύξει** τοι κυκεῶ, βαλέει δ' ἐν **φάρμακα** σίτῳ.

8 Cf., por ejemplo, *Leyes* 933 c-d.

los términos φάρμακον y μαγεία, o de los relacionados con ellos, para señalar prácticas de parecido tenor u orientadas a la consecución de un mismo fin, es también frecuente. Valga como ejemplo Eurípides, *Orestes*, 1495-97:

ἐγένετο … ἄφαντος,
… ἤτοι φαρμάκοις
ἢ μάγων τέχναις…

También cuenta Plutarco[9] que Filipo II de Macedonia empezó a evitar el trato íntimo con Olimpíade δείσαντά τινας μαγείας ἐπ' αὐτῷ καὶ φάρμακα τῆς γυναικός.

Φαρμακεία puede tener connotaciones positivas como parte de la medicina, pero también, en relación con la brujería y la magia, puede referirse a la preparación de venenos letales y de bebidas o condimentos con los que se consigue algo de alguna persona. En este último sentido, φαρμακεία y μαγεία son actividades diferentes[10] pero a la vez próximas[11] y pueden coincidir en algunos de sus fines, y en concreto en las prácticas de sometimiento, ya sean maléficas o eróticas[12].

Las influencias y paralelismos más próximos al verso de las *Sentencias* que nos ocupa, se encuentran sobre todo en la literatura judía y en la literatura cristiana de los primeros siglos.

En el Antiguo Testamento, es frecuente la prohibición de la φαρμακεία y de otras actividades relacionadas con la magia: φαρμακοὺς οὐ περιποιήσετε[13]. También se la condena en asociación con vicios como el adulterio:

ἐν κρίσει καὶ ἔσομαι μάρτυς ταχὺς ἐπὶ τὰς φαρμακοὺς καὶ ἐπὶ τὰς μοιχαλίδας …[14].

El resto de la literatura judía, y la literatura cristiana, asocian muy a menudo la práctica de la magia y la preparación de drogas maléficas. Filón, probablemente

---

9 *Alex*. 2, 6.

10 Cf. *Prolegomena in artem rhetoricam* (olim sub auctore Ioanne Doxapatre), XIV, 31, 11: ἄλλο δέ ἐστι φαρμακεία καὶ ἄλλο γοητεία καὶ ἄλλο μαγεία. Cf. *Sud*. s. u. φαρμακεία: φαρμακεία λέγεται, ὅταν διά τινος σκευασίας θανατηφόρου πρὸς φίλτρον ἢ ἄλλως δοθῇ τισι διὰ στόματος. ὅτι γοητεία καὶ μαγεία καὶ φαρμακεία διαφέρει.

11 Cf. *A. Io*. 43, 12: ἡ πολλὴ μαγεία καὶ ἡ ταύτη ἀδελφὴ φαρμακεία.

12 Cf. J. L. CALVO MARTÍNEZ – M. D. SÁNCHEZ ROMERO, *Textos de Magia en papiros griegos*, Madrid, 1987, pp. 24-47, donde se enumeran y definen las clases de magia y sus prácticas.

13 Ex. 22, 17. Cf. también Dt. 9-12. 1Sm. 28, 3. Is. 47, 9. Mq., 5, 11. 2Mac. 12, 40, 4.

14 Mal. 3, 5. Cf. también Nah. 3, 4: πόρνη καλὴ καὶ ἐπιχαρὴς ἡγουμένη φαρμάκων ἡ πωλοῦσα ἔθνη ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς καὶ φυλὰς ἐν τοῖς φαρμάκοις αὐτῆς.

contemporáneo del autor de las *Sentencias*, ataca a los que se sirven de ellas para perjudicar o matar a otros, en los siguientes términos:

> εἰσὶ δὲ ἕτεροι πονηρότατοι, χερσὶ καὶ γνώμαις ἐναγεῖς, οἱ μάγοι καὶ φαρμακευταί…[15].

Los ejemplos son especialmente abundantes en la literatura cristiana, en los que, como puede verse, ambas prácticas se condenan junto a diferentes actos reprobables –también censurados en otros versos de las *Sentencias*- como el adulterio, el robo o el asesinato[16]:

> *Didache* 2, 2: οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον.
>
> *T. Reub*. IV, 9: Καὶ γὰρ πολλὰ ἐποίησεν αὐτῷ ἡ Αἰγυπτία, καὶ μάγους παρεκάλεσε, καὶ φάρμακα αὐτῷ προσήνεγκε· καὶ οὐκ ἐδέξατο τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐπιθυμίαν πονηράν.
>
> *Ep. Barn*. 20, 1: Ὅλως γάρ ἐστιν ὁδὸς θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστὶν τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν· εἰδωλολατρεία, θρασύτης, ὕψος δυνάμεως, ὑπόκρισις, διπλοκαρδία, μοιχεία, φόνος, ἁρπαγή, ὑπερηφανία, παράβασις, δόλος, κακία, αὐθάδεια, φαρμακεία, μαγεία, πλεονεξία, ἀφοβία θεοῦ.
>
> *Liber Jubil*.,fr. m (= Epiph., *Haer*., I, 172): ἐντεῦθεν ἤρξατο ἡ κακομηχανία ἐν κόσμῳ γίνεσθαι, καὶ ἀπ᾽ ἀρχῆς μὲν διὰ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς τοῦ Κάϊν ἀδελφοκτονίας, νῦν δὲ ἐν χρόνοις τοῦ Ἰάρεδ καὶ ἐπέκεινα φαρμακεία καὶ μαγεία, ἀσέλγεια, μοιχεία τε καὶ ἀδικία.
>
> *Mart. Is*., 2, 5: Κα(ὶ) ἐπλήθυνεν (ἡ) φαρμακεία καὶ ἡ μαγεία καὶ ἡ μαντεία καὶ οἱ κληδονισμοὶ καὶ ἡ πορνεία καὶ ὁ διωγμὸς τῶν δικαίων …

La magia y la preparación de φάρμακα son también censuradas junto a prácticas adivinatorias y la astrología[17]:

> *Orac. Sib*. III, 219-30: ἐξ ἧς δὴ γένος ἐστὶ δικαιοτάτων ἀνθρώπων, οἷσιν ἀεὶ βουλή τ᾽ ἀγαθὴ καλά τ᾽ ἔργα μέμηλεν. οὔτε γὰρ ἠελίου κύκλιον δρόμον οὔτε σελήνης οὔτε πελώρια ἔργα μεριμνῶσιν κατὰ γαίης οὔτε βάθος χαροποῖο θαλάσσης Ὠκεανοῖο, οὐ πταρμῶν σημεῖ᾽, οἰωνοπόλων τε πετεινά, οὐ μάντεις, οὐ φαρμακούς, οὐ μὴν ἐπαοιδούς, οὐ μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστεριμύθων, οὐδέ τε Χαλδαίων τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσιν οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι· τὰ γὰρ πλάνα πάντα πέφυκεν, ὅσσα κεν ἄφρονες ἄνδρες ἐρευνώωσι κατ᾽ ἦμαρ ψυχὰς γυμνάζοντες ἐς οὐδὲν χρήσιμον ἔργον·

---

15 *Spec. leg*. , 3, 93-103. Cf. también I., *AI*, 19, 193.

16 Cf. también, sólo para φαρμακεία, Ep. Gal. 5, 20. Apoc. 9, 21. 18, 23. 21, 8. 22, 15.

17 Cf. también *Orac. Sib*. I, 95-96.

En cuanto al texto de Pseudo-Focílides, va más allá de la mera prohibición de practicar la magia. Lo más relevante es que prohíbe la consulta de libros de magia, sin duda debido a su gran difusión no solo entre los griegos sino también entre los judíos. Una situación muy semejante debía de darse en las ciudades de Asia Menor, como puede deducirse de Act. Ap. 19, 17-19:

> τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἔφεσον … πολλοί τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων. καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὗρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε.

Los libros aludidos tanto en Pseudo-Focílides como en Hechos de los Apóstoles, serían textos griegos como los recogidos en la colección *Papyri Graecae Magicae*[18] (y otros a los que se alude en pasajes de dicha colección[19]) y textos judíos o arameos. Los judíos de la Antigüedad practicaban la magia, a pesar de las prohibiciones bíblicas y rabínicas, y eran considerados expertos magos[20], y también existían manuales judíos sobre magia[21]. El más importante, heredero de tradiciones más antiguas, es el *Sepher ha-Razim*[22] o *Libro de los Secretos*, compuesto en torno al s. V d.C., que contiene una colección de recetas mágicas con instrucciones de uso.

El *Sepher ha-Razim* está lleno de elementos griegos, como términos técnicos, nombres de divinidades del panteón griego (Afrodita, Hermes, Helios) transcritos al hebreo y una plegaria a Helios[23]. Por su parte, la colección de los *PGM* presenta invocaciones al dios judío tales como

> Señor dios de los hebreos (*PGM* XXII b 18)
>
> Te conjuro por el que está en la Jerusalén pura, para quien arde el fuego inextinguible eternamente, con su nombre santo… (*PGM* IV, 3069-70)

---

18 Ed. por PREISENDANZ, Stuttgart, 1974.

19 Cf., por ejemplo, *PGM* III, 424. VII, 249. XIII, 15, etc.

20 Cf., por ejemplo, el episodio del mago judío en Act. Ap., 13, 6-12. Cf. J. J. COLLINS, *Jewish wisdom in the hellenistic age*, Edimburgo, 1998, pp. 167-8. M. D. SCHWARTZ, "Jewiss magic in late antiquity", en S. T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV, Cambridge, 2006, pp. 699-720.

21 Cf. Ph. S. ALEXANDER, "Incantations and books of magic", en E. SCHÜRER, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, ed. rev. 1973-87, vol. III, 1, pp. 342-379.

22 Editado por M. MARGALIOTH, Jerusalén, 1966. Trad. inglesa: M. A. MORGAN, *Sepher ha-Razim – The Book of the Mysteries*, Chicago, 1983.

23 Cf. S. SZNOL, "Sepher ha-Razim - El libro de los secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego". *Erytheia,* 10 (1989) 265-288.

y continuamente aparecen nombres de personajes hebreos como Abraham, Isaac, Jacob, Moisés o Salomón[24].

La explicación de estos hechos es el carácter sincrético y ecléctico de la magia, que produce un intercambio de elementos entre las culturas y religiones que conviven en el Mediterráneo oriental durante el período helenístico y romano. Los grandes paralelismos y coincidencias en los principios de la magia, las prácticas e incluso las fórmulas que se observan en las diferentes culturas, y en concreto en la griega y la judía, hace muy difícil establecer una diferenciación nítida entre la magia de unos y otros[25]. Los libros de magia a los que se refiere la prohibición tenían, por tanto, un rasgo en común con las *Sentencias* de Pseudo-Focílides: eran manuales eclécticos en los que confluían la cultura griega y la judía.

24 Resulta muy útil al respecto la consulta del índice de nombres propios de J. L. Calvo Martínez – M. D. Sánchez Romero, *op. cit*. De esta obra proceden también las traducciones citadas anteriormente.

25 Cf., al respecto, Ph. S. Alexander, "Jewish elements in gnosticism and magic *c* CE 70 – *c* CE 270", en H. Horbury - W. D. Davies - J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. III, Cambridge, 1999, pp. 1052-1078 (y en especial pp. 1069-1072).

Received: 29th June 2011 Accepted: 10th July 2011

La 'radice della mente' in Phil. Alex. *Quod deter.* 84-85
Breve analisi di una metafora astrologica

Francesca Alesse

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Sommario

La metafora platonica della "pianta celeste" è impiegata da Filone di Alessandria secondo una modalità originale, che rivela un presupposto astrologico. Filone precisa che le radici di questa pianta celeste sono radicate nella sfera delle stelle fisse, cioè in una regione del cielo che appartiene al cosmo fisico ma è caratterizzata da moto uniforme e costante. Questa precisazione si comprende alla luce della tradizione astrologica delle influenze planetarie, cui la mente deve sottrarsi.

Parole chiave: Filone, Intelletto, *Timeo*.

Philo and the 'mind's root' of *Quod deter.* 84-85
Brief analysis of an astrological metaphor.

Abstract

Philo of Alexandria employs the famous Platonic simile of man as a "celestial plant" in a peculiar and original way which reveals an astrological presupposition. Philo claims that the roots of this celestial plant are implanted into the sphere of fixed stars; this is part of the physical world though characterised by regular and uniform motion. Philo's characterization of the Platonic simile is to be read in the light of the astrological theories about celestial influences, from which human mind must be preserved.

Key Words: Philo, Intellect, *Timaeus*.

Premessa

In *Quod deterius* 84-85, all'interno di un contesto in cui si descrive la superiorità che Dio ha concesso alla natura umana donandole la facoltà intellettuale, Filone di Alessandria scrive:

> Per questo dice [Mosè] che il sangue è l'anima della carne, perché sa che la natura della carne non ha alcuna partecipazione all'intelletto, ma partecipa solo della vita, come anche l'intero nostro corpo, e dà invece il nome di 'spirito' all'anima dell'uomo, chiamando 'uomo' non il composto, come ho detto, bensì quella creazione che è immagine di Dio e mediante la quale noi ragioniamo, e le cui radici Dio tese fino al cielo attaccandole all'estremo cerchio delle cosiddette stelle fisse … Dio ha fatto l'uomo, solo tra i viventi della terra,

> come una pianta celeste, fissando al suolo la testa di tutti gli altri, tutti col capo all'ingiù, ma sollevando la testa dell'uomo verso l'alto, affinché egli avesse un nutrimento divino e incorruttibile, non terrestre e corruttibile. Perciò Egli ha piantato sulla terra i nostri piedi, separando quanto più possibile dalla facoltà raziocinante quella parte del nostro corpo che è la meno dotata di capacità sensoriali, mentre ha collocato i sensi, che sono al servizio dell'intelletto, e l'intelletto stesso, il più lontano possibile dalle realtà terrestri, e li ha collegati agli incorruttibili movimenti circolari dell'aria e del cielo"[1].

In tema dell'intelletto umano e della sua parentela divina è centrale nella riflessione dell'esegeta alessandrino ed è attestato in numerosissimi luoghi della sua opera; il retroterra filosofico di Filone, nel trattare questo argomento, è molto complesso, caratterizzato soprattutto dal platonismo e dal tema della trascendenza, pur a lato di elementi della noetica aristotelica e dell'antropologia stoica[2]. L'immagine

---

1 Le traduzioni italiane dei testi di Filone sono tratte da R. Radice, in: Filone di Alessandria. *Tutti i trattati del Commentario allegorico della Bibbia*, Milano, 2005.

2 I testi più significativi in *Opif.* 30, 53, 66-73, *Leg.* I, 32, 37, 39-40, 82; III, 84, 224; *Somn*. I, 34; 146-147; *Fug*. 91; *Agr*. 89. Si vedano soprattutto H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge (Mass.), 1942², I, 393-394; M. Pohlenz, "Philon von Alexandreia", *NAWG*, Phil.-hist. Kl., 1942, 453 ss.; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, 173 ss.; V. Nikiprowetzky, "Στεῖρα, στέρρα, πολλή et l'exégèse de 1 Samuel, 2.5, chez Philon d'Alexandrie", *Sileno*, 3, 1977, ora in *Etudes philoniennes*, Paris, 1996, 194 ss.; J. Dillon, *Philo's Doctrine of Angels*, in D. Winston-J. Dillon, *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*, Chico 1983, 203 ss.; S. Sandmel, "*Philo Judaeus. An Introduction to the Man, his Writings, and his Significance*", *ANRW*, II, 21.1, 1984, 27 ss.; D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, 260 ss.; dello stesso Autore, "God and man in Philo of Alexandria", *JThS*, 39, 1988, 48 ss., ora in *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, 64 ss; A.M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna, 1990, 22 ss. e 32 ss.; J. Whittaker, "The terminology of the rational soul in the writings of Philo of Alexandria", *SPhA*, 8, 1996, 1-20 e "How to define the rational soul?", in C. Lévy (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout 1998, 229-256; J.P. Martín, "La configuratión semántica ἀρχή-νοῦς-θεός en Filón. Una temprana combinación de Platón y Aristóteles », in C. Lévy, 1998, 165-182, partic. 176-182 ; R. Radice, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commento al 'Legum Allegoria'*, Milano, 2000, 306 ss.; G. Reydams-Schils, "Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology: the Socratic Higher Ground", *AncPhil*, 22, 2002 125-147, rist. in F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston, 2008, 169-195; A.M. Mazzanti, "Creazione dell'uomo e rivelazione in Filone di Alessandria", in A.M. Mazzanti-F. Calabi (edd.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Ravenna, 2004, 75-103 e F. Alesse, "Il luogo del nous: alcuni aspetti dell'antropologia di Filone Alessandrino", in A.M. Mazzanti-F. Calabi, 2004, 105-22; F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden-Boston, 2008, 9 ss.; sul carattere saliente della trascendenza nella psicologia filoniana, cfr. C. Lévy, "Philon d'Alexandrie et le passions", in L. Ciccolini-C. Guérin-S- Itic et. al. (éd.), *Réceptions antiques: lecture, transmission, appropriation intellectuelle*, Paris 2006, 27-41; sui fondamenti cosmologici della trascendenza e sul contesto storico della metafisica filoniana, cfr. M. Bonazzi, "Towards Transcendence : Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperiale Age", in F. Alesse, 2008, 233-251.

della 'pianta celeste' è naturalmente un voluto ed esplicito richiamo alla metafora del *Timeo* (90a2-b1) che tanta fortuna ebbe nella letteratura tardo-antica. In questa sede l'attenzione verrà portata ad un aspetto particolare della simbologia dell'uomo-pianta celeste, quello della "radice attaccata al cielo", segno che il radicamento dell'uomo, essere del tutto unico del creato, parte dalla sua componente più nobile, l'intelligenza, ed è orientato verso l'alto anziché verso il basso. L'immagine della radice è qui volta a sottolineare che la vera e autentica natura umana non appartiene alla realtà terrestre ma a quella divina, e risponde pertanto ad una visione antropologica che possiamo considerare ottimistica e positiva; tale immagine trova la sua origine nell'ambito della letteratura escatologica ed astrologica dove, spesso, segnala piuttosto l'ancoraggio dell'uomo a forze celesti o demoniche che ne condizionano, talora negativamente, l'esistenza e il comportamento morale.

Il simbolo della pianta celeste in Filone

Nella metafora di *Quod deterius*, in particolare nel modo in cui Filone adatta il simbolo della radice della mente alla similitudine della pianta celeste, sono da evidenziare alcuni elementi. In primo luogo, l'ammissione che l'anima – evidentemente l'anima che presiede alle funzioni vegetative che hanno il più stretto rapporto con il corpo – sia sangue o provenga dal sangue, è una concezione cui Filone ricorre in altri luoghi[3] e che va messa in relazione dialettica alla teoria stoica dell'esalazione umorale dello pneuma psichico[4]. Il fatto che Filone ammetta l'origine fisiologica dell'anima ma ovviamente non del *nous*, riflette un dibattito antistoico: contro la teoria stoica dell'esalazione si esprime Plutarco, che non a caso richiama la similitudine della pianta celeste[5]. Da ciò si evince che il simbolo platonico era adottato all'interno di un dibattito tra platonismo e stoicismo e che esso veniva riproposto dai medioplatonici a supporto della parentela divina dell'intelligenza umana.

In secondo luogo, si deve constatare che Filone evoca espressamente il simbolo del φυτὸν οὐράνιον solo dopo aver usato la metafora delle radici; e mentre le radici collegano al cielo delle stelle fisse soltanto la mente, l'immagine della pianta celeste è successivamente sviluppata in modo tale che ai circoli dell'aria e del cielo siano appigliate, oltre al *nous*, anche le sensazioni che lo "scortano", cioè le αἰσθέσεις δορυφόροι[6]. È evidente che Filone abbia qui voluto distinguere non solo tra *nous* e tutto l'apparato sensorio e vegetativo, ma anche all'interno delle sensazioni, distinguendo le sensazio-

3 Cfr. ad esempio *Her*. 55-56, *Spec*. IV 123.

4 Cfr. *SVF* I 140 e 521, III Diog. 30; *SVF* II 781 e 782.

5 *De Pyth. orac*. 12. 440b.

6 L'epiteto δορυφόρος adottato da Filone risente di un linguaggio metaforico del neo-pitagorismo, problema per il quale rimando alla recente ed esaustiva trattazione di F. CALABI, 2008, 185-215.

ni che possono costituire gli aiuti migliori dell'intelletto, presumibilmente la vista e l'udito; non a caso le sensazioni dorifore sono legate al circolo dell'aria perché l'aria è tradizionalmente considerata il mezzo che favorisce la visione e l'audizione[7].

Infine, l'elemento più importante per la presente indagine: Filone precisa che le radici della mente sono legate al cielo delle stelle fisse, che è una specificazione assente nel testo platonico, il quale nomina solo l' οὐρανός. Che tale termine si riferisca al cielo delle stelle fisse non si ricava né da questo passo platonico né da altra letteratura antica, anche se non c'è motivo di escludere che quella che già Aristotele chiama σφαῖρα τῶν ἀπλανῶν (*Met*. Λ 8. 1073b17-19) possa essere detta anche οὐρανός. Questo termine tuttavia è più comunemente impiegato per indicare il complesso delle orbite dei πλανηταί e degli ἀπλανῆ. Sembra pertanto plausibile che Filone abbia tenuto conto dell'accezione di οὐρανός del luogo del *Timeo*, accogliendone il senso di luogo celeste e prossimo alla divinità o al mondo degli intelligibili; ma a ciò egli ha aggiunto una precisazione: le "radici" che tengono ben salda la mente dell'uomo si protendono genericamente verso l'alto, cioè attraverso il cielo, ma si fissano all'*ultima* (ὑστάτη) sfera e ciò non è senza motivo.

La metafora della radice nel corpus filoniano

Filone impiega la metafora della radice in diversi luoghi della sua opera (senza alludere al tema della pianta celeste) in chiave psicologica, morale-educativa e cosmologica; non è inutile ripercorrere rapidamente alcune di queste occorrenze, considerato che l'uso del medesimo simbolo in *Quod. det*. 84-85 ha notevole attinenza alla natura composta dell'uomo e alle sue implicazioni escatologiche. Oltre ai passi in cui la radice rappresenta un Patriarca e significa l'origine o una delle origini del popolo di Israele[8], le occorrenze filosoficamente più interessanti sono le seguenti. In *Cher*. 102 Filone ricorre alla similitudine delle radici ("le radici solide di un albero") per significare le attitudini virtuose che permettono un pieno sviluppo intellettuale ed etico della persona, e cioè sagacia, perseveranza e memoria, che provengono da εὐφυία, e facilità di apprendimento e attenzione, prodotte dalla διδασκαλία. Nel più ampio contesto si evidenzia l'attenzione con cui Filone insiste sul tema della stabilità e solidità, con le quali si deve costruire il carattere e consolidare la regola di comportamento. Al par. 101, infatti, Filone aveva paragonato l'anima dell'uomo alla "dimora terrena", la "casa terrena" in cui alberga Dio. Filone insiste sulla *bebaiotes* della casa, per ottenere la quale è necessario gettare solide fondamenta, consistenti in quelle stesse virtù e buone attitudini che nel paragrafo successivo sono dette ῥίζαι.

7 Aristotele discute la questione, considerando anche le opinioni dei naturalisti suoi predecessori, precisando che tanto l'aria quanto, in misura minore, l'acqua, elementi diafani, favoriscono la vista e l'udito, cfr. ad esempio *De an*. II 7. 417a26 ss.; 8. 419b19 ss; *De sensu*, 2. 438a5 ss.

8 Cfr. *Sobr*. 65; *Migr*. 125.

Al par. 103 l'Alessandrino ribadisce che "dalle virtù e dalle azioni virtuose derivano la sicurezza e la saldezza della fondazione incrollabile".

Per spiegare il ruolo centrale dell'educazione e dell'ammaestramento dell'anima, Filone richiama, in *Agr*. 6, le tecniche con le quali si fortificano le piante, ricordando l'innesto di piante deboli presso le radici di piante solide e a cui va paragonato l'ottimo costume di coloro che favoriscono e rinsaldano i legami tra i figli adottivi e quelli nati in altre famiglie. Interessante è anche l'esegesi di Gen 15 : 2 in *Heres*, 34-35 in cui compaiono tanto il motivo della solidità, simboleggiata dalla radice, quanto il tema dell'elevazione dell'anima verso le regioni superiori.

Il senso della solidità e dell'attaccamento resistente evocato dalla metafora della radice può avere anche significato negativo, quando le radici simboleggino le affezioni pervicaci, le attitudini viziose e i frutti di una cattiva educazione. Ciò si ricava da *Agr*. 17: " … taglierò la pianta del piacere, del desiderio, dell'ira, dell'istinto aggressivo delle altre passioni dello stesso genere, che si protendono verso il cielo. Darò fuoco anche alle loro radici …". Il compito del bravo legislatore è descritto in *Quod Deus*, 67: "Il legislatore, quindi, che è il miglior medico delle passioni e delle malattie dell'anima, si è proposto un solo compito e un solo scopo: tagliare alla radice le malattie della mente, affinché qualche radice trascurata non produca il germoglio in un'infermità incurabile".

Questi ultimi due testi, con il loro riferimento alle nefaste radici delle passioni incontrollate e del vizio, sono molto importanti per il tema che stiamo trattando. Nella cultura religiosa e astrologica di età imperiale si afferma, tra le altre, la credenza secondo la quale l'anima individuale è costituita da un nucleo psichico o "noetico", mentre le passioni sono porzioni di pneuma cosmico che l'avvolgono durante la sua discesa attraverso le sfere celesti, aderendovi e aggregandosi in un involucro sempre più materialmente denso e grave (si veda *infra*). Le porzioni di pneuma che formano tale involucro portano il retaggio, prevalentemente negativo, dei caratteri cosmologici e astrologici delle sfere attraversate dal *nous* in discesa. In Filone non troviamo traccia di adesione ad una simile teoria. Non è però da escludere che egli ne avesse conoscenza o che tale teoria fosse comunque un elemento costitutivo del bagaglio filosofico-religioso dell'Alessandrino. Non a caso constatiamo un'accezione cosmologica della medesima metafora della radice. In *Plant*. 5, Filone ribadisce a livello cosmico il carattere di stabilità insito nel simbolo della radice: "… bisogna considerare dove Dio pose le radici <del mondo> e quale sia la sua base, sulla quale esso poggia come fosse una statua. In primo luogo è logico ritenere che Dio non abbia lasciato alcun corpo errante al di fuori <del mondo>, dal momento che Egli ha elaborato e ordinato nel cosmo la materia nella sua totalità". È qui richiamata da Filone l'idea, sostenuta da Platone (*Tim*. 30e-31a) e da Aristotele (*De caelo*, I 8-9), dell'unicità del mondo per escludere

l'esistenza di un corpo non ancorato alle radici cosmiche, che sono altrove identificate con i quattro elementi della tradizione naturalistica[9].

Ma i due casi più significativi della metafora della radice e che hanno maggiore attinenza al passo di *Quod deterius* si leggono in *Post.* 163 e *Congr*. 56. Nel primo brano assistiamo ad una confluenza di elementi della tradizione platonica che si riscontrano in modo episodico in altri punti dell'opera filoniana, ma che, soprattutto, accomunano Filone ad altra importante letteratura medioplatonica. Leggiamo in *Poster.* 163:

> Per questo [cioè a sostegno del fatto che i beni attinenti al corpo sono instabili] si è diffuso il racconto che il vitello, fatto a pezzetti, è stato seminato sull'acqua, come simbolo del fatto che nessun autentico germoglio di bene può mai attecchire in una materia corruttibile. Come un seme gettato nella corrente di un fiume o del mare non potrebbe rivelare le proprie potenzialità (sarebbe impossibile, infatti, se il seme non rimanesse fisso, saldamente attaccato con le radici, come con un'ancora, ad una parte stabile di terra, sia far germogliare un virgulto … sia produrre frutti secondo le stagioni dell'anno; giacché l'intenso e violento moto trascinante dell'acqua spazza via prima di tutto le potenze seminali); così allo stesso modo tutti quei pregi del vaso dell'anima che vengono celebrati sia in prosa sia in versi, prima che possano prendere consistenza vengono distrutti dal fatto che la sostanza corporea è in perpetuo movimento.

Quel che maggiormente colpisce in queste righe è il ricorso al tema della fluidità e strutturale mobilità della materia o realtà corporea, rappresentata attraverso il simbolo dell'acqua e che qui Filone evoca con la corrente del fiume e l'abisso marino. Si tratta di metafore le cui origini sono tratte da varie pagine platoniche[10] e che sono consuete alla letteratura tardo-ellenistica e imperiale[11]. Nel brano del *De posteritate* Filone opera un interessante intreccio tra la metafora dell'acqua, simbolo della materia disordinata, e quella della seminagione[12], simbolo dell'educazione morale, che gli consente di abbinare l'immagine della radice con quella dell'áncora: questo abbinamento, come vedremo, ha un parallelo in Plutarco.

In *Congr*. 56 torna il tema della radice come legame dell'uomo alla dimensione divina ed eterna:

---

9 Cfr. *Plant*. 2-3 e 120.

10 Cfr. *Rsp*. 611a-612a; *Phdr*. 248a; *Tim*. 43a-d.

11 Per una rassegna dei testi e della letteratura critica, si può vedere F. ALESSE, "Il tema delle affezioni nell'antropologia di Marco Aurelio", in A. BRANCACCI (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, 2001, 111-134.

12 Anche quest'immagine può aver trovato ispirazione dal *Timeo*, cfr. 41c8, d1, e4, 42a3, 42d4, d6. Sulla diffusione della metafora del "seme divino" trasmesso alla ragione umana nella prima età imperiale cfr. C. CREPY, "Marc Aurèle et Justin Martyr: deux discours sur la raison", *RHPhR*, 89 (2009) 51-77.

> Ebbene, non è quando disperde, dissemina, respinge l'anima da sé per gettarla ai corvi, che subito in essa si ingenera la passione irrazionale? L'intelligenza veramente dotata della visione di Dio e a Lui veramente devota, Dio la pianta come un germoglio di buona specie, propagandone le radici fino all'eternità e concedendole la fruttuosità, perché possieda le virtù e ne goda.

L'estensione delle radici dell'intelligenza umana esce dunque dai limiti del tempo e del moto lineare, per raggiungere l'eternità (ῥίζας ἀποτείνων πρὸς αἰδιότητα). Per quanto in *De congressu* non si faccia cenno alla sfera delle stelle fisse, il significato sotteso al passo è coerente con quanto si legge in *Quod deterius*: l'eternità è congruente con la regolarità degli ἀπλανῆ che garantisce l'impianto e il radicamento dell'intelligenza umana. Ma solo in questo secondo caso, in cui la componente migliore dell'uomo si trova *esplicitamente* legata ad un'orbita celeste, quantunque l'orbita superiore, si può parlare di tracce di una credenza astrologica.

L'uso non astrologico della metafora dei legami dell'anima

Il tema del legame che trattiene l'anima è abbastanza diffuso nella letteratura medioplatonica, dove si accompagna talora a quello della fluidità della materia. Si tratta infatti di rappresentazioni concettualmente coerenti dal punto di vista ontologico ed escatologico: se il mondo corporeo nel quale l'anima, che preesiste al corpo, si cala, è caratterizzato dall'incessante movimento o da un'assoluta assenza di razionalità, l'anima, che è invece intelligenza, ha bisogno di ancorarsi per conservare esattamente la sua funzione di principio razionale e garantirsi la sopravvivenza rispetto alla morte del corpo. Anche più diffusa della radice è l'immagine della "briglia" o "corda", ispirata, ad esempio, al *Fedro* (cfr. 254c1) e alle *Leggi* (664d-665a, si veda *infra*). A differenza però di Platone, in cui l'immagine è volta in positivo, rappresentando tale simbolo lo strumento con cui la divinità o la parte migliore dell'anima guida le componenti terrene dell'uomo, nel platonismo tardivo la metafora è impiegata sia in senso positivo che negativo. Infatti l'anima è "trattenuta" da un'entità superiore e benefica, che ne rappresenta la guida; ovvero da un'entità superiore e demonica ma non sempre benevola, secondo la prospettiva che sottende anche ad alcune credenze astrologiche, in particolare legate all'escatologia gnostica; oppure, infine, l'anima è vincolata alle sue radici corporee e materiali che ne ostacolano il libero percorso tra le realtà puramente intelligibili, ed è quindi trattenuta, per così dire, verso il basso, da quella stessa corporeità irrequieta nella quale è almeno parzialmente immersa. Plutarco, in *Sera num*. 564c, inserisce l'immagine nel mito di Arideo-Tespesio, "temporaneamente" morto, al quale viene spiegato da un demone che la sua componente più alta, il *nous*, si è sollevata dal mondo terreno ma non separata perché trattenuta in basso dall'anima inferiore calata nel corpo, come un'áncora (ὥσπερ ἀγκύριον; si veda in proposito *Post.* 56, cit.,

e l'uso, questa volta positivo, dell'áncora); in 566c-d si fa riferimento al legame che unisce l'anima al corpo come una "fune" o una "gomena" (τὸ τῆς ψυχῆς ἐπίγυιον[13]). Similmente, in *De genio Socratis*, 591c-e Plutarco sostiene che la ψυχή è calata nel σῶμα come un corpo immerso nell'acqua e che solo ad alcuni è possibile tenere il *nous* sulla superficie del mondo materiale, come una boa che segnala l'oggetto sommerso a cui resta legata. Subito dopo (592a-b) è rievocata la teoria del demone-guida, rappresentazione della mente con cui ciascuno intrattiene un legame (σύνδεσμος). Timarco deve riconoscere negli astri ondivaghi le anime irrequiete che, per mancanza di educazione morale, sono come strattonate da un laccio (χαλινόν): " Infatti, quando il demone tira verso sé il laccio, che, come una briglia, è gettato sulla parte irrazionale dell'anima, produce ciò che noi chiamiamo pentimento degli errori"[14].

Dell'immagine della fune o briglia si trova traccia negli *Oracula chaldaica*, come si ricava dal fr. 113 Des Places e ad essa può accostarsi la nota similitudine di Marco Aurelio che rappresenta l'uomo come un νευρόσπαστον. Ispirandosi alla celebre immagine delle *Leggi* (644d-645a), di cui però capovolge il significato, Marco Aurelio rappresenta il complesso affettivo umano come un burattinaio che tiene i fili della mente umana[15]; questa visione rafforza il tenore negativo del tema del legame dell'anima.

L'uso astrologico della metafora dei legami dell'anima

L'intreccio tra l'astrologia e la concezione che è alla base delle metafore sopra riportate scaturisce da una celebre sezione dell'*In somnium Scipionis* di Macrobio[16] che la desume probabilmente da Porfirio, che a sua volta attinge a Numenio o ad altre correnti del platonismo del I e II secolo d. C.[17]. In questa sezione si attribuisce

---

13 Accolgo questa lezione in luogo di ἐπίγειον preferita da Bernardakis e Pohlenz. Su questo testo plutarcheo si veda ora M. Taufer, *Il mito di Tespesio nel «De sera numinis vindicta» di Plutarco.* Introduzione, traduzione, commento, Napoli 2010.

14 Trad. di A. Aloni, Milano, 1993[3]. Sul tema del *nous* umano nel *De genio* e in altri testi plutarchei escatologici, rimando a J. Dillon, "Plutarch and the Separable Intellect", in A. Pérez Jiménez-F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*, Madrid-Malaga, 2001, 35-44; W. Deuse, "Plutarch's Eschatological Myth", in H.G. Nesselrath (ed.), *Plutarch. On the Daimonion of Socrates: Human Deliberation, Divine Guidance, and Philosophy*, Tübingen, 2010, 169-97. Sullo specifico simbolo della "briglia" nel *De genio*, si veda ora R. Mª Aguilar, "Las almas viajeras (Plut., De genio Socratis 591e ss. y passim)", in L. Van der Stokt-F. Titchener-H.G. Ingenkamp-A.Pérez Jiménez, *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Frederik E. Brenk*, Malaga-Logan, 2010, 23-30.

15 II 2, 4; III 16, 2; VI 16, 1; XII 19, 1.

16 I 11, 10- 12, 14.

17 Si vedano M. Regali, in Macrobio. *Commento al Somnium Scipionis*, Pisa, 1983, vol. I, note ad loc.; M. Armisen-Marchetti, in Macrobius. *Commentaire au Songe de Scipion*, téxte établi, traduit

ad una corrente di filosofi platonici la teoria secondo la quale le anime trascorrono l'esistenza prenatale in quella sfera celeste detta ἀπλανής e che circonda le sette sfere planetarie. L'anima interrompe il soggiorno nell'orbita degli ἀπλανῆ se cade preda di desideri terreni: in tal caso, inizia la sua discesa attraverso le sette sfere. Durante tale catabasi essa si copre di tante porzioni di materia o "sostanza siderale", quante sono le sfere planetarie subordinate al cielo delle stelle fisse, come se indossasse una serie di indumenti uno sull'altro.

Com'è noto, la teoria dei successivi rivestimenti dell'anima è un'antica concezione escatologica che è molto diffusa in età imperiale, le cui origini paiono risalire ad Empedocle[18]. I rivestimenti costituiscono l'involucro psichico e somatico del *nous* o δαίμων ed anche un bagaglio di propensioni e attitudini di natura caratteriale e comportamentale che accompagna l'individuo nel corso di un'esistenza terrena. L'attraversamento delle sfere planetarie, pertanto, anche a prescindere dalla versione della catabasi come progressivo rivestimento, è il processo nel corso del quale i pianeti conferiscono i propri caratteri all'individuo. Questo processo è considerato dallo stesso Platone laddove, nel *Timeo*, identifica le sette sfere con una parte dei θεοὶ νέοι (41a) e fa assegnare dal Demiurgo a ciascuna di esse una parte dell'anima costituita dai residui dell'anima cosmica (41d-e), di modo che siano sanciti i diversi generi di vita spettanti alle anime individuali[19].

Bisogna ora chiedersi se esiste un nesso tra questo quadro astrologico e l'immagine del legame dell'anima. L'esistenza di tale nesso è suggerita dalla teoria gnostica delle appendici sviluppata dalla scuola di Basilide e di Isidoro e documentata da Clemente Alessandrino[20]. Si tratta della nota teoria dei προσαρτήματα, porzioni di pneuma che si attaccano al *nous*, imponendogli comportamenti irrazionali. Secondo quest'ordine di idee i πάθη e le ἐπιθυμίαι derivano da accrezioni fornite dalle sfere planetarie attraversate dal *nous* in caduta, sfere abitate da esseri demonici o arconti malevoli. La scelta del termine προσάρτημα o dei verbi προσαρτάω o προσφύω

---

et commenté par M. A.-M., Paris 2001, vol. I, note ad loc., e H. SENG, "Seele und Kosmos bei Macrobius", in B. FEICHTINGEN-S. LAKE-H. SENG (Hrsgg.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*, München, 2006, 115-141.

18 B126 DK.

19 Sull'importanza di questa pagina platonica per Filone cfr. D.T. RUNIA, 1986, 249-254.

20 *Stromata*, II 20, 112-114, p. 174-175 St. Sulla teoria delle appendici, oltre, naturalmente, allo studio fondamentale di A. ORBE, "Los 'apéndices'de Basilides. Un capítulo de filosofía gnóstica", *Gregorianum*, 57, 1976, 81-107 e 251-284, si veda anche W.A. LOHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, 1995, 78-101. Sulle implicazioni astrologiche dell'antropologia gnostica cfr. M.G. LANCELLOTTI, "Gli Gnostici e il cielo: dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche", *SMSR*, 24, 2000, 71-108.

non è una prerogativa del lessico gnostico perché essa è attestata in Plutarco[21] e in Marco Aurelio[22] a proposito delle affezioni dell'anima. Nel più antico linguaggio naturalistico e medico la προσάρτησις e la πρόσφυσις indicano genericamente una concrezione corporea ma anche un tessuto connettivo che unisce due masse animali o vegetali (il cordone ombelicale, il tendine, il picciolo del frutto)[23]. Questa immagine naturalistica della προσάρτησις è congruente con immagini analoghe, quali la briglia o la radice, con la differenza che l'appendice, essendo un'accrezione, implica un evento aggiuntivo, ontologicamente ed escatologicamente posteriore all'esistenza del *nous*, rispetto al quale segnala un intervento peggiorativo. In un'ottica positiva invece, la briglia rappresenta l'atto della guida mentre la radice rimanda alla stabilizzazione di una parte dell'uomo che, in tal modo, si preserva dalla mobilità della materia. L'immagine della radice, più che quella della briglia, corrisponde all'istanza di stabilità e di regolarità conferite o da un ordine puramente intelligibile o da una parte del mondo naturale dominata dal moto uniforme.

Il contesto originario della metafora di Quod deterius

Il dettaglio aggiunto da Filone alla metafora platonica della pianta celeste, secondo cui le radici della mente umana aderiscono non solo, genericamente, all' οὐρανός, ma più specificamente alla sfera delle stelle fisse, è coerente con il senso generale che la similitudine possiede nel *Timeo*; è anche coerente, a ben guardare, con la visione del *Fedro* che Filone ha certamente presente, la visione cioè della διέξοδος delle schiere delle anime le quali, fintanto che non cadono, seguono il circuito divino e intelligibile. Ma l'aver precisato che le radici della mente affondano nell' "abside" o sfera delle stella fisse, che è pur sempre *una* delle sfere che costituiscono il cosmo fisico, benché quella non soggetta a moti anomali, si spiega solo con il fatto che Filone risente della fondamentale mentalità astrologica per la quale i pianeti erranti esercitano un'influenza diversificata sulle varie componenti umane, un'influenza dalla quale la mente deve essere salvaguardata. La garanzia che la mente possa evitare le turbolenze provocate dalle influenze planetarie è fornita dal radicamento nel regno degli ἀπλανῆ, che stabilizzano la mente tenendola all'interno del mondo naturale.

---

21 *De sera*, 566d.

22 XII 3.

23 Cfr. [Hipp.], *De fract*. 11, III p. 452, 18 Littré ; *De artic*. 14, IV p. 126, 5 Littré; Aristot. *Hist. an*. 550a21; 615b11; Theophr. *De caus. plant*. II 9, 3; V 4, 2. Nella letteratura medica del secondo secolo d.C. il verbo προσαρτάω è molto diffuso in Galeno e presente anche in Sorano, cfr. ad es. I 71, p. 144 Ilberg..

Opere citate almeno due volte

Alesse F., (ed.),
- *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden-Boston, 2008.

Calabi C.,
- *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden-Boston 2008.

Lévy C., (éd.),
- *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout. 1998.

Mazzanti A.M. – Calabi F., (edd.),
- *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Ravenna, 2004.

Runia D.T.,
- *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.

Received: 9th September 2011 Accepted: 21st September 2011

El fetiche como δαίμων πάρεδρος: Una trampa para el espíritu

Natalia Arséntieva
University of Granada

Resumen

En el presente trabajo se estudia el fenómeno del δαίμων πάρεδρος, en las prácticas de los los textos de los *Papiros Griegos Mágicos* en su relación con el uso mágico de fetiches en las culturas tradicionales animistas.

Palabras Clave: Δαιμων παρεδρος, Fetiche, Animismo.

The Fetish as δαίμων πάρεδρος: A Tramp for the Spirit

Abstract

This paper examines the phenomenon of the δαίμων πάρεδρος, in the practices of the texts of the *Greek Magical Papyri.* Specifically, the paper considers the phenomenon in relation to the magical use of fetishes in traditional animist cultures.

Key Words: Δαιμων παρεδρος, Fetish, Animism.

1. *Fetiche", una herramienta mágica para la existencia*

Movido por el deseo de crear una realidad suprema en las condiciones que no facilitaban tal posibilidad, el hombre antiguo acudía a la magia, instrumento del pensamiento utópico radical, porque le permitía tener la ilusión de conseguir aquello a lo que aspiraba gracias al asesoramiento de unos poderes trascendentales, en los que creía desde los tiempos oscuros de la Prehistoria:"lo que pretende el mago […] por medio de sus ensalmos y acciones rituales es conocer, realizar y obtener aquello que por medios naturales no puede un ser humano, porque lo impiden las férreas leyes de la Naturaleza"[1]. "La razón de ser misma de la magia"[2] en los *PGM* la constituyen las prácticas de adquisición del δαίμων πάρεδρος, agente sobrenatural al servicio del mago que será usado como asesor para todo fin. Considerado a veces como complementario de otros tipos de prácticas mágicas y reducido al fortalecimiento de conju-

1 J. L. Calvo Martínez ,"Introducción". *Textos de magia en Papiros Griegos*. Introd., trad. y notas de J. L. Calvo Martínez y Mª Dolores Romero. Madrid: Gredos, 1987, p. 26.

2 A. Pérez Jiménez, "Δαίμων πάρεδρος" en A. Pérez Jiménez, G. C. Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo Mediterráneo*, Madrid–Málaga: Ediciones Clásicas Charta Antigua, 2002, p.1.

ro[3], este fenómeno está relacionado asimismo con el intento de manipulación de las potencias transcendentales para fines utilitarios, como manifestación de la "aprehensión intencional"del misterio de la vida universal. Para el estudio de estas prácticas como producto cultural, a nuestro entender, es esencial la propuesta de presentarlas como una *unidad elemental* que forma un conjunto de sentido unitario: "por práctica mágica se entiende aquí una unidad de palabras y acciones que se compone de varias partes y busca un fin mágico"[4]. Dicha propuesta de J. L. Calvo Martínez, que forma parte de su *Introducción* a la traducción de los papiros griegos mágicos al castellano, viene completada, además, por una valiosa clasificación de las prácticas con el δαίμων πάρεδρος,.En algunas el asistene mágico le era enviado al mago por una divinidad poderosa, después de lo cual el mago se enteraba de su "nombre divino"[5] que le daba la posibilidad de dominar al espíritu y aprovecharlo para el cumplimiento de sus deseos. Otra variante de las mismas prácticas contemplaba la invocación directa del espíritu por parte del mago que ya dominaba sus nombres para atraparlo en un objeto y usarlo con fines mágicos. Había asimismo casos del uso en función del δαίμων πάρεδρος del espíritu de un animal deificado tras la "liberación" de su espíritu mediante estrangulación o ahogamiento, y su atadura al cuerpo momificado. Llama la atención el hecho de que en cada una de las prácticas mencionadas estamos ante una serie de elementos invariables: captura, *sujeción* y uso del espíritu como δαίμων πάρεδρος. La "captación" del espíritu suponía desalojarlo de la morada habitual y atraerlo hacia su nuevo hábitat preparado por el mago, una especie de trampa, donde el espíritu permanecía tanto tiempo, cuanto requería el mago para que cumpliera todas sus órdenes. El oficiante preparaba el terreno adecuado y lo purificaba en las afueras de la ciudad o dentro de su su casa; fabricaba la "trampa" para el espíritu con un "menú" en función de "cebo", ajustándolo a la clase de espíritu y a sus preferencias.A continuación el mago tenía que depositar correctamente la ofrenda en la "trampa" y esperar con mucha paciencia la aparición del demon. La captación de un demon profético, por ejemplo, se basaba en la seducción de su espíritu mediante la comida. El día de la luna llena el mago "debe dirigirse a la parte oriental de la ciudad (o de la casa), colgar un escarabajo de una caña inclinada con crines de caballo, poner debajo una lámpara cuyo humo lo alcance, y arrojar la comida, cuidándose de regresar aprisa para que no se adelante el demon"[6]. Tras capturar y sujetar al espíritu asesor llegaba el momento de ser usado por el mago, lo que consistía precisamente en darle una serie

3 F. HERRERO VALDÉS, "Tipología y estructura de las prácticas de dominio y sometimiento de la magia greco-egipcia" 8 *MHNH* (2008), pp. 95-97.

4 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Introducción", p. 24.

5 *Ibid*., p. 3.

6 *Ibid.*, p.27.

de órdenes. El arte del mago, pues, se asemeja a las técnicas primitivas de la captura y doma "con violencia" de animales salvajes donde se usan técnicas de coacción. De ahí que los textos griegos de magia recuerdan en su mayoría a un manual de recetas que garantizan la calidad y la efectividad de la captura, así como el dominio y mejor uso de los seres sobrenaturales como espíritus asistentes. Este paralelismo da pie a investigar el principio activo que guió otros ritos semejantes propios de la Prehistoria, particularmente en las culturas cinegéticas, donde las prácticas de manipulación de los poderes sobrenaturales fueron una herramienta indispensable para satisfacer necesidades concretas en conformidad con una determinada percepción del mundo.

El fenómeno denominado δαίμων πάρεδρος se ha convertido en objeto de investigación científica que sigue abordando el problema de su naturaleza y significado desde distintos enfoques. Sostenemos que hunde sus raíces en la conciencia mitológica animista de las comunidades cinegéticas; el punto de partida para este estudio comparado con el fin de profundizar en la esencia y en el diseño de semejantes prácticas es el volumen monográfico *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo Mediterráneo*[7], pues contiene trabajos de indudable rigor científico sobre las raíces antropológicas del fenómeno en cuestión. Como observa J. E. Márquez Romero, uno de los colaboradores del libro, las prácticas mágicas son fenómenos existenciales que emanan de la "ontología arcaica**,** que entiende, como ajustada a norma, la posibilidad de modificar el rumbo de los acontecimientos mediante fórmulas prácticas y rituales. Sin esta premisa ontológica, la magia, como ocurre en nuestros días, sería simplemente prestidigitación y engaño"[8]. Este enfoque fenomenológico al estudio de los ritos mágicos está justificado asimismo por los trabajos de R. Otto (*La idea de lo sagrado*, 1923), M. Elíade *(Lo sagrado y lo profano*, 1967), y W. Dilthey (*Teoría de las concepciones del mundo*, 1990). Tanto los trabajos teóricos de E. Cassirer ("Mito y religión", 1983), R. Lowie (*Religiones primitivas*, 1990) como prácticos (por ej.: E.E. Evans-Pritchard (*Withcraft, Oracle and Magic among the azande*, 1986), A. Métraux (*Religión y magias indígenas de América del Sur*, 1973) demuestran que la ontología arcaica fue predominantemente animista. Dado que en los ritos con el uso del *demon asesor* **s**e invocaba un espíritu, no sería muy equivocado plantear la hipótesis de que el soporte mitológico para semejantes prácticas, efectivamente, fuese el pensamiento animista para el que el mundo invisible es más importante que el visible y para el que el universo, lo humano y lo divino es una misma cosa. Esto nos permitiría profundizar en la explicación del funcionamiento de algunos elementos rituales de las prácticas con el *demon asesor* de los *PGM* de difícil interpretación. Semejante estudio presenta serios problemas debido al hiato temporal que separa la magia practicada en la época helenística de las creencias mitológicas y

7 A. Pérez Jiménez, G. C. Andreotti (eds.), *op. cit.*

8 J. E. Márquez Romero, "Lugares rituales y magia en la prehistoria" en *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo Mediterráneo* A. Pérez Jiménez, G. C. Andreotti (eds.), *op. cit*., p. 41.

cosmológicas que las había generado en épocas inmemorables. No obstante, a pesar de la falta de fuentes teológicas para los ritos de captación y sujeción de espíritus de seres divinos y semidivinos en los *PGM*, nos pueden ser de utilidad los estudios etnográficos y antropológicos de las sociedades tradicionales[9]. Una de estas culturas tradicionales, ubicada en Papúa Nueva Guinea, conocida gracias a los estudios de relevantes etnógrafos de los siglos XIX-XX, se especializaba en las prácticas con el uso del "espíritu artificial" atrapado en un fetiche, objeto mágico fabricado para este fin. Semejantes ritos se practicaban en Antiguo Egipto, y los siguen practicando los curanderos árabes, seguidores de las prácticas mágicas preislámicas, así como los adeptos de las religiones tradicionales en Australia, África subsahariana, continente americano o en Siberia. En polémica con J. Frazer (*Totemism*, 1887) que prácticamente identifica un fetiche con un tótem en las culturas primitivas como objeto exclusivamente devocional, en los estudios antropológicos de los últimos años se defiende la dimensión mágico-religiosa del fetiche: ante todo no es un objeto *pasivo*, es un personaje en contacto con el oficiante[10]. La adoración de fetiches, en opinión de E.S. Novik, es relativa porque no solo son objetos de devoción y protección: les pegan, castigan, privan de comida e incluso se deshacen de ellos cuando no corresponden a las expectativas humanas[11]. Al igual que en las culturas tradicionales, el medio más común para someter al espíritu a la disposición del mago en los *PGM* además de obsequiarle con ofrendas era infligirle coacción y terror. De ahí la razón del estudio comparado entre las prácticas mágicas con fetiches y las prácticas con δαίμων πάρεδρος.

2. *Las prácticas mágicas con fetiches antropomorfos*

*Objetos con "poderes" y las creencias cosmológicas animistas en comunidades primitivas***.** La isla más grande de Melanesia descubierta en el siglo XVI, Nueva Guinea fue habitada hace unos 45 mil años[12]. Los aborígenes de su costa suroccidental que vivían relativamente aislados del mundo civilizado y en condiciones socioculturales similares a la Edad de Piedra, se sustentaban de la caza y del cultivo del sagú con una cultura funeraria de inhumación de los muertos.Tenían un régimen patriarcal de vida con pervivencia de algunos rasgos del matriarcado, lo cual se reflejaba en

9 Cf.: E. TYLOR, *Primitive culture*, New York, J. P. Putnam'Sons, 1871, J. BEATTIE & J. MIDDLETON, *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969; J. BODY, "Spirit Possession Revisted: Beyond Instrumentality", *Annual Revew of Antropology*, 23 (1994) 407-434, W. B. CANNON, "Muerte Vudú", *American Anthropologist,* 44 (2) (1942) 169-181; J. GONZÁLEZ ANLEO, "El zoco del espíritu", *Cuadernos de Realidades Sociales*, (1985) 35-36:101-122.

10 S. I. NOVIK, "Arjaicheskie verovaniya v svete mezhlichnostnoi kommunikatsii". En V. Y. PETRUJIN (ed.) *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po folkloru*. Moscú, Vostochnie literaturi, 1994, p. 121.

11 S. I. NOVIK, *Ibid,* p.110-163.

12 I. CORRAZA, *Los últimos hombres primitivos. Las tribus de Nueva Guinea*. Trad. de LADISLAO CASTELLANOS, Madrid, Libsa, 2009, p. 13.

su *modus vivendi,* hábitos y costumbres que llamaron la atención de los primeros antropólogos que visitaron sus tierras. No obstante son los estudios del antropólogo suizo Paul Wirz (*Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guine* ,1922-1925) y el etnógrafo y folclorista alemán Hans Paul Friedrich Wilhelm Nevermann (*Döhne des tötenden Vaters"*, 1957) los que pertenecen a los descubrimientos más importantes de la etnografía europea en el campo del estudio de la cultura papuana en particular y de las culturas tradicionales en general. El objeto de su interés fue predominantemente el grupo étnico marind- anim de Irian Jaya que conservaron intactos sus creencias mitológicas ancestrales relativas al culto a las potencias extrahumanas. Resumimos los contenidos de estos dos libros en el presente estudio para establecer paralelos con las prácticas mágicas que contemplan la figura de**l** δαίμων πάρεδρος **e**n los *PGM*[13], siguiendo la sugerencia de tener en cuenta el carácter primigenio de las estéticas mágicas primitivas, separados por siglos de la cultura, la filosofía y la ciencia de los textos del Egipto grecorromano con su religión "depurada y sublimada"[14].

La conciencia más arcaica de origen paleolítico de los marind - anim se manifiesta en su concepción del *dema*, divino progenitor los hombres[15]. Los *demas* eran dioses o espíritus vivientes de la creación, la vida y la muerte, cuyo cuerpo experimentaba toda clase de metamorfosis, y los que dieron forma meteorológica a los fenómenos del cielo y geológica a los de la tierra, al igual que forma biológica (vegetal, zoomorfa y humanoide) a los seres vivos. Por lo tanto, encarnaban propiedades de una u otra especie y eran responsables de todas sus manifestaciones. El *dema* de los fenómenos tormentosos vivía en las nubes y controlaba la atmósfera. El *dema* del jabalí salvaje, predador más peligroso de estas tierras, un ser zooantropomorfo, al igual que el *dema* de cocodrilo, vivían en el bosque. El *dema* de la palmera *Cycas L.* habitaba en el lugar de acumulación de estas plantas. La naturaleza de los *demas* era bastante compleja, presentaba una unidad cuerpo-alma. El alma, o *vi* (*Seelenstof*) estaba constituida por la *fuerza vital* que animaba el cuerpo, y el *nombre* para denominar al titular de esta fuerza. El alma no podía existir independientemente de su forma corporal, porque necesitaba un soporte nutritivo o la "carne interior" constituida por las partes nobles del cuerpo: el corazón, los pulmones, el hígado y los intestinos, en los que el alma se desarrollaba al igual que las plantas en la tierra dotada de compuestos químicos. Como creador, *un dema* tenía la posibilidad de generar a partir de las partes de su cuerpo "un

---

13 Este trabajo ha sido realizado a partir de la edición rusa abreviada de los estudios *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guine* de P.Wirz y *Döhne des tötenden Vaters* de H. Nevermann titulada *Mifi y predaniya papuasov marind-anim*, trad. trad. del alemán de M.S. Kharitonov y G. Permiakov, Moscú, Nauka, 1981, 350 p.

14 J. L. Calvo Martínez, "El mundo de las creencias en los Papiros Mágicos" (manuscrito).

15 Más detalladamente acerca de la función del *dema* en la mentalidad tribal de los marind –anim Cf.: Bruce M. Knauft, *South Coast New Guinea Cultures*. Cambridge Univ. Press, 1993, pp. 137-138...

cuerpo nuevo". Para crear canguros, el *dema* Yano, por ejemplo, cortaba algunos trozos de su carne, los untaba con su esperma, los ponía encima de las piedras y los cubría con corteza de eucalipto, de modo que un rato después aparecían pequeños canguros por debajo de la corteza (N 319)[16]. Los *demas* como seres sobrenaturales eran inmortales porque tenían la capacidad de regenerar su cuerpo lastimado o muerto a partir de sus propios restos corpóreos, por ejemplo, a partir de los intestinos (W236) o los restos óseos, principales depósitos del alma o *vi* tras la desintegración del cuerpo. Del hueso del *dema* -gigante Menguy, asesinado por su rival, nacen pequeños *demas - canguros* (W222). Los *demas* formaban clanes jerarquizados y de vez en cuando hacían incursiones en los poblados de los hombres con fines benéficos o destructivos. En la fase *hierogámica* los *demas* iban perdiendo el protagonismo en los mitos de los marind-anim, sometidos al poder de la pareja divina: Gran Madre y Padre. Los relatos mitológicos de los aborígenes trataban predominantemente las relaciones entre los *demas* y los hombres, quienes tenían la misma naturaleza dual que los *dema* (cuerpo-alma), pero no poseían su fuerza sobrenatural. El lenguaje de comunicación entre los *demas* y los hombres era una comunicación "pneumática" entre los espíritus de los unos y de otros. Esto permitía a los hombres desarrollar una serie de estrategias de invocación y sometimiento de los espíritus de los *demas* para aprovecharlos en el tratamiento de enfermedades, la adivinación o destrucción de adversarios. No obstante, a pesar de su invisibilidad,los *dema* necesitaban una sustancia fisiológica, "materia viva" vegetal o animal para su uso como demones asesores[17]. Para que un dema invisible fuera visible y pudiera servir al hechicero cumpliendo sus órdenes, este último tenía que capturarlo, untarlo con esperma y pronunciar conjuros. Además de este método, los marind-anim fabricaban *demas artificiales* o fetiches llenas de sustancias fisiológicas. Los fetiches en todas las culturas tradicionales eran figurillas o amuletos de prestigio social y valor comercial[18], elaborados por la iniciativa humana en formas zoomorfas o antropomorzas de cera, arcilla, madera, de telas u otros materiales etc[19]. Los marind-anim tenían dos clases de fetiches, los *tang* y los *mangones*, o "demas artificiales".

---

16 *Mifi y predaniya papuasov marind-anim,* Trad. del alemán M. S. KHARITONOV y G. PERMIAKOV, Moscú, Nauka, 1981. De ahora en adelante las referencias a esta edición se indican en el texto del artículo con las iniciales de los autores (W para P. Wirz y N para H. Nevermann) y las paginas correspondientes.

17 La "corporeidad" de un espíritu genera la función mágica del fetiche asimismo en las culturas tradicionales siberianas. A. P. ZENKÓ, *Predstavleniya o sverjestestvennom v traditsionnom mirovozzrenii obskij ugrov,* S. Petersburgo, Nauka, 1997, p.127-128.

18 M. GODELIER, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Trad. De C. AMORÓS e I. ROMERO DE SOLÍS, Madrid, Siglo XXI, 2000, p. 269.

19 I. T. LAFUENTE, *Tesauro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias*, Madrid, 2011, pp. 46-47.

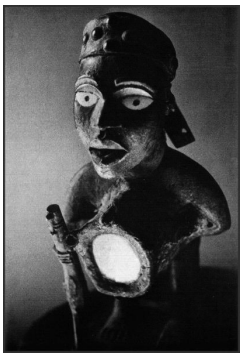
Los tang y los mangones, fetiches en función de espíritus asesores. Cada hechicero de la comunidad marind-anim, fuera bueno *(mezav-anem*, curandero o practicante de la magia "meteorológica") o malo (asesino, *kambala-anim*), tenía a su disposición un fetiche, contenedor del espíritu atrapado de un *dema* mediante fórmulas coactivas obligado a abandonar su morada y entrar en un objeto modelado para este fin, después de lo cual era "activado" y usado como asesor para cualquier finalidad mágica. Un *tang* era un fetiche portátil en el que habitaba el dema capturado por el hechicero y que protegía contra enemigos o espíritus maléficos atacando a la víctima como si fuera una serpiente. El fetiche denominado *mangón* para el espíritu del *dema* de la palmera Cycus L. se hacía de un coco enano (mangón, obá), fruto de la palma Cycas Rumphii, que tenía la forma de la cabeza de jabalí con la boca semiabierta (Otra variante del fetiche fue una varita de madera tallada y coronada con semejante cabeza). Los trabajos de P. Wirz y H. Nevermann nos hacen saber asimismo el principio clave que permitía atrapar el espíritu del dema en el fetiche. El interior del mangón se llenaba de lo que Paul Wirz llama *Körpersaft*, la savia nutritiva, una mezcla de sangre y cal. La sangre representaba el alma y la cal "la carne interior", substancia en la que se sustentaba el *vi.* Otro procedimiento para que el espíritu de un *dema* fuese absorbido por el fetiche, era llenarlo con el aceite de coco. Lo hacían mediante fórmulas de coacción,así como gracias al conocimiento del nombre del *dema* invocado que formaba parte de su alma. El espíritu capturado y atrapado en el interior del coco tenía no sólo poderes creativos y regenerativos, sino también destructivos, usados por el mago con fines maléficos. Una vez consagrado por medio de conjuros, ofrendas o sacrificios que lo aliviaban e invocado por su nombre, es decir, identificado, el fetiche empezaba a actuar: traer a una persona, adquirir cualquier cosa, como en el ejemplo que da J.Van Baal:"*Oba! Oba!* Mátalo por mí"[20].

Todeszauber o la magia de muerte con el uso del mangón. Esta clase de magia era practicada por una tribu de los marind-anim llamada kurkarí, que habitaba la región de la Nueva Guinea holandesa en la frontera con las colonias británicas. La tribu era famosa por sus hechiceros asesinos, los *kambala-anim*, quienes se especializaban en la magia maléfica. En opinión de H. Nevermann, su fama se debe a que la tribu estaba emparentada totémicamente con la palmera del mismo nombre -kurkarí (Cycas Rumphii), cuyo fruto era utilizado como fetiche mágico. P. Wirz reproduce un relato sobre los orígenes de esta palma en un episodio de la "magia real" practicada en las comunidades humanas. Se trata de un caso de venganza: Aramemb, hechicero con experiencia, condena a la pena de muerte a Yavi (*dema* que oculta su identidad sobrenatural bajo apariencia humana) porque había seducido a su pareja. Para llevar a cabo la venganza, Aramemb se dirige a la localidad de Kurkarí para contratar a otros cinco hechiceros asesinos para que le asesoren. Uno de ellos, con el *fetiche* fabricado anteriormente relleno de aceite de

[20] J. Van Baal, *op. cit*., p. 896.

coco y listo para la entrada de los espíritus, permanecía de pie a la puerta de la choza. Los demás, haciendo una danza extática ritual con las ramas de la palma *Cycas Rumphii,* invocaban a los espíritus para que ocuparan la cavidad del fetiche por el poder de la Gran Madre y del Espíritu de todos los muertos, habitantes del mundo subterráneo. Al principio se pronunciaban las palabras indescifrables: ¡Makan oh! ¡Mono bo! ¡Nani tono bo! ¡Kere bo! ¡Mono bo! ¡Oj! ¡oj!, ¡ju! Seguidamente, recitaban las fórmulas de invocación de los *dema* requeridos con la pronunciación de sus nombres y las fórmulas que inducían a los espíritus entrar en la carne del coco: "Soy Aramemb. ¡Sabib, ven! ¡Dongau, ven! Entra en el jugo carnal (Körpersaft) de Baringau. ¡Madre te manda allí! ¡El espíritu de los muertos te manda allí! ¡Te manda el Padre! ¡La Madre te manda!" Así, pues, mediante el conjuro los espíritus de los *dema* invocados entraban en la cavidad del coco (o en la cabeza de madera tallada), gracias a lo cual éste se convertía en *mangón*, es decir, espíritu viviente artificial. De acuerdo con el rito de magia reproducido por Wirz, *Baringau* no es otra cosa sino el propio *fetiche*. J. van Baal en su libro dedicado al análisis de la cultura marind-anim, ofrece otra interpretación: *Baringau* es el nombre secrteo de la víctima (Yavi), lo cual no nos parece convincente, dado en el episodio descrito se trata del rito de invocación del espíritu del *dema* en el jugo del coco. *Baringau* a nuestro entender es titular del fetiche, o *dema* artificial. Para causar muerte a la víctima, que constituía el objetivo del caso tratado, el alma del fetiche debía estar en conexión física con el cuerpo de la víctima. Para esto era necesario que el mago lanzase el fetiche hacia Yavi (Asimismo dejaban el fetiche en el camino por el que éste solía andar para que accidentalmente se tropezara con este objeto o bien se utilizaba un cordón atado por un extremo al *mangón* y por otro dirigido mediante conjuros especiales hacia la víctima). La práctica maléfica finaliza con la destrucción de Yavi. Al contactar con su cuerpo, el espíritu lo arrastró hacia los hechiceros, los cuales, dándoles golpes en la cabeza lo dejaron sin sentidos para hacerle una operación sin ningún bisturí, pero utilizando un cuchillo: extirparon pequeñas excrecencias,de modo que la piel de la víctima resellaba sin dejar marca sensible o cicatrices. Después de volver en sí, Yavi no se acordaba de nada, era ignorante de lo que le había ocurrido, no podía ni siquiera contárselo a alguien ni tomar medidas para deshacer el conjuro y así evitar los efectos nocivos de la intervención. Al caer de la tarde la víctima sintió un malestar, empezó a tener dolores de cabeza hasta perder por completo el apetito. Por la noche su estado se empeoró y murió a la luz de la mañana. P. Wirz reproduce lo ocurrido como lo interpretaron los marind – anim: el *dema*, despertado por los conjuros del hechicero, tomó posesión de su cuerpo y destruyó su "carne interior". Como resultado, su alma se extinguió, perdiendo la savia nutritiva P. Wirz, por supuesto, no compartía la interpretación metafísica animista de los marind - anim y se inclinaba a pensar que Yavi murió envenenado. En cambio, J. van Baal en su hermeneutica del rito opinaba que la causa de la muerte fueron los daños corporales que sufrió la víctima durante la intervención.

En otras prácticas de los marind-anim con el uso del fetiche, para la transmisión de los deseo del hechicero y el contacto del *dema* con el condenado a morir, se utilizaba una especie de tubos llenos de la "entidad mágica" o *papahi*, algo derivado de la víctima, como cabellos, uñas, pedazos de excrementos[21], colgados en el fetiche. Objetos similares son característicos para los fetiches de otras culturas tradicionales: "Los fetiches por lo general, tallos de madera, antropomorfos o zoomorfos, solían estar cubiertos con materiales diversos como láminas de piel […]. Las cavidades de los fetiches fabricados, situados en la parte posterior del estómago, contenían granos de plantas mágicas, pelos, plumas o terrones de arcilla. Para cerrarlas solían utilizar algún pequeño espejo, metal brillante o cáscaras de diversas frutas"[22]. Las cavidades de los fetiches africanos, por ejemplo, se llenaban de materia botánica o animal. Las figurillas sujetaban pequeños rollos con las partes del cuerpo de las víctimas destinadas a ser asesinadas o lastimadas"[23], como en la foto de la derecha. Un fetiche similar al mangón llamado *uyvel* tenían los chukchi, un pueblo siberiano. Era receptáculo de un espíritu modelado de las partes corporales de la víctima, el cual, al entrar en contacto con ella, la lastimaba o causaba muerte[24]. En África se llamaban *nkisi*, que significa objeto tratado por un mago o brujo, que tiene poder espiritual, que envía un espíritu, un dios o un ser sobrenatural[25]. Los datos de P. Wirz y H. Neverman también demuestran que la conexión entre el mago y la víctima requería el uso de las partes corporales humanos con "pneuma": sobre todo cabellos, uñas, dientes, excrementos. Gracias a estos soportes materiales el mensaje del mago primitivo llegaba al fetiche, el cual ejercía su influencia nociva en la víctima. En resumen, las prácticas mágicas con el fetiche antropomorfo en las culturas primitivas estaban constituidas por los siguientes componentes: fabricación del fetiche, atracción del espíritu hacia su interior, activación con ofrendas y sacrificios y su uso para todo fin. Ahora examinamos la forma de su pervivencia en las prácticas mágicas de los *PGM*.



21 J. Van Baal, *op. cit*., p. 898.

22 I. T. Lafuente, *op. cit*, pp. 46-47.

23 Fetiche de madera tallada de pie con receptáculo y tubo recogida en el área mayumbe (Cf.: Z. Volavkova, "Nkisi Figures of the Lower Kongo", *African Arts,* 5 (1972) 52-59).

24 S. A. Tokarev, *Sushnost y proisjozhdenie magii.ssledovaniya i materiali po voprosam pervobitnij religioznij verovanii*, Moscú, 1959, p.39.

25 Cf. S. Bockie, *Death and The Invisible Powers: The World of Kongo Belief*. Indiana Univ. Press, 1962, p. 70.

Prácticas con fetiches antropomorfos en los PGM. La existencia de estatuillas antropomorfas llenas de empastes de cera y diversos materiales orgánicos usados con fines mágicos queda comprobada por los hallazgos arqueológicos, como los analizados en el trabajo de M Piranomonti[26]. Los *PGM* a su vez tienen instrucciones para moldear fetiches antropomorfos. Su presencia en los *PGM* es escasa, pero suficiente para tener motivos fundados de identificar el principio de su funcionamiento con las prácticas mágicas de los pueblos primitivos. Se trata de la fabricación de figuras de madera, de barro o de cera, cuya finalidad, según la acertada suposición de J. Luis Calvo Martínez, no difiere de las prácticas actuales de *voodoo* "de las que ya habla Platón en *Las Leyes* "[27]. Llama la atención que los agentes invocados en función del "demon páredros" en los *PGM* pertenecen a la categoría de los dioses de la metamorfosis, los cuales al igual que los *dema* de los marind - anim participaron en la creación del mundo. Son básicamente cuatro: Hermes, Eros, Tifón y Bes. La práctica del papiro V 8[28] de invocación de Hermes como δαίμων πάρεδρος se desemboca en una serie de acciones rituales que pueden aplicarse a otros casos del uso de fetiche con fines mágicos. *Preparación y animación.* Se moldea una figurilla de Hermes y se llena de materia vegetal y animal mezclada con el líquido de un huevo de ibis para que el espíritu sea absobido por la mezcla. Es importante recordar que la tarea de "obligar directamente a un dios a que se ponga al servicio del mago" se llevaba a cabo "mediante el conocimiento de su Nombre"[29]. El conocimiento del nombre del dios como titular del espíritu invocado es esencial, porque le concede al mago la posibilidad de identificarlo. La *fórmula de invocación* que a veces se limita en los *PGM* a dos vocablos "Ven aquí" en muchas ocasiones significa la atracción del *espíritu* hacia el fetiche, no obstante, casi nunca aparece sola, sino acompañada de otras fórmulas hímnicas de gran belleza y elaboración en comparación con las invocaciones de los pueblos primitivos. *Activación.* Para la consagración y alivio del espíritu atraído al fetiche, el mago ponía la figura de Hermes en una capilla preparada de antemano y con el objeto de "aliviarla" le hacía una ofrenda (V 8: 395-400). En la presente práctica no aparece ningún sacrificio, mientras que en XII 2 que analizaremos más adelante, deja constancia del sacrificio que alivia al fetiche con la sangre cargada de poder. *Sujeción del espíritu a la voluntad del mago.* Finalizadas las prácticas de animación, consagración y alivio, el mago pasa al rito de atadura del espíritu a la voluntad del mago. Para esto hacía falta atar el *pneuma* del mago al espíritu del fetiche. Dado que, según las creencias animistas tradicionales, la

---

26 M. PIRANOMONTE, "La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia", *MHNH,* 5 (2005), pp.100-103.

27 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Introducción", p.13.

28 De aquí en adelante hacemos referencia a la edición española de los textos de los papiros mágicos: *Textos de magia en Papiros Griegos*, trad. de J. L. CALVO MARTÍNEZ y Mª DOLORES ROMERO, Madrid: Gredos, 1987.

29 *Ibid*, p. 27.

fuerza vital del hombre residía predominantemente en la cabeza, el contacto entre dos *pneumas* consistía en colocar junto al fetiche o en su interior las partes corporales del mago que tenían *pneuma*, ante todo cabello. Para entender el significado del uso del cabello en semejante acción mágico-ritual debemos recordar que el cabello crece desde la piel y posee una estructura específica, la cual forma un tallo que comprende tres capas: externa, intermedia y un núcleo central llamado médula compuesto de proteínas. Es decir, el pelo es una *cavidad* conectada con la sustancia nutritiva que llega desde la cabeza, depósito de energía. El poder mágico y sobrenatural se atribuía a los cabellos en muchas tradiciones, por ejemplo, judía: "Son los depositarios de una fuerza maravillosa a ellos unida",-señala A. Piñero[30]. De ahí que los pelos depositados en el interior del fetiche de Hermes pueden ser interpretados como un instrumento para el "contacto pneumático" entre el espíritu del mago y espíritu atrapado en el fetiche. El papiro con el cabello enrollado, atado por fuera con una cinta de púrpura que imita la sangre, y una rama de olivo, árbol sagrado en Oriente Próximo, considerado asimismo conductor del espíritu vehiculado por él en los cuerpos[31], presenta, pues, un objeto muy similar a los rollos colgados en los fetiches de los pueblos primitivos. *Las técnicas de transmisión del deseo.* El mago escribe en el papiro hierático o la vejiga de un ganso el *nombre* del dios y la *fórmula de su invocación,* así como la orden "Ven y profetiza sobre tal asunto" que se mete *en el interior* del fetiche de Hermes (V 8:380-385). El papiro a veces se coloca a los pies del fetiche, bien en un hueco que tiene la estatuilla. En algunos textos de los *PGM* al final aparece una fórmula de conjuro seguida de nombres de dioses con la información sobre las "cartas" al espíritu con la expresión del deseo colocadas en la proximidad *inmediata* de su ubicación: "*lo hago por*, o lo deposito junto *a* Hermes subterráneo", etc."[32].

La práctica expuesta en VIII I sobre la invocación al fetiche del espíritu de Hermes, uno de los que "gobiernan el cosmos" (45 ss.) tiene elementos de la estructura ritual anterior, salvo pequeñas modificaciones. Como fetiche se usa la figura tallada de un pequeño cinocéfalo con el casco alado de Hermes fabricado de madera de olivo con un pequeño estuche sobre sus espaldas. El relleno es blando, con toda probabilidad para servir de savia nutritiva al espíritu invocado. La figura es consagrada mediante la fumigación del incienso. El papiro con los nombres herráticos, las fórmulas de invocación y de atadura con la exposición del asunto, se coloca en el estuche. Para el uso del fetiche que requiere el contacto directo con el mago, éste lo trae a su lugar de trabajo, que se convierte en la zona de contacto.

---

30 A. Piñero, "La magia en la Biblia", en A. Pérez Jiménez, G. Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo Mediterráneo*, p. 141.

31 *Ibid*, p. 142.

32 J. L. Calvo Martínez, "El mundo de las creencias en los Papiros Mágicos" en M. L. Sánchez León ed. *Religios del món Antic: la magia*, Universitat de Les Illes Balears, 2006, p. 157.

En la práctica tomada del XII 2 se elabora la figura de Eros, llamado "engendrador primero de toda generación" (XII2:1720-1740). La composición del fetiche con cera tirrénica y una mezcla de "toda clase de hierbas aromáticas" (XII2:15-20), propiciaba que la sustancia, como en los casos anteriores, absorbiese el alma de Eros. Para su consagración la figura era depositada sobre un altar improvisado en forma de mesa cubierta de frutas. Para honrar al dios el mago encendía siete lámparas y le sacrificaba uno por uno, durante los siete días, animales estrangulados y asfixiados, cuyos espíritus aliviaban a Eros. El espíritu de Eros se ataba a la voluntad del mago mediante conjuros. En una tablilla se escribía la fórmula de invocación y petición de asesoramiento: "Ponte a mi servicio y…siempre lo que yo te diga y ve adonde yo te mande" (40ss.) junto con los nombres hieráticos. La tablilla se quedaba depositada *junto* al fetiche. El espíritu era inducido por el mago a tomar la forma de un dios o diosa que veneraba la mujer, a la que se pretendía "hechizar".

La práctica con Eros como δαίμων πάρεδρος de sometimiento amoroso del IV 14 se desarrolla en conformidad con el mismo diseño**.** El fetiche representaba a la divinidad con el pie derecho y delantero y la espada encorvada. Se colocaba encima de un altar en la mesa cubierta de un lienzo puro extendido con ofrendas florales y adornos. El mago encendía rico incienso en honor a Eros. Después**,** para entrar en contacto con su espíritu, atrapado en el fetiche, cogía la estatuilla con las manos. Se hacía una petición por escrito en *una lámina de oro,* la cual se colocaba en el hueco interior de la figura fabricada, al igual que en los *nkisi* centroafricanos. Para el sometimiento del fetiche a su voluntad, el mago pronunciaba la fórmula de coacción "Marsabuarte, sé para mí un consejero, un ayudante y un guía de sueños" (IV14: 1850). Llama la atención que el nombre Marsabuarte, no aparece entre los nombres de Eros con los que el mago invocaba su espíritu para hacerlo entrar en el fetiche. Este hecho solo puede significar una cosa: el mago ha creado un δαίμων πάρεδρος, un ente artificial al que se bautiza como Marsabuarte**.** Para la aplicación del fetiche a su fin, la magia amorosa, el oficiante tocaba la puerta de la mujer deseada con el fetiche, activándolo de esta manera y comunicándolo con el lugar de estancia de la víctima.

La práctica en IV 19 presenta lagunas, pero está construida al igual que las anteriores. Nos limitamos a resumirla haciendo referencia a su descripción en la *Introducción* a la edición de los *PGM* en castellano: "hay que modelar un Hermes hueco con cera amarilla y jugo de aeria y de hiedra lunar; luego, se escribe una breve súplica en papiro hierático y se introduce en la estatua, a la que hay que adornar con una guirnalda y poner en una pared de la casa "sin que se la vea"; finalmente, hay que ofrecerle un gallo y una libación de vino egipcio coronado el rito con el ofrecimiento de una lámpara"[33].

Muy parecida a la práctica con Hermes y Eros, es la práctica con el fetiche de Selene para el encantamiento amoroso. Se fabrica con sustancias que imitan la carne,

33 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Introducción", p. 32.

hechas de barro con mixtura de hierbas (VII 45) y se coloca para su consagración en la capilla, ante la cual el mago hace un sahumerio. Después procede a la animación de la estatua mediante fórmulas de invocación. A diferencia de los casos interiores, en lugar del contacto físico el mago *dialoga* con el espíritu de la diosa atrapada en la figurilla, dándole órdenes en forma directa. Se trata de uno de los pocos casos de la reciprocidad igualatoria: el fetiche de Selene le da señal al mago para que sepa: su espíritu está escuchado, por eso el fetiche se vuelve rojo.

En los *PGM* abundan las prácticas tomadas de la magia egipcia[34] en las que el fetiche antropomorfo viene sustituido por la imagen grabada o dibujada en cualquier objeto con tinta especial que reemplaza la composición del fetiche en función de savia nutritiva, como, por ej. la tinta de Tifón que lleva componentes vegetales (jugo de alcachoza), cal, amianto, agua de la lluvia (XII 3: 95ss). En el papiro mencionado el fetiche en función del δαίμων πάρεδρος resulta ser un jirón de lino con la imagen de Hermes (XII 6). Semejantes objetos se fabrican de acuerdo con el esquema estándar: fabricación, captura, alivio y uso del fetiche que presenta, por ejemplo, la práctica del VII24, en la que el mago prepara el fetiche en forma de lámina con la fórmula de invocación, enrollada con cualquier entidad mágica, algo perteneciente a la persona que se quiere someter (lo mismo que Van Baal denomina *papahi*) y la echa al mar para que el espíritu de una deidad ctónica (tal vez Tifón) entre en el fetiche para llevar a cabo encantamientos amorosos.

3. *Fetiches-piedras*

Los amuletos antropomorfos en forma humanoide como pendientes y collares de piedra, marfil y huesos dotados de poderes mágicos circulaban en toda Oceanía, según los hallazgos de los historiadores de arte[35]. En la cultura mágica de los marind-anim en más de una ocasión los espíritus se tornan piedras. J. Van Baal deja constancia de un caso curioso de la captura del espíritu de un *dema* subterráneo invisible, de acuerdo con los mitos de los papuanos. Al localizar el hábitat del espíritu, el hechicero hace con las dos manos un hoyo en la tierra, atrapa al *dema* y mediante la frotación hace que se convierta en una piedra. Después mete el fetiche en una especie de bolsa portátil, lo lleva a su casa, lo cuelga en una palmera, y a partir de entonces lo tiene a su disposición para siempre. Si le hace falta cazar un cocodrilo, solo tiene que invocar al dema por su nombre: "*Anoda! Anoda!* Caza un cocodrilo para mí!"[36]. En el mundo grecorromano el uso de piedras como fetiches en las prácticas mágicas queda atestiguado en el siglo III. a. C.: los espíri-

34 Cf. "Interpretaciones traducidas procedentes de los templos de las que servían los escribas sagrados" (XII 20).

35 H. D. SKINNER,"Maori amulets in stone, bone and shell" en *Journal of the Polynesian Society*, vol. 52 3 (1943), pp. 132-147.

36 J. VAN BAAL, *op.cit,* p. 894.

tus capturados en figuras antropoides de asfalto estaban en uso para la magia maléfica[37] .Los *PGM* asimismo presentan ejemplos del uso de algunas piedras como fetiches. Así, el espíritu de Eros es atraído hacia la magnetita porque ésta tiene "pneuma". Para contactar pneumáticamente con el demon, el mago pone la piedra debajo de su lengua, dándole vueltas hasta que termine de recitar las fórmulas (IV 14).

4. *Fetiches-recipientes*

En las prácticas de hidromancia el mago "es capaz de contemplar al dios (o a la diosa) en una vasija, generalmente de bronce, aunque, también valen una "taza o plato de cualquier clase" (phiále φιάλη)"[38]. En este caso el espíritu entra en el líquido "que puede ser agua, generalmente de lluvia o de una fuente (del mar, si se invoca a los démones o divinidades inferiores) o aceite de oliva-generalmente agua y aceite juntos. Durante la invocación al dios, se añaden sus "verdaderos" nombres. La conexión "pneumática" se hace mediante inscripcion. Según F. Marco-Simón, la práctica de sumergir tablillas de plomo con conjuros en el agua de los pozos y estanques se documenta en el mundo céltico insular hasta el siglo XIX[39]. En opinión del estudioso, se trata de los casos de invocación de dioses infernales para fines maléficos, como en el caso que tuvo lugar en Gales: por cobrar tarifas por levantar la maldición, se escribían las iniciales de la víctima en un trozo de pizarra o en un pergamino envuelto en plomo, que luego se depositaba en el pozo con la esperanza de que la víctima del conjuro fuese a debilitarse y a morir[40]. El papiro XII14 no deja lugar a dudas: las peticiones escritas y arrojadas al agua tenían como finalidad la "conexión pneumática" del mago con lo divino: "fue escuchado mi espíritu por un espíritu del río" (330ss.). El papiro VII34 presenta un ejemplo del envío del espíritu atrapado en un vaso-fetiche a poseer "las entrañas de fulana" (VI34: 650ss).

5. *Fetiches-lámparas*

Al igual que los *dema* en las culturas tradicionales de Oceania, en las prácticas mágicas del mundo árabe los fetiches eran receptáculos con los espíritus atrapados de los *yinn*. Los investigadores afirman que la gente del campo en la mayoría de los países arábigo-islámicos cree en la verdadera existencia de los *yinns*"[41]. Algunas de estas creen-

37 R. J. FORBES, *Studies in ancient technology*, Vol. VIII, Leiden, E.J. Brill, 1971, pp. 99-100.

38 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Introducción", p.41.

39 F. MARCO SIMÓN,"Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico" *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo Mediterráneo*, p. 213.

40 *Ibid*., 212.

41 M. RABADÁN CARRASCOSA, "Los "gul" y los "yinn" en tres tratados árabes de "adab"en A. GONZÁLEZ…et al eds., *Visiones y crónicas medievales: actas de las VII Jornadas Medievales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, 2002, p. 376.

cias extendidas por el norte de África desde Libia hasta Mauritania son "recreaciones de tradiciones pre-islámicas, mientras que otras asimilan motivos folclóricos y míticos de orígenes muy diversos"[42]. De acuerdo con la tradición más arcaica indoeuropea un *yinn* era una deidad de fuego, caracterízada por su gran inteligencia, un ser puro, nacido de la punta de una llama sin humo (*Corán*, sura 55, versículo 14)[43]. De ahí que en los *PGM* las prácticas de captación de la luz o licanomancia: "ven a este acto de licnomancia, entra en su alma, para que modele la forma inmortal en una luz poderosa incorruptible" (VII 29). En semejantes prácticas el espíritu ígneo se aparece cuando se enciende la mecha, convirtiendo la lámpara en un objeto animado: el fetiche. El mensaje del mago se transmite a través de la mecha: el fuego lo consume, es decir, "lee" el conjuro grabado en la mecha (VII 31). La petición puede ser colocada asimismo debajo de la lámpara.

6. *Fetiches-anillos*

Según la versión preislámica más tardía correspondiente a las creencias hierogámicas, los *yinn* eran ninfas y sátiros del desierto[44], divinos ancestros progenitores de los hombres. Tenían poderes para metamorfarse en animales presentándose además "como hombres y mujeres muy seductores, aunque en lugar de pies suelen tener pezuñas de animal"[45]. Como los *dema*, los *yinns* mantenían una organización social paralela a la de los hombres, vivían en comunidades y tribus innumerables en lugares desiertos o bajo tierra, así como en baños, fuentes, cementerios, ruinas[46]. Los contactos entre los hombres y los *yinn* eran frecuentes: los últimos accedían al mundo superior a través de todo lo que conecta los dos planos de la realidad: pozos, fuentes o árboles, que se convierten de ese modo en referentes mágicos de trasvase y comunicación. Los *yinns* eran espíritus todopoderosos, su fuerza era superior a la de los hombres: traspasaban las paredes, se movían bajo agua, tenían una increíble velocidad (casi instantánea), cruzaban distancias en un abrir y cerrar de ojos, movían objetos concretos de una parte del mundo a otra, revelaban el futuro[47]. Como seres que participaron en la biogénesis, tenían la misma capacidad de regeneración de sus cuerpos que los *dema*, aunque de modo distinto: con tan solo golpear una vez al *yinn,* el hombre podía darle muerte, pero "si se le

---

42 M. MARÍN & J. AGUADÉ, "Espíritus benéficos y maléficos en el Islam" en F. DEL PINO (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América,* Madrid, CSIC, 2002, pp. 36 – 48.

43 "Al Qazwini dice que los yinn son animales de fuego, de cuerpo transparente y capaces de adoptar formas diferentes" (M. RABADÁN CARRASCOSA, *Óp. cit*., p. 371).

44 P. N. BORATAV, "Djinn". *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1986, vol. 2, p. 547.

45 M. MARÍN & J. AGUADÉ, *Óp.cit*, p. 39.

46 M. MAAROUF, *Jinn eviction as a discourse of power: a multidisciplinary approach to Moroccan magical beliefs and practices*. Leiden, Brill, 2007, p. 85.

47 M. MAAROUF, *op. cit*., p. 87.

da un segundo golpe, recupera la vida de nuevo"[48]. Todo esto favorecía las prácticas de captura de los *yinn* en una trampa y su uso como fetiches o "démones páredros" capaces de cumplir la voluntad del mago. La verdadera existencia de las prácticas mágicas con el uso de los *yinn* en función de "démones páredros" queda atestiguada por los tratados árabes, literatura del siglo IX, narraciones populares recogidas por etnólogos y antropólogos en los siglos pasados, en *Mil y Una Noches* (sobre todo el cuento *Alí y Zahir de Damasco*), *Tradiciones Proféticas,* por el *Corán,* así como por los estudiosos de las terapias tradicionales en sociedades contemporáneas, como la palestina y marroquí. En Marruecos los practicantes que invocan a los *yinns* y les inducen a trabajar para ellos son los *fqhs*[49]. El lugar de las prácticas solía ser aislado. El propio rito de invocación del espíritu del *yinn*[50] era similar al rito de invocación de un *dema*: el desalojo del *yinn* de su habitat hacia el fetiche por el conocimiento de su nombre. Para los curanderos llamar a los *yinns* por sus nombres significaba invocarles, por lo cual no se pronunciaban en voz alta, se utilizan eufemismos para referirse a ellos (poseedores /maestros,nuestros señores, benéficos/generosos, etc)[51]. La fabricación y consagración de amuletos -fetiches (hjiabat) era una práctica muy difundida en el mundo árabe. Para la captura de un *yinn* se utilizaban predominantemente los anillos, porque los *yinn* tenían facilidad para penetrar en objetos y cuerpos diminutos como una ráfaga de viento, y les resultaba fácil instalarse en cualquier cuerpo por más estrecho que sea. Eran atraídos por la sangre, la carne cruda, las comidas carentes de sal y los excrementos"[52]. Nada más entrar el espíritu de un yinn en un anillo, éste se convertía en fetiche que el mago usaba a su antojo, dándole órdenes. De ahí que en las prácticas mágicas de los *PGM* algunos anillos pueden ser considerados como fetiches con el espíritu viviente atrapado en un receptáculo, El papiro LXXI pone en evidencia la existencia de fetiches-amuletos ("por el nombre del dios grande que está en este amuleto"). Otro ejemplo es el anillo en XII 13 al que el mago le otorga el nombre de Uphor, caso similar al nombre de *Baringau*, fetiche modelado en la práctica mágica de los marind-anim, anteriormente mencionados. Según la nota del traductor, el nombre de Uphor se refiere al anillo[53] que, para ser "activado", fue pasado por las entrañas de un gallo vivo y a partir de entonces destinado a ser usado por el mago cuantas veces necesitase. El "muy grande Ufor" es, por consiguiente, el propio fetiche, espíritu atrapado en el anillo.

48 M. RABADÁN CARRASCOSA, *op.cit*, p. 371.

49 M. MAAROUF, *op.cit*., p. 88

50 *Ibid*., p.14.

51 *Ibid,* p. 83.

52 M. MARÍN & J. AGUADÉ, o*p.cit*, p. 40. Sobre la fabricación de los anillos con el uso de materia fisiológica cf.: S. PEREA YÉBENES, "Magia, amuletos y supersticiones de materia médica en el libro de Kyránides" en J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA y S.TORALLAS TOBAR eds..*Edición de textos mágicos de la antiguedad y de la Edad Media*, Madrid, SCIC, 2010, pp.173-178.

53 *Textos de magia en papiros griegos*, p.270.

En XII15 estamos ante el caso de la aplicación del Nombre de Ufor para un fin mágico. Un detalle importante es que con este mismo nombre se vigorizan no solo los anillos sino también otros fetiches: "las figuras modeladas y esculpidas y talladas" (315ss.).

7. *Fetiches – momias de animales divinizados*

En las comunidades cinegéticas primitivas con creencias animísticas los hombres tenían la costumbre de recoger los cráneos de los animales asesinados por considerarlos objetos con poderes. Los evenki, una tribu siberiana, atrapaban a los espíritus de animales muertos en un bolso llamado "guarda-almas". Estos fetiches aliviaban a los animales recién nacidos y mantenían de ese modo la población de alces, ciervos, etc. Semejantes fetiches como el cráneo del lobo en I: 280 con el espíritu de Apolo Licio atraído hacia él, o el demon de un perro "muerto violentamente" capturado en su cuerpo de la práctica XIX, aparecen asimismo en los *PGM*. La estructura de la práctica I 1 es la misma que los ritos con fetiches antropomorfos con solo un nuevo componente añadido: el rito de liberación del espíritu del animal asesinado, o su "deificación". Tras un rito de purificación y abstinencia, el mago ahogaba al halcón en leche de una vaca negra mezclada con miel ática. La momia, para ser consagrada como fetiche, era depositada en una capilla de enebro junto con una ofrenda de alimentos "de seres inanimados y vino muy viejo". La atadura física del fetiche por parte del mago se llevaba a cabo mediante un trapo sin teñir. Para establecer "la conexión" pneumática con el espíritu del δαίμων πάρεδρος, el mago colocaba los cabellos de su cabeza y las uñas que llevaban su pneuma junto al fetiche. A continuación recitaba ante la momia la fórmula de invocación con ditirambos y alabanzas, caminando "procesionalmente hacia atrás", y comulgaba con la ofrenda preparada acercando su boca a la boca del fetiche del halcón. La fórmula de coacción escrita en un papiro real con tinta de mirra se colocaba junto a él. En el papiro III1 estamos ante un caso similar. Para la adquisición de un demon profético, "demon del gato convertido en espíritu" (III1:51-52) o "dios… de rostro de gato" (III1:84), el mago daba muerte a un gato negro. Para estar en contacto espiritual con su demon, el mago llevaba como amuleto los pelos que tenía el gato "a derecha e izquierda de su boca" (95-97)[54]. Los conjuros y la fórmula de expresión de deseos escritos por el mago se colocaban en el interior del fetiche: en la boca, el ano y en la garganta del animal, al igual que en la práctica XII 4, donde la tablilla con el conjuro se mete en la boca del gato negro (3331: 110).

8. *Fetiches-cráneos y cabezas embalsamadas humanas*

En el Neolitico era frecuente el tipo de enterramiento de cráneos con rasgos faciales sobremodelados con arcilla u otras sustancias, en ocasiones con conchas en los ojos. El culto del cráneo surgió de las creencias animistas prehistóricas en el poder

[54] Amuletos como la piel o la nariz de animales en las comunidades cinegéticas siberianas se consideraban receptáculos de su "alma" (Cf. V. I. TSINTSIUS "Vozzreniya negidaltsev, sviazannie s ojotnichiim promislom"en *Religioznie predstavleniya i obriadi narodov Sibiri XIX-nachala XX veka*, Leningrado, 1971 (SMAE, tomo 27).

sobrenatural que tras la muerte quedaba depositado en la cabeza del difunto. Para recibir en vida el flujo energético que emanaba de los restos óseos de los antepasados, sus cráneos y huesos permanecían sepultados bajo el pavimento de las viviendas. Por ejemplo, en la cultura de Argar (III milenio a.C.) las sepulturas iban asociadas generalmente a las casas[55], y no solo para "simbolizar de una manera directa la ascendencia que algunos vivos mostraban con orgullo"[56]. Los antropólogos modernos tienen registrados casos de presencia de cráneos separados del resto del cuerpo de los ancestros en el interior de las casas. Entre los yoruba, un pueblo africano, un *bateba* con los restos óseos enterrados era al mismo tiempo la morada del espíritu de un antepasado situado en la cámara subterránea por debajo del suelo de la casa, y su fetiche. Los marind-anim de Nueva Guinea siempre han tenido semejantes habitáculos: "A menudo las cabañas *kutumb* contienen los huesos y cráneos de los antepasados, conservados junto a las armas y los adornos con los que se distinguieron en vida"[57]. La esencia espiritual del ser humano al igual que la una deidad, según las creencias animistas marind-anim, estaba compuesta por la energía vital y el nombre. El nombre de la persona constituía su personalidad, lo que el hombre *era*. Su conocimiento significaba la posibilidad de dominar al otro, por lo cual nunca revelaban sus propios nombres ni se les ocurría siquiera preguntar por el nombre del otro, dado que llevaba a la perdición de su fuerza vital (N 333). Asimismo se guardaban en secreto los nombres de sus antepasados que servían para invocar sus espíritus ubicados en los cráneos. Para aprovechar el cráneo como fetiche o asistente mágico, los marind-anim practicaban el entierro "del nombre del cráneo". Parte de la ceremonia consistía en un rito mimético teatralizado festivo en el que participaban las personas enmascaradas. Algunas de ellas representaban a los demonios que querían robar el cráneo humano preparado para enterrarlo. Otra comparsa arrebataba el cráneo a los "demonios" y, con gritos rituales de triunfo, lo llevaba al bosque para enterrarlo. Pasado aproximadamente un año del entierro del cráneo, lo sacaban de la tumba y lo exponían en una tabla en la que los participantes de la ceremonia colocaban sus ofrendas para complacer al espíritu del antepasado: plátanos, harina de la palmera, frutos, etc. Se celebraba el rito de comunión, cada uno compartía con el espíritu su ofrenda. Después el cráneo se enterraba definitivamente para proteger a la tribu. (N 331). En algunos poblados papuanos hoy se encuentran los cuerpos momificados de los *kain*, los muertos que se han distinguido por cumplir acciones valerosas en las batallas: "Después de ser vaciados de su interior, los cadáveres se exponían durante tres días en una pira de humo donde se tenía cuidado de que el cuerpo no se quemara

55 *Hace 4000 años. Vida y muerte en dos poblados de la Alta Andalucía*. Granada, Junta de Andalucía, Consejería de cultura, 2000, p. 128.

56 *Ibid*, p. 128.

57 I. CORRAZA, *op.cit*., p. 159.

nunca, sino se secase lentamente, mientras el poblado hacía una gran fiesta del cerdo en honor de los ilustres difuntos"[58]. Cuando los colonizadores blancos prohibieron a los marind - anim enterrar los cráneos de las personas muertas, sus familiares las entregaban clandestinamente a los hechiceros del pueblo, los cuales traspasaban el alma del difunto depositada en el cráneo a la cavidad de la nuez del coco, el cual se enterraba en lugar de la cabeza como sustituto del "nombre de cráneo" (N 271).

Según los datos de P. Wirz y H. Nevermann, los hechiceros marind –anim que llevaban a cabo el rito mágico de *headhunting,* se llamaban *sokur* o gente de los cuchillos de bambú, con los que cortaban las cabezas de los miembros de otros clanes totémicos durante las campañas rituales. De acuerdo con la leyenda tribal, fue el dema Divajib de la carne de cerdo quien había enseñado a los marind-anim las prácticas mágicas del embalsamamiento y uso de las cabezas cortadas como fetiches (N 332). Semejantes campañas venían precedidas por una ceremonia religiosa con cantos extáticos y sonidos de flauta en honor del *dema* responsable del rito. Ya hemos subrayado que en las creencias animísticas de los marind-anim, el nombre formaba parte del alma, por lo cual, quien conociera el nombre del otro, tendría dominio sobre él. En el momento de un ataque inesperado los cazadores conseguían que la víctima les comunicara su nombre. Tras haber recibido la respuesta le cortaban la cabeza y, de regreso, cada cazador memorizaba el nombre del muerto con el que "bautizaba" a uno de sus futuros hijos. El nombre de un muerto violentamente se otorgaba siempre a un niño recién nacido. La adquisición de la cabeza sin posesión del nombre se consideraba una tarea inútil (W138). A la hora de interpretar este fenómeno, J. van Baal lo relaciona con el mito cosmogónico tribal de los marind-anim. Por su similitud con la cabeza humana el coco está en los orígenes de la recreación de la especie humana. Según el mito, en el lugar donde cayeron las semillas del coco brotaron los tallos de la palmera que se convirtieron en seres humanos. Asimismo las cabezas cortadas de los hombres decapitados de otras tribus, identificadas con cocos maduros, contribuían al incremento de los miembros de la tribu. Por eso el rito de *headhunting*, según van Baal, forma parte de los festivales cultuales destinados a la promulgación del mito. La explicación mitológica con su acción *similia similibus*, sin embargo, no es suficiente, a nuestro juicio, para conocer el principio rector del fenómeno del corte de cabezas, sobre todo su resultado final: la fabricación del fetiche a partir de la cabeza cortada. Con este fin los marind-anim practicaban el embalsamamiento primitivo. Con un cuchillo en la cabeza desde el centro hasta la nuca se hacía el corte, se tiraba la piel y se la desprendían del cráneo. Luego con la ayuda de un cuchillo de bambú, desechando el cerebro, sacaban los ojos y demás partes blandas. Con arcilla que sustituía la carne, se moldeaba un nuevo rostro, lo colgaban sobre el fuego para desecarlo poco a poco con el humo, se hacían las trenzas y el rostro se pintaba de rojo (139, N 320). La fabricación de estos

58 *Ibid.,* 239.

objetos misteriosos solo puede ser explicada a través de las creencias animistas de los marind-anim expuestas por P. Wirz y H. Nevermann. De la cantidad de cabezas cortadas dependía la prole: cuanto más "nombres de cráneo" consiguiera el padre, más niños tendría. El fetiche hecho de una cabeza cortada (al igual que el cráneo de un antepasado) representaba para los marind-anim un espíritu vivo destinado a donar su alma al recién nacido. Por eso a las preguntas de los hombres blancos aterrorizados ante semejante barbarie, los viejos del pueblo respondían con razón: "Cómo podemos prescindir de las cabezas: ¿Qué sería de nuestros hijos?" (N 342). Los jóvenes, justo después del noviazgo, procuraban conseguir semejantes fetiches para garantizar su prole. Las cabezas de los marind-anim eran idénticas por su función a *tzautza*–cabeza-trofeo con función mágico-religiosa que usaban los jíbaros, cazadores de cabezas de Amazonia peruana[59]. Las cabezas sobrabantes eran utilizadas como fetiche en función de un δαίμων πάρεδρος. Según R.K. Ritner, en el antiguo Egipto el enterramiento del cráneo separado del cuerpo practicaban los nubios, un pueblo de raza etíope que vivía al sur del país[60]. Haciendo referencia al estudio "Les tetes magiques de Gizeh" *BSFE* 120: 25-37 de R.Tefnin (1991), K Ritner menciona asimismo la existencia en el Antiguo Reino de Egipto de prácticas de decapitación con objeto de preservar de las cabezas cortadas, llamadas "cabezas en reserva", lo cual no podía ser otra cosa que el almacenamiento de fetiches con los espíritus de los muertos violentamente, destinados para nuevos nacimientos. Al igual que en las comunidades primitivas en las prácticas mágicas del mundo egipcio se aprovechaban los fetiches de los *βιαοθάνατοι*, para la adivinación o maleficios, los últimos, en opinión de R. Ritner, debido al carácter iracundo y vengativo de un muerto violentamente. Semejantes prácticas en más de una ocasión aparecen en los *PGM*: "las ánimas de los difuntos —especialmente activas y valiosas para la mayoría son las de los *βιαοθάνατοι*, los 'muertos por violencia'. Es precisamente a ellos a quienes trata de conseguir el mago para ponerlos a su servicio"[61]. La pervivencia del uso de fetiches en forma de cráneos o momias está atestiguada en la magia grecorrromana, donde existía la costumbre de dejar las "cartas" o mensajes a los espíritus encerrados en los réstos óseos enterrados en las tumbas o meterlas en la boca de las momias. Las llamadas *Tabellae defixionum*, láminas depositadas en los cementerios, pertenecientes a la época clásica "entregaban" a las víctimas a los espíritus ctónicos para su inmovilización o anulación[62] (Cf.: por ej. LVIII). Son bastante frecuentes los ejemplos de conjuros escritos en láminas de plomo depositados en las tumbas:

59 J. HANZELKA, M. ZIKMUND, *Amazon hunters*. Prague, Artia, 1963.

60 R. KRIECH RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago-Illinois, The University of Chicago, 1993, p.163.

61 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "El mundo de las creencias en los Papiros Mágicos" (Manuscrito), p. 12

62 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "La magia en la Grecia arcaica y clásica" en J. L. CALVO MARTÍNEZ, ed., *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, Univ. De Granada, 1998, p. 105.

"Por favor, seas espíritu para mí [antes de que] mis ojos que me dejan ver te vean en un sueño luchando a mi favor"[63]. Los *PGM* presentan ejemplos de la invocación de los espíritus de los muertos pronunciados sobre cualquier cráneo (IV 16: 1929). La pervivencia de los rituales necrománticos con el uso de fetiches en forma de cráneos se mantuvo vigente en el Imperio Romano, como queda demostrado en el trabajo de C.A. Faraone sobre un hallazgo arqueológico en el columbario de la villa romana Vigna Codini: el cráneo con un amuleto colocado en su boca contra el silencio del espíritu destinado a profetizar[64]. Los espíritus de los difuntos estaban atraídos asimismo en otros fetiches. En XII 3 estamos ante el uso de un fetiche en forma de huevo que se entierra, debidamente preparado, en el umbral de la casa para la entrada del espíritu de un muerto. Consagrado con el nombre del Demon Bueno, se usa para atraer éxito al taller del mago. En XXXVI10 tenemos la descripción de un terrible fetiche colgado en una caña silvestre a la salida del sol: un sapo con la lámina de execración con nombres y figura en ella grabados, metida en su vientre junto con la aguja de bronce, cosido el agujero del canal del sapo con hilo de Anubis.

El análisis emprendido en el presente trabajo ha demostrado que numerosos ritos de magia de los *PGM* están encaminados a la fabricación, el mantenimiento y el uso de un fetiche, "espíritu viviente artificial" con función de un δαίμων πάρεδρος sobre la base de principio de conexión entre lo humano y lo divino, pervivencia tanto de una cosmovisión prehistórica, como de los ritos de las comunidades cinegéticas. La captura del espíritu, vivo y personal, posesor de nombre propio, en un receptáculo de cualquier forma, tamaño y material, lleno de materia fisiológica para su nutrición, su activación mediante sacrificios y conjuros, atadura a la voluntad del mago - es una cadena de accionesy palabras finalizada con la puesta en marcha del mecanismo de influencia del fetiche en las condiciones de la vida real destinada a cumplir con el deseo programado. El mago, pues, se presenta como dueño exclusivo del fetiche diseñado, instrumento de su poder, con la posibilidad de usarlo cuando necesite mediante la aplicación del Nombre adjudicado a este objeto misterioso.

63 *Ibidem.,* p. 180.

64 C. A. Faraone,"A scull, a gold amulet and a ceramic pot: evidence for necromancy in the Vigna Codini?" *MHNH*, 5 (2005) 27- 43.

Received: 1st September 2011 Accepted: 15th September 2011

Mimesi e catarsi tragica in Platone e Aristotele

Francesco Becchi
Università degli Studi di Firenze

Sommario

Se l'arte mimetica rappresenta per Platone un pericolo intellettuale e morale, al princeps philosophorum non sfuggirono le sue potenzialità paideutiche. Platone infatti critica la teatrocrazia del suo tempo ma auspica nel contempo una poesia mimetica à l'envers. Aristotele, muovendo da un piano intellettuale, supera l'impostazione etica del maestro e scopre il piacere proprio della tragedia.

Parole Chiave: Poesia mimetica, Catarsi tragica.

Mimesis and Tragic Catharsis in Plato and Aristotle

Abstract

If the mimetic art is for Plato an intellectual and moral danger, the princeps philosophorum did not miss its paideutical potentials. Plato in fact criticizes the theatrocracy of his time, while he hopes a mimetic poetry à l'envers. Aristotle, moving from an intellectual level, overcomes the ethical setting of the teacher and discovers the pleasure of tragedy.

Key Words: Mimetic poetry, Tragic catharsis.

Platone, pur non avendo dedicato al tema della poesia nessun dialogo specifico, avvertì l'importanza determinante che essa ebbe a svolgere nella cultura dell'antica Grecia a cominciare da Omero, i cui poemi costituirono l'"enciclopedia" del mondo antico e la base della παιδεία per i giovani. L'indagine sulla poesia che il *princeps philosophorum* svolse sotto varie angolature riguarda importanti dialoghi come lo *Ione* ed il *Fedro* dove, facendo seguito alla dottrina, già presente in Omero, che fa del poeta un ispirato (Αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας / παντοίας ἐνέφυσε)[1], cioè uno che sa solo per via soprannaturale (ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἷον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν)[2], definisce il poeta κοῦφον γὰρ χρῆμα ... καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεος τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ[3], e annovera la possessione da parte delle Muse (ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία)[4] tra i beni più grandi che siano concessi agli uomini dal furore divino (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν

1 Hom., *Od.* XII 347-348.

2 Hom., *Il.* II 485-486.

3 Pl., *Ion* 534b 3-6.

4 Pl., *Phdr.* 245a 1-2.

γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ / μέντοι δόσει διδομένης)[5], dimostrando di avere chiara consapevolezza che la vera poesia, che nasce dall'incontro di una φύσις creativa, ispirata dalla divinità[6], con la τέχνη umana, può, pur attenendo al verisimile, svolgere un'importante funzione paideutica[7], anche se l'arte di per sé, senza il divino furore, non basta a rendere poeta. Chiunque infatti fosse convinto che bastasse solo l'arte per divenire poeta, sarebbe per Platone inevitabilmente destinato a fallire nel suo intento, dimostrando l'inferiorità della poesia di chi è assennato in confronto a quella di chi è in preda al delirio[8].

Ma è soprattutto nei libri II-III e X della *Repubblica* che il tema della poesia viene affrontato con maggiore impegno, profondità ed estensione. E' qui infatti che Platone polemicamente attacca l'attività mimetica e i suoi prodotti che, in quanto *mimeseis* della copia dell'idea[9], risultano sostanzialmente estranei alla dimensione veritativa. Essi costituiscono un'imitazione dell'imitazione e altro non sono che deformazione e mistificazione della realtà, ed in particolare la poesia mimetica (ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις), che in quanto riproduzione e riattualizzazione, attraverso la parola e il gesto, di uomini, eventi e oggetti non convenienti[10], finisce purtroppo per destare ed eccitare quelle facoltà passionali dell'anima che invece dovrebbe contribuire a purgare[11].

Anche se ogni tipo di poesia è mimetica, tuttavia lo è soprattutto quella drammatica, che è imitativa per eccellenza. Essa per la sua capacità di trasformare e di imitare[12] produce con le sue storie che incantano e affascinano, ma che non sono vere, non realtà, bensì immagini irreali che risultano verosimili. Essa è quindi causa di una continua illusione contribuendo così al consolidarsi di una cultura fondata sulla

---

5 Pl., *Phdr.* 244a 6-8.

6 Vd. Pl., *Sph.* 265e 3-6.

7 Pl., *Phdr.* 245a 4-5 … μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει. Sul valore etico-paideutico della *mimesis* poetica in Platone vd. Giuliano, *op. cit*., pp. 64-66.

8 Sul poeta «incompiuto», che si affida esclusivamente alla propria abilità vd. Pl., *Phdr.* 245a 5-8.

9 Sulla teoria dei gradi di realtà e di verità, in base a cui l'attività mimetica e i suoi prodotti si collocano a una distanza doppia dall'essere, occupando la terza posizione ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας vd. Plat., *R.* X 597e 6 - 602c 2.

10 Gentili, 1978, p. 391.

11 Pl., *R.* X 606d 1-7.

12 Sull'imitazione che si converte in abitudine e natura anche per la mente vd. Pl., *R.* III 395d 1-3 ἢ οὐκ ᾔ/σθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἕθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; Sulla critica svalutativa nei confronti della poesia drammatica anche «a causa del livello socialmente e moralmente inferiore dei suoi protagonisti, che si qualificano…per comportamenti eccessivi e sregolati» vd. Vegetti (a cura di), in Platone, *La Repubblica*, *op. cit.*, vol. II, p. 371.

doxa , il cui antidoto (φάρμακον) consiste nella conoscenza esatta delle cose quali realmente e veramente sono, cioè nella filosofia[13]. La poesia mimetica rappresenta quindi agli occhi di Platone un tipo di cultura acritico e mnemonico, pericoloso per la scienza e per la morale, proprio per il suo fine edonistico, lontano dal sistema educativo che egli auspica e nel quale la parola…deve rappresentare «la personificazione di un pensiero, non l'involucro di una socievole opinione»[14].

Ma di quest'arte mimetica, che costituisce un pericolo intellettuale e morale perché è come una sorta di malattia dell'anima, una paralisi del pensiero (λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας) che impedisce ogni intellezione della verità (τὸ δὲ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα)[15], a Platone non sfuggono le potenzialità paideutiche grazie alla capacità che essa ha di comunicare con la moltitudine dell'uditorio, facendo sì che esso provi le stesse emozioni e condivida le stesse suggestioni[16]. Questa immedesimazione psicologica o συμπάθεια[17] che si viene a istituire tra esecuzione e ricezione[18], permettendo il passaggio dei sentimenti e delle emozioni nell'animo degli spettatori, per cui la poesia potrebbe divenire «lo strumento precipuo dell'integrazione dell'individuo nel contesto sociale»[19], dovrebbe per Platone essere sfruttata non, come avviene, per dare libero sfogo alla parte irrazionale e passionale dell'anima[20], procurandole un piacere fisico, bensì per educare la massa del pubblico,

---

13 Pl., *R.* X 595b 6-7.

14 GENTILI, 1978, pp. 391-394.

15 Pl., *R.* X 595b 5-7.

16 Vd. GIULIANO, *op. cit*., pp. 50-56 «Non ha concreto fondamento…la così diffusa opinione secondo cui nel III libro della *Repubblica* Platone avrebbe apertamente e definitivamente bandito la tragedia e la commedia…Ciò vuol dire che Platone non ha condannato la tragedia come genere in sé, ma soltanto quelle tragedie, o meglio quelle parti di tragedie, che non rispondevano ai paradigmi della buona *mimesis* da lui tracciati». Platone è consapevole del ruolo formativo e costruttivo che la poesia svolge nella formazione del carattere di un individuo sin dalla fanciullezza a condizione che essa insegni χρηστά e presenti personaggi che sono καλοὶ κἀγαθοί, ovvero μέτριοι, τίμιοι ed ἐπιεικεῖς. Quindi la tragedia non è in sé un genere da bandire perché la condanna non investe la poesia imitativa nel suo complesso, ma quella che cerca di riprodurre gli stessi stati d'animo della massa raccolta in teatro. Ne discende per Platone la necessità che la poesia mimetica imiti caratteri convenienti e cioè uomini che sono ἀνδρεῖοι, σώφρονες, ὅσιοι, ἐλεύθεροι. Su questo tema vd. Pl., *R.* III 395c 4-5, 399a 5-c 4; *Lg.* VII 817a 2 – d 8, VIII 829d 1-3.

17 Per l'esperienza di udire (ἀκούειν / ἀκροᾶσθαι) e di συμπάσχειν πάθη ἀλλότρια vd. Pl., *Ion* 535c 5-8; R. X 605d 4-5.

18 Pl., *R.* X 605c 10-d 5: χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἑπόμεθα συμπάσχοντες.

19 GENTILI, 1978, p. 413.

20 Pl., *R.* X 606a 3 – b 8.

procurandone un miglioramento sul piano etico. La critica svalutativa del filosofo nei riguardi della *mimesis* poetica[21], che appartiene alla facoltà immaginativa (μίμησις τοῦτο τῆς φανταστικῆς μάλιστα κέκληταί που) ed è "come un sogno per gente desta"[22], che fa "apparire" (τὸ φανταστικόν) e non "essere", investe non solo la sua incapacità di comunicare verità e scienza, ma anche e soprattutto la tendenza di questa poesia a compiacere il gusto grossolano di una folla festaiola di ogni risma, che giudica col metro del piacere fisico. Un piacere questo che nasce dall' ἀλόγιστον τῆς ψυχῆς quando l'elemento per natura migliore, poichè non è stato sufficientemente educato (τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει)[23], allenta la sua sorveglianza lasciando libero sfogo a quella parte della nostra natura che trova soddisfazione e piacere da parte dei poeti (τότ' ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον)[24].

Per il teatro, come per la musica, invece di un'aristocrazia, si è avuto per Platone una miserabile teatrocrazia (ἀντὶ ἀριστοκρατίας...θεατροκρατία τις πονηρὰ γέγονεν)[25], in cui lo spettatore se da un lato fa da maestro al poeta, che «si limiterà ad assecondare le inclinazioni e i gusti del pubblico incolto, a fare proprio il criterio del *kalon*, del bello morale ed estetico condiviso dalla maggioranza»[26], dall'altro si arrende all'incantesimo del poeta e provando le sue stesse emozioni[27] si lascia sedurre e affascinare da un piacere passionale, pensando di contemplare ἀλλότρια πάθη e di non avere nulla di che vergognarsi, anzi, di ricavarne come guadagno τὴν ἡδονήν[28], che risulta però tutt'altro che ἀβλαβής anche per gli uomini dabbene (οἱ ἐπιεικεῖς)[29]. Per questo tipo di poesia, che non è né una vera τέχνη né una ἐπιστήμη, non c'è per Platone la possibilità di una κάθαρσις ma piuttosto di una καθαίρεσις, o, se si vuole, di una poesia mimetica *à l'envers*, che rappresenti caratteri migliori di quelli degli spettatori che affollano i teatri[30].

---

21 Sulla figura del poeta imitatore, che è portato per natura verso quella parte passionale che è più facile da imitare e da capire dalla maggioranza del pubblico raccolto in teatro vd. Pl., *R.* X 604de. e il commento *ad l.* di Untersteiner, 1966, p. 143.

22 Pl., *Sph.* 267a 8, 266c 9 οἷον ὅναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν.

23 Pl., *R.* X 606a 7-8.

24 Pl., *R.* X 606a 6-7. Sull'incontrollato sfogo delle emozioni vd. Pl., *R.* 605c 10 - 606c 9.

25 Pl., *Lg.* II 701a 2-3;. Cf. Pl., *R.* III 395c 3 – d 3. Sulla teatrocrazia in Platone vd. Gastaldi, 2005, pp. 159-171; Gastaldi, 1995, pp. 67-70.

26 Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, *op. cit.*, vol. VII, Libro X, p. 122.

27 Pl., *R.* X 605d 3-4 (cit.).

28 Pl., *R.* X 606b 3-4 ἀλλ' ἐκεῖνο κερδαίνειν ἡγεῖται, τὴν ἡδονήν.

29 Pl., *R.* X 605c 6-7 τὸ γὰρ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ἱκανὴν εἶναι λωβᾶσθαι.

30 Pl., *R.* X 606a 3-7; *Lg.* II 659c 3-5 δέον γὰρ αὐτοὺς ἀεὶ βελτίω τῶν αὑτῶν ἠθῶν ἀκούοντας βελτίω τὴν ἡδονὴν ἴσχειν, νῦν αὐτοῖς δρῶσιν πᾶν τοὐναντίον συμβαίνει.

Ma sulla reale praticabilità di una simile forma di παιδεία Platone si mostra alquanto scettico perché "a ben pochi (ἐκτὸς πάνυ τινῶν ὀλίγων)[31] tocca di pensare che sarebbe necessario trarre profitto dalle passioni altrui per le proprie"[32] (λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι ὀλίγοις τισὶν μέτεστιν, ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα·)[33], piuttosto che subirne gli effetti e alimentare e rinvigorire l'elemento peggiore dell'anima, che non risulta poi facile tenere a freno ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσι una volta che si è rafforzato ἐν ἐκείνοις (*sc.* ἀλλοτρίοις πάθεσι). Chi siano questi pochi a cui tocca di evitare il male della poesia mimetica è stato precisato dal filosofo stesso poco sopra, dove "i pochi" risultano essere quelli che hanno l'elemento razionale sufficientemente educato, cioè gli ἄνδρες ἱκανῶς πεπαιδευμένοι λόγῳ καὶ ἔθει[34], che non si lasciano affatturare la mente, ma sono in grado di mantenere il controllo della propria facoltà emotiva, esercitati come sono a premunirsi dall'evento e a sopportarlo ad occhi aperti così da soffrirne con misura quando poi realmente capiti. Anche per Platone come per Gorgia[35] la potenza seducente e coinvolgente del λόγος trasmette δι' ἀκοῆς[36] allo spettatore sentimenti (παθήματα) di paura e di pietà, che portano ad un rafforzamento della sensibilità.

Su questo tema risulta obbligato il confronto con la concezione di Aristotele, per il quale τὸ … μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων[37] e la tragedia è *mimesis* di πράξεις[38] e non di uomini[39]. Il filosofo, pur facendo tesoro dell'analisi sulla poesia mimetica svolta da Platone nel libro X della *Repubblica*, prende le distanze da una concezione moralistica dell'arte, separando nella *mimesis* «l'oggetto della

---

31 Pl., *R.* 605c 7-8.

32 L'interpretazione del passo data da UNTERSTEINER (1966, p. 284 n. «è necessario far propri i sentimenti altrui, in rapporto a quelli personali») non trova conferma nel testo greco.

33 Pl., *R.* X 606b 5-7. Diversamente dal passo (395c 7-d 1) del libro III della *Repubblica*, nel passo sopra citato del libro X non vedo il senso ironico di cui parla UNTERSTEINER (1966, p. 284 n.), seguito in questo anche da GIULIANO (*op. cit.*, p. 104), perché Platone non parla delle conseguenze a cui l'immedesimazione della *mimesis* conduce, ma spiega (γάρ) il motivo per cui lo spettatore comune non accetterebbe di rinunziare al piacere, ribadendo un concetto per altro già espresso all'inizio del cap.VII (605c 7-8), dove Platone formula la maggiore accusa contro la poesia (τό γε μέγιστον κατηγορήκαμεν αὐτῆς), cioè che solo a ben pochi tocca di evitare il male della poesia mimetica (ἐκτὸς πάνυ τινῶν ὀλίγων).

34 Pl., *R.* X 606a 7-8.

35 Gorg., *Hel.* § 9-10 = *VS* 82 B 11. 9-10, pp. 290-291; B 23, pp. 305-306 D.-K.[6].

36 Pl., *R.* X 605c 10-11 ἀκούων…ἀκροώμενοι.

37 Arist., *Poet.* 4. 1448b 5-6.

38 Arist., *Poet*. 4. 1449b 24-25.

39 Pl., *R.* X 605 c 10 – d 1 ΄Ομήρου … μιμουμένου τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει...

praxis da quella dell'*ethos*»[40]. Muovendo poi da un piano soprattutto intellettuale e cognitivo ma anche estetico[41] supera l'impostazione etica di Platone, che prende in considerazione solo la percezione uditiva (ἀκροᾶσθαι), che rappresenta il momento della finzione e dell'illusione e fa rabbrividire tutto l'uditorio (φρίττειν δὴ ποιεῖ … πάντας τοὺς ἀκούοντας)[42]. Anche per Aristotele la percezione uditiva (ἀκοή) produce lo stesso effetto, facendo sì che τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γιγνόμενα, anche senza vedere, καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων[43], ma alla percezione uditiva lo Stagirita aggiunge quella visiva (ὁρᾶν / θεωρεῖν), cioè lo spettacolo (ὄψις), che procura, grazie ad una *mimesis* particolarmente convincente, piacere anche quando si tratti di fatti che nella realtà ci dà fastidio vedere e ci procurano dolore[44], perché possediamo un gusto innato per tutto ciò che appare prodotto dall'arte e da una particolare abilità intelligente e razionale[45]. Questo piacere che la *mimesis* comunica allo spettatore non è un piacere qualsiasi (οὐ τὴν τυχοῦσαν ἡδονήν)[46] e tanto meno fisico, ma è il piacere proprio della tragedia[47] (οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν), un piacere che è intellettuale[48], perché nasce dall'apprendere facilmente, cosa che è piacevole a tutti per natura[49], il rapporto che lega la forma rappresentata di ciascuna cosa al suo oggetto naturale: διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί

---

40 Giuliano, *op. cit*., p. 108.

41 Arist., *Poet.* 4. 1348b 10-11. Vd. Dupont-Roc – Lallot, 1980, p. 164 «La perspective d'Aristote n'est pas esthétique (au sens modern du mot) mais bien plutôt intellectuelle, cognitive».

42 Plat., *R.* III 387c 2-3.

43 Arist., *Poet.* 14. 1453b 3-6. Cf. Arist., *Poet.* 14. 1453b 12-14 ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητήν, φανερὸν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποιητέον.

44 Arist., *Poet.* 4. 1448b 10-11 ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες.

45 Arist., *Poet.* 4. 1448b 5-8 μιμεῖσθαι...σύμφυτον τοῖς ανθρώποις ἐκ παίδων in quanto l'uomo si differenzia dagli altri animali perché μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας. Vd. Plut., *quaest. conv.* V. 673C.

46 Arist., *Poet.* 1362b 13.

47 Arist., *Poet.* 14. 1453b 11-12. Sul piacere che nasce da emozioni tristi o penose cf. Plat., *Phil.* 47e-48a.

48 Sulla capacità della θεωρία di procurare κάθαρσιν e μάθησιν vd. Arist., *Pol.* VIII 1341a 23-24.

49 Arist., *Poet.* 4. 1448b 12 ss. αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως… Sullo stretto legame che unisce il θαυμάζειν al μανθάνειν vd. Arist., *Rhet.* I 1371b 4-5 τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν.

ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος[50].

Lo Stagirita, presupponendo «un pubblico più educato, più maturo, capace ormai di fruire della poesia con un certo distacco»[51] opera una distinzione tra il piano della λέξις rappresentato dal μῦθος, che permette l' instaurarsi di un rapporto di emozionalità (συμπάθεια) tra poeta e uditorio, che viene investito da quelle che sono le passioni specifiche della sintassi tragica[52], e il piano della ὄψις e della θεωρία, grazie a cui lo spettatore prova il piacere che procura la rappresentazione di storie il cui racconto suscita paura e compassione[53].

Per Aristotele il meccanismo della *katharsis* non consiste quindi nella struttura delle vicende o nella composizione degli avvenimenti (σύστασις)[54] che formano il contenuto della storia, che è *mimesis* dell'azione[55], ma nel piacere che procura la rappresentazione, dove l'ὄψις ἔχει πᾶν, καὶ ἦθος καὶ μῦθον καὶ λέξιν καὶ μέλος καὶ διάνοιαν ὡσαύτως[56]. Questa χαρά *vel* ἡδονὴ ἀβλαβής[57]che il poeta procura con la *mimesis*[58] produce la κάθαρσις o ἰατρεία[59] dei sentimenti di pietà e di timore che il

---

50 Arist., *Poet.* 4. 1448b 15-17. Cf. Arist., *Poet.* 4. 1448b 8-11 τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας / χαίρομεν θεωροῦντες); *Rhet.* II 1410b 10-11 τὸ γὰρ μανθάνειν ῥαδίως ἡδὺ φύσει πᾶσιν ἐστί…

51 GIULIANO, *op. cit*., p. 110.

52 Arist., *Rhet.* II 1382a 20 ss.cap. 5 (φόβος), 1385b 11 ss. (ἔλεος). Sulla paura e sulla compassione intesi «non comme l'expérience pathologique du spectateur, mais comme des produits de l'activité mimétique » vd. DUPONT -ROC –LALLOT, *op. cit.*, p. 190.

53 Sull' *opsis* e sulla *lexis* nella *Poetica* di Aristotele vd. F. DONADI, "Nota al cap. VI della *Poetica* di Aristotele: il problema dell'*opsis*", «Atti e Memorie Accademia Patavina Scienze Lettere Arti», 1970-1971, p. 413 ss.; *Id.*, "*Opsis* e *lexis*: per un'interpretazione aristotelica del dramma", in AA. VV., *Poetica e stile*, Padova, 1976, p. 3 ss.

54 Arist., *Poet.* 6. 1450a 5-6, 14. 1453b 2-3.

55 Arist. *Poet.* 6. 1450a 3-4 ἔστι δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις.

56 Arist., *Poet.* 6. 1450a 13-14.

57 Arist., *Pol.* VIII 1339b, 1342a 15-16. Per l'identità χαρά = ἡδονή vd. Arist., *Poet.* 4. 1448b 18… μίμημα ποιήσει

58 Arist., *Poet.* 4. 1448b 8-9 τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας / 1448b 10-11 τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες / 1448b 15-17 διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντες μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος. Sul gusto innato dell'uomo per tutto ciò che appare prodotto dall'arte e presenta una particolare abilità intelligente e razionale vd. Plut., *quaest. conv.* V 1 673C (vd. *infra* n. 64).

59 Arist., *Pol.* VIII 1342a 11. Sulla catarsi tragica, sulla quale si è discusso sin dal Rinascimento, l'esegesi moderna nel secolo scorso con Diano, Untersteiner, Gallavotti, Gigante, solo per citare alcuni autorevoli studiosi italiani, ha segnato sovente il passo nella convinzione che nella formula definitoria di tragedia (6. 1449b 24-28 ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις...δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν) il genitivo attributivo τῶν τοιούτων παθημάτων lo si

μῦθος ingenera, considerato che non si dà *katharsis* senza piacere (πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ᾽ ἡδονῆς)[60].

Rispetto a Platone che, considerando composizione e recitazione come due momenti inseparabili di un'unica attività e inscindibile il rapporto tra *mimesis*, *praxis* ed *ethos*, di conseguenza giudica bello esteticamente solo ciò che risulta tale anche eticamente, Aristotele, rifiutando l'identità del bello con il bene morale e operando una separazione del piano intellettuale-cognitivo da quello etico, ha spiegato il paradosso tragico per cui anche l'imitazione di modelli eticamente discutibili può procurare un vero piacere[61]. Cosí, di contro a Platone che aveva destituito di validità la *mimesis*, giudicandola un giuoco ed un divertimento privo di serietà (παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν)[62] e correlandola al non sapere, Aristotele le restituisce tutto il suo valore, non solo liberandola dall'accusa di arrecare un grave danno all'intelligenza, ma considerandola addirittura capace di stimolare l'intelletto e di trasmettere conoscenza.

Nel fare proprie le conclusioni a cui erano giunti Gorgia e Platone per quanto riguarda l'incantesimo operato dal μῦθος[63], Aristotele è andato oltre ed ha scoperto il piacere intellettuale[64] che lo spettacolo tragico (ὄψις) è in grado di offrire agli

---

dovesse correttamente interpretare nell'unico modo che la grammatica autorizzasse, cioè come genitivo soggettivo. Oggi l'interpretazione di Diano (*La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, 1968, p. 267), per il quale la tragedia è mimesi «la quale a mezzo della pietà e del terrore opera la catarsi che è propria delle passioni di codesta specie», ripetuta da Gallavotti (Aristotele, *Dell'arte poetica*, Milano, 1974: «Tragedia è opera imitativa di un'azione seria…adatta a suscitare pietà e paura, producendo di tali sentimenti la purificazione che i patimenti rappresentati comportano», con la precisazione (p. 137) che τῶν τοιούτων παθημάτων è un genitivo soggettivo (- la purificazione (che è propria) di quei patimenti -), o per lo meno di appartenenza) e seguita anche da Giuliano (*op. cit.*, p. 108: «Durante la rappresentazione tragica, considera lì Aristotele (1449b 27-8), lo spettatore attraverso l' ἔλεος e il φόβος che prova, si purifica di questi stessi παθήματα») risulta superata. Non sono le emozioni a purificare l'animo dello spettatore da queste stesse passioni proprie della tragedia, ma l' ἡδονή che lo spettacolo procura.

60 Arist., *Pol.* VIII 1342a 14-15. La *mimesi*s produce in chi è soggetto a passioni come la pietà e la paura lo stesso effetto delle melodie sacre nei riguardi di chi è preso dall'entusiasmo. Cf. Arist., *Pol.* VIII 1342a 7-11: καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ὁρῶμεν τούτους ... καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

61 Arist., *Poet.* 4. 1448b 10-11 ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες.

62 Cf. Plat., *R.* X 602b 8; *Sph.* 234a 8-9; *Pol.* 288c 9-10.

63 Arist., *Poet.* 14. 1453b 1-8 ἔστιν μὲν οὖν τὸ φοβερὸν καὶ ἐλεεινὸν ἐκ τῆς ὄψεως γίγνεσθαι, ἔστιν δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συστάσεως τῶν πραγμάτων, ὅπερ ἐστὶ πρότερον καὶ ποιητοῦ ἀμείνονος…τὸ δὲ διὰ τῆς ὄψεως τοῦτο παρασκευάζειν ἀτεχνότερον καὶ χορηγίας δέομενόν ἐστιν.

64 La dottrina aristotelica della mimesi fu ripresa, stando alla concorde testimonianza di Plutarco (*quaest. conv.* V 1 673C-674C Διὰ τί τῶν μιμουμένων τοὺς ὀργιζομένους καὶ λυπουμένους ἡδέως ἀκούομεν,

spettatori. Così lo Stagirita ha fatto della tragedia un μάθος ἀπ' ἀλλοτρίων παθῶν ed ha restituito alla poesia mimetica, intesa non come corretta imitazione di ciò che eticamente è bello (τὴν ἔχουσαν τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι)[65] ma semplicemente come *mimesis* μάλιστα ἠκριβωμένη[66] e artisticamente convincente, quella funzione paideutica che Platone stesso assegna nella *Repubblica* alla poesia ἀληθείας ἁπτομένη καὶ σπουδαία[67] e nelle *Leggi* alla τραγῳδία ἡ ἀληθεστάτη in quanto μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου[68].

Bibliografia

Dupont-Roc, R. et Lallot, J.,
- Aristote.*La Poétique*. Le texte grec avec une traduction et des notes de lecture, Paris 1980.

Gastaldi, S.,
- *La "teatrocrazia": cattiva educazione e degenerazione politica nelle 'Leggi' di Platone* in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Filosofia e politica*. Studi in onore di Girolamo Cotroneo, Soveria Mannelli 2005, pp. 159-171.
- *Il teatro delle passioni. Pathos nella retorica antica*, «Elenchos» XVI (1995), pp. 67-70.

Gentili, B.,
- *Storicità della lirica greca*, in Bianchi Bandinelli R., *Storia e civiltà dei Greci* / 2 (Origini e sviluppo della città: L'arcaismo), Milano, 1978, pp. 391-413.

Giuliano, F. M.,
- *Platone e la poesia*. Teoria della composizione e prassi della ricezione. International Plato Studies vol. 22, Sankt Augustin, 2005.

Untersteiner, M. (a cura di),
- Platone, *La Repubblica*. Libro X. Studio introduttivo, testo greco e commento, Napoli 1966.

Vegetti, M. (a cura di),
- Platone, *La Repubblica*. Traduzione e commento, voll. II (Libri II-III) e VII (Libro X), Napoli 1998-2007.

αὐτῶν δὲ τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντων ἀηδῶς. Su questo tema vd. L. Van der Stockt, *L'expérience esthétique de la mimèsis selon Plutarque*, « QUCC » N.S. XXXIV (1990) , pp. 23-31) e di Diogene Laerzio (II 90), dai filosofi cirenaici (*Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden-Köln 1961, p. 45, Fr. 190), che riconobbero la natura intellettuale del piacere che la *mimesis* procura, perché nell'imitazione fatta secondo convenienza (*ibid.* V 1 673D ἅνπερ ἐπιτυγχάνηται) ad essere colpito non è l'organo della vista né quello dell'udito ma l'intelletto che vi scorge una sua manifestazione: *quaest. conv.* V 1 674AB μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι μηδὲ περὶ τὴν ἀκοὴν ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον.

65 Plat., *Lg.* II 668b 1-2; *R.* II 377e 6 – 378e 3, III 395c 3 – d 3.

66 Arist., *Poet.* 4. 1448b 11.

67 Sulla poesia seria (σπουδαία) in quanto capace di attingere la verità (ὡς ἀληθείας ἁπτομένη) vd. Pl., *R.* X 608a 6-7.

68 Pl., *Lg.* VII 817b 4-5.

Received: 2nd June 2011 Accepted: 15th June 2011

Invocar a los dioses primigenios. El juramento de Hera (*h.Ap.* 330-339) y el proemio del *Canto de Kumarbi* hitita, entre la magia y la literatura

Alberto Bernabé
Universidad Complutense de Madrid

Résumen

En el artículo se examinan algunos textos griegos e hititas que presentan rasgos comunes: a) la invocación de Hera al Cielo, la Tierra y los Titanes, cuando pretende generar a Tifaón (*h.Ap.* 330-339), b) el "Gran juramento de los dioses", que prestan Leto a la isla de Delos (*h.Ap.* 83-86) y Hera a Sueño (*Il.* 14.271ss.), c) el proemio del *Canto de Kumarbi* hitita, en que el poeta se dirige a los dioses celestes y ctónicos, y d) el ritual hitita de apertura de una fosa mágica (*CTH* 449). Se explican los motivos y el contexto de cada uno de los textos y se determinan sus analogías y diferencias.

Palabras Clave: Literatura griega, Religión griega, Himnos homéricos, Literatura hitita, Mitología comparada.

Invocations to Primaeval Deities. Hera's Oath (*h.Ap.* 330-339) and the Proëm of the Hittite *Song of Kumarbi*: Between Magic and Literature

Abstract

The paper dels with some Greek and Hittite texts which are similar features: a) Hera's invocation to Heaven, Earth, and the Titans, when she is going to create Tiphaon (*h.Ap.* 330-339), b) The "gods' great oath" that is sworn by Leto to Delos island (*h.Ap.* 83-86) and by Hera to Sleep (*Il.* 14.271ff.), c) The Proem of the Hittite *Song of Kumarbi*, in which the poet address to both heavenly and chthonic gods, and d) the Hittite ritual of the opening of a magic ditch (*CTH* 449). The context of every text is explained and both the analogies and differences examined.

Key Words: Greek Literature, Greek Religion, Homeric Hymns, Hittite Litterature, Comparative Mythology.

1. *Introducción*

Una línea consistente de estudio examina desde hace ya bastantes años las semejanzas entre textos griegos y de otras literaturas, llamadas de una forma tan genérica como vaga "orientales", dado que tales paralelos y, sobre todo, el análisis de las diferencias, pueden iluminar el sentido de los mitos en cada versión, explicar algunas razones de sus inconsecuencias, e incluso señalar las claves más profundas de la diversidad entre las culturas del Mediterráneo oriental y el Creciente Fértil y la griega[1]. En este trabajo se presentará un ejemplo: la invocación a los dioses primigenios

[1] Cf. algunos ejemplos entre otros que podrían citarse, en M. L. West, *The East Face of Helicon*,

en un texto griego, el *Himno a Apolo* y en otro hitita, el *Canto de Kumarbi*, aunque se tomarán en consideración otros textos de ambas culturas relacionados con ellos, se presentarán los textos con algún breve comentario y, por último, se analizarán las semejanzas y diferencias entre ambos paradigmas míticos.

2. *Los textos griegos*

2.1.La invocación de Hera en el *Himno a Apolo*

En el *Himno homérico a Apolo,* a propósito de la historia de la Dragona, el poeta recuerda que fue la que crió a Tifón (305-308). En una digresión sobre este último monstruo, cuenta cómo Hera, enfurecida porque Zeus había engendrado sin su concurso a Atenea, recordó a los dioses cómo Zeus había dejado lisiado a Hefesto que sí era hijo de ella, y amenazó con dar a luz un hijo, sin participación de Zeus (309-330). Entonces Hera se marchó lejos de los dioses, golpeó el suelo y pronunció las siguientes palabras:

> κέκλυτε νῦν μοι Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν,
> Τιτῆνές τε θεοὶ τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες 335
> Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε·
> αὐτοὶ νῦν μευ πάντες ἀκούσατε καὶ δότε παῖδα
> νόσφι Διός, μηδέν τι βίην ἐπιδευέα κείνου·
> ἀλλ' ὅ γε φέρτερος ἔστω ὅσον Κρόνου εὐρύοπα Ζεύς.
> Oídme ahora, Tierra y ancho Cielo allá en lo alto,
> y vosotros, Titanes, dioses que habitáis bajo tierra
> en el gran Tártaro, de los que proceden hombres y dioses.
> Escuchadme ahora todos y concededme un hijo
> sin el concurso de Zeus, en nada inferior a él en fuerza,
> sino que sea tanto más poderoso que él cuanto Zeus longitonante más
> que Crono.

Mientras realizaba esta súplica, Hera golpeó el suelo en un gesto que tiene más que ver con la magia que con la plegaria, y la tierra, con su sacudida, le indicó que su voto iba a cumplirse.

La imprecación de Hera a Tierra y Cielo, los dioses primigenios, la pareja primordial en la *Teogonía* hesiódica[2], tiene sentido si se piensa que la diosa pretende tener un

Oxford 1999, W. BURKERT, *Babylon, Memphis, Persepolis, eastern contexts of Greek culture*, Cambridge Mass., 2004, A. BERNABÉ, 2008, C. LÓPEZ-RUIZ, 2010. Cf. consideraciones metodológicas en A. BERNABÉ, "Influences orientales dans la littérature grecque: quelques réflexions de méthode", *Kernos,* 8 (1995) 9-22 (del que se encuentra una versión reducida en A. BERNABÉ, 2008, pp. 233-245).

[2] Hes., *Th*. 106 οἳ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, "los que nacieron de Tierra y de Cielo estrellado".

hijo sin concurso de varón y esta fue la situación que se produjo en la fase primigenia de la *Teogonía*, en que unas divinidades dieron lugar a otras en una generación sin pareja. Por continuar con el paralelo de la *Teogonía* hesiódica, la encontramos cuando Gea engendra a Urano igual a sí misma, a los montes y al Mar sin previa unión sexual[3].

Cabe, en cambio, que nos preguntemos por qué Hera invoca a los Titanes. Según Hesíodo, éstos eran fruto de la unión de la Tierra y el Cielo[4]; uno de ellos, Crono, fue destronado por Zeus, y todos se rebelaron luego contra éste, pero fueron derrotados y aherrojados en lo más hondo del Tártaro. La razón del proceder de Hera parece ser que la criatura que pretende dar a luz va a ser, como ella misma declara, un poderosísimo rival de Zeus en el dominio del cielo y por ello recurre a los Titanes, quienes se alzaron contra el soberano de los dioses y amenazaron seriamente su poder. De hecho, la Tifeomaquia en Hesíodo es una especie de "segunda edición" de la Titanomaquia, y el poeta pasa de uno a otro episodio sin solución de continuidad[5]:

> Y cuando Zeus hubo expulsado del cielo a los Titanes,
> la descomunal Gea engendró a su hijo más joven, Tifeo,
> en amor con Tártaro, por obra de la áurea Afrodita.

De hecho no deja de ser curioso que el monstruo en el autor beocio sea hijo de Tártaro, precisamente la sede en que están encerrados los Titanes, como señala poco antes el propio Hesíodo[6], y de Tierra, una de las divinidades a las que Hera se dirige en el pasaje del *Himno a Apolo*.

Resulta sorprendente que el autor del himno considere que los dioses proceden de los Titanes, frente a la versión que conocemos en Hesíodo, según la cual la pareja primordial son Gea y el estrellado Urano. Una razón probable sería que el poeta del himno considerara que Tierra y Cielo no eran una verdadera pareja, mientras que los Titanes serían los primeros dioses que tienen descendientes fruto de una unión sexual.

Más extraño es que el poeta le atribuya a los Titanes la paternidad de los hombres. En su comentario al himno, Richardson[7] trata de encontrar paralelos de esta afirmación y a propósito de ello recuerda un pasaje hesiódico en que se considera a

3 Hes., *Th*. 126-132 Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑωυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ... /... / γείνατο δ' οὔρεα μακρά, ... /... / ἠδὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἴδματι θυῖον, / Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, "pues bien, Gea engendró el primero igual a si misma / a Cielo estrellado ... / ... engendró los grandes montes ... /... / y el mar que nunca se seca, de impetuoso oleaje, / a Ponto, sin la deseable unión sexual".

4 Hes., *Th*. 132-138, etc.

5 Hes., *Th*. 820-822.

6 Hes., *Th*. 814; lo reitera en 851.

7 N. RICHARDSON, *Three Homeric Hymns, to Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge, 2010, p. 130.

los hombres descendientes de los dioses[8] y otros en que los Olímpicos o Zeus crean las sucesivas generaciones de los hombres[9], así como la afirmación de Píndaro de que hombres y dioses proceden de la misma madre[10]. Con más dudas se refiere a la existencia de un mito órfico del origen de los seres humanos a partir de los Titanes, pero le resulta difícil de determinar el tipo de relación que podría existir entre la afirmación del himno y el mito órfico, dado que considera que no sabemos cuándo se desarrolla este mito en Grecia. Pienso que no hemos de considerar esta alusión como un rasgo órfico, no por las dudas sobre la antigüedad del mito, que parece ser conocido desde época clásica[11], sino porque la tradición homérica se distancia voluntariamente de la órfica[12]. Con todo, es posible apuntar una explicación de este aserto del poeta en los textos con los que estamos comparando el pasaje del *Himno a Apolo*[13].

Por fin, la presencia de los Titanes en el Tártaro es el resultado de su derrota en la Titanomaquia, narrada por Hesíodo y aludida por la *Ilíada*[14].

En suma, Hera incluye en su plegaria a Urano y Gea porque pretende generar una criatura "al modo primigenio", sin concurso de varón, y recurre a los Titanes, porque son los antagonistas más poderosos de Zeus y porque pretende que la criatura que ella va a tener rivalice con su marido divino.

2.2. El "gran juramento de los dioses"

En el mismo himno se menciona una invocación a Tierra y Cielo, con algunos elementos comunes, pero en esta ocasión, quien la pronuncia es Leto, a instancias de la isla de Delos, cuando va a nacer Apolo; en lugar de los Titanes aparece Éstige y la invocación es llamada "gran juramento de los dioses"[15]:

Λητὼ δὲ θεῶν μέγαν ὅρκον ὄμοσσεν·
ἴστω νῦν τάδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν

8 Hes., *Op*. 108 ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι, "hombres y dioses tienen un origen común".

9 Hes., *Op.* 109-201. También anota la frecuente referencia a Zeus como "padre de dioses y hombres", pero pienso que ésta es más una referencia a su estatus y no a un parentesco genético.

10 Pi., *N*. 6.1-2 ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρὸς ἀμφότεροι, "una es la raza de los hombres, una la de los dioses, de una misma madre alentamos todos".

11 Cf. A. BERNABÉ, "El mito órfico de Dioniso y los Titanes", en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS (eds.), 2008, pp. 591-608.

12 Cf. M. HERRERO DE JÁUREGUI, "Tradición órfica y tradición homérica", en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS (eds.), 2008, pp. 247-278.

13 Cf. § 4.6.

14 Hes., *Th*. 717-819, *Il*. 14.273s., 278s.

15 *h.Ap*. 83-86. Idéntico pasaje en *Il.* 15.36-38, *Od*. 5. 184-186, cf. R. JANKO, *The Iliad*. *A Commentary,* vol. IV, Cambridge, 1995, comentarios a *Il.* 14.271-9 15.36-48.

καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν.

Leto pronunció el gran juramento de los dioses:
"Que lo sepan Tierra y ancho Cielo allá en lo alto
y el agua de la Éstige, que fluye hacia abajo, que es el más grande
y más terrible juramento entre los dioses felices.

A menudo, sin embargo, el θεῶν μέγας ὅρκος es Éstige sola[16].

Los Titanes vuelven a aparecer en un contexto semejante en una escena de la *Ilíada*, en que Hera le promete a Sueño, a cambio de que duerma a Zeus, darle como esposa a una de las Gracias y Sueño le pide que preste un juramento solemne[17]:

ἄγρει νῦν μοι ὄμοσσον ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ,
χειρὶ δὲ τῇ ἑτέρῃ μὲν ἕλε χθόνα πουλυβότειραν,
τῇ δ᾽ ἑτέρῃ ἅλα μαρμαρέην, ἵνα νῶϊν ἅπαντες
μάρτυροι ὦσ᾽ οἳ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες,
...
ὣς ἔφατ᾽, οὐδ᾽ ἀπίθησε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
ὄμνυε δ᾽ ὡς ἐκέλευε, θεοὺς δ᾽ ὀνόμηνεν ἅπαντας
τοὺς ὑποταρταρίους οἳ Τιτῆνες καλέονται.

Bien, pues júramelo ahora por el agua infalible de Éstige.
y con una mano toca la tierra que a muchos alimenta
y con la otra el mar centelleante, para que nuestros
testigos sean todos los dioses que están abajo en torno a Crono.
...
Así dijo, y no desobedeció Hera, diosa de níveos brazos,
sino que juró como le había mandado y nombró a los dioses todos
los que están bajo el Tártaro, a los que llaman Titanes.

Aquí aparecen tanto la Éstige, protagonista del "gran juramento de los dioses", como los Titanes. En este caso no se trata de buscar su colaboración para la creación de un rival, sino que Hera los pone simplemente como testigos, en tanto que su carácter primigenio los hace conocedores de todas las cosas.

3. *Los textos hititas*

3.1. El proemio del *Canto de Kumarbi*

Encontramos paralelos interesantes de los pasajes griegos citados en algunas

16 Cf. *h.Merc*. 519; el "gran juramento" es aludido sin especificación en *Od.* 2.377 y descrito con detalle por Hes., *Th*. 775 ss.

17 *Il*. 14.271-274, 277-279.

fuentes hititas. El primero se encuentra en un poema de la tradición hurrohitita[18], llamado *El canto de Kumarbi*[19].

La redacción de la copia de que disponemos, que se halla en bastante mal estado, puede situarse a fines del siglo XIII a. C., pero se remonta a un original anterior, quizá del XVI o el XV a. C.

El texto narra la forma en que dioses de sucesivas generaciones se usurpan el poder hasta que Tesub consigue detener esta cadena de destronamientos y sale victorioso de los intentos de recuperar el reino por parte de las divinidades derrotadas. Posteriormente, en otras obras del mismo ciclo (*Hedammu, Canto de Ullikummi, Canto de Plata*), el dios derrotado intenta crear varios rivales contra el dios que ocupa el poder. Éstos consiguen derrotarlo en un primer momento, pero luego Tesub se las arregla para recuperar el trono.

En nuestro poema se habla de castración de Anu, el dios celeste, pero no del tema cosmogónico. No obstante, las creencias hurritas sobre la originaria separación del cielo y de la tierra se reflejan en una alusión en otro poema, el *Canto de Ullikummi*[20], cuando Upelluri menciona la época en que fueron separados la tierra y el cielo con un instrumento cortante. Y en un breve mito cosmogónico que presenta notables influjos mesopotámicos, incluido en un ritual en que se pretende garantizar la fertilidad de una pareja[21], también se hablaba de la separación de Cielo y Tierra y el reparto entre dioses celestes y dioses ctónicos.

Es en el proemio del *Canto de Kumarbi* donde encontramos un texto significativo para nuestros propósitos[22]:

> [ ] los dioses primigenios (*ka*-[*ru*-]*ú-i-l*[*i-y*]*a-aš-kán* DINGIR^{MEŠ}-*iš*), [ ] que me oigan (*iš-ta*-[*m*]*a*-[*a*]*š-kán'-du*) los poderosos dioses, Nara-[Napsara, Mink]i Amunki, que me oigan (*iš-ta-ma-aš-ki-id-du*) Ammezzadu [y Alalu] que me oigan (*iš-ta-ma-aš-kán-du*) el padre y la madre de( ) [Que me oigan Anu y Antu] el padre y la madre de Ishara, que me oigan (*iš-ta-ma-aš-kán-du*) Enlil [y Ninlil, que abajo y] arriba (*kat-ta ša-r*]*a-a-ya*) son dioses poderosos y perdurables.

18 Quedan huellas mínimas de una redacción en hurrita, cf. M. SALVINI, "Sui testi mitologici in lingua hurrica", *SMEA,* 18 (1977) 73-91.

19 Es el n. 344 de E. LAROCHE, *Catalogue des textes hittites*, Paris, 1971 (desde ahora, *CTH*). Son más familiares probablemente los títulos "El reinado de los Cielos o la Teogonia", cf. A. BERNABÉ, 1987, pp. 139-155, J. V. GARCÍA TRABAZO, 2002, pp. 155-175, C. LÓPEZ-RUIZ 2006, pp. 91-94, con bibliografía.

20 A. BERNABÉ, 1987, pp. 171-199, J. V. GARCÍA TRABAZO, 2002, pp. 176-251.

21 H. OTTEN & J. SIEGELOVÁ, "Die hethitischen Guls-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen", *AfO*, 23 (1970) 32-38.

22 He seguido el texto de J. V. GARCÍA TRABAZO, 2002, 160-162, con reconstrucciones de V. HAAS, *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*, Berlin-New York, 2006, p. 134, basadas en KBo 17.94. Cf. A. BERNABÉ, 1987, p. 146.

Frente a la característica invocación griega a la Musa inspiradora, el poeta hitita se dirige a los *šiuneš karuileš,* los "dioses primigenios", para pedir que le escuchen. Estas divinidades, llamadas a menudo por sus nombres, Nara, Napsara, Ammunki, Tuhusi y Ammizadu, entre otros, son la antigua generación de dioses que han sido destronados por los dioses más jóvenes y relegados al mundo subterráneo[23]. A menudo se les invoca en tratados para garantizar los juramentos, en la idea de que una divinidad, cuanto más antigua, más respetable es, aun cuando haya sido destronada. De los demás citados, Alalu es una divinidad de la tierra, mientras que Anu es el dios del cielo mesopotámico y Antu, su pareja. Ishara es una diosa mesopotámica que aparece por primera vez en los textos de Ebla y como diosa del amor en algunos encantamientos. Es frecuente su presencia como guardiana del juramento. Luego es una divinidad muy popular en Mari. Debió ser incorporada al panteón hitita a través de los hurritas y recibió culto en Kizzuwatna.

El dios Enlil, una divinidad de la atmósfera, y su pareja, la diosa Ninlil son de origen sumerio, y padres del dios Luna Sin.

El poeta no indica cuál es la fuente de su conocimiento, pero parece poner por testigos y garantes de la verdad de lo que se cuenta sobre los tiempos primigenios precisamente a aquellos dioses que conocen el tema, por ser los más antiguos y por haber protagonizado los acontecimientos narrados.

3.2. Ritual de abertura de un *aabi*

En otro texto hitita, un ritual en que se evoca a los dioses subterráneos mediante la abertura de un *aabi*, una especie de fosa, y se trata de extraerlos mágicamente con una escala para que ayuden al que realiza el ritual, aparece una retahíla similar de dioses, en esta ocasión sólo subterráneos[24]:

> (Saco) a Ishara, y a los padres y madres de Ishara, y a los dioses primigenios, y en hurrita digo lo siguiente: *anusara*[25] los dioses *durina*: Enlil y Abadu, padre y madre de Ishara, Nara Namsara, Minki Ammunki, Amizadu, Alalu, Aunammu Iyandu) *akusal tibarnin enin durin*. Cuando termina de pronunciar estas palabras, etc.

Estos dioses encerrados en el mundo inferior son diferentes de los antiguos dioses subterráneos[26] del círculo de Lelwani, de modo semejante a cómo los Titanes, aherrojados en el Tártaro, no tienen que ver con Hades y Perséfone que son dioses del mundo

---

23 Cf. E. LAROCHE, 1974.

24 *CTH* 449 (KBo 17.94, 26ss.), cf. E. LAROCHE, 1974, p. 180.

25 Ésta y las demás formas del pasaje escritas en cursiva son palabras hurritas intercaladas en el texto, lo que indica, por un lado, el origen hurrita del ritual, y por otro, que estas palabras constituyen una fórmula mágica, que, como tal, no puede ser traducida ni alterada.

26 E. LAROCHE, 1974, p. 185.

subterráneo. No se nos ha conservado un relato hitita sobre la forma en que los *karuileš šiuneš* fueron destronados y ocuparon el mundo inferior. Tan sólo en el *Canto de Kumarbi* se cuenta cómo Alalu, un dios de la tierra y mencionado, como hemos visto en el ritual (y probablemente presente también en una laguna del proemio), es destronado y "huye" al mundo inferior al ser derrotado por el dios del Cielo, Anu[27]:

> Nueve años contados fue Alalu rey en el cielo.
> Pero al noveno año, Anu entabló combate contra Alalu.
> Derrotó a Alalu,
> este huyó corriendo ante él
> y descendió a la negra tierra.

Es probable que los dioses en una parte perdida de los textos, combatieran contra Tesub y fueran derrotados por él.

4. *Analogías entre los textos griegos y los hititas*

4.1. Consideraciones iniciales

Los pasajes que he recogido aquí presentan una serie de analogías cuyas motivaciones pueden ser diversas. Puede tratarse de un viejo motivo religioso que se conserva como substrato en los lugares en que se asientan los indoeuropeos, puede ser un mito indoeuropeo, puede ser un influjo producido de una cultura a otra o pueden ser, incluso, desarrollos paralelos. Es difícil decidir cuál es la situación en cada caso. El hecho de que todo el ciclo de Kumarbi presente numerosísimas coincidencias con Hesíodo, el *Papiro de Derveni* y otras obras griegas[28] habla más bien en favor de que todo un conjunto de mitos anatolios llegaron a conocimiento de los griegos y fueron adaptados por éstos. Sea como fuere, la comparación sería interesante, aunque la redujéramos a un paralelo tipológico, porque nos permite adentrarnos en algunas claves religiosas interesantes de ambas culturas.

Para no resultar reiterativo, llamaré HA al texto del *Himno a Apolo* 334-338, GJ 1 a la versión del Gran Juramento del *Himno a Apolo* 83-86, GJ 2 a la versión de *Ilíada* 14.271-279, CK al proemio del *Canto de Kumarbi*, RH al ritual de evocación de los dioses subterráneos.

4.2. La invocación a ser escuchado y su significado

En dos de los textos objeto de nuestra comparación (HA, CK) alguien se dirige a una serie de dioses a los que pide en imperativo que le escuchen. En otro caso (GJ 1) el imperativo es del verbo "saber" y en otro, que se narra en estilo indirecto (GJ 2),

27 A. BERNABÉ, 1987, p. 147.

28 Cf. A. BERNABÉ, 1987 y 2008, *passim*.

se dice que la diosa "nombró" a todos los dioses. En RH los dioses son "sacados" del mundo inferior mágicamente. Las razones de la invocación se mueven entre los casos en los que esta llamada de atención se limita a ponerlos por testigos de un juramento (GJ1, GJ 2 en que tal circunstancia se hace explícita por medio de μάρτυροι) o de la veracidad del cantor del poema (CK) y aquellos otros en los que se les pide colaboración ("concededme" HA) o incluso se pretende traerlos físicamente para que la presten ("saco" RH). El motivo de que se acuda a ellos, tanto si es sólo como testigos como si se solicita su colaboración, debe ser, por una parte su carácter primigenio, que los hace conocedores de todo lo ocurrido en el mundo, pero por otra, en algunos casos, la tradición de su actuación hostil a la divinidad "nueva" que ocupa el poder.

4.3. Reiteración del verbo "oír"

Desde un punto de vista formal cabe señalar que en HA se reitera el verbo "oír" (κέκλυτε ... ἀκούσατε), igual que en CK (*is-ta-*[*m*]*a-*[*a*]*s-kán*$^{!}$*-du*, *is-ta-ma-as-ki-id-du*, *is-ta-ma-as-kán-du*, *is-ta-ma-as-kán-du*). Como es sabido, la reiteración es un procedimiento mágico característico con un valor performativo. Un cierto componente mágico esta presente también en los juramentos y es nítido en el ritual en el que se pretende "sacar a los dioses inferiores" en RH.

4.4. Los dioses implicados

Coinciden diversos textos en mencionar a dioses primigenios encerrados en el inframundo y/o un dios del Cielo. En HA se trata de los Titanes y Urano, en GJ 1 se invoca a Urano, y aparece la Éstige como representante del mundo inferior. En GJ 2 son los Titanes que viven bajo el Tártaro, pero la diosa en su gesto solemne tiende una mano a la tierra, otra al mar, lo que implica a entidades físicas del mundo "superior" en el juramento. En CK están los dioses primigenios y Anu (dios del cielo), mientras que en RH se trata sólo de los dioses primigenios subterráneos. Es digno de señalarse que cuando se pide colaboración son los subterráneos los principales implicados. En HA "todos" alude a todos los dioses invocados, pero la invocación aparece después de haber mencionado a los Titanes y la respuesta a su petición no es una manifestación celeste, sino una sacudida de la tierra, lo que implica que el papel de los dioses del mundo inferior es mucho más activo que el de la divinidad celeste. En RH sólo se busca la colaboración de los dioses del inframundo.

4.5. Insistencia en la "topografía".

En HA Hera insiste en que Urano está "arriba" (ὕπερθεν) y que los Titanes habitan "bajo la tierra" (ὑπὸ χθονί); también se usa ὕπερθεν en GJ 1 mientras que en GJ 2 la insistencia se dirige hacia los dioses de abajo (ἔνερθε ... ὑποταρταρίους). Por su parte, CK pone el acento en que los dioses invocados son poderosos "arriba y abajo" (*kat-ta sa-r*]*a-a-ya*). Parece que hay en HA y en CK un deseo de poner de relieve que se pide la

asistencia o se pone por testigos tanto a los dioses que habitaron originariamente el cielo (sería mejor decir al Cielo mismo) como a los que ahora ocupan el lugar más bajo del inframundo. Lo más probable es que, de alguna forma, se considere que dioses celestes y dioses ctónicos constituyen una polaridad que representan el universo entero, de modo que ambas invocaciones se remontan a los dos polos de la separación originaria entre Cielo y Tierra que dio lugar al orden del mundo. Tienen, pues, estos enunciados un valor cosmogónico, de refundación de la cosmogonía, un valor mágico, en suma.

4.6. Potencia generatriz

Las divinidades invocadas, pese a que ninguna de ellas ocupa ya el poder, siguen poseyendo una potencia generatriz, a la que se alude[29] en algunos textos: HA especifica este extremo cuando afirma que "dioses y hombres" proceden de los Titanes; también en CK, que, como veremos (§ 6), tiene una relación, aunque lejana, con la generación, se insiste en denominar a los dioses mencionados como padres (y) madres y la misma expresión, "padre y madre", aparece en RH. Considero probable que esta necesidad de recordar la capacidad generadora de los dioses ctónicos sea el motivo por el que el poeta del HA insista en que de los Titanes proceden dioses y hombres[30]. En cambio no se encuentran menciones de este tipo en GJ 1 y GJ 2, porque no se pide el concurso de los dioses para generar a otro, lo cual parece confirmar este supuesto.

4.7. El contexto: nacimientos extraordinarios y la generación de un rival

En HA la invocación de Hera se produce porque la diosa, movida por el despecho, desea crear un rival de Zeus más poderoso que él, entre otros motivos por el nacimiento de Atenea de la cabeza de su infiel esposo. En el *Canto de Kumarbi* la invocación es para poner a los dioses como testigos de su relato. Pero no dejan de ser significativos algunos hechos:

a) En el *Canto de Kumarbi* se narra cómo Kumarbi, para evitar que Anu (el cielo) tenga descendencia, le muerde el falo y lo ingiere, pero, como consecuencia de ello, se queda embarazado de cinco dioses (se encuentra un paralelo de este tema en un mito griego, el del poema comentado en el *Papiro de Derveni*[31]). En una escena posterior, alguien, probablemente Ea, mantiene un diálogo con los dioses que hay dentro de Kumarbi y en un intento de aconsejarles para que busquen el mejor lugar para salir, baraja diversas posibilidades:

---

29 En la cosmogonía del *Papiro de Derveni*, por ejemplo, Zeus ingiere el miembro cortado de Urano y ello provoca que quede embarazado de nuevo de toda la creación, lo que indica la enorme capacidad generatriz del dios primigenio. Cf. A. BERNABÉ, 2008, pp. 268-270.

30 § 2.1.

31 Cf. A. BERNABÉ, "Teogonías órficas", en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS, 2008, pp. 297-303, con bibliografía. Para una comparación con las teogonías hititas, cf. A. BERNABÉ, 2008, pp. 259ss., C. López Ruiz, 2010, pp. 136ss.

– ¡Sal de su cuerpo por el cráneo!
¡O bien sal de su ánima!
¡O bien sal por el buen lugar[32]!
Por fin, uno de los dioses, se abre camino:
... dentro, se dispuso y como una piedra
rompió el cráneo de Kumarbi.
Así que por el cráneo subió KA.ZAL.

El ideograma KA.ZAL puede leerse como 'Lujuria', lo que podría identificar a esta divinidad con Istar, o como 'Rostro resplandeciente', lo que nos llevaría a una antecedente hitita de la γλαυκῶπις griega. En otro lugar[33] he defendido que se trataría de Istar, lo que no obsta a que el episodio pudiera haber influido sobre el nacimiento de Atenea, una diosa guerrera, como Istar, narrado en numerosas fuentes griegas y representado en un gran número de vasos.

b) El Ciclo de Kumarbi, del que el *Canto* debe ser el primer poema, es pródigo en la creación por parte de Kumarbi de rivales contra Tesub, el dios de la Tempestad, que ocupa el poder en el Cielo. Concretamente, crea a Hedammu, un ser serpentino, y a Ullikummi, un monstruo pétreo de crecimiento continuo como un volcán surgido en medio del mar. El aspecto serpentino y los rasgos volcánicos son característicos de Tifeo/Tifón, precisamente el rival que está a punto de crear Hera[34].

c) El rival está también relacionado con nacimientos extraordinarios (por ejemplo, Ullikummi es el fruto de la unión de Kumarbi con una roca; Istar y el Dios de la tempestad nacen de Kumarbi embarazado por la ingestión del falo de Cielo (Anu). El rival se origina, pues, por métodos propios de la era anterior al orden.

5. *Diferencias de concepción entre las versiones griegas y las hititas*

5.1. Motivaciones diversas

A la luz de las analogías que se han visto, parece más que probable que los poetas griegos hayan adaptado un tema que procede del ámbito anatolio. Sin embargo es necesario atender también a las diferencias que separan las versiones que hemos examinado y que pueden derivarse de diversos factores: por la diversidad del panteón divino y de las creencias religiosas, por la función que el tema presenta en cada caso, por el

32 "Su ánima" es probablemente la boca; el "buen lugar" se refiere con bastante seguridad al falo.

33 A. Bernabé, "El extraordinario embarazo de Kumarbi", en *Reconstructing a Distant Past. Ancient Near Eastern Essays in Tribute to Jorge R. Silva Castillo*, Sabadell, 2009, pp. 23-30.

34 Cf. A. Bernabé, 2008, pp. 307ss.

emisor de la fórmula y sus motivaciones y, en cuanto a su situación en un texto, por su asociación directa o indirecta a la creación de un rival contra el dios supremo.

En todo caso, las diferencias de tratamiento del tema revelan, como siempre, una gran diversidad de pensamiento entre el modo de pensar griego y el oriental.

5.2. Diferencias en el panteón

En primer lugar, hay una gran diferencia en el número de dioses implicados, que en el caso de las fuentes hititas es bastante mayor. Los hititas se imaginaban un reino de los dioses paralelo a su propia corte con una amplia serie de funcionarios palaciegos muy jerarquizados que se distribuían funciones diversas; no olvidemos que se referían a su panteón como "los mil dioses y diosas de la tierra de Hatti"[35], mientras que los griegos se esforzaron en mantener su panteón constreñido a los "doce" dioses (aun cuando luego fueran en realidad algunos más) e imaginaban el Olimpo como una especie de palacio familiar.

Muestra de esta diferencia de concepción es que Hera invoca en HA a Urano, Gea y los Titanes, GJ 1 a Tierra, Cielo y la Éstige, que no es una diosa y GJ 2 a la Éstige y los Titanes, llamados οἳ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες. En cambio, el CK menciona casi una docena de divinidades, igual que RH.

Por otra parte, intervienen en las versiones griegas personajes que no corresponden a ninguno de las fuentes hititas o corresponden a ellas de un modo muy imperfecto. Es el caso de Éstige o el de la pareja de Urano, Gea. Aunque en el ámbito hitita hay diosas que presentan paralelos más o menos vagos con ella, no tienen nada que ver con la potente presencia de la Tierra madre en la mitología griega. Los poetas griegos introducen, pues, en escena personajes de su propio panteón o de sus propias tradiciones.

5.3. Diferencias de función

En segundo lugar, hay diferencias en la función que la invocación asume. El CK tiene por objeto que el poeta ponga a los dioses primigenios como testigos de su poema; da la impresión de que los toma como garantes de su propia veracidad en lo que narra[36]. Por su parte, en RH se usa por la convicción de que posee un efecto performativo y en el mundo real; se creía que las palabras que se pronunciaban (con los términos hurritas incluidos), acompañadas de la *actio magica*, bastaban para "sacar" realmente a los dioses del inframundo para que auxiliaran a quien realizaba el rito.

---

35 Tratado entre Hattusili III y Ramsés II versión egipcia § 21, cf. A. BERNABÉ & J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA, *Historia y leyes de los hititas*. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo, Madrid, 2004, p. 236.

36 Es curioso que en el proemio del *Himno a Apolo* (*h.Ap.* 1), no hay una invocación a la Musa, sino que el poeta declara que va a acordarse y no va a olvidarse de Apolo (Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο).

En HA la invocación de Hera, también acompañada de un procedimiento mágico, tiene un efecto performativo, pero literario, en el interior de la obra, ya que la diosa consigue crear a Tifaón, pero el texto no tiene valor ritual alguno.

Las dos versiones del GJ son, en cambio, sólo un compromiso profundo sancionado con un juramento y aunque van acompañadas con un gesto, que tiene mucho de común con las *actiones magicae* a que acabo de referirme, se mantienen siempre en el ámbito de la promesa y en el marco de la obra literaria.

5.4. Diferencias en el emisor de la fórmula y sus motivaciones

En tercer lugar, son diferentes los emisores de la fórmula y sus motivaciones. En CK el emisor es el poeta, y lo que pretende lograr es un efecto, a medias religioso y literario: la veracidad y aceptabilidad de su poema.

En RH el emisor es el agente (quienquiera que sea) que desea beneficiarse de la ayuda de los dioses infernales, gracias al ritual mágico, para logar un efecto concreto que se supone que se producirá en el mundo real.

En HA es una diosa, Hera, la que quiere producir un efecto para vengarse de Zeus por la humillación sufrida y en GJ son dos diosas, Leto y otra vez Hera, las que quieren tranquilizar a otro personaje para asegurarle el cumplimiento de una promesa.

5.5. Asociación de la fórmula con la creación de un rival

En cuarto lugar, se encuentra en HA estrechamente asociado a la fórmula el propósito de crear un rival para Zeus, ya que el texto pronunciado, con el procedimiento mágico concomitante, dará lugar a la propia creación de Tifaón de un modo directo. En CK, la asociación de la fórmula con la creación del rival es mucho más lejana: la fórmula en sí, en el proemio, se refiere a la narración, mientras que la creación de rivales se produce mucho después, incluso en otros de los poemas de la serie, pero siempre dentro de la narración, sin valor performativo en el mundo real.

Varía además quién crea el rival y sus motivaciones para hacerlo. Kumarbi es el que lo hace en los poemas hititas y su motivo es "político", para recuperar el poder en los cielos destronando al actual rey de los dioses. En este contexto el recurso a las situaciones primigenias tiene más sentido que en el caso de Hera, que no pretende una vuelta atrás del poder divino ni un retorno desde el κόσμος a la caótica situación originaria (un poeta griego ni imaginaría tal cosa ni, mucho menos, presentaría a Hera desempeñando ese papel), sino sólo un efecto personal, dar rienda suelta a su despecho y amenazar a Zeus. Kumarbi es una constante amenaza para el poder divino, ya que los rivales que va creando destronan una y otra vez a Tesub. En cambio, los Titanes griegos, terminada en derrota su intentona contra Zeus, quedan aherrojados en el inframundo y no salen de

allí nunca más. Tampoco Tifeo consigue destronar a Zeus, sino sólo importunarlo un tanto, de modo que acaba, según las versiones, tirado en la playa o bajo el Etna. Hera no desempeña ni de lejos un papel político en relación con el poder olímpico.

Además, el poder de Zeus es indiscutible y está establecido para siempre jamás, a diferencia del inestable poder de los monarcas divinos en culturas orientales (en este punto los mitos hititas coinciden con la ideología de los babilonios o de los ugaríticos), en los que vemos cómo los dioses que reinan son destronados, muertos, desmembrados o enviados a los infiernos, aunque regresen de nuevo[37].

6. *Colofón*

Una vez más, la comparación entre temas muy semejantes expresados en textos de dos culturas distintas pone de relieve las inmensas diferencias en el tratamiento de tales temas, cuando se vuelven a situar en las coordenadas de otra cultura y permite de este modo, advertir las diversidad profunda que existe en la ideología mítica y religiosa de las dos culturas. En el caso del mundo griego, los temas míticos que los griegos "importan" de culturas "orientales" son transformados para que puedan ser coherentes con ideas básicas de la religiosidad griega, como la prioridad indiscutible de Zeus, o la imposibilidad de una vuelta atrás en el mundo ordenado. Además, las más de las veces pierden su naturaleza ritual, si la tenían, y adquieren una nueva dimensión literaria.

BIBLIOGRAFÍA

A. BERNABÉ,
- *Textos literarios hetitas,* 2ª ed., Madrid, 1987.
- *Dioses, héroes y orígenes del mundo: lecturas de mitología*, Madrid, 2008.

BERNABÉ, A. & CASADESÚS, F. (eds.),
- *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, 2008.

GARCÍA TRABAZO, J. V.,
- *Textos religiosos hititas,* Madrid, 2002.

LAROCHE, E.,
- "Les dénominations des dieux "antiques", en *Anatolian Studies presented to H. G. Güterbock on the occasion of his 65th birthday,* Istanbul, 1974, pp. 175-185.

LÓPEZ-RUIZ, C.,
- *When the Greeks were born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge Mass., 2010.

37 Cf. A. BERNABÉ, 2008, pp. 291-305.

Received: 12th May 2011 Accepted: 31st May 2011

San Sisinio y Sichael: los amuletos en corteza de abedul como fuente sobre la magia cristiana bizantinoeslava

Matilde Casas Olea
Universidad de Granada

Resumen

En el presente estudio se analiza el culto a San Sisinio como una de las manifestaciones de la magia cristiana de los eslavos orientales a partir del testimonio de excepción como son los amuletos registrados entre las inscripciones sobre corteza de abedul de Nóvgorod. Se trata de establecer una definición del culto dado localizándolo entre la herencia grecobizantina y la religión popular eslava a partir del testimonio de fuentes como inscripciones en amuletos, fórmulas mágicas, oraciones y leyendas literarias.

Palabras Clave: Magia cristiana bizantinoeslava, amuletos en corteza de abedul, San Sisinio, ángel Sichael.

A Testimony of Byzantine- Slavic Christian Magic: Saint Sisinnios and Sikhael in Birch-bark Amulets

Abstract

The aim of this paper is to analyze the cult of Saint Sisinnios as a manifestation of Christian magic in Old Rus, using birch-bark amulets as valuable documentation about this praxis. These data should be compared with other sources about the tradition: amulets, incantations and literary traditions.

Key Words: Byzantine- Slavic Christian Magic, Birch-bark Amulets, Saint Sisinnios, Sikhael.

1. *Testimonios sobre la actividad mágica en la Rusia premongol: los amuletos*

Es axiomático que la escritura llega a los pueblos eslavos orientales, como a los eslavos de los Balcanes, de mano de la cristianización y que las primeras formas literarias eslavas beben directamente de Bizancio, artífice de la evangelización y proceso de aculturación de los mismos. De modo que las prácticas mágicas susceptibles de ser reconstruidas con un mayor grado de legitimidad metodológica a partir del testimonio directo de fuentes escritas eslavas se encuentran en el contexto cristiano y siguen los patrones bizantinos.

Así, pues, la actividad mágica eslava oriental entronca con una tradición establecida en la Ortodoxia bizantina, que se importa a Rus' en los tiempos inmediatos a su

bautismo en 988 y se infiltra pronto entre sus costumbres locales, quedando testimonio de ello ya en los primeros textos producidos en el entorno eclesiástico ruso, en los que la magia es objeto de polémica y de censura. En actas de concilios, nomocánones, tratados penitenciales, instrucciones y listas de libros censurados o apócrifos es reprobado un número limitado de prácticas y textos mágicos vinculados a la tradición oral, y sólo raramente se encuentran referencias muy lacónicas a textos doctrinales sobre magia[1]. Los textos teóricos mágicos, por su parte, son poco frecuentes en la Rusia premongol: es prácticamente ausente la traducción al eslavo eclesiástico de tratados de magia doctrinales, que tampoco eran muchos en Bizancio[2]. Sin embargo, otros textos mágicos, que se han de integrar en las prácticas locales religiosas, como fórmulas de encantamientos, oraciones mágicas, o textos de adivinación, presentan una transmisión textual más amplia[3], debido a diversos factores, a saber, a) se trataba de prácticas de uso muy extendido en la religión popular bizantina y por lo tanto, con independencia de que fueran reprendidos por la Iglesia ortodoxa, tienen una transmisión textual más rica; b) se encontraban integrados en las prácticas religiosas bizantinas hasta tal punto que entraban automáticamente, sin levantar sospecha alguna sobre su carácter extracanónico, en los compendios litúrgicos eclesiásticos a los que tenían acceso los eslavos.

Al margen de los documentos literarios, los amuletos con elementos gráficos constituyen el grupo más numeroso de textos mágicos eslavos orientales y conforman un conjunto documental básico para acceder al conocimiento esencial de las prácticas mágicas en la antigua Rus', dado que se trata de artefactos inmanentemente mágicos en su forma, su contenido y función.

Según la información de los materiales que han llegado hasta nosotros, se puede afirmar que el uso de amuletos era una práctica muy conservadora en la Rusia premongol, importada con el cristianismo y sujeta a los patrones bizantinos, desde donde llegan ostentando un alto nivel de sofisticación. El amuleto es un objeto al que se

---

1 Las actas del *Concilio de los cien capítulos* (*Stoglav*) (1551) hacen referencia explícita a libros de magia, cap. 44, cuestión 22: "Son malvados herejes quienes conocen y mantienen los *Rafli* y las *Seis Alas (Šestokryl)*, y el *Voronograj,* la astronomía, el zodíaco, el *Almanaque,* la astrología, Aristóteles, las *Puertas de Aristóteles* y otras composiciones y sabidurías heréticas, y adivinaciones demoníacas, ardides que alejan de Dios, y los que creen en estos ardides alejan a muchas gentes de Dios y los destruyen". Traducción según la edición de E.B. Emčenko, *Stoglav. Issledovanie i tekst,* Moskva, 2000.

2 R.P.H. Greenfield, "A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", en H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1995, pp. 127-131.

3 Las colecciones de encantamientos, oraciones, fórmulas y demás material mágico se encuentran en manuscritos datables desde los ss. XIV y XV, aunque es indudable su expansión en la Antigüedad tardía y en Bizancio. Por ejemplo, el manual de magia *Ciránidas*, que remonta al I-II s. d.C., sólo consta en manuscritos desde el s. XV, pero fue utilizado antes con seguridad. *Cf.* Greenfield *op.cit.* (1995), pp. 129-130.

asigna poder en sí mismo por lo que los materiales con los que se elabora son lujosos, metales nobles ornados con piedras preciosas[4]. Por lo general, los amuletos constaban de dos caras en las que se integraban imágenes, pictogramas, breves leyendas, fórmulas mágicas y *nomina sacra*. Es necesario admitir que el ritual y las técnicas de preparación de un amuleto precisaban de una elaboración bajo la que había un vasto conocimiento no sólo artesanal, sino también dogmático sobre astrología, magia y "ciencias" colindantes (tratados sobre los ángeles, relaciones de los mismos con los Decanos, demonología, textos bíblicos y hagiográficos apócrifos, etc).

El entorno, pues, de elaboración y uso de amuletos en la Rusia premongol, según el modelo de Bizancio, se identifica con los sectores cultivados y sofisticados de la sociedad. Un buen ejemplo de ello es la conocida *grivna* de Černígov del príncipe Vladímir Monómaco[5] (1053-1125), un *zmeevik*[6] de oro con inscripciones bilingües datado en el s. XI y destinado a la profilaxis de las enfermedades relacionadas con la *hystera*, según el modelo de los filacterios bizantinos, que probablemente se utilizaban por extensión para proteger de cualquier tipo de enfermedad o mal físico.

De hecho, tanto en Bizancio como en Rus' las dos variantes más frecuentes de amuletos son los relacionados con la *hystera* y los que protegen a los neonatos y sus madres del demonio femenino en los momentos inmediatos al parto. Entre los dos tipos existe una evidente interrelación funcional y semántica; a partir de la personificación de la *hystera* como ente maléfico causante de las enfermedades relacionadas con el útero se componen invocaciones, fórmulas mágicas, exorcismos y también dispositivos apotropaicos que se aplican, por extensión, durante el parto para prevenir eventuales infortunios. Ambos tipos de amuletos se caracterizan formalmente por presentar a partir del s. X en Bizancio[7] y desde el s. XI en la *Slavia Orthodoxa* en el reverso un rostro rodeado de serpientes, aunque difieren en la iconografía de la cara

---

4 J. Spier, "Medieval Byzantine magical amulets and their tradition", *JWCI* 56 (1993), pp. 25-62.

5 El amuleto presenta en la cara principal la imagen grabada del arcángel San Miguel flanqueada por la inscripción de su nombre en eslavo "М[и]х[а]илъ" y rodeada de la acostumbrada en este tipo de talismanes inscripción en griego "Santo, Santo, Santo, Señor Sabaoth, creador del cielo y de la tierra con tu gracia". En el reverso se encuentra la imagen de un demonio medio mujer, medio serpiente, rodeada de dos inscripciones concéntricas, la primera es un voto del príncipe -referido con su nombre cristiano- escrito en eslavo: "Señor ten piedad de tu siervo Basilio. Amén", y la segunda, en griego, el conjuro contra un demonio "*Hystera* negra, te enredas como una serpiente, resoplas como un dragón, como un león ruges, ¡duérmete como un cordero!". *Cf.* B.N. Rybakov "Russkie datirovannye nadpisi XI-XIV vv.", *Arkheologija SSSR: Svod arkheologičeskikh istočnikov*, Moskva, 1964, pp. 19-20, pl. xxxiv: 1-2; T.V. Nikolaeva- A.V. Černecov, *Drevnerusskie amulety-zmeeviki,* Moskva, 1991, pp. 49-51.

6 Denominación genérica de los amuletos rusos por llevar regularmente el grabado de una efigie rodeada de serpientes (cf. antiguo ruso: *zmej* "serpiente").

7 Spier *op.cit*. (1993), p. 31.

principal. Mientras que en los amuletos contra la *hystera* el motivo central suele ser un ángel en pié con *loros* y *labarum* con la cruz patriarcal y la espada, o bien la *Theotokos*, la segunda variante de amuleto cuenta con la representación de un jinete nimbado a caballo sometiendo a un demonio femenino postrado al que clava su lanza y, con frecuencia, acompañado de un ángel en pié desplegando una de sus alas ante ellos.

2. *Los amuletos y la formación del culto popular a San Sisinio*

La segunda variante de amuleto se caracteriza por contener en su cara principal la representación de un jinete santo, que se identifica sobre todo con San Miguel, aunque también con San Sisinio o con Salomón[8], San Jorge, San Nicetas o San Teodoro de Tiro, y suele ir acompañado de fórmulas de expulsión de demonios e invocaciones a los arcángeles, Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, junto con otros nombres sacros, Iao, Sabaoth, o inscripciones IC XC, fragmentos del salmo 90 (91) -frecuente en los ritos de exorcismos-, el *Trisagion*, invocaciones a la Virgen, sellos de Dios o de Salomón, etc. La identificación del demonio femenino se encuentra en conjuros en amuletos como el colgante de plata del Museo Ashmolean de Oxford[9], en el que junto a la representación del santo jinete escoltado por un ángel y la figura femenina postrada se lee: [φε]ῦγε, Ἀβιζου Ἀναβαρδαλεα Σισινίς σε διόκι [ὁ] ἄγ[γ]ελος Αραφ… "Huye, Abizou Anabardalea, Sisinis te persigue, el ángel Araph…". El demonio femenino es invocado con dos nombres, el primero, Abizou, que se inscribe en la tradición mágica salomónica, y el segundo, Anabardalea, es uno de los sobrenombres con el que se identifica el demonio femenino Gélou (Gýllou) que amenaza a los recién nacidos en la tradición popular griega, aunque hasta el momento no se ha encontrado a explícitamente en los amuletos bizantinos[10].

De hecho, la devoción de la que son objeto los amuletos contra las maquinaciones de los demonios con imágenes de santos jinetes en la religión popular bizantina arraiga en la tradición hebrea donde son numerosos los amuletos con la imagen

---

8 Entre los eslavos de los Balcanes es frecuente la identificación con San Demetrio. En el mismo tipo de amuleto en Rusia se encuentra iconografía de parejas de santos militares, como Teodoro Estratilato- San Jorge en los ss. XIII y XIV, o los santos nacionales Borís y Gleb. *Cf.* W.F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight. Magic in Russia,* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, pp. 242-243.

9 Spier, *op.cit.* (1993), p. 37 (fig. Nº 33, Pl. 3a): ss. VI-VII. El reverso del amuleto está ilustrado con la cara rodeada de serpientes y otros símbolos y figuras alusivos todos al *Testamento de Salomón. Vid.infra* nota 12.

10 Spier *op.cit*. (1993) p. 37, nota 70. La falta de esta evidencia en amuletos puede entenderse como argumento a favor de la incorporación del personaje en las creencias populares griegas sólo a través de la *historiola* bizantina, en la que se integraría a partir del prototipo de demonio de los nacimientos asirio-babilónico Gallu.

de Salomón a caballo derrotando al demonio femenino Abizou[11], según la leyenda transmitida también en el *Testamento de Salomón*[12], donde el mismo demonio "de cabello revuelto" confiesa que su función es estrangular a los bebés en el parto y que el ángel que lo neutraliza es Rafael (Araph!, también Arlaph). Al hacerse más frecuentes entre los cristianos los amuletos de este tipo, el modelo iconográfico de Salomón se modifica y toma forma cristiana siendo sustituido por un santo jinete en principio anónimo, aunque con mucha frecuencia identificado con San Sisinio[13].

Efectivamente en la tradición de magia cristiana oriental son frecuentes los amuletos en los que consta la invocación a Sisinio (o variantes del nombre, *cf.* Sisinis), unas veces en conjunto con elementos de la tradición salomónica y otras veces respondiendo a la leyenda que se conforma en torno a él y a su enfrentamiento con el demonio Gélou. La invocación a Sisinio también es usual en los exorcismos bizantinos, aunque lo regular es que en este tipo de textos se invoquen ángeles y no santos, lo que puede hacer sospechar que el nombre de Sisinio fuese originalmente referido a un ángel[14]. Y probablemente la identificación de Sisinio con un santo concreto es un

---

11 Destaca la calcografía de hematita del Museo de Benaki de Atenas no anterior al s. III y de origen israelita (*vid*. Chr. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition,* Ashgate, 2003, pp. 33-38, plate 17), con el dibujo en una cara de un jinete armado a lomos de un caballo encabritado, apuntando con su lanza a una figura femenina postrada y desnuda con cabello largo que levanta la mano derecha hacia el jinete; como leyenda lleva el nombre de Salomón. En la otra cara no hay figura representada y sí leyenda: σφραγίς θεοῦ. Se trata de un modelo próximo al tipo original del que deriva la imagen del santo militar matando al dragón o a la bestia.

12 El *Testamento de Salomón* tiene una influencia fundamental en los rituales mágicos de exorcismo y en los amuletos utilizados en este contexto. Se trata de un texto judeocristiano compilado hacia el s. III, en el que se constata el fundamento épico de la leyenda del sello entregado por Dios a Salomón a través de San Miguel para enfrentar a los demonios. Contiene, asimismo, un catálogo de demonios a los que fustiga e interroga Salomón para que revelen el modo en que ejercen el mal y su nombre cuyo conocimiento proporciona el control a Salomón sobre ellos. *Cf.* D.C. Duling, "The Testament of Solomon", en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments,* Vol. I, The Anchor Yale Bible Reference Library, 1983, p. 935 y ss.

13 La iconografía de Sisinio como jinete santo enfrentado al demonio está ampliamente registrada en los amuletos. Sin embargo, en otros formatos sólo consta una imagen en un fresco datado en el s. VI en la capilla XVII de Bawit, en Egipto (*vid*. J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouït,* Cairo, 1904, pp. 80-81, *apud* Walter (2003), pp. 241-242). Esta imagen está muy próxima a las representaciones de Salomón, con halo, vestido con una túnica corta y la clámide, porta un escudo y una lanza, con la que amenaza a una figura yacente demoníaca femenina alada y con forma de serpiente desde la cintura, en este caso acompañada de la inscripción con su nombre "Alabasdria" y otros símbolos dentro de la misma tradición como el centauro o la perforación del mal de ojo.

14 M.I. Sokolov, "Novyj material dlja ob'jasnenija amuletov, nazyvaemykh zmeevikami", *Drevnosti: Trudy Slav. Komissii imp. Mosk. Arkheol. O-va* 1895-1, pp. 181-182.

hecho secundario en la configuración de su culto[15], ya que, ante todo, es su nombre el que comporta el poder de alejar al demonio; la configuración del culto al santo en última instancia se debe a la encarnación de una primitiva *vox magica* identificada con su nombre[16], cuyas raíces se pueden reconstruir en las antiguas culturas aramea e irania del Creciente Fértil[17]; en adelante, a partir del conjuro y la fórmula primigenias en que se integraba la *vox magica*, se configurará la *historiola* que acabará asumiendo la función y autoridad mágica, dado que ésta aporta un sustento etiológico actualizado y adaptado al entorno cristiano a través de la reinterpretación épica. De este modo surgen las variantes literarias de las leyendas del demonio femenino Gélou y sus adversarios en griego, copto, etíope, armenio, siríaco, árabe, hebreo, rumano y eslavo[18], que se integran en la tradición ritual mágica con el uso de amuletos y fórmulas mágicas.

3. *El culto a San Sisinio en la transmisión literaria bizantinoeslava*

Los procesos de adaptación de las variantes de la tradición dada desde la magia cristiana de Bizancio hacia la Rus' medieval, las motivaciones según las que transciende o cae en desuso un motivo concreto, las innovaciones y los arcaísmos o los hechos de transformación interna son susceptibles de analizar con cierto detalle puesto que en la actualidad se encuentra un corpus textual significativo tanto en el ámbito griego como eslavo oriental y meridional, a partir del que se puede reconstruir el segmento del itinerario que recorre el culto a San Sisinio desde Bizancio hasta la antigua Rus'. Hoy día se puede plantear un estado de la cuestión muy actualizado gracias a trabajos especializados sobre la transmisión literaria de la leyenda de San Sisinio y su enfrentamiento con el demonio femenino en ambas tradiciones. Richard P.H. Greenfield[19]

---

15 No existe identificación clara del santo Sisinio de los amuletos con los registrados en el santoral ortodoxo, aunque lo más probable es que tenga su origen en uno de los cuarenta mártires de Sebastia.

16 En los amuletos bizantinos es frecuente encontrar el nombre de Sisinio en combinación con otros términos creados por duplicación fonética, aliteración, cuya función es la de producir el efecto de glosolalia propio de las fórmulas mágicas. *Cf.* amuleto judeocristiano en que se lee la invocación: Σισίννος Βισισίννος καταπα[τεῖτ]ε τὴν μυσερὰν μηκέτι ἰσχύειν…(en A.A. Barb, "Three Elusive Amulets", *JWCI* 27 (1964), pp.10-17) o en un medallón bizantino con la representación de dos santos militares:…Σισίννιος Σισινναριος…(en C. Schlumberger, *Amulettes byzantins anciens*, Paris, 1892, no. 1, p. 2), Posteriormente, cada uno de los nombres de la fórmula mágica se integrará en variantes de la leyenda identificándose con personajes independientes, como es el caso de Sisinio y su hermano Sinodoro.

17 M. Schwartz, "Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barpharangēs, and…Semanglof", *Bulletin of the Asia Institute* 10 (1996), pp. 253-257.

18 Sobre las distintas versiones de la leyenda *vid*. H.A. Winkler, *Salomo und die Karīna. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden,* Stuttgart, 1931.

19 R.P.H. Greenfield, "Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories", *Byzantina* 15 (1989), pp. 83-141.

en un estudio sobre la leyenda de Gélou en Grecia establece dos variantes definidas de la misma. La primera, en que Sisinio acompañado de uno o dos hermanos se enfrenta a Gélou para impedirle que mate al hijo recién nacido de su hermana Melitene. Tras capturar, torturar e interrogar a Gélou, ésta devuelve al bebé y revela sus nombres secretos y confiesa que, si se escriben, sirven de amuleto para protegerse de ella. La segunda versión definida por Greenfield es la "Leyenda de San Miguel", de transmisión más amplia que la anterior, aunque más simple en lo que a contenidos y estructura se refiere. Presenta una diversidad notable en las variantes textuales -algunas colindantes con la tradición mágica salomónica- y en los protagonistas de los relatos: San Miguel puede ser sustituido por otros ángeles y santos. La *historiola* de San Miguel se centra en el episodio en el que el santo desciende de los cielos al desierto del Sinaí y se encuentra con el demonio. Tras la descripción física de Gélou, ésta es interrogada sobre su proveniencia y función; el punto culminante es la revelación de los nombres del demonio y la confesión de que éstos deben ser escritos en un amuleto para ser eficaces. En algunas variantes textuales se añade una lista con nombres de ángeles con semejante función apotropaica. Es evidente tanto en la primera variante como en la segunda que la *historiola* está estructurada y orientada a un uso específico práctico, un conjuro o un exorcismo, y que ésta conforma la parte oral del ritual de expulsión del demonio, con función equiparable a la del filacterio a través de la escritura de los nombres del demonio (texto-amuleto).

Todos los manuscritos griegos en los que se conserva la tradición literaria dada datan del s. XV en adelante, aunque se presupone que la leyenda ya circulaba en período bizantino. Este dato queda justificado por la temprana transferencia de la leyenda a territorio eslavo según el estudio llevado a cabo por Tatiana A. Agápkina[20]. En el ámbito eslavo balcánico se registra la primera variante en manuscritos datados desde el s. XIII y la segunda variante se encuentra de modo fragmentario en un palimpsesto búlgaro del s. XII hallado en un códice de la Biblioteca del Patriarcado de Jerusalén[21]. Los eslavos meridionales se mantienen muy próximos a la tradición bizantina en la función de la *historiola* inserta en un ritual de expulsión del demonio femenino que amenaza a los neonatos y a sus madres en su parte práctica (pronunciación apotropaica de los nombres del demonio) y los protagonistas del relato son San Miguel o San Sisinio. Sin embargo, difieren de la tradición griega en que se acentúa la presencia de las listas de *nomina sacra* (de ángeles, sobre todo) sustituyendo a los nombres del demonio como texto- amuleto. Precisamente esta innovación se asienta en la tradición eslava oriental, en la que se encuentran además variaciones

20 T.A. Agápkina, *Vostočnoslavjanskie lečebnye zagovory v sravnitel'nom osveščenii. Sjužetika i obraz mira,* Moskva: Indrik 2010, pp. 681-792.

21 Agápkina, *op.cit*. (2010), p. 690.

significativas. La base estructural de las *historiolae* eslavas orientales es la leyenda de San Miguel, aunque se incorpora como protagonista fundamental Sisinio, y se amplía la serie de personajes sacros que se enfrentan a los demonios, sumándose los cuatro evangelistas y otros ángeles, entre los que destaca Sichael. Además se cruza pronto con las oraciones contra las fiebres, muy expandidas en la literatura apócrifa y en las fórmulas de magia cristiana eslava[22], lo que comporta un desarrollo del relato en dos direcciones: por una parte se desdibuja el objeto centrado en los neonatos y sus madres del texto-amuleto y acaba siendo aplicado contra cualquier enfermedad; y por otra parte, la multiplicidad de nombres asignados al demonio femenino individual provoca la generación de un coro de demonios que personifican a las fiebres (*trjasavicy* o *likhoradki*), identificadas con frecuencia con las "hijas de Herodes".

Esta situación queda reflejada en la iconografía, fórmulas y amuletos mágicos que configuran el culto a San Sisinio en la Rus' medieval[23].

4. *Aportaciones de los amuletos en corteza de abedul*

Para el estudio de la cultura escrita de los antiguos rusos ha sido decisivo el hallazgo de las inscripciones elaboradas sobre corteza de abedul. El descubrimiento tuvo lugar en las excavaciones de la antigua ciudad de Nóvgorod la Grande en el año 1952 y ya son más de mil los documentos inventariados escritos en el antiguo dialecto ruso novgorodense sobre tan singular material. La incorporación de estos textos como documentos históricos y lingüísticos significa para los especialistas la posibilidad de aproximarse a la realidad cotidiana de la Rus' medieval en su estado más puro. De hecho, la mayor parte de los textos trazados sobre corteza de abedul, por la misma naturaleza desechable, efímera y económica del material, son escritos cortos, cartas privadas, comparables con las de Vindolanda, misivas familiares y comerciales, inventarios de posesiones, cartas de préstamos, deudas, demandas de pago, órdenes de actuación en transacciones comerciales, encargos a artesanos, testamentos o textos de niños que aprenden a escribir. Pero también la corteza de abedul se utilizaba como soporte gráfico de textos de otra naturaleza, libros religiosos y amuletos, probablemente como opción material más asequible que el pergamino o los metales nobles al común de los usuarios.

Hasta el momento son tres los textos escritos sobre corteza de abedul que se pueden interpretar como amuletos: del s. XII una *tabella defixionis* (Nº 734) y un amuleto fragmentario con el salmo 55 (54) escrito en espejo (Nº 674), y un conjuro contra las fiebres del s. XIII (Nº 715). Éstos, a pesar de compartir la función básica

22 Ya tienen presencia en el *Eucologio Sinaítico* del s. XI. *Cf*. R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslavnski glagolski spomenik*, Ljubljana, 1942, pp. 104-124.

23 Para una revisión detallada de la leyenda de Sisinio en la iconografía y los amuletos *vid*. Ryan, *op.cit*. (1999), pp. 241-253.

con los filacterios bizantinos y los *zmeeviki* rusos, presentan una morfología muy distante. En primer lugar, el soporte gráfico sobre el que están elaborados, la corteza de abedul, por definición no puede comportar el valor atribuido a los metales preciosos y las gemas como artefacto mágico portador de poder en sí, sobre todo teniendo en cuenta su inminente carácter efímero. Una vez prescindido de cualquier indicio de sofisticación, los amuletos elaborados sobre corteza de abedul se caracterizan por ser puramente textuales, esto es, sin la parafernalia de imágenes y símbolos reforzadores acostumbrada en los amuletos descritos más arriba. Se podría establecer un paralelismo, -salvando las distancias- con los amuletos cristianos realizados sobre papiro en el Egipto de los ss. V-VII.

La corteza de abedul Nº 734 está datada entre 1140 y 1160 y localizada en la excavación del barrio de la Trinidad de Nóvgorod. Es una *tabella defixionis*, que contiene una fórmula mágica, que se abre con la imagen de la Cruz y la leyenda tradicional "Cristo vence".

ЇС ХС СИХѦЇЛЪ СИХѦЇЛЪ СИХѦЇЛЪ

НИ КѦ : ѦНЬГѢЛЪ ѦНЬГѢЛЪ ѦНЬГѢЛЪ

ГИ́ДЬНЬ ГѢ ИМѦ ѦНЬГѢЛѦ

"Sichael, Sichael, Sichael, ángel, ángel, ángel de Dios, 3 veces el nombre del ángel".

El nombre de Sichael se encuentra integrado en la tradición textual eslava oriental vinculada a los rituales mágicos contra las fiebres como uno de los ángeles que auxilian a San Sisinio. Si bien en las *historiolae* bizantinas y eslavas meridionales el ángel protagonista es San Miguel, se observa una presencia creciente en la tradición rusa del nombre de Sichael. Aparece con cierta frecuencia en las dos redacciones establecidas para la leyenda literaria de San Sisinio[24], también se incluye en la recreación de las oraciones apócrifas en que San Sisinio con su ayuda se enfrenta a las fiebres dada en el *Nomocanon de Pogodin* (s. XIV), donde se atribuye su creación al pope búlgaro Jeremías y se condena como producto de la herejía bogomila[25]. Además la aparición de Sichael a Sisinio está constatada en la iconografía rusa en

24 Agápkina, *op.cit*. (2010), p. 709.

25 Aunque esta atribución de autoría es inverosímil, es una evidencia que el ritual entorno a San Sisinio acabó condenado junto con los textos apócrifos, pero pudo ser debido a los tintes judaizantes del culto, por su relación con la magia salomónica, de lo que parece que los eslavos eran conscientes, ya que en la *Drevneslavjanskaja kormčaja XIV titulov bez tolkovanii* (editada por V.N. Beneševič (1987), pp. 159-161), se condena esta práctica mágica popular, explícitamente los maleficios contra las fiebres, por estar asociada con las festividades del inicio de la indicción y la fiesta de las Trompetas judía (Lev 23, 23; Núm 10, 3).

encolpiones e iconos desde los ss. XIV-XV[26] y en conjuros de magia oral[27]. Una mención especial merece la oración inscrita en la corteza de abedul Nº 930, datada entre 1220-40, dado que constituye la variante de la oración contra las fiebres más antigua hallada hasta el momento en el ámbito eslavo y en ella ya aparecen como coprotagonistas los santos Sisinio y Sichael en el monte Sinaí enfrentándose a las "hijas de Herodes", esto es, las fiebres.

Sin embargo, Sichael no consta ni en los textos bíblicos ni presenta etimología hebrea reconstruible. Puede ser una mera variante del nombre del arcángel Miguel, cuyo lugar privilegiado en la sacralidad es indudable, por lo que es susceptible de transformaciones para ampliar su potencial sagrado.

En las fuentes sobre magia grecobizantina la aparición de Sichael es inusual, aunque se encuentra en un exorcismo recogido en un tratado de magia[28], en el que tras el conjuro contra los demonios a través de sus nombres[29] y fórmulas en las que se incluyen nociones astrológicas y de tradición salomónica, se invoca a Sisinio y Sinodoro con una breve referencia a la *historiola* de Meletine y a las fuerzas angelicales: καὶ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου Ἀβαραφ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐρουήλ, Ῥαφαήλ, Σιχαήλ, Ἀμελουήλ καὶ τῶν τετρακοσίων καὶ ϟ ψῆφος ἐχόντων καὶ τῶν μ΄ κοντὰ μυριάδων ἀγγέλων[30]. También en un texto filacterio "εἰς παιδία μικρά· περὶ Γέλου", en el que se conjura al demonio "de primer nombre Gélou" a través de sus doce nombres y medio e inmediatamente después se invoca a una serie de ángeles y arcángeles por sus nombres, entre los que se encuentra dos veces el de Sichael. La serie de nombres se cierra con un Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νικᾷ, seguido de una mención al sello de Salomón entregado por San Miguel y una serie de invocaciones a Dios a través de nombres propios de los textos mágicos[31].

Así, pues, el entorno en que se localiza el culto al ángel Sichael es el de los *nomina sacra* con función apotropaica en los rituales contra el demonio femenino de mu-

---

26 *Vid*. A.S. Orlov, "Amulety zmeeviki Istoričeskogo Muzeja", *Otčët GIM aza 1916-1925*, Priloženie V, Moskva, 1926, p. 11; T.V. Nikolaeva, *Drevnerusskaja melkaja plastika XI-XVI vekov*, Moskva, 1968, pp. 25-26.

27 *Vid.* V.L. Kljaus, *Ukazatel' sjužetov i sjužetnykh situacii zagovornykh tekstov vostočnykh i južnykh slavjan*, Moskva, 1977; Agápkina, *op.cit*. (2010).

28 Codex 1265 Bib. Nac. Atenas, ss. XVI-XVII, en A. Delatte, *Anécdota Atheniensia. I. Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liège- Paris, 1927, p. 99.

29 Entre ellos se encuentran Γιλλου *sic* (en singular y en plural: Γιλλουδαις *sic*) y Ἀβιζου.

30 Delatte, *op.cit.* (1927), p. 99.

31 Manuscrito 210 (s. XVIII) del archivo de la Sociedad Histórica de Etnografía de Atenas, en Delatte, *op.cit.* (1927), pp. 117-118.

chos nombres, identificado con las fiebres eslavas (*trjasavicy*)[32]. En terreno eslavo hemos de ubicarlo en un periodo temprano (*cf.* corteza de abedul Nº 930), en inicios del s. XII, cuando las dos versiones (Sisinio/ Miguel) de la tradición grecobizantina se han fusionado con las oraciones eslavas contra las fiebres. El nombre de Sichael en terreno eslavo oriental parece haber desplazado al de Miguel, dado el incremento de la presencia del primero en todas las formas rusas de culto (leyenda literaria, oraciones y fórmulas mágicas, iconografía, *zmeeviki* y amuletos textuales), en detrimento del segundo. Sin embargo, se observa una fuerte dependencia hacia Sisinio en la aparición de Sichael en todas las formas rusas de culto, llegando a constituir los dos nombres una fórmula *dvandva* en las oraciones (*cf.* corteza de abedul Nº 930). Sin duda el sustento sobre el que se produce la fijación del nombre de Sichael como elemento central en el ritual de magia cristiana rusa que nos ocupa es su propia composición fonética. Por una parte, el juego de aliteración que produce la combinación Sisinio- Sichael (incluso la ubicación en el Sinaí), y por otra, la posible derivación del nombre Sichael a partir del monograma IC XC[33], con el que se acompaña la fórmula mágica en la *tabella* Nº 734 y en la fórmula griega de filacterio contra Gélou antes citado. Según los patrones que propongo para la configuración del elenco de personajes en la leyenda de Sisinio, Sichael se conformaría como una *vox magica* basada en la aliteración formular apotropaica.

En el caso particular de la *tabella* Nº 734 además se repite tres veces el nombre del ángel. También en la magia cristiana grecobizantina y copta se haya este procedimiento de composición[34] en una correspondencia formal y funcional clara con las fórmulas hebreas de invocación a la triada ángeles para proteger el nacimiento del mal de los demonios femeninos[35].

---

32 La evolución del demonio femenino singular a las fiebres o *trjasavicy* eslavos y con ello, la fusión de elementos literarios diversos en la misma tradición merece ser tratada en un estudio aparte. Baste anticipar que existe una conexión total entre la lista de nombres del demonio singular y el desarrollo del coro demoníaco y que este hecho pudo germinar en Bizancio. *Cf.* ritual de exorcismo del Codex 1265 Bib. Nac. Atenas, donde se nombra a los demonios femeninos en plural y uno de los epítetos que se les aplican es ζάλαι "tempestades" (Delatte, *op.cit.* (1927), p. 99). Es posible establecer una relación con la etimología de las *trjasavicy* eslavas. *Cf.* S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300*, Cambridge University Press, 2002, p. 255.

33 Sobre esta hipótesis, *vid*. A.A. Gippius, "Sisinieva legenda v novgorodskoj berestjanoj gramote", *Zagovornyj tekst: genezis i struktura,* Moskva, 2005, pp. 136-142.

34 *Cf.* triada Sisinnios- Sines- Synodoros; o en papiros mágicos ΣΙΣΙΣΡΩ, ΣΕΣΕΣΡΩ, ΣΕΣΕΝΡΩ, ΣΙΣΙΧΩΡ. *Vid*. Schwartz, *op.cit*. (1996), p. 254.

35 La *lamella* de plata en la que figuran inscritos los nombres de tres ángeles, *swny, swswny, snygly* (*Cf.* J. Naveh- S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity,* Jerusalem, 1985, pp. 111-122; 188-197) se considera el primer testimonio del ritual mágico contra

En definitiva, el testimonio particular de la corteza Nº 734 proporciona evidencia de la transmisión de una praxis de la magia cristiana bizantina a los usos eslavos orientales en todas sus vertientes. Desde el punto de vista del contenido se observa el resultado del proceso de adaptación de elementos heredados: Sichael, que en las fuentes griegas es un personaje periférico, pasa a ser protagonista en la fórmula mágica rusa debido a motivaciones internas: la naturaleza fonética del nombre y las posibilidades que éste ofrece para la síntesis formal de elementos fundamentales en la tradición (Sisinio, el crismón). A la vez que se promueve la tendencia endógena eslava oriental de la fijación del nombre de ángeles como texto- amuleto. Desde el punto de vista de los procedimientos formales de composición se integra en la tradición establecida. Del mismo modo, la evaluación funcional de la *tabella defixionis* la incardina entre las manifestaciones rituales esperables dentro de la tradición estudiada.

---

el demonio femenino "mataniños". Nótese la relación con la leyenda talmúdica de Lilith y los tres ángeles *Sanvai, Sansavai, Semangelof,* o los nombres de tres ángeles del *Alphabetum Siracidis.*

Received: 22th May 2011 Accepted: 10th June 2011

Un término sospechoso: la piedra amuleto *zamílampis/zmilanthis*

Francisco Javier Fernández Nieto
Universidad de Valencia

Resumen

De la piedra mágica que en el *Lapidario Órfico* se denomina *zamílampis/zampílapis* se hacen eco Plinio, Solino e Isidoro (zmilampis, zmilanthis, zmilaces). No se conoce que equivalga a ninguna piedra mineral conocida; los caracteres y propiedades que se atribuyen a esta supuesta gema parecen ficticios. Se trata probablemente de un término no genuino (ghost-word), que se originaría a partir de una confusión en la tradición primitiva de las *Ciránidas*.

Palabras clave: Lapidarios, Amuletos, *Ciránidas*, *Scholia, Ghost-word*.

A Suspect Term: the Amulet Stone *Zamílampis/Zmilanthis*

Abstract

Echos of the magic stone known as *zamílampis/zampílapis* in the *Orphic Lithica* appear in the works of Pliny, Solinus and Isidorus. It is not known if it is the equivalent to any known mineral stone. The characteristics and properties attributed to this supposed gem seem to be fictitious. Most likely a false term (ghost-word), which originated from some confusion with the ancient tradition of the *Cyranides*, is involved.

Key Words: Lapidaries, Amulets, *Cyranides*, *Scholia, Ghost-word*.

En las relaciones de gemas que contienen los lapidarios antiguos hallamos la mención de una extraña piedra denominada ζαμίλαμπις/ζαμπίλαπις/*zmilampis*/*zmilanthis/zmilaces* sobre cuya hipotética existencia real conviene efectuar varias precisiones para determinar cómo pudieron originarse las noticias que nos han sido transmitidas acerca de este desconocido objeto y cómo pudo surgir dicho nombre. La mención primigenia de esta piedra la encontramos en los lapidarios griegos, ya que figura en dos de aquellos textos que versan sobre gemas antiguas. En el *Lapidario órfico* 263 la piedra recibe el nombre de ζαμίλαμπις[1], mientras que en las *Declaraciones lapidarias de Orfeo* aparece la variante ζαμπίλαπις[2]. En ambos textos el origen de esta imaginaria piedra viene atribuido al mundo oriental, pues señalan que dicha gema era muy común en el lecho y en las riberas del río Eufrates. Además, asignan a este amuleto mineral la virtud de hacer fecundas las viñas y de multiplicar la obtención del vino. Pero nada dicen acerca de su aspecto, forma o colorido.

1 *Orph. Lith*. 260-265

2 *Orph. Lith*. *Ker.* 5

En otros textos latinos posteriores se nos vuelve a informar sobre esta gema del Eufrates, pero comprobamos que en los mismos figuran ciertas alteraciones del nombre. La tradición manuscrita de Plinio contiene las formas *zmilampis* y *zamilamsis*, corregidas por los editores en *zamilampis*, así como *zmilatis*, *zmylacis* y *zmilaces*. Solino a su vez nos transmite la voz *zmilanthis*, mantenida luego por Isidoro hispalense junto con la variante *zmilaces*[3]. Mas en las obras de estos escritores tan sólo se nos indica cómo es supuestamente la piedra (parecida al mármol del Proconeso, con una marca verde o toda verde), y no proporcionan ninguna mención a sus utilidades ni a su empleo mágico. No contamos ya con más datos al respecto, pero cabe preguntarse cómo se han producido tales divergencias nominales y de dónde sale esta nueva información. La propia construcción nominal de los términos, la disparidad de las variantes que nos ofrece la tradición manuscrita, los efectos que se le atribuyen y la descripción de su aspecto, que no conocemos por otros testimonios ni referencias fiables, inducen firmemente a sospechar que nos hallamos ante una palabra inventada o emitida a partir de una lectura incorrecta, o bien ante la incorporación de una glosa a la nómina de los lapidarios, dando así origen a una nueva gema/amuleto cuyo nombre, propiedades y apariencia acabarían por configurarse en poco tiempo y pasarían a integrarse en las distintas relaciones líticas, como resultado de un proceso que conocemos bien en la Antigüedad y que estuvo asimismo presente durante la Edad Media.

En mi opinión, una reconstrucción verosímil de este supuesto proceso podría rastrearse basándonos en el libro I de las *Ciránidas*, cap. VI, donde se define el grupo de cuatro cuerpos o compuestos (planta, ave, pez y piedra) cuyo nombre comienza con la letra ζ (dseta). En dicho apartado, el texto de nuestro libro se ocupa sucesivamente de la hierba conocida como ζμῖλαξ (zarzaparrilla), del ave ζῶκος (sinónimo de ἅρπη, quebrantahuesos), del pez denominado ζμύραινα (morena) y, por último, de la piedra esmeralda (ζμάραγδος). Hasta aquí todo resulta normal, puesto que el objetivo de las *Ciránidas*, consistente en reunir y comentar una amplia serie de recetas médicas y mágicas, se articula en el libro primero formando, por orden alfabético, grupos de cuatro distintos elementos de la naturaleza (planta, ave, pez y piedra) que poseen la misma letra inicial. Pero dentro de cada grupo, el autor del tratado no se limita a indicar la existencia de estos materiales, sino que pasa a describir con cierto detalle los rasgos y señales de los mismos, sus propiedades físicas, terapéuticas o dignas de admiración, e instruye asimismo sobre los amuletos y talismanes que pueden confeccionarse valiéndose de cualquiera de ellos o de los cuatro a la vez. Por tal motivo debemos prestar atención a una de las indicaciones finales del apartado de la letra ζ, donde se explica una piedra-amuleto que cabría elaborar poniendo en juego todos los elementos incluidos en el correspondiente apartado. Allí se dice:

3 Plinio, *NH* 37.185 ; Solino, XXXVII 7; Isid., *Orig*. 16.15, 14.

ὁ δὲ ζμάραγδος, λίθος ἐστὶ χλωρὸς βαρύτιμος. γλύψον οὖν ἐν αὐτῷ τὴν ἅρπην καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῆς τὴν ζμύραιναν καὶ ὑπὸ τὸν λίθον κατάκλισον ῥίζαν τῆς βοτάνης (*Cyran.* I 6, 19-21 K.).

zmaragdus lapis est viridis pretiosus. sculpe ergo in eo arpen avem et sub pedibus eius zmirenam et sub lapide claude radicem herbae (trad. latina del s. XII)[4].

El primer dato digno de examen es el siguiente: a la hora de explicar las partes, motivos y manera de realizar el amuleto, nuestro texto enumera nominalmente la esmeralda, el ave y el pez, pero no incluye la voz que designa a la βοτάνη o *herba*, limitándose a recomendar que cuando en la esmeralda hayan sido ya grabados los dos temas antedichos, ἅρπη y ζμύραινα, la consagración final del talismán se obtiene depositándolo encima de una raíz de la planta, cual si lo ciñese, pues de este modo extraería de ella algún género de fuerza mistérica. Esta indefinición en la fórmula de la receta, siendo así que las recetas mágicas siempre se caracterizan por su precisión terminológica, pudo llevar a plantearse a uno de los primeros copistas o propietarios del manuscrito la necesidad de incorporar al margen (o entre líneas) una glosa, anotando la voz ζμίλακος para aludir a βοτάνης y esclarecer el pasaje. De aquí derivaría una serie de consecuencias. Basta observar que la tradición manuscrita de las *Ciránidas* está plagada de *scholia marginalia*, que han sido cuidadosamente recogidos en el aparato que figura al pie de cada capítulo en la edición de Kaimakis. Nada tendría de extraño, por tanto, que desde aquella simple anotación en los siglos IV-II a. C. se desarrollasen las dos formas nominales atestiguadas en la tradición lapidaria. Por una parte *zmylaces*/*zmilaces*, que encontramos en algunos de los manuscritos plinianos (L, a) y que respondería a la conversión del genitivo ζμίλακος / *zmilacis* en un nominativo de plural; la forma pasaría finalmente a la obra de Isidoro de Sevilla[5]. Por otra parte, ese mismo escolio daría también lugar al resto de los términos conocidos, sobre cuya gestación planea un proceso algo más complejo, aunque parece todavía detectable en sus líneas principales. Sabemos, en efecto, que un segundo nombre de la zarzaparrilla (ζμῖλαξ) fue el de ἀνθοφόρος, como atestigua directamente Plinio: *milax quoque, qui anthophorus cognominatur, similitudinem hederae habet* (*NH* XXIV 82), y ya Eurípides se había referido a esta planta con el calificativo de ἀνθεσφόρος porque con sus ramitas floridas era usual entretejer coronas (*Bacc*. 703). Pólux aludirá más tarde a esta misma función de la planta: μέμνηται δὲ... Κρατῖνος ἐν Μαλθακοῖς... κοσμοσανδάλου

4 Para el texto griego de las *Ciránidas* véase D. Kaimakis, *Die Kyraniden* (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 76), Meisenheim am Glan, 1976; la traducción latina se halla publicada por L. Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. XCIII), Liège-Paris, 1942.

5 *Vid.* I. Draelants, «Encyclopédies et lapidaires médiévaux: la durable autorité d'Isidore de Séville et de ses *Étymologies*», *Cahiers de Recherches Médiévales,* 16 (2008) 39-91 (espec. 78).

καὶ σμίλου, ὅπερ ἦν τῆς σμίλακος ἄνθος (*Onom*. VI 106)[6]. Por la inclusión junto a la glosa primitiva de cualquiera de estas voces, ἀνθεσφόρος, ἀνθοφόρος o, simplemente, ἄνθος, podría haberse generado el término *zmilanthis*, que habría sido el paso previo para la creación de la expresión ζμίλαμπις (ζαμίλαμπις con epéntesis)[7]. Y es que esta última voz tendría que obedecer al deseo de algún comentarista o glosador de los lapidarios de desarrollar una explicación sobre las virtudes de la nueva piedra, y desde el momento en que optó por atribuirle un brillo especial (cualidad, por lo demás, bastante común y creíble), no haría sino reemplazar el segundo segmento del compuesto por un derivado de λάμπω, resplandecer o producir destellos.

Mas para alcanzar toda esta serie de hechos, debemos asimismo preguntarnos cómo llegaría a producirse el salto decisivo, es decir, por qué una glosa/escolio que se hallaba en relación con una planta pasó a ser entendida o interpretada como el nombre de una gema. No cabe sino una razón de este tipo: como el texto alusivo a la grabación del amuleto expresaba que la raíz de la planta tenía que colocarse ὑπὸ τὸν λίθον (*sub lapide*), aquella indicación fue tomada por alguien no como una remisión a la esmeralda, sino como una mención a otra piedra existente en la naturaleza, cuyo nombre venía indicado al margen del manuscrito (donde quizá figuraría alguna llamada que rezase λίθος u ὄνομα λίθου). Tal proceso habría de configurarse en los primeros momentos de circulación del texto, pues aunque la redacción actual de las *Ciránidas* pertenece a la época imperial romana, lo cierto es que una porción muy importante de la obra reúne claramente capítulos gestados durante el helenismo o quizá antes, los cuales se nutrieron de una constante fusión entre materiales griegos y orientales (de Mesopotamia y Egipto), que resurgieron a menudo en la literatura griega y que dieron mucho juego en los escritos herméticos. Ello significa que tanto el plan rector de agrupar cuatro cuerpos comparables por su letra inicial, como la aparición de las glosas o escolios, sería coetáneo al período helenístico, por lo que la glosa surgiría ya entonces, pasando tal vez a los lapidarios helenísticos, que siempre seguían métodos rígidos de descripción y clasificación, o tal vez a autores como Sótaco (vivió en el s. III a. C. en alguna corte oriental), o a Jenócrates de Éfeso, o al λιθογνωμικόν atribuido a Filóstrato el Viejo (segunda mitad del s. II a. C.), o a los admirables textos con amplias noticias sobre gemas que circularon a nombre de Sudines, de Zoroastro, de Bolos de Mendes o de Zacalias. En cualquiera de aquellos textos precedentes estarían ya asentados el nombre y los datos sobre esta gema *zmi-*

6 También Plinio (*NH* XXI 52) se refiere a la idoneidad de *milaces* y *hederae* para la fabricación de coronas; sobre esta planta véase A. Steier, *RE* III A 1 (1927), col. 717-719, *s.v.* Smilax 2).

7 La forma ζαμίλαπις se explica perfectamente por una metátesis, a no ser que obedezca a mera influencia de la voz latina *lapis*. Desde luego, resulta preferible un término primigenio ζαμίλαμπις, ya que así se halla certificado entre las transcripciones testimoniadas por Plinio.

laces/zmilanthis/zmilampis/zamilampis, que sería adoptada por los lapidarios órficos e integrada en la historia natural de Plinio y de sus compiladores.

Como la tradición sobre el mundo de las gemas y sus fabulosas aplicaciones se distingue por su avidez y propensión hacia las novedades y hacia las piezas exóticas, e incorporaba rápidamente al caudal de sus listados toda clase de aportaciones artificiales, es comprensible que la piedra en cuestión, en las dos principales variantes nominales surgidas, fuese complementada sin mayores problemas por los "expertos" redactores de lapidarios con los imprescindibles y escuetos datos acerca de su naturaleza y efectos.

Es ilustrativo comprobar que a partir de aquí los escoliastas llegarían a desarrollar, como complemento de tales nombres, dos distintos sumarios explicativos sobre las virtudes y aplicación de tan rara gema. Una vía es la adoptada por los dos tratados redactados en griego (*Lapidario órfico; Declaraciones lapidarias de Orfeo*), los cuales ponen de relieve, como ya dijimos antes, la potencia del *zamilampis* (*zampilapis*) para avivar la feracidad de los viñedos. Cabe la posibilidad de que esta idea surgiese transfiriendo a la piedra las cualidades que poseía el *zmilaces* en su condición de planta, dado su parentesco con la uva silvestre (ἄγρια σταφύλη), que recordaba a la vid. A este respecto, no deja de ser significativa la noticia de Teofrasto de que el ζμῖλαξ o *smilax* (zarzaparrilla) "tiene un fruto parecido al de la hierba mora o solano negro y al de la nueza, y, sobre todo, es semejante a la baya llamada uva silvestre. Los racimos son colgantes como los de la hiedra, pero la colocación regular de las bayas recuerda mucho a la de los racimos de la vid, porque los tallos portadores de las bayas arrancan de un solo punto. El fruto es rojo y tiene, por lo general, dos cuescos, los más grandes tres, y los pequeños uno. El cuesco es muy duro y negro por fuera. Una peculiaridad de los racimos es que están colocados en hileras a lo largo de los lados del tallo, y el racimo más grande aparece en el extremo del mismo, como en el espino cerval y en la zarza. Es evidente que el fruto se origina en el extremo del tallo y en los dos lados"[8].

La segunda proposición sobre la naturaleza de esta gema viene representada por la serie de los autores latinos, para los cuales la *zamilampis/zmilantis/zmilaces* es también una piedra que aflora en el Eufrates, pero acerca de ella no conocen ningún valor ni proyección mágica. Sin embargo, sí que nos suministran noticias sobre su aspecto externo. Ahora bien, Plinio se limita a señalar que su color es parecido al blanco del mármol del Proconeso y que en el centro luce una marca verdosa, mientras que Solino asegura que recuerda al mármol proconesio, pero introduce la innovación de que en el interior de esa piedra *verde* luce algo así como la *pupila de un ojo*. Isidoro de Sevilla sigue el pasaje de Plinio, aunque copia de la *Collectanea*

8 Teofrasto, *H.P.* 3.18, 11-12 (cito la traducción de J. M. Díaz-Regañón, *Teofrasto. Historia de las plantas* [Biblioteca Clásica Gredos 112], Madrid, 1988).

de Solino el dato de la pupila. ¿Inventó Solino lo relativo al color y a la pupila, incrementando así la nómina de imaginarios caracteres de la gema y pensando que eso daría más credibilidad a la existencia de un objeto que ni Plinio ni él jamás habían visto?[9] En caso contrario, sería importante determinar de dónde pudo tomar nuestro avezado compilador dichos informes, y si provienen de una fuente anterior a Plinio, que éste no utilizara. En mi introducción a la obra de Solino llamé la atención sobre el hecho de que este autor a menudo incrementa o rectifica las informaciones ya extractadas por el enciclopédico naturalista romano, o bien corrige sus datos[10], y por consiguiente no sería en absoluto desacostumbrado que su fuente hubiese sido, por ejemplo, Sótaco, Bolos (Demócrito) o alguno de los textos lapidarios que manejaba Plinio. Hay dos circunstancias que excitan curiosidad: por un lado, el hecho de que la rama de la tradición sobre esta piedra seguida por los autores romanos hable del color verde (que no figura en los lapidarios griegos). Plinio restringe esta propiedad a una mancha en el centro; en cambio, Solino indica que toda la pieza posee ese color. Por otro lado, la preferencia de Solino en este pasaje, que había leído en Plinio, por la forma *zmilanthis* (¿escrito *zmilathis*, con abreviatura de –an-?). ¿Tomaría acaso la noticia de una fuente no estimada por Plinio, la cual habría reseñado ese nombre en concreto y que el verde era el color de la gema, pues le habría transferido lo que decían las *Ciránidas* sobre la esmeralda (χλωρός, *viridis*) al comienzo del pasaje del amuleto que hemos transcrito? ¿Tendría también este mismo origen la intrigante y soñadora comparación con la pupila de un ojo? Nada seguro cabe añadir al respecto, de modo que tales preguntas, que podrían desenredar la oscura historia de este firme candidato a *ghost-word*, permanecen sin respuesta.

9 Ni tampoco ninguna clase de amuleto así denominado, puesto que ignoran que la piedra posea efectos mágicos.

10 *Vid.* F. J. Fernández Nieto, *Solino. Colección de hechos memorables, o el erudito* (Biblioteca Clásica Gredos 291), Madrid, 2001, pp. 47 y 55.

Received: 12th April 2011 Accepted: 10th May 2011

El vaticinio como elemento formal en la *Telemaquia* odiseica*

José García López
Universidad de Murcia

Resumen

El autor analiza, como elementos formales, los vaticinios que aparecen en los cuatro primeros cantos de la *Odisea* para mostrar cómo sirven de motor de la acción y de la realización de la llamada Telemaquia por el hijo de Odiseo.

Palabras clave: Vaticinio, Elemento formal, *Telemaquia*.

The Prophecy as Formal Element in the *Odyssey Telemachia*

Abstract

The author analyses, as formal elements, the prophecies that appear in the first four Odyssey books, in order to show how they serve as action motor and fulfilment of the so-called *Telemachia* by Odysseus's son.

Key Words: Prophecy, Formal element, *Telemachia*.

El estudio del verso épico desde el punto de vista formal, exactamente del uso en el mismo del epíteto fijo, ha llevado a algunos autores del primer tercio del siglo pasado a incluirlo en su teoría sobre "el estilo formular" y la llamada desde entonces "oral poetry"[1], coincidiendo casi en el tiempo con el estudio de fragmentos más am-

* Este trabajo está realizado dentro del Proyecto de Investigación "Homero. Texto y Tradición (II)" (12008/PH CS/09, financiado por la Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia y del Proyecto n. FFI2008-01248/FILO, financiado por el MICINN.

1 Pioneros en este aspecto son: la tesis doctoral del americano Milman Parry (1928), dirigida por el gran lingüista Antoine Meillet, *L'épithète traditionnelle chez Homère*, Paris, y sus trabajos editados por su hijo, tras su muerte prematura, Adam Parry en 1971, bajo el título;.*The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford; el estudio, entre otros, de su colega A. B. Lord (1960), *The Singer of Tales,* Cambridge (Mass.), por el impulso recibido por ambos investigadores, tras su viaje a la región de Novi Pazar, actual Kosovo, donde estudiaron las grandes epopeyas, surgidas a raíz de la Batalla de Kosovo en 1389, recitadas por bardos, en ocasiones analfabetos, gracias al empleo del llamado "estilo formular", o los trabajos más modernos de J. B. Hainsworth (1968), *The Flexibility of the Homeric Formula,* Oxford, G. S. Kirk (1976), *Homer and the oral Tradition,* Cambridge, y el más comprensivo de E. A. Havelock (1986), *The Muse learns to write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present,* New Haven-London. De los publicados en España es muy útil la puesta al día de J. A. Delgado (1983), "Los estudios de poesía oral cincuenta años después de su ´descubrimiento`", *Anuario de Estudios Filológicos de la Universidad de Extremadura* 6, pp. 63-90, y en Alemania, sobre Homero en general, entre otros, los trabajos editados por Joachim Latacz (1991, *Zweihundert jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick,* Stuttgart und Leipzig.

plios de la épica griega, como las comparaciones[2] o las llamadas "escenas típicas"[3]. Estos trabajos se enmarcan dentro de la bibliografía épica en el análisis muy frecuente del "lenguaje artístico homérico"[4], que ha ampliado sus objetivos a espacios más pequeños o de contenido distinto al incluido en aquellos primeros exámenes.

En este marco formal, pero también de contenido, nos proponemos realizar ahora unas breves reflexiones en torno a algunas escenas en la *Odisea,* bajo el título "El vaticinio como elemento formal en la *Telemaquia* odiseica", en las que la adivinación creemos sirve para impulsar la acción, detenida hasta el momento de su aparición.

En efecto, el vaticinio como elemento formal pensamos que se puede estudiar como un motor de la acción, en el caso que nos ocupa, en la llamada *Telemaquia,* un posible poema independiente, que narra el viaje de Telémaco a Pilo y Esparta, preparado y narrado en los cuatro primeros cantos del poema (aunque realizado en el tercero y cuarto), para interesarse por el regreso, νόστος, de su padre, pero también para ganar renombre entre los griegos, al ser reconocido como hijo de un padre tan valeroso e ingenioso y por su valor al enfrentarse por ese viaje a los pretendientes, siempre naturalmente impulsado y animado por la diosa Atenea, la gran protectora de su padre**.**

Podemos decir que este recurso se puede catalogar como una πρόληψις, una "anticipación"[5] o, mejor, el anuncio de acontecimientos tan esperados y a la vez inesperados por Telémaco y su madre Penélope. La *Telemaquia,* pretendemos mostrar, tiene lugar con la ayuda de los vaticinios analizados y que impulsan su realización. De otra manera el pesimismo y la creencia de Telémaco y su familia de que su padre ha muerto y no regresará, no permitirían esta aventura del hijo de Odiseo, de ahí la importancia de este elemento formal que impulsa y anima a Telémaco a emprender su viaje iniciático, "como un rito de iniciación", que la fenomenología de la religión[6] nos explica que era muy variada, según los pueblos, y consistente en pruebas o purificaciones para pasar a un nuevo estado en su vida, símbolo del "paso de la muer-

2 H. FRÄNKEL (1921), *Die homerischen Gleichnisse,* Göttingen.

3 W AREND (1933), *Die typischen Szenen bei Homer*, Berlin.

4 K. MEISTER (1921), *Die homerische Kunstsprache,* Leipzig, o los estudios editados por JOACHIM LATACZ (1991), *Homer. Die dichtung und ihre Deutung* (Wege der Forschung 634), Darmstadt.

5 La forma estilística contraria es la ἀνάληψις, "retrospección", de gran uso, como la πρόληψις, en la épica homérica y que, como en el caso que nos ocupa, funcionan como verdaderos motores de la acción, que se ve así relacionada estrechamente en sus distintas partes o cantos. En ambos casos se trata de una especie de anacronía, un salto hacia delante o hacia atrás con respecto al presente de la narración, una anticipación o retrospección de hechos que van a suceder. En la Telemaquia, en efecto, se confirmará que Odiseo está vivo y que volverá, y con ello la justificación del viaje de Telémaco.

6 G. VAN DER LEEUW, 1964, *Fenomenología de la religión,* Trad. esp. México- Buenos Aires, pp. 186-190

te a la vida", un estado de paso, muerte y renovación de la vida, que podía consistir en: una mutilación, una circuncisión, un aislamiento en el bosque, un cambio de nombre, un cambio de vestido, una educación especial, etc., o, como aquí, un viaje lejos de su familia. Para Telémaco, en la *Telemaquia,* se trata, entendemos, de una especie de purificación de su conducta anterior, por no actuar contra la insolencia de los pretendientes, que arruinan la casa de sus padres.

Por la asamblea de los dioses al comienzo del poema, los oyentes saben, desde un primer momento, que Odiseo vive y está retenido en la isla Ogigia por la ninfa Calipso, lo que no saben es cómo, dado el estado de las cosas en Ítaca, logrará volver y lo que sucederá después de su regreso.

El panorama en el palacio de Odiseo, efectivamente, antes de llegar la diosa Atenea, que ha tomada la figura de un antiguo amigo de la familia, Mentes, es de conformismo. Es verdad que, de vez en cuando, han ido llegando al palacio de Odiseo, como dice Telémaco (1, 412-416), adivinos o personas que pretendían traer noticias del paradero de Odiseo, pero que, por lo visto, no eran fiables por los resultados obtenidos. Es ahora, al comienzo de la *Odisea,* en la llamada *Telemaquia,* cuando la acción va a cobrar un impulso del que antes carecía.

Así, en los dos primeros cantos, encontramos los vaticinios, mientras que en el tercero y cuarto se lleva a cabo, como hemos dicho, y se relata principalmente la estancia de Telémaco junto a Néstor y Menelao en Pilo y Esparta,, consiguiendo que ambos monarcas lo reconozcan como hijo de Odiseo y gane así gloria entre monarcas tan importantes, fin primordial de la *Telemaquia.* La "iniciación" del joven hijo de Odiseo se verá así cumplida.

Adelantando la conclusión sobre el material en estudio, diremos que los más extensos y principales vaticinios, de los que venimos hablando, los realizan: 1), una diosa, Palas Atenea, que reconocen los oyentes en las personas de Mentes y Méntor, antiguos amigos de Odiseo. 2), Zeus con el envío de dos águilas, hecho, cuya interpretación está dentro del mundo de la adivinación, y 3) un mortal Haliterses Mastórida con un vaticinio muy largo, un verdadero resumen de lo que le sucede a Odiseo. Pero, una y otra vez, veremos que surgen voces contrarias por parte de los pretendientes e incluso del mismo Telémaco y Mentes-Atenea, que manifiestan su incredulidad, sin duda, en los dos últimos casos, con segundas intenciones, ante las manifestaciones de los que vaticinan el regreso, νόστος, de Odiseo y la matanza de los pretendientes**.**

Por otra parte, y también a modo de resumen de datos, ahora en el campo léxico, vemos que, relacionados con el arte de la adivinación, sólo se emplean en esta parte de la *Odisea,* que analizamos, tres sustantivos: μάντις (1, 202), "adivino", θεοπρόπος (1, 416), "adivino", "profeta", y θεοπροπίη (2, 201 y 1, 415), "mandato de los dioses", "profecía", "vaticinio"), en un verso parcialmente formulario, y dos verbos con ellos relacionados

μαντεύομαι (1, 200; 2, 170, 178, 180, "adivinar", "profetizar", y θεοπροπέω (2, 184), "vaticinar", "profetizar"; y la expresión: οἰωνῶν σάφα εἰδώς (1, 202), "que entiende claramente de aves de augurios**".** Son verdaderamente escasos los términos relacionados directamente con el arte adivinatorio, pero pensemos también que es pequeña la parte del poema analizada. Tenemos, eso sí, el término μάντις, "adivino", y el verbo μαντέυσομαι, "adivinar", ambos, precisamente en los momentos más importantes de la narración.

Si pasamos ya a analizar los lugares en donde encontramos los primeros casos de adivinación y su posible influencia en la acción, ya hemos adelantado que tenemos el primero en boca de Atenea-Mentes, que, además, se presenta unos versos antes, como Μέντης Ἀγχιάλοιο δαΐφρονος εὔχομαι εἶναι/ υἱός, ἀτὰρ Ταφίοισι φιληρέτμοισιν ἀνάσσω, 1, 180-1, "Mentes, hijo del prudente Anquíalo me enorgullezco/ de ser, y reino sobre los tafios, amigos de los remos". El texto en su contexto, en donde hemos resaltado los versos que principalmente contienen términos relacionados con la adivinación, es decir, el recurso estudiado, es el siguiente:

Canto 1, 194-212[7]

> Ahora acabo de llegar; me aseguraron que ya estaba en su país
> tu padre, pero quizá los dioses le entorpecen el viaje.
> Pues, en modo alguno, está muerto en la tierra el ilustre Odiseo
> sino que, todavía vivo, está retenido en el ancho mar,
> en alguna isla rodeada por las olas, y lo tienen hombres crueles,
> salvajes, que lo retienen contra su voluntad
> Pero, ahora, yo te voy a dar un vaticinio, como en mi ánimo

7

"Νῦν δ' ἦλθον· δὴ γάρ μιν ἔφαντ' ἐπιδήμιον εἶναι,
σὸν πατέρ΄· ἀλλά νυ τόν γε θεοὶ βλάπτουσι κελεύθου.
οὐ γάρ πω τέθνηκεν ἐπὶ χθονὶ δῖος Ὀδυσσεύς,
ἀλλ' ἔτι που ζωὸς κατερύκεται εὐρέϊ πόντῳ,
νήσῳ ἐν ἀμφιρύτῃ, χαλεποὶ δέ μιν ἄνδρες ἔχουσιν,
ἄγριοι, οἵ που κεῖνον ἐρυκανόωσ' ἀέκοντα.
αὐτὰρ νῦν τοι ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ
ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι ὀΐω,
οὔτε τι μάντις ἐὼν οὔτ' οἰωνῶν σάφα εἰδώς.
οὔ τοι ἔτι δηρόν γε φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης
ἔσσεται, οὐδ' εἴ πέρ τε σιδήρεα δέσματ' ἔχῃσι·
φράσσεται ὥς κε νέηται, ἐπεὶ πολυμήχανός ἐστιν.
ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
εἰ δὴ ἐξ αὐτοῖο τόσος πάϊς εἰς Ὀδυσῆος.
αἰνῶς μὲν κεφαλήν τε καὶ ὄμματα καλὰ ἔοικας
κείνῳ, ἐπεὶ θαμὰ τοῖον ἐμισγόμεθ' ἀλλήλοισι,
πρίν γε τὸν ἐς Τροίην ἀναβήμεναι, ἔνθα περ ἄλλοι
Ἀργείων οἱ ἄριστοι ἔβαν κοίλῃσ' ἐνὶ νηυσίν·
ἐκ τοῦ δ' οὔτ' Ὀδυσῆα ἐγὼν ἴδον οὔτ' ἐμὲ κεῖνος".

lo han puesto los inmortales y como creo que se cumplirá,
aunque no soy adivino ni sé francamente de aves de augurios.
Ya no estará largo tiempo lejos de su tierra patria,
ni aunque lo retengan ataduras de hierro;
él imaginará cómo volver, pues es rico en recursos.
Mas, ea, dime esto e infórmame de verdad,
si tú, tan mayor ya, eres su hijo, de Odiseo
De manera tan sorprendente te pareces en la cabeza y en los bellos ojos
a él, puesto que a menudo nos reuníamos el uno con el otro,
antes de que él embarcara para Troya, para donde otros
argivos, los mejores, embarcaron en cóncavas naves;
Desde entonces ni he visto yo a Odiseo ni él a mí[8].

En primer lugar, vemos que Mentes-Atenea hace de alguna manera una alusión, sin nombrarla, a la ninfa Calipso y a su isla Ogigia, algo que los oyentes sí saben, como hemos dicho, por la asamblea de los dioses con la que comienza el poema. Luego encontramos una alusión a las gentes y pueblos, cíclopes, cícones, etc., con los que, en la llamada *Odisea* propiamente dicha, se enfrenta Odiseo. A continuación viene el vaticinio, del que, de alguna manera, ya ha adelantado la parte principal, que está vivo. Ahora, sin embargo, se centra en el regreso, νόστος. Odiseo, rico en recursos, la diosa conoce muy bien a su protegido, "ya no estará largo tiempo lejos de su tierra patria" Mentes-Atenea, como divinidad que es, puede hacer sin problemas este vaticinio, algo que va a servir de motor en la acción y justificar el viaje "iniciático" de Telémaco, en la *Telemaquia.* Mentes-Atenea dedica, primero, unas palabras al bello aspecto y al parecido con su padre de Telémaco y, luego, a la marcha de aquél a Troya, donde él no ha estado, datos todos que ratifican su antiguo conocimiento y amistad con Odiseo, importante de cara a los pretendientes, que no deben sospechar nada. En resumen, vemos que se trata de un vaticinio, que se centra principal y exclusivamente en el regreso, νόστος, de Odiseo.

En el texto siguiente, todavía en el canto primero, vemos que la acción se va a ver impulsada concretamente, no por otro vaticinio, sino por el consejo de la diosa a Telémaco para que realice su viaje "iniciático". El texto dice:

Canto 1, 279-292

"A ti te voy a dar un sabio consejo, por si quieres escucharlo:
equipando una nave con veinte remeros, la mejor,
marcha a preguntar por tu padre tan largo tiempo ausente,

[8] La traducción del texto griego en todo el artículo es nuestra; procede de un trabajo en curso en el marco del Proyecto de Investigación citado al principio de las notas para la Editorial Alma Mater de la *Odisea*, Introducción, Texto, Traducción y Notas, en colaboración con el Catedrático de la Universidad de Murcia, Mariano Valverde Sánchez, que se encarga de la Edición del texto y la Introducción.

a ver si alguno de los mortales te dice algo o escuchas la voz
de parte de Zeus, la que, sobre todo, lleva la noticia a los hombres.
Primero dirígete a Pilo y pregunta al ilustre Néstor**,**
y desde allí a Esparta, al palacio del rubio Menelao
pues éste ha llegado el último de los aqueos de corazas de bronce.
Si oyes algo sobre la vida y el regreso de tu padre,
aunque estés afligido, podrás aguantar todavía un año,
Pero, si oyes que ha muerto y que ya no vive,
regresando cuanto antes a tu tierra patria,
levántale un cenotafio y tribútale honras fúnebres,
abundantes, cuantas son convenientes, y entrega tu madre a un hombre"[9].

Telémaco tiene que ir a Pilo y Esparta a preguntar por su padre, por si acaso alguno de los dos soberanos de esas tierras puede comunicarle algo nuevo sobre Odiseo, ya que fueron con él a Troya y a los que le unía una gran amistad y admiración mutuas. Se trata de un refuerzo a la vez que una puesta en escena de la influencia del vaticinio: la acción va a realizarse, dejando atrás la resignación y pesimismo de Telémaco sobre sus posibilidades ante los orgullosos pretendientes. Sin embargo, el párrafo seleccionado termina con unas palabras que parecen contradecir, aunque sea de forma condicional, al vaticinio pronunciado unos versos antes (1, 196-204) por la misma diosa: "Pero si oyes que ha muerto y que ya no vive/, regresando cuanto antes a tu tierra patria, / levántale un cenotafio y tribútale honras fúnebres / abundantes, cuantas son convenientes, y entrega tu madre a un hombre". Algo que hemos explicado anteriormente como una posible estratagema de la diosa de cara a las personas, los pretendientes, que no conviene que conozcan estos buenos augurios sobre el dueño del palacio, cuyas posesiones están destrozando.

Unos cien versos más adelante, es Telémaco quien, en respuesta a Antinoo, uno de los principales pretendientes, parece no haber creído el vaticinio sobre su padre vivo, y dice:

---

9 "Σοὶ δ' αὐτῷ πυκινῶς ὑποθήσομαι, αἴ κε πίθηαι·
νῆ' ἄρσας ἐρέτῃσιν ἐείκοσιν, ἥ τις ἀρίστη,
ἔρχεο πευσόμενος πατρὸς δὴν οἰχομένοιο,
ἤν τίς τοι εἴπῃσι βροτῶν, ἢ ὅσσαν ἀκούσῃς
ἐκ Διός, ἥ τε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισι.
πρῶτα μὲν ἐς Πύλον ἐλθὲ καὶ εἴρεο Νέστορα δῖον,
κεῖθεν δὲ Σπάρτηνδε παρὰ ξανθὸν Μενέλαον·
ὃς γὰρ δεύτατος ἦλθεν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων.
εἰ μέν κεν πατρὸς βίοτον καὶ νόστον ἀκούσῃς,
ἦ τ' ἂν τρυχόμενός περ ἔτι τλαίης ἐνιαυτόν·
εἰ δέ κε τεθνηῶτος ἀκούσῃς μηδ' ἔτ' ἐόντος,
νοστήσας δὴ ἔπειτα φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν
σῆμά τέ οἱ χεῦαι καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερεΐξαι
πολλὰ μάλ', ὅσσα ἔοικε, καὶ ἀνέρι μητέρα δοῦναι.

Canto 1, 394-396

> Pero, ciertamente, nobles entre los aqueos hay también otros,
> muchos, en Ítaca, rodeada por el mar, jóvenes y viejos,
> y uno de ellos puede tener ese poder, ya que ha muerto el divino Odiseo[10].

Seguramente, como en el caso anterior, Telémaco no quiere descubrirle a Antinoo lo que le ha dicho el extranjero sobre el regreso de su padre. La *Telemaquia* se tiene que cumplir, aun a costa de correr el peligro en la emboscada que los pretendientes quieren tenderle; además, el viaje "iniciático" de Telémaco, para que sea tal obra de iniciación, tiene que entrañar peligro. En el mismo contexto se encuadra la contestación al otro pretendiente, a Eurímaco, al que le asegura la pérdida del regreso de su padre, aceptando que no volverá y declarando su desconfianza en las predicciones de los adivinos que llama su madre a palacio, para informarse del paradero de su esposo:

Canto 1, 413-416

> Eurímaco, de verdad se ha perdido el regreso de mi padre;
> ya no confío en noticia alguna, venga de donde venga,
> ni me preocupo de predicciones, que mi madre,
> llamando a palacio a un adivino, pueda comunicarme[11].

Ya al principio del canto segundo nos encontramos con dos breves afirmaciones del mismo Telémaco, hecha la primera (2, 46-47) al héroe Egiptio, cuyo hijo el lancero Antifo, había ido con Odiseo a Troya y había sido muerto por el salvaje Cíclope:

> Por una parte he perdido a mi valeroso padre, que en otro tiempo reinaba
> entre vosotros aquí presentes y era bueno como un padre[12],

y la segunda (2, 131-132) a Antinoo, afirmando o, al menos dudando de que su padre esté aún vivo:

> mi padre está en otra parte de la tierra,
> y él vive o ha muerto[13].

---

10 "ἀλλ' ἦ τοι βασιλῆες Ἀχαιῶν εἰσὶ καὶ ἄλλοι
πολλοὶ ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ, νέοι ἠδὲ παλαιοί,
τῶν κέν τις τόδ' ἔχῃσιν, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς"·

11 "Εὐρύμαχ', ἦ τοι νόστος ἀπώλετο πατρὸς ἐμοῖο·
οὔτ' οὖν ἀγγελίῃ ἔτι πείθομαι, εἴ ποθεν ἔλθοι,
οὔτε θεοπροπίης ἐμπάζομαι, ἥν τινα μήτηρ
ἐς μέγαρον καλέσασα θεοπρόπον ἐξερέηται".

12 Τὸ μὲν πατέρ' ἐσθλὸν ἀπώλεσα, ὅς ποτ' ἐν ὑμῖν
τοίσδεσσιν βασίλευε, πατὴρ δ' ὣς ἤπιος ἦεν·

13 πατὴρ δ' ἐμὸς ἄλλοθι γαίης,

En ambos casos se ve la voluntad de Telémaco de no desvelar el vaticinio a los pretendientes, aunque se pueda pensar también en un momento de duda en el joven e inexperto Telémaco.

En el siguiente texto que hemos elegido, también del canto 2, tenemos un acto de interpretación adivinatoria en el que vemos que el mismo Zeus se incorpora con el vuelo de sus águilas[14] a reforzar, como los vaticinios, la puesta en acción del viaje de Telémaco que será, según es interpretado por Haliterses Mastorida, muy favorable al realizarse por la derecha de Telémaco[15]:

Canto 2, 146-154

Así habló Telémaco, y para él Zeus, que ve a lo lejos, dos águilas
desde lo alto echó a volar desde la cumbre de la montaña.
Las dos, por un trecho, volaron con el soplo del viento
una junto a otra con sus alas extendidas ;
pero, cuando al centro de la ruidosa asamblea llegaron,
entonces, revoloteando, agitaron sus tupidas alas,
y se acercaron a las cabezas de todos, y dejaban presentir la muerte,
desgarrándose con sus garras las cabezas y los cuellos todo alrededor,
por la derecha se lanzaron a través de las casas y de su ciudad[16].

Ante este hecho preocupante el poeta añade (vv. 157-176):

Y tomó la palabra entre ellos el anciano héroe Haliterses
Mastorida, pues sólo él entre los de su edad se destacaba
en observar las aves y revelar el destino.
Entre ellos, con buenas intenciones, tomó él la palabra y dijo:
"Escuchadme ahora a mí, Itacenses, lo que voy a deciros,

ζώει ὅ γ' ἦ τέθνηκε·

14 Aves de Zeus desde época minoica (M. P. NILSSON (1967[3]), *Geschichte der griechischen Religion,* I, München. pp. 323, 392 y 398.

15 G. VAN DER LEEUW, *Op. cit.,* p. 197: "Pero puede (el hombre) distinguir en esta vida ciertos lados como santos…Así *la mano derecha* tiene prelación comparada con la izquierda…Con el pie derecho se entra en el santuario…El lugar de la derecha es el sitio de honor".

16 Ὣς φάτο Τηλέμαχος, τῷ δ' αἰετὼ εὐρύοπα Ζεὺς
ὑψόθεν ἐκ κορυφῆς ὄρεος προέηκε πέτεσθαι.
τὼ δ' ἔως μέν ῥ' ἐπέτοντο μετὰ πνοιῇσ' ἀνέμοιο,
πλησίω ἀλλήλοισι τιταινομένω πτερύγεσσιν·
ἀλλ' ὅτε δὴ μέσσην ἀγορὴν πολύφημον ἱκέσθην,
ἔνθ' ἐπιδινηθέντε τιναξάσθην πτερὰ πυκνά,
ἐς δ' ἰδέτην πάντων κεφαλάς, ὄσσοντο δ' ὄλεθρον·
δρυψαμένω δ' ὀνύχεσσι παρειὰς ἀμφί τε δειρὰς
δεξιὼ ἤϊξαν διά τ' οἰκία καὶ πόλιν αὐτῶν.

y a los pretendientes, sobre todo, voy a explicar principalmente estas cosas.
Hacia ellos rueda una gran calamidad, pues Odiseo no estará
largo tiempo lejos de los suyos, sino que ya, en alguna parte,
está cerca y para éstos está planeando muerte e infortunio
para todos; también para muchos otros,
que habitamos la que se ve desde lejos, Ítaca,
habrá desgracia, por lo que, mucho antes,
pensemos cómo ponerles fin, y que éstos se lo pongan por sí mismos,
porque también esto es lo mejor para ellos.
Pues no profetizo como inexperto, sino como bien entendido,
y también afirmo que todo se ha cumplido para aquél
como se lo predije, cuando embarcaron para Ilión
los argivos y con ellos embarcó el astuto Odiseo.
Le aseguré que, después de muchos sufrimientos y perder a todos sus compañeros,
desconocido para todos, a los veinte años,
volvería a casa. Y, ahora, todo ya se está cumpliendo"[17].

Es éste quizá el vaticinio más completo entre los aquí examinados, en este caso realizado a través de la interpretación del vuelo de dos águilas, y, además, al venir de un mortal, lo consideramos muy importante por las cosas que en él dice sobre el regreso de Odiseo, llegando incluso a predecir los veinte años de su ausencia y la cercanía del cumplimiento de lo pronosticado. La coincidencia con asuntos impor-

17 Τοῖσι δὲ καὶ μετέειπε γέρων ἥρως Ἀλιθέρσης
Μαστορίδης· ὁ γὰρ οἷος ὁμηλικίην ἐκέκαστο
ὄρνιθας γνῶναι καὶ ἐναίσιμα μυθήσασθαι·
ὅ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπε·
"Κέκλυτε δὴ νῦν μευ, Ἰθακήσιοι, ὅττι κεν εἴπω·
μνηστῆρσιν δὲ μάλιστα πιφαυσκόμενος τάδε εἴρω.
τοῖσιν γὰρ μέγα πῆμα κυλίνδεται· οὐ γὰρ Ὀδυσσεὺς
δὴν ἀπάνευθε φίλων ὤν ἔσσεται, ἀλλά που ἤδη
ἐγγὺς ἐὼν τοίσδεσσι φόνον καὶ κῆρα φυτεύει,
πάντεσσιν· πολέσιν δὲ καὶ ἄλλοισιν κακὸν ἔσται,
οἳ νεμόμεσθ' Ἰθάκην εὐδείελον. ἀλλὰ πολὺ πρὶν
φραζώμεσθ' ὥς κεν καταπαύσομεν· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
παυέσθων· καὶ γάρ σφιν ἄφαρ τόδε λώϊόν ἐστιν.
οὐ γὰρ ἀπείρητος μαντεύομαι, ἀλλ' ἐὺ εἰδώς·
καὶ γὰρ κείνῳ φημὶ τελευτηθῆναι ἅπαντα,
ὥς οἱ ἐμυθεόμην, ὅτε Ἴλιον εἰσανέβαινον
Ἀργεῖοι, μετὰ δέ σφιν ἔβη πολύμητις Ὀδυσσεύς.
φῆν κακὰ πολλὰ παθόντ', ὀλέσαντ' ἄπο πάντας ἑταίρους,
ἄγνωστον πάντεσσιν ἐεικοστῷ ἐνιαυτῷ
οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι· τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται"..

tantes, como el regreso de Odiseo y la muerte de los pretendientes, con lo vaticinado por la diosa Atenea, realzan, sin duda, para Telémaco y para los que escuchan su valor y credibilidad. De todas las maneras Haliterses, por lo que dice, conoce muy bien su profesión y piensa que la sabe desarrollar correctamente, como hizo al predecirles a Odiseo y a los argivos, que marcharon como él a Troya, el tiempo que iban a estar lejos de los suyos. El fin de los pretendientes, asegura, está próximo y Odiseo no tardará en regresar a su patria, terminando su vaticinio con una frase rotunda, como hemos visto en el texto elegido: "Y ahora todo ya se está cumpliendo"

Sin embargo, observamos que los pretendientes, que se encuentran muy bien gastando las propiedades de Odiseo, no quieren dar crédito a la interpretación del vuelo de las águilas, convencidos como están de la muerte del esposo de Penélope, con la que se pretenden casar, y rechazan por boca de Eurímaco (2, 177-183) las palabras, para ellos amenazantes, del anciano experto en la adivinación.

> Y, a su vez, le contestaba Eurímaco, hijo de Pólibo:
> "¡Oh anciano, vamos, vete a casa y profetiza a tus hijos,
> para que no sufran mal alguno en el futuro.
> Estas cosas las sé vaticinar mucho mejor que tú.
> Muchas aves bajo los rayos del sol
> van y vienen y no todas son portadoras de augurios. Pero Odiseo
> ha muerto lejos"[18].

El mismo Eurímaco, unos versos más adelante (2, 201-203), repite su negativa a creer a Haliterses, mostrando incluso su odio y su desprecio por el vaticinio del experto anciano, que por su profesión era protegido de los dioses, principalmente de Apolo, Dioniso y Zeus[19].

> "Tampoco nos preocupamos por el vaticinio, que tú, anciano,
> pronuncias en vano, y te haces aún más odioso"[20].

Vemos que el término que ahora emplea Eurímaco para indicar el vaticinio es θεοπροπίη, "mandato de los dioses", pues son ellos, como hemos señalado los que

---

18 Τὸν δ' αὖτ' Εὐρύμαχος, Πολύβου πάϊς, ἀντίον ηὔδα·
"ὦ γέρον, εἰ δ' ἄγε δὴ μαντεύεο σοῖσι τέκεσσιν
οἴκαδ' ἰών, μή πού τι κακὸν πάσχωσιν ὀπίσσω·
ταῦτα δ' ἐγὼ σέο πολλὸν ἀμείνων μαντεύεσθαι.
ὄρνιθες δέ τε πολλοὶ ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο
φοιτῶσ', οὐδέ τε πάντες ἐναίσιμοι· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
ὤλετο τῆλ' ".

19 Cf. M. P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 164-174, 422, 543-547, 566 y 569.

20 "Οὔτε θεοπροπίης ἐμπαζόμεθ', ἣν σύ, γεραιέ,
μυθέαι ἀκράαντον, ἀπεχθάνεαι δ' ἔτι μᾶλλον".

guían a los intérpretes de sus señales, aunque también podemos traducirlo por vaticinio, profecía y oráculo, palabras todas del mundo oracular, en el que los dioses mencionados eran, como hemos dicho, guías y protectores.

Sin embargo, Telémaco, dado que la *Telemaquia* debe realizarse, sí cree en los vaticinios que acaba de escuchar, pues sabe que en este momento los dioses, en la persona de Atenea, están de su lado, impulsando su actuación, y así invoca y comunica a esta diosa que va a darse a la mar, para preguntar por el regreso, que ahora sí cree posible, de su querido e ilustre padre (2, 262-264):

> **"**Escúchame, divinidad, que llegaste ayer a mi casa
> mandándome marchar en una nave al sombrío mar
> para informarme del regreso de mi padre largo tiempo ausente**"**[21].

La diosa le contesta, tomando ahora la figura de otro amigo de su padre, Méntor, Μέντορι εἰδομένη ἠμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδήν (2, 268), y le dice (2, 270- 285)::

> "Telémaco, en el futuro ni serás cobarde ni insensato,
> si te ha sido dado el excelente valor de tu padre,
> ¡cómo era aquél para cumplir su trabajo y su palabra!
> Así, pues, tu viaje no será inútil ni vano.
> Pero si no eres hijo de aquél y de Penélope,
> no tengo esperanza, entonces, de que lleves a término lo que meditas.
> Pocos hijos, en verdad, son semejantes al padre,
> los más peores y pocos mejores que el padre.
> Pero, puesto que en el futuro no serás cobarde ni insensato
> ni en absoluto de Odiseo el ingenio te falta,
> hay esperanza de que, después, lleves a término estas acciones.
> Así pues, ahora, deja los planes y los pensamientos de los pretendientes
> insensatos, pues no son inteligentes ni justos;
> ni saben, en cierta manera, que el negro destino y la muerte,
> que está cerca de ellos, los matará a todos en un día.
> El viaje, que tú piensas, ya no estará mucho tiempo lejano para ti"[22].

---

21 "κλῦθί μευ, ὃ χθιζὸς θεὸς ἤλυθες ἡμέτερον δῶ
καί μ' ἐν νηῒ κέλευσας ἐπ' ἠεροειδέα πόντον,
νόστον πευσόμενον πατρὸς δὴν οἰχομένοιο".

22 "Τηλέμαχ', οὐδ' ὄπιθεν κακὸς ἔσσεαι οὐδ' ἀνοήμων·
εἰ δή τοι σοῦ πατρὸς ἐνέστακται μένος ἠΰ,
οἷος κεῖνος ἔην τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε,
οὔ τοι ἔπειθ' ἁλίη ὁδὸς ἔσσεται οὐδ' ἀτέλεστος.
εἰ δ' οὐ κείνου γ' ἐσσὶ γόνος καὶ Πηνελοπείης,
οὔ σε ἔπειτα ἔολπα τελευτήσειν ἃ μενοινᾷς.
παῦροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται,

Atenea cambia de personaje, ya que ahora su vaticinio se va a centrar en el viaje de Telémaco a Pilo y Esparta y en el éxito del mismo. Por eso le dice a Telémaco que de ahora en adelante no será un cobarde -para eso servirá su viaje "iniciático" a los citados países, ya que es hijo de un padre tan valeroso y de tanto ingenio-. De este modo, la diosa, en la figura de Méntor, da nuevo impulso a la acción, al viaje, a la *Telemaquia,* reforzando la decisión de Telémaco, que ya antes había sido animado por Mentes-Atenea y Haliterses Mastórida, que le han vaticinado e interpretado que su padre está todavía vivo y su pronto regreso. De nuevo, además, como hace Haliterses, el vaticinio se refiere al negro destino y a la muerte de los pretendientes, con lo que la anticipación, πρόληψις, es importante, pues ese negro destino se realizará en los cantos finales de la *Odisea.* Es un tema, por tanto, que en este momento no debe preocupar a Telémaco. La unión, así, entre la *Telemaquia* y los cantos finales del poema está también de este modo garantizada. En realidad, podemos decir que los cantos intermedios, excepto la estancia entre los feacios, lo que se llama comúnmente la verdadera *Odisea,* tratan sucesos del pasado, padecidos por Odiseo y relatados, prácticamente todos, por él mismo a sus huéspedes, los felices habitantes de Esqueria[23].

Estamos ya en el canto tercero**,** ya se han terminado los vaticinios, y, ahora, comienzan τὰ ἔργα, las "hazañas" de Telémaco, que con Méntor ha llegado a Pilo, meta primera de su viaje, que le dará gloria entre los griegos. Tras ser acogido con generosa hospitalidad por Néstor, que hace con los suyos un sacrificio a Posidón, le cuenta Telémaco la situación en su palacio por causa de los pretendientes y el por qué de su viaje. El anciano rey de los pilios, después de decirle que no puede comunicarle nada sobre su padre, lo anima, sin embargo, a continuar hasta Esparta, donde reina Menelao, el último en volver de Troya. Además, sin querer entorpecer su viaje, le expresa su opinión favorable, en la que no descarta el regreso de su padre y el castigo de los pretendientes (3, 216-217):

> **"**¿Quién sabe si algún día, volviendo, no castigará su violencia,
> actuando él solo o con todos los aqueos"[24].

οἱ πλέονες κακίους, παῦροι δέ τε πατρὸς ἀρείους.
ἀλλ' ἐπεὶ οὐδ' ὅπιθεν κακὸς ἔσσεαι οὐδ' ἀνοήμων,
οὐδέ σε πάγχυ γε μῆτις Ὀδυσσῆος προλέλοιπεν,
ἐλπωρή τοι ἔπειτα τελευτῆσαι τάδε ἔργα.
τῶ νῦν μνηστήρων μὲν ἔα βουλήν τε νόον τε
ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι·
οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν,
ὡς δή σφιν σχεδόν ἐστιν ἐπ' ἤματι πάντας ὀλέσθαι.
σοὶ δ' ὁδὸς οὐκέτι δηρὸν ἀπέσσεται ἢν σὺ μενοινᾷς"·

23 Los antiguos situaban esta isla en Corcira, pero, sin duda, es otra invención del poeta.

24 τίς δ' οἶδ' εἴ κέ ποτέ σφι βίας ἀποτείσεται ἐλθών,
ἢ ὅ γε μοῦνος ἐὼν ἢ καὶ σύμπαντες Ἀχαιοί;

Pero todavía el poeta pone en boca de Telémaco, al parecer sin motivo alguno, ya que se dirige a alguien que conoce bien lo que le sucede a Odiseo, a Méntor-Atenea, una afirmación que va en contra de su optimismo al comenzar el viaje, con los vaticinios de dioses (Atenea y Zeus) y hombres (Haliterses Mastórida), al despedirse de Néstor en Pilo (3, 240-242):

> "Méntor, no hablemos más de eso, a pesar de que nos aflige mucho.
> Para él todavía no es verdad el regreso, sino que para él ya
> decidieron los inmortales una muerte y un destino negro"[25].

Finalmente el canto cuarto es prácticamente el relato del regreso, νόστος, de Menelao, con algunas noticias de los νόστοι de héroes como Ayante, Néstor y Agamenón. Sin embargo, en el extenso relato del νόστος de Menelao, en su encuentro con el viejo del mar Proteo, egipcio, padre de Idotea, que ha sentido piedad de la situación del Atrida, y le ha aconsejado cómo obligar a su padre a ayudarle en su regreso y contarle lo que ha pasado en su palacio desde su ausencia, el rey de Esparta consigue de Proteo varias noticias sobre la muerte, al regresar de Troya, de dos de los jefes principales de los aqueos, Ayante y Agamenón y, tras asegurarle que un tercero está todavía vivo, "retenido en el ancho mar"[26], y ante la insistencia de Menelao, le dice que se encuentra, a la fuerza, con la ninfa Calipso. Esta noticia confirma todos los vaticinios que Telémaco ha ido oyendo desde que Mentes–Atenea lo visitara en el palacio de su padre y lo acompañara en su arriesgada y secreta aventura, contra la que los pretendientes intentarán en vano conspirar. Proteo (4, 555-560) le comunica a Menelao lo que en la asamblea de los dioses han podido escuchar ya los oyentes por boca de Atenea, que les ha dicho : "es por el valiente Odiseo por quien se me turba el corazón,/ desdichado, que lejos de los suyos, hace ya mucho tiempo, padece penalidades". En efecto el rey marino dice:

> "El hijo de Laertes, que habita en Ítaca.
> Lo vi en una isla derramando abundantes lágrimas,
> en el palacio de la ninfa Calipso, que a la fuerza
> lo retiene, y él no puede regresar a su tierra patria,
> pues no tiene naves provistas de remos y compañeros,
> que lo pudieran llevar sobre el ancho lomo del mar"[27].

---

25 "Μέντορ, μηκέτι ταῦτα λεγώμεθα κηδόμενοί περ·
κείνῳ δ' οὐκέτι νόστος ἐτήτυμος, ἀλλά οἱ ἤδη
φράσσαντ' ἀθάνατοι θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν".

26 Canto 4, 496-498:

"ἀρχοὶ δ΄ αὖ δύο μοῦνοι Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων
ἐν νόστῳ ἀπόλοντο· μάχῃ δέ τε καὶ σὺ παρῆσθα.
εἷς δ΄ ἔτι που ζωὸς κατερύκεται εὐρέϊ πόντῳ".

27 "υἱὸς Λαέρτεω, Ἰθάκῃ ἔνι οἰκία ναίων·
τὸν δ' ἴδον ἐν νήσῳ θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντα,

Llegados a este punto de nuestro análisis de los textos elegidos de la *Odisea,* pensamos que podemos ya concluir que, en efecto, el elemento o recurso formal examinado, cuyo contenido, principalmente en los dos primeros cantos, encierra un vaticinio en torno al regreso de Odiseo, sobre todo, y también sobre su todavía presencia entre los vivos, desde el mismo momento que sale su primera versión de los labios de Mentes-Atenea, al principio del poema, canto 1, 194 a 212, confiere un claro e importante impulso a la acción, detenida durante veinte años. A partir de aquí, Telémaco llena su corazón de valor, que irá creciendo, con el paso del tiempo y a medida que vaya escuchando, primero, ya en el canto segundo, las intervenciones de un intérprete de aves, Haliterses Mastórida, luego, en el mismo canto segundo, el vaticinio de nuevo de la diosa Atenea, ahora en la persona del amigo de su padre Méntor y, por último, ya mediado el canto cuarto, las noticias de Proteo a Menelao, su último huésped, sobre el lugar en el que su padre es retenido por la ninfa Calipso. De este modo los vaticinios, podemos finalmente afirmar que han servido de motor para hacer avanzar o, quizá mejor, para impulsar unos hechos que dan lugar a la llamada *Telemaquia,* el viaje "iniciático" de Telémaco, preparando el regreso de Odiseo a su palacio, en donde le espera un hijo, que, yendo a Pilo y Esparta a informarse sobre su regreso, νόστος, ya ha dado las necesarias muestras del valor que se espera en un joven de su estirpe.

νύμφης ἐν μεγάροισι Καλυψοῦς, ἥ μιν ἀνάγκῃ
ἴσχει· ὁ δ' οὐ δύναται ἣν πατρίδα γαῖαν ἱκέσθαι·
οὐ γάρ οἱ πάρα νῆες ἐπήρετμοι καὶ ἑταῖροι,
οἵ κέν μιν πέμποιεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης".

Received: 19th May 2011 Accepted: 15th June 2011

Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia

Flor Herrero Valdés
Universidad de Granada

Resumen

La *diabolé ritual* es un procedimiento de la Magia que debió de configurarse en época Helenística gracias a la aportación en materia emocional de la Oratoria y la Retórica Clásica. Este trabajo es una actualización del estudio de S. Eitrem de 1924.

Palabras clave: Diabolé-calumnia, Plegaria, Magia Greco-Egipcia, Retórica.

Διαβολή as Invocation Expedient in the Greco-Aegyptian Magic

Abstract

The *ritual diabole* appears to have been established as a magical practice during the Hellenistic period thanks to the emotional materials provided by the Classical Oratory and Rhetoric. This article updates the survey 'Die Rituelle Diabolé' by S. Eitrem.

Key Words: Diabole-slander, Prayer, Greco-Egyptian Magic, Rhetoric.

Apeles, en recuerdo del riesgo corrido, vengose de la calumnia en una pintura. A la derecha aparece sentado un hombre de orejas descomunales, casi como las de Midas, extendiendo su mano a la Calumnia, mientras ésta, aún lejos, se le aproxima; en torno a éste permanecen en pie dos mujeres, a mi parecer la Ignorancia y la Sospecha. Por el otro lado avanza la Calumnia, mujer de extraordinaria belleza, aunque presa de ardor y excitación, trasparentando ira y furor, con una antorcha encendida en la izquierda y arrastrando con la diestra, de los cabellos, a un joven que alza sus manos al cielo e invoca a los dioses. La dirige un hombre pálido y feo, de mirada penetrante y aspecto análogo al de quienes consume una grave enfermedad: podría suponerse que es la Envidia. Le dan también escolta otras dos mujeres, que incitan, encubren y engalanan a la Calumnia; según me explicó el guía de la pintura, una era la Asechanza y la otra el Engaño. Tras ellas seguía una mujer que se llamaba, según creo, el Arrepentimiento. En efecto, volvíase llorando y llena de vergüenza, dirigiendo miradas furtivas a la Verdad que se aproximaba[1].

En el estudio de la invocación mágica es imprescindible la comparación con la plegaria religiosa puesto que el mago se considera a sí mismo un sacerdote de los dioses.

1 Luciano de Samósata, *No debe creerse con presteza en la calumnia*, 4 y 5. Trad. Andrés Espinosa Alarcón, ed. Gredos, Madrid, 1996. La idealización artística del Mundo Antiguo crea una *evocación* sutil, a la manera de la magia, de los descubrimientos hechos en el área de las Ciencias del Hombre.

Este hace un uso ecléctico de los modelos rituales de invocación que se encuentran en las religiones y por supuesto de los misterios de las divinidades de todo el Mediterráneo. Y lo que nos ha quedado es una acción lingüística o *legómenon* compuesta de invocación, justificación y petición[2], acompañada de una serie de acciones miméticas o *drómena* que suelen apoyar alguna de estas tres secciones o varias. Lo que aquí nos ocupa se encuadra en la sección de la justificación de la acción mágica: ¿por qué un ente divino habría de ayudarnos en nuestras dificultades cotidianas?

El mago como sacerdote debe de hacerse con la voluntad divina y así encontramos salutaciones, súplicas, adoración o *thanksgiving* en el plano de la atracción del favor divino, pero también el uso de conocimientos mistéricos en varios sentidos: apoyando un posible beneficio futuro con la enumeración de acciones pasadas del dios que hicieron un gran bien, lo que son las *historiolas* o *pars epica*, basado en el uso de la mitología narrativa perteneciente al culto del dios en cuestión; la enumeración de nombres y atribuciones de su poder en la función de *amuleto*, que supone simplemente hacerlo presente mediante la palabra o el símbolo que lo representa; y, por supuesto, la coacción, cuya epistemología es amenazar a la divinidad, de diferentes y muy imaginativas formas, con el uso de los nombres y conocimientos secretos del culto[3]. Aquí es donde reside una de las mayores diferencias entre el fenómeno de la magia y el de la religión: el tono imperativo y los recursos coactivos de atracción de la voluntad divina, es decir, la manera en que se consigue que la divinidad actúe. En este sentido, dos rasgos caracterizan a la magia: la inmediatez y la ilegalidad. Con inmediatez nos referimos a la urgencia que suele acompañar al tipo de acciones rituales de sometimiento que es lo que, siguiendo al profesor Calvo Martínez, consideramos *mageia*: todo rito que se propone conseguir un efecto homeopático para doblegar la voluntad de otra persona con la intención de obtener beneficio o amor y, por extensión, también los rituales que tratan de impedirlo[4]. De este modo el objeto de acción del mago está circunscrito a cuanto se salga de la legalidad y, en definitiva, a cuanto tiene que ver con la emoción y el deseo. Quien acude al mago busca lograr algo que no posee, quitarle a otro lo que uno no tiene o conseguir que otro haga algo que en realidad no quiere. Nada de esto puede entrar dentro de las atribuciones de la religión oficial o, por lo menos, de un uso apropiado de esta. Y, como hemos dicho, la magia de época helenística

---

2 L.-J. Alderink & L. H. Martin, "Prayer in Greco-Roman Religions", *Prayer from Alexander to Constantine: a critical anthology*. Ed. M. Kiley, 1997, London -New York, pp. 123-127.

3 F. Graf., "Prayer in Magic and Religious Ritual", *Magika Hiera*, 1991, pp. 187-213. Este estudio comparativo establece que no hay apenas diferencia entre plegaria, en especial la griega, siempre acompañada de un sacrificio, e invocación mágica, excepto por las *voces magicae* y lo que él *llama materia mágica*, que solo aparece en "the harmful, black version of the ritual".

4 F. Herrero Valdés, "Tipología y Estructura de las Prácticas de Dominio y Sometimiento de la Magia Greco-Egipcia", *MHNH,* 8 (2008) 73-104.

es un fenómeno sincrético en el cual se usan recursos tomados de misterios provenientes de todo el Mediterráneo con el único y esencial objetivo de conseguir sus objetivos eficazmente y de forma inmediata, de manera que en otro sentido se sale de la legalidad: el mago no tiene ningún escrúpulo en romper con el culto oficial hasta, de hecho, deformarlo y hacerle perder las características y principios originales del misterio, haciéndolo a veces imposible de identificar según sus rasgos característicos pero, sobre todo, alejándolo de su función social colectiva primordial[5]. Este es un terreno más que abonado para un recurso como la *diabolé*, el cual, como veremos, en su adaptación a través de los vaivenes del culto mágico, toma forma en época helenística y, a partir de esta, se convierte en un elemento fundamental en la imaginería de la magia negra occidental.

La *diabolé ritual* de la magia greco-egipcia es parte de la invocación, un recurso violento de atracción de la voluntad divina que suele ir acompañado de acciones rituales correspondientes. Su uso no es muy abundante[6] pero sí lo suficiente para demostrar lo que decíamos antes acerca de la naturaleza de esta magia; pues es el extremo diametralmente opuesto a la súplica y la adoración. Una característica determinante es que se usa sólo en conjuros de la que llamamos magia de *hypotaktiké* para sometimiento amoroso o maldición.

Consiste en calumniar a la persona a la que se quiere someter. El mago u oficiante del rito denuncia ante la divinidad o ente divino ciertos actos ilícitos que se han cometido contra él y acusa a la víctima del maleficio de perpetrarlos. Así se consigue que el dios o demon se enfade y, violento, actúe contra la víctima. La *diabolé* de la magia helenística suele suponer además falsedad e incluso denigración de la misma divinidad, haciendo estas injurias mucho más eficaces. Pero la base del recurso es el conocimiento de los elementos del culto, utilizados *contra lege*. Como veremos, se hace de dos formas: o bien se denuncian los delitos que el calumniado supuestamente ha cometido; o bien se pone en boca de la víctima una serie de sacrilegios mediante fórmulas como «*la tal ha dicho...* » «*fulana ha dicho, no yo ...* ». Suele formar parte de una invocación mayor o de un rito más largo para justificar la maldición, pero también se registran conjuros basados en ella como un término técnico, los llamados por los especialistas *slander spells* y nominados en los mismos *PPMM* como *diabolé*[7]. Veamos los principales ejemplos.

---

5 H. D. Betz, "Magic and Mystery en the Greek Magical Papyri", *Magika Hiera*, 1991, pp. 244-259. Según Betz, la apropiación por parte del mago de los procedimientos para conocer los misterios tiene un terrible fallo: todo misterio requiere una Iniciación y la pertenencia a una comunidad determinada donde hacer un trabajo que es de por vida, un entrenamiento físico y mental que permita el acceso de ese conocimiento superior.

6 Además de los textos que se añaden: *PGM* IV, 2340-2; *PGM* IV, 2644-74; *SupplMag* 79; y *TD*Aud 155. Y en latín, *TD*Aud 140 y 295. Es más raro en *tabellae defixionis*. Un ejemplo literario tardío está en Lucano, 6.732-742.

7 Encontramos el término técnico en *PGM* IV 2471 y 2618.

El *PGM* III comienza con un maleficio contra los enemigos que se encomienda al demon de un gato *osirizado*, es decir, sacrificado para que se asimile a Osiris y así atraerse el poder de esta gran divinidad. La plegaria se divide en varias partes. Comienza con una triple invocación: primera, tipo δεῦρο μοι, a Helios-Osiris; segunda, a Hermécate-Isis; tercera, a Tifón –Set, pues todos ellos se manifiestan en el poder atraído por la *osirización* del demon del gato. Después sigue la calumnia para que el demon actúe. Al salir el sol se acaba el rito con una última llamada al Gran Dios justificada con el recurso del ἐγὼ εἰμί, es decir, el mago se hace pasar por alguien famoso, en este caso Adán. La calumnia se basa en una falsa acusación y es el propio maleficio: como ellos actuaron *contra lege*, que lo haga también la divinidad.

> Haz la obra tal (lo que quieras), pues esos injuriaron tu sagrada imagen, pues esos que hicieron el mal contra la sagrada nave, por lo cual a mí ... de otra manera ... para que les devuelvas esto y esto (lo que quieras); porque te invoco (*voces magicae*), haz esto y esto (lo que quieras), te conjuro por la lengua hebrea y por la Diosa Necesidad, Masceli, Mascelo: realiza mi deseo y destruye y obra contra ley en el amanecer que se acerca y que tengan ellos esto (lo que quieras), ya, ya, pronto, pronto. Sea hermoso tu ocaso[8].

En el *PGM* XXXVI, una pócima de amor, o φιλτροκατάδεσμος, se activa con una acusación de impiedad. Una vez hecha la mezcla de mirra, incienso macho y vino agrio, se echa en el quicio de la puerta para atraer a la mujer que se quiere someter hasta la propia casa. La invocación empieza con la calumnia, cuyo objetivo es enfadar a los démones que van a dar poder mágico a la pócima, y termina con la típica petición amorosa de *eros*[9], dirigida a Isis-Osiris y Abrasax. Dice así:

> Despertad, démones de la oscuridad, y subid sobre los ladrillos y golpead vuestro pecho cubriendo de lodo vuestro rostro. Por culpa de fulana hija de mengana los huevos sacrílegos se ofrecen en sacrificio. ¡Fuego, fuego! ¡Ilegalidad, ilegalidad! Isis emitió un terrible grito y el cosmos se conturbó: pues este gira sobre su lecho sagrado y hace saltar sus cadenas y las del mundo demoníaco por causa del odio y la impiedad de fulana hija de mengana[10].

---

8 *PGM* III, 111-124 Trad. de J. L. Calvo Martínez, y M. D. Sánchez Romero, *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Gredos, 1987: « ποίη[σ]ον τὸ δεῖνα πρ[ᾶ]γμα (κοινά, ὅσα [ἂν θέ]λῃς)· αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντές σου τὸ ἱερ[ὸν] εἴδωλον, α[ὐ]τοὶ γὰρ οἱ ἀ[δ]ικήσαντες [τὸ ἱερὸ]ν πλοῖον δ[ι]' ὅπερ ἐμο[ὶ ....,ιαλ][λω..... ἵ]να ἀνταποδοῖς αὐτοῖς [τὸ δεῖνα] πρᾶγμα (κοινά), [ὅτι ἐπι]καλοῦμ[α]ί σε ϊωερβηθ [ιω πα]κερ βηθιωβο[λ]χοσηθ ϊωαπομψ ιω π[α]ταθναξ ιωακουβια ιω αμεραμεν θωουθ λε[ρ]θεξαναξ [εθρελθυο]ωθνεμαρεβα. ποίησον τὸ δεῖνα [π]ρᾶγμα (κοινά), ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραικῆς [φ]ωνῆς καὶ κατὰ τ[ῆ]ς Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκαίω[ν] Μασκελλι, [Μ]α[σκελλω· σ]υν[τ] έλεσόν μοι καὶ ἀπόλεσον καὶ ἀνόμη[σ]ο[ν] ἐν τῇ ἐσομένῃ ἀνατολῇ, καὶ γε[ν]έσθω αὐτοῖς τὸ δεῖνα πρᾶγμα (κοινά, ὅσα θέλεις), ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ· [κ]αλή σου κατάδυσις.'»

9 «haced que fulana no duerma (...) hasta que venga y una su sexo femenino con el mío masculino.».

10 *PGM* XXXVI, 138-144: ἐγείρεσθε, οἱ ἐν τῷ σκότει δαίμονες, καὶ ἀνάλλεσθε ἐπὶ τὰ πλινθία καὶ

El *PGM* LVIII contiene un maleficio demasiado fragmentario para saber la finalidad. Se dirige a un demon de muerto prematuro o ἄωρος y se le obliga a ir a por alguien que actuó contra la ley de Osiris, de la siguiente manera:

> Te hablo a ti, el muerto prematuramente, a ti, el llamado y arrebatado por el impío Tifón; te ordena el gran dios, el que tiene el poder arriba y el reino de los dioses subterráneos: toma a este impío que va contra la ley, porque es él quien quemó el Papirón de Osiris y se comió los peces sagrados. Toma a fulano hijo de mengano[11].

Hasta ahora, en todos los que hemos visto se acusa al calumniado de un acto contra la ley del culto, usando elementos mitológicos del misterio, y así obligan a un demon a actuar, para vengar al Dios Superior. Esto es una característica de la religión egipcia, como veremos más adelante, y no es casualidad que todos estos ritos sean de sabor egipcio.

En el *Supplementum Magicum* hay otra de estas acusaciones para que un muerto actúe contra alguien, pero esta vez la ley que no cumplió se refiere al procedimiento del enterramiento, algo que es parte de la ley humana, del código moral y de honor fundamental del griego, establecido ya en Homero.

> (*voces magicae*) I adjure you by the gods who are here and those who eat flesh and your gods in Hades concerning Senblynpnos. Cry out to Hades, do not allow the gods in Hades to sleep. She has deprived you of your burial already. Do not allow the gods to sleep. Osiris will listen to you for you suffered an untimely death and you are childless and wifeless and disgraced. The 26th[12].

Y otro ejemplo interesante es este conjuro cristiano que, aunque fragmentario, nos ha dejado una acusación de impiedad contra la ley de Cristo. Envidia, asesinato, discordia contra el oficiante, un fiel, van también pues en contra de la Iglesia y del propósito por el cual el propio Cristo dio su vida.

κόπτεσθε τὰ στήθη πηλωσάμενοι τὰ πρόσωπα. διὰ γὰρ τὴν δεῖνα, ἣν ἔτεκεν ἡ δεῖνα, τὰ ἀνόμιμα ᾠὰ θύεται· πῦρ, πῦρ, <ἀ>νομία, ἀνομία. ἡ γὰρ Ἶσις ἀνεβόησεν μεγάλην κραυ<γ>ήν , καὶ συνεταράχθη ὁ κόσμος· στρέφεται ἐπὶ τὴν ἱερὰν κλίνην, καὶ διαρήσσεται αὐτοῦ τὰ δεσμὰ τοῦ τε δαιμονιακοῦ εἵνεκεν τῆς ἐχθρᾶς καὶ ἀσεβοῦς τῆς δεῖνα, ἧς ἔτεκεν <ἡ> δεῖνα.

11 *PGM* LVIII, 9-14. La maldición se repite exactamente igual en DTAud 188: ΄σοὶ λέγω, τῷ ἀώρῳ, τῷ κ[ληθέντι καὶ παρει]λημμένῳ ὑπὸ τοῦ ἀνό[μου Τυφῶνος· ἐπιτάσσει σοι] ὁ μέγας θεός, ὁ ἔχ[ων ἄνω τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βα]σίλειον [τ]ῶ(ν) νερτέ[ρων θεῶν· παράλαβε τόνδε τὸν ἄνο]μον [καὶ ἀσε]βῆν, ὅτι οὗτ[ός ἐστιν ὁ καύσας τὸν παπυρῶ]να τ[οῦ Ὀσείρεω]ς καὶ φα[γὼν τῶν ἰχθύων τῶν ἱερῶν. παρ]άλαβ[ε τὸν δεῖνα, ὃν ἔτεκεν ἡ δεῖνα ...'].

12 *Suppl. Mag.* 52, trad. Horsley: σαοραυινιενουτι`ο΄, ἐζορκίζο σε τοὺς θεοὺς τοὺς ἐνδαφ{α}θι καὶ τοὺς σαραθάκους καὶ τοὺ`ς΄ θ<ε>οὺς σου τους κατ'Ἄδου περὶ Σενβλυπνῶτο`ς΄· κρᾶξον εἰς τὸν Ἅδην, μὴ ἀφῇς τοὺς ἐν Ἅδην τοὺς θεοὺς καθεύδιν. τὴν ταφήν σου ἀπεστέρηκε τὸ λοιπόν. μὴ ἀφῇς τοὺς θεοὺς καθεύδιν· εἰσακούσιν σε ὁ Οὔσιρις, ὅτι ἄτεκνος καὶ αγύναις καὶ αχαβισσος. κ̄ς̄».

> ...un trofeo ... el apaleado y azotado y no vuelve el rostro por la venganza de los salivazos. Envidia y asesinato y discordia y odio contra el Cordero de Dios, el que se lleva los pecados del mundo ... lo indecible e invisible de toda maquinación. Ven y dispersa toda su maligna maquinación dirigida contra nosotros y contra la Santa Iglesia. Destruye sus planes lo mismo que Holofernes y Hamán también forjaron en vano sus planes. Muestra a todos que tú eres la esperanza de todos los desesperados y el amparo de los desamparados ... de nuestra señora[13].

Hasta aquí, las acusaciones de impiedad, las cuales acompañan a otros ritos de animación de objetos mágicos o de coacción de un ente divino para que lleve a cabo el maleficio o acto de retribución.

A partir de ahora, se siguen los que ponen en boca del calumniado las propias calumnias y suelen conllevar denigración de la divinidad, pues evocan al propio ente divino cometiendo actos ilegales, cosas impropias de la divinidad o de su propio culto. Estos son mucho más peligrosos, de manera que suelen añadir «yo no soy el que habla sino fulana» o van acompañados de amuletos de protección contra la furia divina. Pero además son más temerarios, pues al fin y al cabo el propio mago comete los sacrilegios en nombre de otro.

En el *PGM* VII, encontramos una evocación o ἀγωγή con fuego que incluye la calumnia, con fines eróticos. Es un hechizo de tradición hebrea usando una lámpara de siete brazos con los nombres mágicos escritos en las mechas y una semilla de artemisia en el aceite, aunque el uso de lámparas también forma parte de los ritos egipcios. Cada uno de los entes divinos que se conjuran es atraído al prender las mechas, a la vez que se evoca el ardor amoroso. La petición dice «traedla junto a mí inflamada». La furia divina es atraída al mostrar a los dioses invocados actuando de forma impropia, como por ejemplo haciendo algo característico de otra divinidad, a saber, Sabaot gritando como Hécate. Se conjura diciendo, una vez por cada mecha:

> Os invoco a vosotros, los poderosos, grandes dioses, los que brilláis como lámparas encendidas en esta hora precisamente, en este día, por causa de la tal impía. Pues esta ha dicho: Iao no tiene costados; la tal ha dicho que Adonáis fue empujado al odio por la violencia; la tal ha dicho que Sabaot lanzó los tres gritos; la tal ha dicho: Pague es hermafrodita de nacimiento; la tal ha dicho: Marmarut ha sido castrado; la tal ha dicho: a Iáeo no se le confió el arca. La

---

13 *PGM* P. Cristiano 20: ...τρόπεον...ξια τὸν ῥαπισθέ[ν]τα καὶ μαστιχθέντα καὶ <μὴ> ἀποστρέψαντα τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων. φθόνος καὶ φόνος καὶ διχοστασία κ[αὶ] μῖσος τὸν [ἀ]μνὸν τοῦ [θεοῦ,]τὸν αἴρο[ντα] τὴν ἁμα[ρτί]αν [κα]τὰ [κός]μον ... [τ]ὸ πάσης [ἐ]πιβ[ου]λῆς ἄφατόν τε καὶ ἀόρατον. ἐλθὲ καὶ διασκέ[δα]σον αὐτῶν πᾶσαν ἐπιβουλὴν πονηρὰν καθ' ἡμῶν κινουμένην καὶ κατὰ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. <οὕτ>ως διασκέδασον τὴν βουλὴν αὐτῶν, <ὡς>[Ὁ] λοφ<έρνη>ς καὶ Ἅμαν καὶ αὕτως τὰς βου[λ]ὰς ἐκατάρτισαν. [ἀνά]δειξον πᾶσιν, [ὅτι] σὺ εἶ ἡ ἐλπὶς [πάντ]ων τῶν ἀπηλ[πις]μένων καὶ [ἡ βο]ήθια τῶν [ἀβο]ηθήτων. ...ατ...ες ...ον τῆς δεςποίνης ἡμῶν».

tal ha dicho: Miguel es hermafrodita de nacimiento. Yo no soy el que habla, señor, sino la tal impía[14].

En el *PGM* LXI tenemos un hechizo erótico de διάκοπτος o separación usando el demon de un lagarto. Este se pone a la brasa en una fragua y, una vez que es sacrificado, se le anima a actuar contra la pareja que se quiere separar mediante calumnias. Que sufran los tormentos que los dioses le han impuesto a él, pues creyeron que era él el que hacía los actos impíos que se mencionan:

> Lagarto, lagarto, lo mismo que Helios y todos los dioses te odiaron, así fulana debe odiar a su marido para siempre y su marido a ella. (...) Lagarto, lagarto, Helios y todos los hombres deben odiarte porque fulana dice que la momia del dios Osernofris Frapo Osiris fue sacada y devorada por ti. Oh imagen *(voces magicae*) oh imagen de Tifón, (*voces magicae*), oh imagen de Abrasax (*vox magica*) oh imagen de Iao: (...)[15].

Pero el ejemplo más interesante está en el *PGM* IV, el papiro parisino que contiene uno de los *handbooks* de magia más extensos del Helenismo, perteneciente al siglo IV d.C. Se trata de un sahumerio con invocación a Selene-Hécate-Ártemis en cuatro versiones diferentes y con fines amorosos, que dura tres días. La primera versión da la receta del sahumerio coactivo, la calumnia y un amuleto. La segunda contiene dos recetas de sahumerios, uno benéfico y otro coactivo, que van acompañados de himnos de los dos tipos también: el primero que se recita es de adoración, del tipo δεῦρο μοι y está compuesto en hexámetros; el segundo es una calumnia en ritmo yambo-trocaico, del cual tenemos dos versiones casi idénticas. También incluye amuletos. El tercero es otro sahumerio benéfico con himno en hexámetros. Y el cuarto es una súplica o εὐχή en hexámetros con sahumerio y amuleto. Las calumnias contra Selene-Hécate-Ártemis dicen así:

> Que se disipe para mí toda la oscuridad de nubes y brille para mí la diosa Actiofis y escuche mi sagrada voz. Pues voy a anunciar la calumnia de la infame e impía fulana, ya que calumnió tus sagrados misterios que son para iluminar a los hombres. Ella, fulana, es la que dijo: "yo vi a la diosa abandonar el polo celestial, descalza sobre la tierra, con la espada en la mano y pronunciar

---

14 *PGM* VII, 602-610: 'ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, τοὺς δυνάστας, μεγάλους θεούς, τοὺς λαμπυριζομένους ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, χάριν τῆς ἀσεβοῦς δεῖνα. αὕτη γὰρ εἴρηκεν,ὅτι ὁ Ἰάω πλευρὰς οὐκ ἔχει, <ἡ δεῖνα εἴρηκεν,> ὅτι Ἀδωναὶ ἐπὶ χόλῳ βίᾳ ἐβλήθη.<ἡ δεῖνα εἴρηκεν,> ὅτι Σαβαὼθ ἔβαλεν τὰς τρεῖς κραυγάς. ἡ δεῖνα εἴρηκεν ὅτι· 'ὁ Παγουρη ἀρσενόθηλυς ἔφυ'. ἡ δεῖνα εἴρηκεν ὅτι· 'ὁ Μαρμορουθ ἀπεκάπη'. ἡ δεῖνα ε[ἴ]ρηκεν ὅτι· 'ὁ Ἰάεω οὐκ ἐπιστεύθη τὴν λάρνακα'. ἡ δεῖνα εἴρηκεν ὅτι· 'ὁ Μιχαὴλ ἀρσενόθηλυς ἔφυ'. οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ λέγων, δέσποτα, ἀλλ' ἡ ἀσεβὴς δεῖνα.

15 *PGM* LXI, 44-46/50-55: 'καλαβ[ῶτα, κα]λαβῶτα, ὡς ἐμ[ίση]σέν σε Ἅλιος καὶ πάντ[ες θεοί], οὕτως μισεί[τω τ]ὸν ἄνδρα ἡ [δεῖνα] εἰς τὸν ἅ[παντα] χρόνον κα[ὶ] αὐτὴ[ν ὁ ἀ]νήρ.' '[καλαβῶτα, κ]αλαβῶτα, μισείτ[ω σε ὁ Ἅλιος κ]αὶ ἄνθρω[ποι πάντες, ὅ]τι ἡ δεῖνα κ[ατ]αστῆν[αι λέγει τὴν Ὀ]σεροννώφρι[ος Φαπρὼ Ο]ὺς[ίρ]ιδ[ος] θεοῦ τ[αφὴν] καὶ [κ]αταβεβρῶ[σθαι ὑπὸ σοῦ. εἴ]δωλε β[ι]ανδαθ[ρη.....], εἴδωλε Τυφῶ[νος σακτ]ιετη σογ<γ>ηθ/, εἴδωλε Ἀβρασάξ, ἀναξ[ιβοα,]εἴδωλε [Ἰάω·».

un nombre extraño". Fulana es la que dijo; "yo vi a la diosa beber sangre". Fulana lo dijo, no yo, Actiofis Eresquigal, Nebutosomalet.

Fulana presenta en tu honor, diosa, una espantosa ofrenda: grasa y sangre y suciedad de una cabra de piel moteada, suero de una doncella muerta y el corazón de un muerto prematuro y la entidad de un perro muerto y un feto de mujer y cáscaras limpias de granos de trigo y desperdicios ácidos; sal, grasa de una cierva muerta, cebolla de mar y mirra y laurel oscuro, harina de cebada y uñas de cangrejo, salvia, rosas, esencia de frutas y una cebolla sin retoños, un ajo, harina de higos, estiércol de cinocéfalo y un huevo de ibis joven - ¡cosas que no son lícitas!- las ha puesto en tus altares y, alimentando las llamas de fuego con leños de enebro, sacrifica en tu honor un halcón que sobrevuela el mar, un águila y un musgaño, tu mayor misterio, diosa. Ella dijo que tú causaste cruelmente los siguientes dolores: dijo que mataste a un hombre, bebiste su sangre y comiste su carme; y que sus intestinos son la diadema de tu cabeza y tienes toda la envoltura de su piel y con ella cubres tu sexo; que bebes sangre de halcón marino y tu alimento es un escarabajo. Pan puso en tus ojos su criminal semilla: de ella nace un cinocéfalo en las purificaciones menstruales.

Pero tú, Actiofi, señora, única dueña de todo, impetuosa Fortuna de dioses y démones, Neboutosoualet (*voces magicae*), atormenta con duros castigos a fulana, la impía, a la que yo culparé como enemiga impertérrita para ti. Te invoco, diosa de tres rostros, Mene, luz deseada, Hermes y Hécate al mismo tiempo, retoño hermafrodita, (*voces magicae*), reina Brimo, terrible y divina y dárdana que todo lo ves, aquí, (vocales), doncella, caminante, mitad toro y mitad serpiente, minoica y poderosa (*voces magicae*) ven junto a mí, aquí vendrá, trae junto a mí a fulana rápidamente, a la que yo, oh diosa, claramente confundiré por todo cuanto ha hecho al ofrecerte el sacrificio[16].

---

16 *PGM* IV, 2471-2485 y 2573-2616. Este último himno coactivo en ritmo yambo-trocaico se repite prácticamente igual en las líneas 2644-2674: 'διασταλήτω μοι πᾶσα νεφῶν σκοτία, καὶ ἐπιλαμψάτω μοι ἡ θεὸς Ἀκτιῶφις καὶ ἀκουσάτω μου τῆς ἱερᾶς φωνῆς· βαίνω γὰρ καταγγέλλων τὴν διαβολὴν τῆς μιαρᾶς καὶ ἀνοσίας, τῆς δεῖνα· διέβαλεν γάρ σου τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν. ἡ δεῖνά ἐστιν ἡ εἰποῦσα ὅτι – '<οὐκ> ἐγώ εἰμι εἰποῦσα ὅτι· ἐγὼ ἴδον τὴν μεγίστην θεὸν καταλιποῦσαν τὸν πόλον τὸν οὐράνιον, ἐπὶ γῆς γυμνοσάνδαλον, ξιφηφόρον, ἄτοπον ὄνομα <ὀνομά>σασαν'. ἡ δεῖνά ἐστιν ἡ εἰποῦσα· 'ἐγὼ τ<ὴν θεὸν> αἷμα πίνουσαν.'ἡ δεῖνα εἶπεν, οὐκ ἐγώ, Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγὰλ Νεβουτοσουαληθ·>> << 'ἡ δεῖνά σοι θύει, θεά, δεινόν τι θυμίασμα· αἰγός τε ποικίλης στέαρ καὶ αἷμα καὶ μύσαγμα, ἰχῶρα παρθένου νεκρᾶς καὶ καρδίαν ἀώρου καὶ οὐσίαν νεκροῦ κυνὸς καὶ ἔμβρυον γυναικὸς καὶ λεπτὰ πίτυρα τῶν πυρῶν καὶ λύματα ὀξυόεντα, ἅλα, στέαρ ἐλάφου νεκρᾶς σχῖνόν <τε> μυρσίνην τε, δάφνην ἄτεφρον, ἅλφιτα καὶ καρκίνοιο χηλάς, σφάγνον, ῥόδα, πυρῆνά τε καὶ κρόμμυον τὸ μόνον, σκόρδον τε, σύκων ἅλφιτον, κόπρον κυνοκεφάλοιο ὠόν τε ἴβεως νεᾶς – ἃ μὴ θέμις – τοῖς σοῖς ἔθηκε βωμοῖς, ξύλοις τε τοῖς ἀρκευθίνοις φλόγας πυρὸς βαλοῦσα ἱέρακα τὸν πελαγοδρόμον καὶ γῦπά σοι σφαγιάζει καὶ μυγαλόν, τὸ σόν, θεά, μυστήριον μέγιστον. ἔλεξε δ' ἅγλη ταῦτά σε δεδρακέναι ἀπηνῶς· κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν σε ἔφη, πιεῖν τὸ δ' αἷμα τούτου, σάρκας φαγεῖν, μιτρήν τε σὴν εἶναι τὰ ἔντερα αὐτοῦ, καὶ δέρμα ἔχειν δορῆς ἅπαν κεὶς τὴν φύσιν σου θεῖναι, <πεῖν> αἷμα ἱέρακος πελαγίου, τροφήν τε κάνθαρόν σοι. ὁ Πὰν δὲ σῶν κατ' ὀμμάτων γονὴν ἀθέμιτον ὦρσε·

Este es el mejor ejemplo, el más completo y uno de los más violentos. El propio mago ofrece los sacrificios impíos, está realmente cometiendo el sacrilegio. Ya no sólo se trata de acusar a otro con mentiras, en este caso ocurre de verdad pues él mismo ha convocado a la diosa mediante esas "espantosas ofrendas". Es muy eficaz, se asegura al principio enumerando los éxitos; e inmediato («atrae <a la persona> en menos de una hora», línea 2624), pero también es muy peligroso. Se dice en la receta de uno de los amuletos «la diosa suele arrojar violentamente por los aires a los que hacen estas cosas» (2506 y ss.) o «no hagas la práctica negligentemente, de lo contrario la Diosa se irritará» (2629). Su extraordinaria eficacia proviene de su acción en diferentes niveles: en primer lugar, se comete realmente el sacrilegio, la Diosa aparece ya enfadada; en segundo lugar, la injuria, rebelando una serie de actos ilícitos que ella misma habría cometido (beber sangre, matar a un hombre, comerse un escarabajo...); en tercer lugar, acusa a la víctima del maleficio de decir y hacer todas esas cosas que han enfadado tanto a la Diosa; en cuarto lugar, está escrito en ritmo yambo-trocaico, como si fuera una burla, una invectiva. Definitivamente, este conjuro es el *summum* de la magia de sometimiento helenística pues aúna elementos tomados del momento histórico en su más pura forma.

Pues bien, este recurso tiene su origen en Oriente, como S. Eitrem establece en su trabajo fundamental "Die rituelle Διαβολή"[17], donde traza el rastro que ha dejado a través de las tradiciones mágico-religiosas de la Antigüedad hasta llegar al Helenismo y, a través de él, al Cristianismo. Eitrem nos da el testimonio directo más antiguo de un uso parecido, traído de la religión asirio-babilonia. Los siguientes textos provienen de las series de encantamientos mágicos Maqlû, donde el Dios del Fuego es invocado para que actúe contra las brujas que, por sus acciones *contra lege,* deben ser odiadas por la divinidad.

> Me he postrado ante tus pies y presento mi queja porque ellas (las brujas) han hecho el mal, de lo que es impuro han hecho uso y se han esforzado. ¡Qué se muera cada una de ellas! ¡y yo viva! Que su magia, su hechicería, su envenenamiento sean borrados (...)[18].

ἐκγίνεται κυνοκέφαλος, ὅταν αἱ μηνιαῖαι καθάρσεις· σὺ δ', Ἀκτιῶφι, κοίρανε, μόνη τύραννε, κραιπνὴ Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων νεβουτοσουαληθ· ιωϊ· λοιμου λαλον Συριστί· ηταρονκον βυθου πνουσαν· καθινβεραο· εστοχεθ· ορενθα· αμελχεριβιουθ· σφνουθι· στίξον πικραῖς τιμωρίαις τὴν δε<ῖνα> τὴν ἄθεσμον, ἣν πάλιν ἐγώ σοι κατάτροπον ἐναντίως ἐλέ[γ]ξω. καλῶ σε, τριπρόσωπον θεάν, Μήνην, ἐράσμιον φῶς, Ἑρμῆν τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθηλυν ἔρνος, μουφωρ· Φόρβα, βασίλεια Βριμώ, δεινὴ καὶ θεσμία καὶ Δαρδανία, πανοπαῖα, δεῦρο, ιωιη, παρθένε, εἰνοδία καὶ ταυροδράκαινα σύ, Νύμφη καὶ ἱπποκύων καὶ ν<ε>υσίκρανε καὶ Μινώη τε κραταιή· εαλανινδω, δεῦρο, ατεης ενιδελιδιμα ἄνασσα φαιαρα· μηδιξα εμιθηνϊω, μόλε μοι, ϊνδεομη, δεῦρο, Μεγαφθη, δεῦρο ἥξει, ἄγε μοι τὴν δεῖνα τάχιστα, τὴν πάντα σαφῶς, θεά, αὐτὸς ἐλέγξω, ὅσα σοὶ θύουσα δέδορκεν.'

17 S. Eitrem, "Die Rituelle Διαβολή", *SO,* 2 (1924) 43-61.

18 Traducción del alemán, que agradezco a Rocío Agar Marco. Tallquist, "Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû", *Finnische Gesellsch. Der Wiss*. 20 (1895) 33, 17 y ss.

> Dios del Fuego, juez, que derrotas al mal y al enemigo, somételas, sin que yo tenga prejuicio, ellas han hecho imágenes de acuerdo con mis imágenes y han imitado mi forma[19].
>
> Bruja, hechicera, invocadora de invocadores, merodeadora ... Puta, invocadora... La que está dedicada a la Diosa Ishtar, que destruye semillas. Receptora de la noche, la que va a hurtadillas detrás de los hombres, la que fatiga al cielo, la que perturba la tierra, la que ata la boca del Dios, la que encadena las rodillas de los Dioses (...)[20].
>
> Conjuro: ¿Quién destroza la hierba Pû, quién corta el cereal, utiliza la Magia contra el cielo, se insubordina contra la tierra...? Contra la bruja y la hechicera ¡que se rebelen el camino y el sendero, que se rebelen el aposento y la habitación, que se rebelen los Dioses del campo y de la ciudad! (...)[21].
>
> Que con juramentos y maldiciones me queríais destruir. ¡Que por juramentos y maldiciones vuestros cuerpos sean destruidos! El furor del dios, el rey, el caballero y el gobernante creais contra mi. ¡Que el furor del dios, el rey, el caballero y el gobernante os destruya a vosotras! (...)[22].

Se trata de un contra-conjuro más que un conjuro, donde se describen los actos ilícitos cometidos por las brujas y se pide que se vuelvan contra ellas. Así que vemos la magia usada en dos direcciones contrarias, algo que está relacionado probablemente más que con la existencia de una magia negra y otra blanca, como dice Eitrem, con el problema de la legalidad y la oficialidad. Se las acusa de envenenar, hacer estatuillas y atar, hacer maleficios con la palabra, atrapar a los dioses para que hagan su voluntad y de estar dedicadas a la Diosa Infernal Ishtar. Está claro que la actividad es la misma en un sentido y en otro, pero es el ámbito de actuación el que va *contra lege*, el que las hace enemigas de los sociedad y por tanto de los Dioses: se trata de la emoción. Como vemos, ya en Acadia la bruja y su acción está relacionada con la bajada a los infiernos, la catarsis de los instintos, el desafío de lo correctamente político y el sometimiento.

Otro precedente del que Eitrem nos avisa es el egipcio. En el *Libro de los Muertos*, el difunto se defiende así de los démones y peligros que pueda encontrar en su viaje al Inframundo: «¡Oh Serpiente, no vengas! Keb y Shu están de pie contra ti. Tú has comido ratones, eres repulsivo a Re; tú has masticado los huesos de un gato podrido.» (*Totenb.* 33) Denunciando sus actos blasfemos se pone del lado del Gran Dios. Y dice en la Cámara de las Dos Verdades, antes del juicio «Yo no he injuriado a los Dioses» (*Totenb*. 135), donde tiene que dar la respuesta correcta. Este libro sagrado que narra las vicisitudes del

19 Cf. *supra*, 37, 95 y ss.

20 Cf. *supra,* 57, 40 y ss.

21 Cf. *supra,* 71, 11 y ss.

22 Cf. *supra*, 77, 71 y ss.

muerto en su camino hacia el otro mundo es un manual de ética para cuando el individuo se vea cara a cara con la divinidad en el Juicio Final. Si el corazón del difunto no es puro, Ammit, el devorador de corazones, impedirá que Osiris le haga inmortal.

Pero vemos que ninguno de estos precedentes implica falsedad. Tratan de acciones prohibidas o contra la divinidad que si bien tienen el mismo aspecto que encontramos en los *PPMM*, más bien suponen la posibilidad de un uso negativo de los cultos y sus elementos y su estrecha relación con una conducta amoral o ἀνομία, como dicen los *PPMM*.

Eitrem establece, pues, un origen oriental para la posibilidad de imprecación a la divinidad. Añadimos otro testimonio de esto, esta vez indirecto y en terreno griego: Heródoto nos cuenta con estupefacción acerca de los libios Atlantes que «Cuando va saliendo el sol le cargan de las más crueles maldiciones e improperios, porque es tan ardiente allí que abrasa a los hombres y sus campiñas»[23].

Ahora bien, el único uso paralelo en la Antigüedad de la palabra *diabolé* como término técnico está en la retórica clásica. En realidad, la oratoria es el lugar natural en el que el mago, como manipulador, comerciante incluso podríamos decir, de la palabra, podría encontrar sus recursos pues el objetivo es el mismo: la persuasión, conseguir el favor del interlocutor. Y, al igual que en su contraparte ritual, se circunscribe al aspecto negativo de este arte. Supone "the creation of an emotional distance between the audience and one's opponent", como establece el prof. Carey en su trabajo "The Rhetoric Diabolé"[24]. Al estar al margen del uso apropiado de la persuasión es difícil seguirle el rastro, hasta el punto de parecer conscientemente silenciado en la teoría retórica. Sin embargo, a través de los testimonios de la oratoria y las pocas referencias superficiales[25] de los grandes rétores, Carey consigue establecer las características básicas de este recurso. Resumimos: el significado original que tiene διαβαλεῖν es *separar* o *crear antipatía entre la gente*, pero para la época de Tucídides (1.127.2), Lisias (9.18), Demóstenes (25.94), o Esquines (2.145) ya es sinónimo de *crear falsedad* e incluso *denigrar* e *insultar*, y por supuesto *blasfemar*. Así que básicamente es un argumento de defensa: uno ha sido acusado falsamente. Sin embargo, la carga emocional que supone

---

23 Hdt., IV, 184, 6-9. Trad. Padre Bartolomé Pou. Eitrem compara esto con la desilusión del cristiano actual ante la anacrónica mediación católica. Y aunque en la plegaria griega es muy difícil encontrar algo parecido, sí hemos podido sentir un tono de reproche ante un destino demasiado fatal, como por ejemplo la plegaria de Calírroe a Afrodita en la novela de Caritón de Afrodisias, Las Aventuras de Quéreas y Calírroe. Ver M. L. Delbridge, "Prayer in Chariton's Cereas and Callirhoe", *Prayer from Alexander to Constantine*, 1997, pp. 171-175; acerca de la piedad grecorromana.

24 Ch. Carey, "The rhetoric of *diabole"*, publicación online, http://eprints.ucl.ac.uk/archive/00003281/.

25 Como Aristoteles, *Rhet.* 1415a, donde recomienda su uso en el prólogo o el epílogo, donde realmente pueda llegar y quedar en el ánimo del jurado.

no es un recurso que un abogado pueda desdeñar tan fácilmente, si bien es cierto que requiere de una extraordinaria habilidad para que cumpla las leyes de la verosimilitud que regían el sentido de la justicia en la Antigüedad. Sin evidencias forenses, los argumentos del abogado y fiscal greco-romano se basaban en información, cuanta más mejor, y el propio Aristóteles establece que esta no debe ser verdadera sino verosímil y relevante. De manera que si en el momento justo de la argumentación se introduce cierto material denigrante acerca del oponente, con decoro y la apropiada asociación al tema del que se ocupan, es suficiente para dejar en el oyente la espina del desagrado. Por eso, se deja para momentos climáticos. Me parece muy acertada la descripción de Luciano de Samósata, en el ensayo ya mencionado más arriba:

> En cuanto a la verosimilitud de la calumnia, sus autores no la conciben precipitadamente: en esto consiste toda su obra, pues temen añadir algún extremo discorde o incluso impertinente. Por ejemplo suelen subvertir las cualidades propias del calumniado en el mal sentido y consiguen que sus acusaciones no resulten absurdas; así al médico lo acusan de envenenador, al rico de aspirante al trono y al cortesano de traidor.
>
> A veces incluso el propio oyente sugiere el punto de partida de la calumnia y los malvados apuntan a su blanco adaptándose al carácter de aquel. Si ven que es celoso dicen: "Hizo una señal a tu esposa durante la cena"(...) Ante el piadoso y devoto, la calumnia afirma que el amigo es ateo e impío y que rechaza a los dioses y niega la providencia. Quien tal escucha siente al punto en el oído la picadura de un tábano, arde en cólera, como es natural, y se vuelve contra el amigo sin aguardar la prueba convincente.
>
> En resumen, los calumniadores planean y dicen aquello que saben es más capaz de provocar la *cólera* en el oyente y, como conocen el punto en que cada cual es vulnerable, a él disparan sus flechas y dardos, de modo que el oyente, agitado por la cólera súbita, no tenga ya serenidad para inquirir la verdad. (...)[26].

El hábil calumniador, pues, torna lo positivo en negativo y enciende la ira como con mecha. En definitiva, es lógico que este recurso de la *diabolé* sea adoptado por la magia pues en esencia juega con lo que es natural a esta ciencia: la violencia de las emociones. Las Diosas Infernales son famosas por su salvajismo como hemos visto, y no sólo cuando son manipuladas y molestadas por un mortal cualquiera. Es parte de su naturaleza mítica ser violentas, dejarse llevar por la ira y hacer cosas ilegales, pues son la personificación de la procesión subconsciente de los fantasmas de la psique que se han quedado sin resolver, de los errores y el eterno *distress* del cual no se conoce el origen; son las que se encargan de la *catábasis*[27].

---

26 Cf. *supra,* 13 a 16.

27 F. Herrero Valdés, "Testimonio de la Feminidad en las *PPMM*: la Diosa Infernal, un símbolo sincrético del ciclo vida-muerte-vida, la encargada de la Bajada a los Infiernos; un catalizador de

A mi entender, la *diabolé* mágica se configura en el contexto del mundo grecorromano y de la mano del mago helenístico, pues es el momento apropiado. Por un lado, la magia oriental se transmite en este punto geográfico del Mediterráneo hacia Occidente y se adapta a las circunstancias y los valores del momento siguiendo la dirección que le es natural. Esta sociedad a la que llega, como advierte Versnel[28], es extremadamente competitiva, *agonal*; desde sus inicios pasa todos los asuntos del hombre por la parrilla ética del honor *versus* humillación. Este es un factor extremo que, como también pasa hoy en día a causa del sistema económico capitalista, acelera la velocidad de los procesos sociales pues todo se mide en términos de resultado y el éxito va de la mano del que antes consigue la victoria, sin importar el medio. De esta manera es, como decimos, el espacio natural de desarrollo para un elemento oportunista como la magia, esta especie de atajo para el hombre de a pie en cuestiones esotéricas. Además, otro aspecto fundamental de esta sociedad es una alta sofisticación que abarca todos los ámbitos del pensamiento y la teorización. La reflexión filosófica sobre el individuo y la naturaleza del hombre es una constante desde Sócrates. De manera que el saber que se ha adquirido en el mundo grecorromano es fundamental para las tradiciones mistéricas, en las cuales el primer paso es un cuidadoso desvelar, a través del desenmascaramiento de las limitaciones y *handicaps* que el individuo arrastra desde su desarrollo personal en el plano mundano, los órganos superiores de conocimiento que en esencia tiene todo ser humano y que permiten ese ascenso a la iluminación.

En el caso concreto del procedimiento mágico de la *diabolé,* para su configuración como la aplicación *contra lege* más violenta de la que se tiene noticia, es fundamental ese paso por tierras griegas; en efecto, aunque sin ese influjo oriental que da pie a un tono imperativo en la plegaria puede que este extremo nunca hubiera sido alcanzado, es la rica tradición griega en el arte de moldear la palabra, poética y deliberativa, la que da los recursos a una ciencia mágica basada en el poder de la palabra para doblegar y someter, y, en última instancia, como vamos a ver, para crear la imaginería del mago como "abogado del diablo".

Así que, para acabar, volvamos a Eitrem. El legado que deja este procedimiento mágico está precisamente en el Nuevo Testamento: en la atribución de Satán como *Diábolos*, literalmente *el que separa, el calumniador* y, por extensión, como se ha dicho, *el que provoca ira y enemistad*. El ángel caído y toda su hechicería está descrita en el Libro de Job. Pero en la traducción al griego del Antiguo Testamento, los Septuaginta, se produce un cambio. A la hora de nombrar a Satán, los traductores

las necesidades de la Mujer Helenística", publicación online, http://www.audem.com/documentos/identidadesfemeninas.pdf, 359-364.

28 H. S. Versnel, "Κόλασαι τοὺς ἡμᾶς τοιούτους ἡδεως βλέποντες or Punish those who rejoice in our misery: on Curse texts and Schadenfreude", *The World of Ancient Magic*, 1997, pp. 125-159.

prefieren el término Diábolos y, por el uso y contexto, no están libres de sospecha de conocer los procesos y la terminología de la magia. Sin embargo, es Pablo el que termina de establecer la conversión: este deja dicho que es el Satán Diábolos el autor del declive de la verdadera fe, y sus marionetas, los Falsos Profetas, como Simón el Mago. Satán es ahora el maestro de la mentira y el uso de la palabra para confundir al espíritu, como lo habían sido los magos de la Antigüedad Clásica para exorcizar démones u obligarlos a someter amorosamente a alguien; ha adquirido todo el poder de la calumnia y, sobre todo, el dominio de las emociones inconscientes más violentas.

Así, el Diablo en la mitología judeo-cristiana simboliza la pérdida del camino, la confusión que lleva al error y al descarrilamiento. Es el ente que se mete en las cabezas de los hombres para hacerlos caer en el pecado a través de trampas y mentiras, Y, una vez más obviando el sentido del bien y del mal ético-social que conllevan férreamente todos estos conceptos, nos acercarnos a la idea del pecado no como una simple ilegalidad sino como el extremo opuesto a la virtud, como uso negativo o equivocado de los dones innatos que tiene el ser humano[29] y que lleva al error y a no cumplir el propio destino. De manera que el Infierno como lo describen las escrituras sagradas o las mitologías antiguas nos acompaña constantemente, caemos en él cada vez que la ira nos enciende, somos desafortunados o erramos, porque no actualizamos ese potencial que hay en nosotros; y el Diablo del que hablamos es la personificación misma de eso que nos hace errar, de esa fuerza negativa interior que nos obliga a hacer cosas contra nuestro propio bien, *contra nuestra propia ley*. Ese es el ámbito de acción, el mercado por así decirlo, de la magia en la Antigüedad y al fin y al cabo en todos los tiempos: la confusión y el miedo, la dificultad para comprender la propia naturaleza humana, nuestras acciones y nuestros instintos. Y el mago, pues, un sacerdote y poeta que nunca temió ensuciarse los faldones de la túnica bajando al submundo, primero como ministro de los movimientos caprichosos de los Dioses Infernales y, posteriormente, como abogado de los falsos juicios del Diablo.

Quiero agradecer al prof. José Luis Calvo Martínez el haberme dado la oportunidad de entrar en este fascinante mundo y todos sus consejos, pues ¿de qué sirve el conocimiento sin la necesidad de salir a buscarlo?

29 Siguiendo el rastro de una antigua idea de la tradición mística oriental, el psicólogo chileno Claudio Naranjo hace una descripción de los siete Pecados Capitales como equivalentes a las principales patologías mentales prescritas por la psiquiatría moderna, en sus trabajos *Carácter y Neurosis* (1962) o *Cambiar la Educación para Cambiar el Mundo* (2002). El carácter vendría dado como parte de nuestra naturaleza pero en nuestro camino está convertir esas cualidades innatas en una virtud o por el contrario en una neurosis.

Received: 10th May 2011 Accepted: 12th June 2011

La escena necromántica de las *Etiópicas* de Heliodoro*

Álvaro Ibáñez Chacón
Universidad de Málaga

Resumen

Dos son los aspectos esenciales de la escena necromántica de las *Etiópicas* de Heliodoro: por un lado, cumple en la trama de la novela la función de aventurar y ratificar el *happy end* de la peripecia de los protagonistas; por otra parte, la descripción de los hechos y el resultado de los mismos está relacionado con la turbulenta época en la que fue compuesta la obra. El análisis del relato en comparación con la literatura y con los textos mágicos evidencia que Heliodoro incorpora a los tópicos literarios elementos de la magia real.

Palabras clave: Heliodoro, *Etiópicas*, Necromancia, Novela, Magia.

The Necromancy Scene in Heliodoros' *Ethiopycs*

Abstract

There are two essential aspects of the necromantic scene in the Heliodorus' *Aethiopica*: on the one hand, plays in the plot of the novel function of forward and ratify the happy end to the vicissitudes of the protagonists, on the other hand, the description of facts and the outcome of these is related to the turbulent times in which the work was composed. The analysis of the story in comparison with the literature and magical texts shows that Heliodorus mixes literary topics with elements of real magic.

Key Words: Heliodorus, *Aethiopica*, Necromancy, Novel, Magic.

0. El presente estudio conjuga, en toda su dificultad, una serie de interrelaciones existentes entre magia y literatura ya desde los orígenes mismos de la literatura griega, aunque en el concreto contexto del fin de la Antigüedad clásica. Y es que la *necromancia* (νεκυομαντεῖα) es un tipo de práctica mágica (de *magia maléfica* o γοητεία)[1] que se atestigua en la literatura occidental por primera vez en la *Odisea* y cuya frecuencia en la realidad social del mundo grecorromano trasciende los corsés poéticos a través de los textos conservados sobre magia y ma-

* Hace ya algunos años que fui alumno del Prof. J. L. Calvo Martínez en Granada, durante la Licenciatura y después en el Doctorado, donde precisamente nos introdujo en el mundo de la magia antigua. Sirva, pues, esta modesta contribución como homenaje. También quisiera agradecer la amable invitación del Prof. A. Pérez Jiménez a participar y a los Prof. J. F. Martos Montiel y C. Ruiz Montero por ayudarme a conseguir bibliografía imprescindible para la realización de este trabajo.

1 Johnston, 1999, pp. 102-123.

leficios varios[2]. En la literatura oriental el tema aparece ya en el *Antiguo Testamento*, con la consulta a la bruja de Éndor por parte de Saúl[3], o en la interesante tab. XII de la *Epopeya de Gilgameš*, donde el héroe recibe información del mundo infernal de parte de su amigo Enkidu, aprisionado en los infiernos, por lo que el dios solar Šamaš, a petición de la diosa Ea, "*abrió una rendija en el Submundo, al fantasma de Enkudi, como un soplo, lo subió del Submundo*" para relatar a Gilgameš las penurias de allí abajo[4].

El hecho de que tengamos un tratamiento literario del ritual necromántico en los poemas homéricos es una razón de suficiente peso para que en cierta medida se convierta en un modelo genérico para toda descripción literaria de la misma praxis mágica, aunque de Homero a Heliodoro habrá, evidentemente, numerosas innovaciones, algunas de las cuales se deberán a la influencia de las prácticas mágicas reales de las que la literatura se hace indudablemente eco[5]. No obstante, se impone una distinción capital en el estudio de la magia antigua[6]: su vertiente literaria, por un lado, condicionada por la tradición y por el género literario[7], y, por otra parte, su vertiente real, ritual y práctica, evidenciada en el heterogéneo *corpus* de textos para quienes la denominación de "literatura mágica" no nos parece afortunada[8]. Cierto es que en los papiros mágicos y en las *defixiones* hay una serie de recursos fónicos, estilísticos y retóricos que los relacionan con la literatura[9], pero aplicar el término de "literatura" a este tipo de textos es excesivo y basado en una concepción de la literatura altamente amplia[10].

---

2 HEADLAM, 1902; CUMONT, 1949, pp. 97-103; LUCK, 1995, pp. 207-210; OGDEN, 2001.

3 B.B. SCHMIDT, "The 'Witch' of En-dor, 1 *Samuel* 28, and Ancient Near Eastern Necromancy", en M. MEYER & P. MIRECKI, 2001, pp. 111-129; A. PIÑERO, "La magia en la *Biblia*", en PÉREZ JIMÉNEZ & CRUZ ANDREOTTI, 2002, pp. 131-158.

4 J. SANMARTÍN, *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk*, Madrid, 2005, pp. 295-305.

5 GARCÍA TEIJEIRO, 2006.

6 CALVO MARTÍNEZ, 1998.

7 Recurrentes estudios sobre la magia antigua como los de LUCK, 1995 o CARO BAROJA, 2003, pp. 44-72 se basan excesiva o exclusivamente en la literatura.

8 Para el estudio de los textos mágicos contamos en español con tres útiles instrumentos: CALVO MARTÍNEZ & SÁNCHEZ ROMERO, 1987; MUÑOZ DELGADO, 2001; LÓPEZ JIMENO, 2001.

9 *Vid*. M. GARCÍA TEIJEIRO, "Retórica, oratoria y magia", en G. MOROCHO GAYO (coord.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León, 1987, pp. 143-153 y "Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos", *RSEL*, 19 (1989) 233-249.

10 Otra cosa es que, como textos que son, puedan ser susceptibles de analizarse narratológicamente como cualquier texto, como ha hecho T. TODOROV, "Le discours de la magie", *L'Homme*, 13 (1973) 38-65. Por otra parte, sí que podríamos hablar de "literatura mágica" en relación con los himnos que, bien de forma autónoma, bien incluidos en las instrucciones mágicas, abundan en los *PGM*, y han sido reeditados, traducidos y comentados por el Prof. CALVO MARTÍNEZ en varios números de *MHNH*.

La necromancia es un tipo específico de adivinación a través de la muerte, sea evocando almas o resucitando cadáveres; pertenece, pues, a esa clase de procedimientos adivinatorios ligados sin duda a la religión oficial[11], pero que han evolucionado de acuerdo con las prácticas típicas de la magia[12]. Estaría, por tanto, dentro de la γοητεία o magia maléfica (por no usar la más común denominación de "magia negra")[13], la más castigada y perseguida, pero no por eso menos frecuente que el resto de prácticas, como demuestran las numerosas *tabellae defixionum* y las "muñecas de vudú"[14] halladas en todo el Mediterráneo y en Grecia ya en época clásica[15]. En la literatura griega, por su parte, aparece por primera vez en la νεκυῖα homérica[16] y presenta unas características diferentes de las transmitidas en los textos mágicos posteriores o también de las recreaciones literarias epígonas. Destacan también, por su singularidad y tradición[17], las escenas necrománticas de *Los persas* de Esquilo[18], el *Edipo* de Séneca[19] y la *Farsalia* de Lucano[20], quien precisamente comparte más rasgos con las prácticas reales, y dentro del propio género de la novela tenemos el episodio narrado en el *Asno de oro*[21].

---

11 Es difícil establecer una distinción clara magia/religión en el mundo grecorromano, variable en función de las propias definiciones adoptadas de magia y de religión; véanse distintos acercamientos en H.S. VERSNEL, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, 38 (1991) 177-197; GAGER, 1992, pp. 24-25; M. GARCÍA TEIJEIRO, "Religion and Magic", *Kernos*, 6 (1993) 123-138; R.L. FOWLER, "Greek Magic, Greek Religion", *ICS*, 20 (1995) 1-22; CARO BAROJA, 2003, pp. 44-52.

12 HALLIDAY, 1913, pp. 235-245; CUMONT, 1949, pp. 303ss.; S. EITREM, "Dreams and Divination in Magical Ritual", en FARAONE & OBBINK, 1991, pp. 175-187; OGDEN, 2001, pp. 231-250; J.L. CALVO MARTÍNEZ, "La adivinación y sus formas en el mundo de la magia greco-egipcia", en Mª.L. SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *L'endivinació la món clássic (Religions del món antic 6)*, Palma, 2007, pp. 141-162; JOHNSTON, 2008, pp. 153-179.

13 Descrita por CARO BAROJA, 2003, p. 52 como "secreta, nocturna, antisocial y maléfica en esencia".

14 Asumimos el anacronismo del término con FARAONE, 1991, p. 166 n. 4.

15 J.L. CALVO MARTÍNEZ, "La magia en la Grecia arcaica y clásica", en PÉREZ JIMÉNEZ & CRUZ ANDREOTTI, 2002, pp. 100ss.

16 Hom., *Od*. 11.13-149; cabe destacar la diferencia entre las prácticas de tipo "homérico", más relacionadas con el culto a los muertos, de las prácticas mágicas de tipo necromántico *sensu stricto*, *cf*. CUMONT, 1949, p. 97.

17 HEADLAM, 1902; BALDINI MOSCADI, 2004.

18 A., *P* 598-708; véase el estudio de F. JOUAN, "L'évocation des morts dans la tragédie grecque", *RHR*, 198 (1981) 403-421, con abundante bibliografía.

19 Sen., *Oed*. 530ss., fuente sin duda del episodio estaciano de *Theb*. 4.406-645, *cf*. BALDINI MOSCADI, 2004, p. 43.

20 Luc., VI 413-830; *vid*. L. BALDINI MOSCADI, "Osservazioni sull'episodio mágico del VI libro della *Farsaglia* di Lucano", *SIFC*, 48 (1976) 140-199; J. VOLPILHAC, "Lucain et l'Egypte dans la scène de nècromancie de la Pharsale, VI, 413-830 a la lumière des papyri grecs magiques", *REL*, 61 (1978) 272-288; PÉREZ & SEGUIDO, 1994, pp. 171-192; DANESE, 1995; D. OGDEN, 2002, 197-198.

21 Apul., *Met*. 2.21-30; *vid*. OGDEN, 2002, pp. 136-140; SLATER, 2007, pp. 61ss.; S. FRANGOULIDIS,

La obra de Heliodoro es claramente literatura, perteneciente a un género muy concreto como es la novela, y aunque para los teóricos de la Antigüedad este *genus humile* no estaba perfectamente definido –como se aprecia en la variada nomenclatura empleada para su denominación–[22], actualmente, sin embargo, la novela antigua se encuentra bien definida según unos elementos concretos que la diferencian de otros géneros de la prosa grecorromana[23]. En este sentido, un elemento clave de la novela grecolatina es el interés por lo sobrenatural en casi todas sus dimensiones, por lo que lo mágico, dado su fuerte componente social, es un tema recurrente de este género, tal y como se aprecia en la constante presencia de rituales mágicos de todo tipo, tanto en los fragmentos como en la novelas conservadas, ya sea mediante alusiones esporádicas o en episodios concretos dentro de cada trama[24].

1. Heliodoro procedía, al parecer, de Emesa, en la actual Siria, ciudad consagrada al dios Helio. La procedencia oriental del autor de las *Etiópicas*, así como la estrecha relación del relato con Etiopía y Egipto, son ingredientes suficientes para esperar en esta novela un sinfín de elementos exóticos y prodigiosos, pero además las fechas que los estudiosos plantean como probables para la datación de las *Etiópicas* oscilan entre mediados del siglo III y el siglo IV d.C.[25], encontrándonos, pues, en el momento y lugar propicios para el estudio de la magia en la Antigüedad tardía, dado que fue el Egipto grecorromano la zona donde con mayor fuerza se dio ese sincretismo religioso tan fructífero desde el helenismo en adelante[26], convirtiéndose así en la patria de la magia y nuestro principal proveedor de textos mágicos[27].

2. La escena necromántica de Heliodoro está influenciada por toda la tradición literaria, pero creemos que contiene también mucho del acervo popular mágico, no en vano la ficción de la novela antigua, por retórica que sea, se sustenta en numero-

---

Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses, Berlin-New York, 2008, pp. 85-107.

22 RUIZ MONTERO, 2006, pp. 15-23; GRAVERINI, 2006, p. 26.

23 RUIZ MONTERO, 2006, pp. 43-59.

24 RUIZ MONTERO, 2007.

25 MORGAN, 1982; G.W. BOWERSOCK, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles-London, 1994, pp. 149-160; MORGAN, 1996, pp. 416-421; RUIZ MONTERO, 2006, p. 134.

26 *Vid*. F.J. PRESEDO VELO, "Religión y magia en el Egipto grecorromano", *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, pp. 75-100; J.L. CALVO MARTÍNEZ, "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; DICKIE, 2003, pp. 96ss.

27 Sobre la naturaleza del *corpus* de los *PGM* véase la introducción de CALVO MARTÍNEZ & SÁNCHEZ ROMERO, 1987, pp. 7-52.

sos componentes del folclore[28], y la magia y la superstición, en tanto que creencias populares, deberían tomarse como uno de esos componentes.

2.a. El espacio: La escena tiene lugar en un enclave que resulta tópico para la realización de este tipo de prácticas: un campo de batalla[29]. En efecto, los antiguos creían que las almas podían morar por las tumbas, como se aprecia en la literatura y en las representaciones de los vasos funerarios[30], pero muy especialmente es ilustrativo al respecto el vasto *corpus* de *tabellae defixionum* y muñecas vudú halladas en cementerios o en lo que podían haber sido fosas comunes[31].

Aunque para la ambientación se aprovecha un tópico literario, no hay duda de que Heliodoro conoce la creencia popular del poder mágico que hay en ἄωροι, βιαιοθάνατοι, ἄταφοι y ἄγαμοι, es decir, en *los muertos prematuros, de forma violenta, insepultos* y *no-casados*, que poseen las características esenciales para llevar a cabo la interconexión entre el mundo de los vivos y el de los muertos principalmente con fines maléficos[32]. Así pues, en los papiros es frecuente que éstos figuren entre los seres invocados en los rituales y también como entidades mágicas *per se*[33], cuyas ropas, objetos e incluso huesos, pero sobre todo su tumba, son muy preciados para los encantamientos[34], convirtiéndose éstas en los enclaves más recomendados (y frecuentes)[35] para depositar conjuros, *defixiones*[36] y muñecas vudú[37].

---

28 C. RUIZ MONTERO, "The Structural Pattern of the Ancient Greek Romances and *The Morphology of the Folktale* of V. Propp", *Fabula*, 22 (1981) 228-238; G. ANDERSON, *The Novel in the Graeco-Roman World*, London, 1984, pp. 160-173.

29 Hld., VI 12.2ss. *Cf.* GARLAND, 1985, pp. 89-93; STRAMAGLIA, 1999, pp. 343ss.; OGDEN, 2001, pp.12-16.

30 E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. esp. Madrid, 1994; VERMEULE, 1981, pp. 1-41; STRAMAGLIA, 1999, pp. 293ss.; JOHNSTON, 1999, pp. 36-81; OGDEN, 2001, pp. 3-6.

31 JORDAN, 1985b y 2000; LÓPEZ JIMENO, 2001.

32 CUMONT, 1949, pp. 305-311; GARLAND, 1985, pp. 77-103; STRAMAGLIA, 1999, pp. 8-16; JOHNSTON, 1999, pp. 36-81; OGDEN, 2001, pp.12-16.

33 Como asistente del mago el cadáver se convierte en un δαίμων πάρεδρος, *cf*. CUMONT, 1949, p. 97; sobre esto *vid*. L.J. CIRAOLO, "Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri", en MEYER & MIRECKI, 2001², pp. 279-293.

34 MUÑOZ DELGADO, 2001, *s.vv*. ἄωρος, βιαιοθάνατος, βίαιος

35 Un elevado porcentaje de las *defixiones* catalogadas aparecieron en tumbas y cementerios, *cf*. JORDAN, 1985a, p. 207; GAGER, 1992, pp. 18-21; LÓPEZ JIMENO, 1997, p. 24.

36 Así lo ha evidenciado la arqueología con hallazgos en cierta medida llamativos como la *tabella* ática hallada en la tumba de una mujer que había muerto de parto y la enterraron junto con el cadáver del nonato, *cf*. LÓPEZ JIMENO, 2001, nº 267.

37 FARAONE, 1991, nº 1, 5, 6, 18.

Así, Calasiris y Clariclea se adentran en su divagar en un campo de batalla lleno de cadáveres, donde se encuentran con una anciana llorando desconsolada y abrazada al cuerpo inanimado del que otrora fue su hijo[38], planteando a partir de aquí Heliodoro una escena que nada tiene que ver con lo que resultará ser en realidad: la anciana parece una desconsolada *mater dolorosa* del mito o de la tragedia aferrada al cadáver de su hijo[39], pero resulta ser en realidad una inhumana *malefica* capaz de ultrajar con encantamientos el cadáver de su propio vástago. La misma oposición entre *parecer*/*ser* es la que se aprecia en otros elementos del relato: la pareja Calasiris-Clariclea a ojos de la anciana son mendigos (así se disfrazan por consejo de la propia heroína en VI 10-11), pero su alta cuna la conoce evidentemente el lector; se trastocan los límites de la realidad con el cadáver del hijo que aparenta (forzosamente) estar vivo mediante las artes mágicas de la madre, pero es obvio que una vez terminado el ritual volverá a estar muerto; según la anciana la ciudad sería un espacio peligroso para los mendigos, mientras que el campo de batalla sería mucho más seguro a esas horas (cuando la guerra resulta ser un espacio impropio para el género femenino)[40], etc. Estos elementos, junto con la ilocalización real del lugar[41], conectan el relato con los cuentos folclóricos y las fantasías utópicas (en el más puro sentido etimológico del término), pero sobre todo la ilusión proyectada por Heliodoro sobre la realidad de la escena es claramente teatral, dada la influencia del teatro en esta novela más allá de la *imitatio* literaria o mítica, sino más bien dirigida en ocasiones hacia la terminología y la teatralización[42].

2.b. El tiempo: El momento en el que va a tener lugar el ritual también es un tópico literario y un elemento indispensable en la praxis mágica[43]. En efecto, la noche es el momento privilegiado para la aparición de fantasmas y demás entidades sobrenaturales, propicio para la interacción entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sobre todo la medianoche, dado su eminente carácter liminal[44]. Heliodoro anuncia ese tránsito con la llegada de Calasiris y Clariclea a Besa cerca de la puesta

---

38 Hld., VI 12. Seguimos en todo momento la edición de RATTENBURY & LUMB, 1960[2]; contamos en español con las traducciones de J. B. BERGUA, *La novela bizantina*, Madrid, 1965, pp. 13-335 y E. CRESPO GÜEMES, *Heliodoro, Las Etiópicas o Teágenes y Clariclea*, Madrid, 1979, si bien ambas dependen en exceso de la versión francesa citada.

39 Sobre el concepto N. LORAUX, *Madres en duelo*, trad. esp. Madrid, 2004.

40 D. SCHAPS, "Le donne greche in tempo di guerra", en ARRIGONI, 1985, pp. 399-430.

41 Besa es un nombre real, pero no identificado; según MORGAN, 1982, p. 247 hay un total de 79 topónimos (incluidos gentilicios) y sólo éste y Quemis siguen sin identificar.

42 Sobre la influencia del teatro en general GRAVERINI, 2006, pp. 39-43, y en Heliodoro en particular MORGAN, 1996, pp. 437-440.

43 PÉREZ & SEGUIDO, 1994, p. 182.

44 STRAMAGLIA, 1999, pp. 47-48.

de sol (περὶ δύσιν ἡλίου)[45], y la vieja advierte a éstos que antes de ir a la ciudad debe cumplir con ciertos ritos nocturnos[46], hasta que al fin llega el momento idóneo para llevar a cabo el rito: ἅρτι δὲ τῆς σεληναίας ἀνισχούσης καὶ φωτὶ λαμπρῷ τὰ πάντα καταυγαζούσης, τρίτη γὰρ μετὰ πανσέληνον ἐτυγχανεν...[47].

Creemos intencionada la casualidad del hecho expresada claramente por Heliodoro, pues lo relativo a la batalla había comenzado δυσὶ ταύταις πρότερον ἡμέραις[48], y explícitamente indica la anciana, sobre su otro hijo, que ἐκστρατεύσαντος κἀκείνου τῇ προτεραίᾳ μετὰ τῶν λοιπῶν ἐπὶ τὴν Μεμφιτῶν πόλιν[49], de modo que ha tenido que esperar el momento propicio –y que casualmente se le ha presentado– para poder llevar a cabo el ritual. En la literatura la noche es recurrente para este tipo de rituales[50], lo mismo que en los textos mágicos con prácticas reales según aconsejan los papiros: en *PGM* V 305ss., por ejemplo, se explica cómo hacer una *defixio*, especificando desde la profundidad del hoyo donde ocultarla, hasta el momento propicio para que funcione: la luna menguante, o en *PGM* VII 430ss., donde se dice que la tablilla ha de ser arrojada a una corriente de agua por la tarde o a media noche.

Está claro, pues, que la noche es el momento crucial para la realización de prácticas mágicas de tipo maléfico, debido a cuestiones antropológicas (como las ya comentadas acerca de su conexión con lo sobrenatural), a cuestiones meramente supersticiosas (como pensar que se puede malograr el conjuro, *cf. infra*), a cuestiones religiosas (dada la relación existente entre los dioses de la magia y la noche, especialmente con Selene, Hécate o Hermes[51], o relacionado con el secretismo imperante en estas prácticas tan cercanas a lo mistérico[52]), pero también a cuestiones sociológicas, pues no se debe olvidar que dicho secretismo tiene que ver también

45 Hld., VI 12.2

46 Hld., VI 13.6.

47 Hld., VI 14.2.

48 Hld., VI 13.2.

49 Hld., VI 13.3

50 Así sobre todo Lucan., VI 570ss., mientras que la escena en Apul., *Met*. 2.26ss. tiene lugar a plena luz del día y en un espacio tan público como el ágora, y si, como señala OGDEN, 2002, p. 179, "in Homer night becomes a place", igual idea transmite Sen., *Oed*. 549: *praestitit noctem locus*; *cf*. también la *katábasis* de Menipo en Luc., *Menipp*. 9.

51 Un elenco de las divinidades propias de los magos nos lo ofrece Apul., *Apol*. 31.9; *vid*. U. PESTALOZZA, "Selene Hecate", *Acmé*, 5 (1952) 531-559; J.L. CALVO MARTÍNEZ, "La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío", *Flor.Il*., 3 (1992) 71-82; J. RABINOWITZ, "Underneath the Moon: Hekate and Luna", *Latomus*, 56 (1997) 534-543; CARO BAROJA, 2003, pp. 52-59, etc.

52 GRAF, 1997, pp. 99-100; GAGER, 1992, p. 21; GARCÍA TEIJEIRO, 2006, pp. 309-310.

con la ilegalidad de semejantes actos, lo que, a su vez, provoca que en los procesos y actuaciones legales sobre ciertos ritos y cultos uno de los agravantes más citados sea la nocturnidad[53], así como las consultas secretas a los astrólogos[54].

2.c. La oficiante: En el mundo de la magia real el sexo del oficiante, del conocedor de los arcanos ritos, puede ser más o menos indiferente, de hecho se pueden extraer ejemplos en uno y otro sentido, abundando los varones[55], pero en el ámbito de la literatura el oficiante por excelencia es una mujer, con todo lo que ello implica para la negatividad del personaje literario. Hay que tener en cuenta que el papel de la mujer en la religión antigua estaba ciertamente limitado, pues eran excluidas de numerosos rituales, aunque, como también es bien sabido, en otros actos de culto públicos y privados su participación era indispensable[56]. Partiendo, por tanto, de la marginalidad de la mujer en la religión, no es de extrañar que sean éstas, precisamente, las principales oficiantes de rituales marginales como los mágicos.

El personaje de Heliodoro es una anciana anónima[57], por lo que lleva de suyo la hipercaracterización negativa de la vejez, en tanto que las ancianas, entre los roles sociales que asumieron en la vida pública y privada, reflejados en la literatura sobre todo, se encuentra el de ser las hechiceras por excelencia[58].

En efecto, la literatura (especialmente la épica y la tragedia) confirman los arquetipos sobre los que se construye el personaje de la maga a través de Circe y de Medea[59]. Pero a partir de época helenístico-romana los personajes asumen nuevos roles por influencia evidente de las prácticas mágicas reales[60] y debido también al auge que

53 Paradigmático es el caso del celebérrimo *Senatus Consultum de Bacchanalibus* del año 186 a.C. o las acusaciones que sufrió Apuleyo en las que se hace mención explícita a las prácticas secretas (*Apol*. 47) y a sacrificios nocturnos (*Apol*. 57-60)

54 PHILLIPS, 1991, pp. 263ss.; GRAF, 1997, pp. 36-60; DICKIE, 2003, pp. 142-161; 251-272; textos comentados en OGDEN, 2002, pp. 275-285.

55 DICKIE, 2003, pp. 191ss.; GARCÍA TEIJEIRO, 2005, pp. 35-36.

56 Véanse los trabajos de F. LISSARRAGUE, L. BRUIT ZAIDMAN, J. SCHEID y J. MANGAS en P. SCHMITT PANTEL (dir.), *Historia de las mujeres I: la Antigüedad*, trad. esp. Madrid, 2001[3].

57 En efecto sólo es denominada como πρεσβῦτις 4 veces; γραῦς 3 veces y en una única ocasión la denomina γύναιον πρεσβετικόν y simplemente γύναιον.

58 J. BREMMER, "La donna anziana", en ARRIGONI, 1985, pp. 275-98

59 La bibliografía sobre éstas es abundantísima, por lo que sólo citaremos para Circe el reciente M. BETTINI & C. FRANCO, *Il mito di Circe*, Torino, 2010 y para Medea son esenciales gran parte de los ensayos recogidos en J.J. CLAUSS & S.I. JOHNSTON (eds.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art, Princeton*, 1997.

60 CALVO MARTÍNEZ, 1998, pp. 48-51; C.A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London, 1999, con abundantes testimonios y bibliografía; M. GARCÍA TEIJEIRO, "Temas mágicos en la

la literatura erótica tiene en este período, donde se ofrecen tipos y roles acordes con las nuevas realidades sociales[61]. Sea como sea, verdaderamente se opera un cambio radical en la concepción literaria de la maga sensual y erótica hacia los tipos menos (o nada) atractivos y en ocasiones repugnantes de la bruja y de la vieja alcahueta[62]. Del primer tipo los modelos son, además de la Ericto lucanea, Canidia y Sagana en Horacio[63]; del tipo vieja-alcahueta el modelo es la Dipsas ovidiana[64], que posee las tópicas *artes magas*: es capaz de alterar el orden de la naturaleza, conoce los *carmina*, las hierbas, los utensilios, tiene el poder de la metamorfosis en ave[65] y, cómo no, *euocat antiquis proauos atauosque sepulchris/et solidam longo carmine findit humum*.

Pero en la literatura no sólo las brujas-alcahuetas son las que tienen el conocimiento para evocar a los muertos, sino que también hallamos el modelo masculino del adivino[66] a través del Tiresias senecano y la imitación de Estacio[67]. Y resulta interesante que, en esta turbulenta alteración de órdenes naturales y sociales que se da en la adivinación por medio de cadáveres, se desvirtúa también el rol que el adivino tiene en el campo de batalla[68], invirtiéndose o corrompiéndose en este caso tan afamado, necesario y a la vez peligroso oficio por medio de las nefandas prácticas de la vieja de Heliodoro y de todas las brujas necromantes: el adivino interpreta y predice en pos del bien común del ejército, es decir, para mantener con vida y hacer vencedores a los soldados; la bruja, en cambio, trabaja y actúa en beneficio propio o ajeno (si ha sido contratada como la Ericto lucanea) sobre los ejércitos muertos y vencidos.

---

literatura helenística", en PÉREZ JIMÉNEZ & CRUZ ANDREOTTI, 2002, pp. 107-130..

61 M. BRIOSO SÁNCHEZ, "El amor, de la Comedia Nueva a la novela", en M. BRIOSO SÁNCHEZ & A. VILLARRUBIA MEDINA (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 2000, pp. 145-229; para su influencia en los elegíacos latinos G. LUCK, *La elegía erótica latina*, trad. esp. Sevilla, 1993.

62 CARO BAROJA, 2003, pp. 54ss.; DICKIE, 2003; GARCÍA TEIJEIRO, 2005.

63 Hor., *sat*. 1.8; *ep*. 5

64 Ov., *am*. 1.8; semejantes también las retratadas en Luc., *DCort*. 1 y 4.

65 El tema de la metamorfosis de la bruja es muy frecuente y sobre todo en la cultura latina está relacionado con la *strix* (búho, mochuelo o lechuza); *vid*. A. SCOBIE, "Strigiform Witches in Roman and Other Cultures", *Fabula*, 19 (1978) 74-101, con bibliografía; CARO BAROJA, 2003, pp. 66-70.

66 Si la relación magia/religión es evidente, por más que se intente delimitar, la relación mago/adivino debe de ser igualmente clara, aunque la diferencia entre uno y otro, en cuestiones de prácticas mánticas, radicaría en la concepción del par magia/religión y en las prácticas e intenciones del mago/adivino, *vid*. FLOWER, 2008, pp. 65-71; JOHNSTON, 2008, pp. 144ss.

67 Tiresias personifica en sí mismo y en su peripecia vital lo positivo y lo negativo del carácter mediador que posee todo adivino, *vid*. C. GARCÍA GUAL, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1986², pp. 171-211.

68 Sobre lo cual FLOWER, 2008, pp. 153-187.

Mujer, vieja y bruja… La anciana de Heliodoro podría haber operado una característica positiva, pues es sin duda madre (dos veces la llama así), pero, a causa de los funestos rituales que lleva a cabo, obviando las leyes de naturaleza y el vínculo afectivo, cualquier atisbo de positividad queda neutralizado por la magnitud del crimen cometido.

2.d. El ritual: también en este aspecto Heliodoro juega con la apariencia y la realidad: como ya hemos señalado *supra*, la anciana parece a los ojos de los protagonistas y del lector una *mater dolorosa* que, de acuerdo con la costumbre[69], va a encargarse de las honras fúnebres; de hecho, expresamente indica a los viajeros que debe cumplir νυκτερινοὺς ἐναγισμούς y, en efecto, en la terminología del sacrificio ἐναγίζειν y ἐναγίσμα/ἐναγισμός designan un tipo de sacrificio específicamente funerario en honor de héroes y difuntos, no realizado sobre el altar, sino directamente en el suelo[70]. Pero como decimos, esto es sólo lo que parece o quiere hacer creer la anciana, pues en cuanto se da la ocasión propicia, la joven Clariclea σκηνῆς τινος οὐκ εὐαγοῦς μὲν ταῖς δὲ Αἰγυπτίαις ἐπιχωριαζούσης θεωρὸς ἐγίνετο[71].

Así pues, el ritual necromántico se divide en dos partes, la segunda como refuerzo de lo ya conseguido en la primera y alternando en ambas τὰ λεγόμενα/τὰ δρῶμενα, es decir, palabras y acciones:

a) τὰ δρῶμενα$_1$: el ritual comienza de forma muy similar al resto de prácticas necrománticas literarias, preparando el hoyo (βόθρον)[72] para las libaciones de miel, leche y vino, tres ingredientes de uso frecuente en los papiros juntos o por separado[73]. A continuación hay un elemento innovador: εἶτα πέμμα στεάτινον εἰς ἀνδρὸς μίμημα πεπλασμένον δάφνῃ καὶ μαράθῳ καταστέψασα εἰς τὸν βόθρον ἐνέβαλλεν. La modelación de una torta de manteca antropomorfa podría estar inspirada en cierto rito egipcio a Selene transmitido por Heródoto[74], de modo que, como indica E. Crespo (nota *ad loc*.), "hay que pensar, pues, que la ofrenda del pastel también aquí es símbolo de una víctima humana; la sangre será la de la propia hechicera". Sin embargo, a pesar de la novedad, la escena cobra sentido en el contexto de las prácticas mágicas: el uso de figuras en la magia literaria suele ir dirigido a cuestiones eróticas, pero

---

69 D.C. KURTZ, "La donna nei riti funebri", en ARRIGONI, 1985, pp. 223-240.

70 M. DELCOURT, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, p. 55; W. BURKERT, *Homo necans*, trad. ing. California, 1986, p. 9, n.41.

71 Hld., VI 14.2

72 El hoyo servirá de puente entre los dos mundos (HEADLAM, 1902, pp. 53-58), *cf. PGM* XII 211; 212; 214.

73 μέλι : *PGM* I 287; IV 908; IV 2192; VII 215, etc.; γάλα: I 287; III 694; IV 907; XII 215; XIII 1015, etc.; οἶνος: I 171; II 74; III 694; IV 2371, etc.

74 Hdt., II 47, de acuerdo con RATTENBURY & LUMB, 1960^2, p. 106, n.2.

es mucho más frecuente el uso dañino de muñecas vudú dirigidas contra enemigos[75], y pocos son los casos seguros, aparte de éste, de su uso en prácticas necrománticas[76]. Ahora bien, en *PGM* III 410ss. se dan las instrucciones para conseguir el poder mágico (ἐνέργεια) y, entre ritos y ensalmos varios, se prescribe amasar de harina de cebada y de leche de vaca 1 pan, pasteles (πέμματα) y 12 figurillas que se deben consumir en ayunas. En el ritual de Heliodoro la figura es destinada a la fosa, pero está clara la relación entre el cadáver y su simulacro: el muerto no puede consumir la libación, pero su efigie estará inmersa empapándose en ella. El pastel está, además, coronado con laurel e hinojo (μάραθον)[77], dos plantas también usuales en los textos mágicos, sobre todo la primera: la relación entre el laurel, Apolo y la adivinación es evidente[78].

b) τὰ λεγόμενα$_1$: a continuación, y antes de llevar a cabo el segundo acto ritual, espada en mano, la anciana πρὸς τὸ ἐνθουσιῶδες σοβεθεῖσα καὶ πολλα πρὸς τὴν σεληναίαν βαρβάροις τε καὶ ξενίζουσι τὴν ἀκοὴν ὀνόμασι κατευξαμένη. Queda claro el significado aquí, como en los *PGM*, de ὄνομα como "conjunto de nombres y/o palabras que constituyen una fórmula"[79], reforzado por βαρβάροις y ξενίζουσι, y que hacen referencia también al lenguaje especial y al poder de la palabra en la magia[80].

c) τὰ δρῶμενα$_2$: la siguiente acción ritual parece ser otra innovación de Heliodoro[81]: el uso de sangre animal en las consultas literarias es un *tópos*[82], pero en ningún texto se especifica que sea la sangre del propio mago la empleada[83], como hace aquí Heliodoro: τὸν βραχίονα ἐντεμοῦσα καὶ δάφνης ἀκρέμονι τοῦ αἵματος ἀποψήσασα τὴν πυρκαϊὰν ἐπεψέκαζεν. ¿Podría ser un acto simbólico dada la relación consanguínea madre-hijo? La anciana sustituiría así las aspersiones con sangre animal por la propia, es decir, también la de su hijo, intensificando y multiplicando así los efectos del rito.

d) τὰ λεγόμενα$_2$: finalmente, la primera parte del ritual concluye, de manera similar a la escena de la *Farsalia*, pronunciando directamente sobre el cadáver el conju-

---

75 FARAONE, 1991, pp. 189-196.

76 OGDEN, 2001, pp. 184-188.

77 *PGM* III 454, con texto muy fragmentario.

78 En *PGM* II se emplea para conseguir un oráculo, ya sea escribiendo en las hojas, o sosteniendo una rama o trenzando una corona; en *PGM* III se utiliza una mesa de madera de laurel para grabar signos y la figura de Apolo, que ha de estar coronado también de laurel

79 MUÑOZ DELGADO, 2001, *s.v.* ὄνομα (2).

80 S.J. TAMBIAH, "The Magical Power of Words", *Man*, 3 (1968) 175-208.

81 OGDEN, 2002, p. 201.

82 OGDEN, 2001, pp. 7-8.

83 En todo caso hay textos que hablan de sacrificios humanos, *cf.* HALLIDAY, 1913, pp. 242-243.

ro: ἐπὶ τὸν νεκρὸν τοῦ παιδὸς προσκύψασα καὶ τινα πρὸς τὸ οὖς ἐπᾴδουσα. Aunque no se especifique, es evidente que se dramatiza el susurro, el murmullo tópico con el que el mago se dirige al cadáver[84].

Con todos estas acciones portentosas, la anciana consigue su objetivo: el cadáver se reanima (ἐξήγειρε)[85] y ὀρθὸν ἐστὰναι τῇ μαγγανείᾳ κατηνάγκαζεν, pero en lugar de dar una respuesta sonora y clara, sólo asiente (ἐπινεύσας), desplomándose en seguida y quedando tendido bocabajo, inanimado de nuevo. La anciana, entonces, refuerza el rito con más τὰ λεγόμενα/τὰ δρῶμενα: lo voltea y mediante órdenes más fuertes al oído conjura otra vez, y otra vez pregunta, y en esta ocasión ejecuta ella misma un ritual de forma si no cómica, al menos histriónica: μεθαλλομένη ξιφήρης ἄρτι μὲν πρὸς τὴν πυρκαϊὰν ἄρτι δὲ ἐπὶ τὸν βόθρον. Obliga, así, al cadáver a reanimarse y a darle un vaticinio (μαντεία), pero que sea claro: μὴ νεύμασι μόνον ἀλλὰ καὶ φωνῇ. Heliodoro aprovecha también elementos de la tradición: la mudez y el silencio de los espectros es un tópico recurrente de los relatos de aparecidos, pero cuando su voz se oye es potente y cavernosa[86]; el cadáver habla de μυστήρια para referirse a las acciones de la madre a causa de la tradicional relación existente entre estas prácticas secretas y lo mistérico[87].

La efectividad del rito queda patente con la profecía del cadáver reanimado, no sin antes censurar a la madre, increpándole que *ha quebrantado la naturaleza humana* (παρανομοῦσαν εἰς τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν), que ha movido *lo inmutable* (τὰ ἀκίνητα) mediante *brujería* (μαγγανεία), con *actos impíos* (ἀθεμίτοις), ha alcanzado una *impiedad inmesurable* (ἄπειρον τὸ ἀθέμιτον) y por tanto el cadáver del hijo conoce también su fin:

> οὔτε ὁ παῖς σοι περισωθεὶς ἐπανήξει οὔτε αὐτὴ τὸν ἀπὸ ξίφους ἐφεύξῃ θάνατον ἀλλ᾽ ἀεὶ δὴ τὸν σαυτῆς βίος ἐν οὕτως ἀθέσμοις πράξεσι καταναλώσασα τὴν ἀποκεκληρωμένην πᾶσι τοῖς τοιούτοις βιαίαν οὐκ εἰς μακρὰν ὑποστήσῃ τελευτήν, ἥστις πρὸς ἄλλοις...[88]

En efecto, la vieja, al darse cuenta de que ha sido espiada, se enfurece y se lanza, espada en mano, contra los espectadores de su nefando crimen, y muere atravesada por una lanza rota mientras rastreaba el lugar en busca de Calasiris y Clariclea[89]. La muerte del necro-

84 OGDEN, 2001, pp. 228-229.

85 *Cf. PGM* IV 1420.

86 STRAMAGLIA, 1999, pp. 44ss.; OGDEN, 2001, pp. 227-228.

87 Como "rito secreto" aparece frecuentemente en los *PGM*, *cf.* MUÑOZ DELGADO, 2001, *s.v.* μυστήρια; *vid*. H.D. BETZ, "Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri", en FARAONE & OBBINK, 1991, pp. 244-259; GRAF, 1997, pp. 96-117; OGDEN, 2001, pp. 116-117

88 Hld., VI 15.3.

89 Hld., VI 15.5. En la traducción española de LUCK, 1995, p. 209 se lee: "la bruja se irrita e intenta matar al intruso; pero, en lugar de ello, acaba suicidándose", algo que no se corresponde fielmente con la narración de Helidoro, pero se puede interpretar del original inglés: "the witch turns nasty

mante o bien el vaticinio de ésta durante la propia consulta es un tópico literario en la mayoría de los relatos, lo cual está relacionado con la peligrosidad inherente al contacto con la muerte[90]. Aquí está claro que el *furor* de la bruja y su accidentada muerte tienen mucho que ver con el secretismo de las prácticas mágicas, con el miedo a interferencias que malogren el conjuro y, puede que también, con el castigo por la revelación de lo mistérico.

3. La escena necromántica de las *Etiópicas* tiene, además, una función específica dentro de la trama y de la eterna búsqueda llevada a cabo por Clariclea: el cadáver, además de lo consultado por la madre-oficiante, vaticinará el final feliz de la peripecia de la doncella:

> γύναιον ὑπ᾽ἔρωτος σεσοβημένον καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν ἐπὶ γῆν ἐρωμένου τινὸς ἕνεκεν αλώμενον, ᾧ μετὰ μυρίους μὲν μόχθους μυρίους δὲ κινδύνους γῆς ἐπ᾽ ἐσχάτοις ὅροις τύχῃ σύν λαμπρᾷ καὶ βασιλικῇ συμβιώσεται[91].

Sin embargo, hay, o debe de haber, un sentido más profundo en la introducción de semejante relato dentro de la trama, pues el *happy end* es un elemento esencial y esperable que no precisa de augurio alguno.

Las *Etiópicas* están, como se ha indicado en varias ocasiones, plagadas de alusiones a las religiones mistéricas, a la astrología o a las prácticas mágicas[92], por lo que una escena necromántica no sería extraña, y, sin embargo, se desprende del conjunto del relato una serie de reacciones contra la magia maléfica que aportan a la escena un valor impresivo y moralizante[93]. En efecto, el viejo Calasiris, personaje esencial de la novela, alza en ocasiones su voz contra la magia maléfica y en un pasaje concreto opone este tipo de conocimiento, de saber popular y vulgar (δημώδης)[94] a la otra, la verdadera sabiduría (ἡ ἀληθῶς σοφία), identificada con la teúrgia o la astrología[95]. La δημώδης σοφία de los egipcios, se caracterizaba por depender de los fantasmas, merodear entre cadáveres, usar hierbas y encantamientos[96], y tal es precisamente la praxis retratada por Heliodoro.

---

and tries to kill the intruders, but ends up killing herself instead" (p. 212 de la 2ª edición); LUCK debería de haber precisado "accidentally".

90 OGDEN, 2001, pp. 240-242.

91 Hld., VI 15.4.

92 *Vid*. Y. YATROMANOIAKIS, "*Baskanos Eros*: Love and The Evil-Eye in Heliodorus' *Aithiopica*", en R. BEATON (ed.), *The Greek novel AD 1-1985*, London, 1988, pp. 194-204; Mª. J. HIDALGO DE LA VEGA, "Los misterios y la magia en las *Etiópicas* de Heliodoro", *SHHA*, 6 (1988) 176-188; MORGAN, 1996, pp. 446-454.

93 JONES, 2004.

94 JONES, 2004, pp. 83-88.

95 OGDEN, 2002, p. 60; JONES, 2004, pp. 88-96.

96 Hld., III 16.3: […] εἰδώλων θεράπαινα καὶ περὶ σώματα νεκρῶν εἰλουμένη, βοτάναις προστετηκυῖα καὶ ἐπῳδαῖς ἐπανέχουσα […].

Estamos de acuerdo con quienes ven en todas estas opiniones negativas sobre la magia un elemento moralizante, de división entre saberes elevados y vulgares, pero quizá se deba relacionar esto con el contexto social en el que se compuso la novela. Y es que, el carácter supersticioso del ser humano y la imposibilidad de determinar claramente entre religión y magia, y dentro de ésta entre "blanca" y "negra", hizo que desde muy pronto se intentara una regulación más o menos estricta mediante leyes coercitivas, aunque ni en Grecia ni en Roma hubo una actitud represiva contra la magia tan extrema como la que se dio en el siglo IV d.C.[97]

En efecto, varios son los decretos y las actuaciones de Constancio II (337-361 d.C.) contra la magia, todas ellas enfocadas a la pena máxima[98], y en esa tónica siguieron sus sucesores, especialmente Valentiniano I (364-375 d.C.), quien impuso la pena de muerte a los oficiantes de la magia maléfica e incluso a los astrólogos y, por supuesto, a los consultantes de ambos, como también se detalla en el célebre proceso de Antioquía en el 371 d.C., en la parte oriental perteneciente al emperador Valente (364-378 d.C.), a quien al parecer se intentó sustituir mediante artes mágicas[99].

En este sentido, tanto las críticas de Calasiris a la magia, como las palabras del cadáver y el fin mismo de la vieja-oficiante tienen razón de ser en tan turbulenta época además de las connotaciones idealistas y filosóficas, por otra parte no descartables. La muerte de la vieja, pues, aparte de ser un tópico de las prácticas necrománticas, relacionado a su vez con la creencia antigua de la peligrosidad del contacto con la muerte[100], representa el fin esperado en la época para todos aquellos que se dan a la magia, aunque, como bien indica Barb (1989, 134), el momento de mayor represión es también el de mayor florecimiento de textos mágicos, lo que es indicio de su popularidad y arraigo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIGONI, G. (ed.),
- *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, 1985.

BALDINI MOSCADI, L.,
- "La magia nell'epica latina: funzionalità e trasgressione", *MHNH*, 4 (2004) 33-50.

BARB, A. A.,
- "La supervivencia de las artes mágicas", en A. MOMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, trad. esp. Madrid, 1989, pp. 117-143.

97 L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1985, pp. 265-278; BARB, 1989; PHILLIPS, 1991; G. LUCK, "The Survival of Ancient Magic in the Early Church", *MHNH*, 3 (2003) 29-54; y el *corpus* de textos comentado en OGDEN, 2002, pp. 275-299 (bibliografía en p. 313).

98 BARB, 1989, pp. 120; 126-127; DICKIE, 2003, pp. 251-254.

99 BARB, 1989, pp. 127-135; DICKIE, 2003, pp. 254-257.

100 OGDEN, 2001, pp. 240ss.

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.

Calvo Martínez, J. L. & Sánchez Romero, Mª.D.,
- *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987.

Caro Baroja, J.,
- *Las brujas y su mundo*, Madrid, 2003.

Cumont, F.,
- *Lux perpetua*, Paris, 1949.

Danese, R. M.,
- "Eritto, la belva umana", en R. Raffaelli (ed.), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995, pp. 425-434.

Dickie, M. W.,
- *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, New York, 2003.

Faraone, C. A.,
- "Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece", *CA,* 10 (1991) 165-205.

Faraone, C. A. & Obbink, D. (eds.),
- *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, Oxford, 1991.

Flower, M. A.,
- *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, 2008.

Gager, J. G.,
- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York, 1992.

García Teijeiro, M.,
- "De maga a bruja. Evolución de la hechicera en la Antigüedad clásica", en A. Pedregal Rodríguez & M. González González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 2005, pp. 33-53.
- "Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos", en E. Calderón, A. Morales & M. Valverde (eds.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, pp. 305-316.

Garland, R.,
- *The Greek Way of Death*, London, 1985.

Graf, F.,
- *Magic in the Ancient World*, trad. ing., Harvard, 1999.

Graverini, L.,
- "Una visione d'insieme", en L. Graverini, W. Keulen & A. Barchiesi, *Il Romanzo Antico. Forme, testi, problemi*, Roma, 2006, pp. 15-60.

Halliday, W. R.,
- *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London, 1913.

Headlam, W.,
- "Ghost-raising, Magic, and the Underworld", *CR*, 16 (1902) 52-61.

Johnston, S. I.,
- *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999.
- *Ancient Greek Divination*, Malden-Oxford, 2008.

Jones, M.,
- "The Wisdom of Egypt: Base and Heavenly Magic in Heliodoros' *Aithiopika*", *AN,* 4 (2004) 79-98.

Jordan, R. D.,
- "*Defixiones* from a well near the southwest corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985a) 205-255.
- "A Survey of Greek *Defixiones* Not Included in the Special Corpora", *GRBS*, 26 (1985b) 151-197.
- "New Greek Curse Tablets (1985-2000)", *GRBS*, 41 (2000) 5-46.

López Jimeno, A.,
- "La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (*defixiones*)", *EClás*, 112 (1997) 32-34.
- *Textos griegos de maleficio*, Madrid, 2001.

Luck, G.,
- *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trad. esp. Madrid, 1995.

Meyer, M. & Mirecki, P. (eds.),
- *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston-Leiden, 2001^2.

Morgan, J. R.,
- "History, Romance, and Realism in the *Aithiopika* of Heliodoros", *CA*, 1 (1982) 221-265.
- "Heliodoros", en G. Schmeling (ed.), *The Novel in Antiquity: a Handbook*, Leiden, 1996, pp. 416-456.

Muñoz Delgado, L.,
- *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid, 2001.

Ogden, D.,
- *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, 2001.
- *Magic*, *Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford, 2002.

Pérez Jiménez, A. & Cruz Andreotti, A. (eds.),
- *Daímon páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002.

Pérez, D. & Seguido, M.,
- "Suscitación de cadáveres con fines adivinatorios en el mundo romano", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid, 1994, pp. 171-192.

Phillips III, C. R.,
- "*Nullum Crimen sine Lege*: Socioreligious Sanctions on Magic", en C. A. Faraone & D. Obbink, 1991, pp. 260-276.

Rattenbury, R. M. & Lumb, T. W.,
- *Héliodore. Les Éthiopiques*, Paris, 1960^2.

Ruiz Montero, C.,
- *La novela griega*, Madrid, 2006.
- "Magic in the Ancient Novel", en M. Paschalis, S. Frangoulidis, S. Harrison & M. Zimmerman (eds.), *The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*, Groningen, 2007.

Stramaglia, A.,
- *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari, 1999.

Vermeule, E.,
- *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London, 1981.

Received: 12th April 2011 Accepted: 10th May 2011

Textos de magia profesional de Chipre*

Amor López Jimeno
Universidad de Valladolid

Resumen

La autora estudia los textos de maldición procedentes de Chipre, escritos en plomo y en selenita, conservados en el Museo Británico, su grafía, y contenido, fórmulas, palabras mágicas, errores ortográficos y peculiaridades lingüísticas, que conducen a la conclusión de que son obra de un mago profesional, quizás judío, que operó en Amatunta a finales del siglo II o principios del III de nuestra era. Los textos tienen paralelos en los papiros mágicos y otros textos de maldición contemporáneos del Mediterráneo oriental (Rodas, Cnido), Roma y Norte de África (Cartago, Egipto)**.**

Palabras clave: Magia, Textos de maldición.

Some Texts of Profesional Magic from Cyprus

Abstract

The author explores the curse texts from Cyprus, written on lead or selenite, preserved in the British Museum, its spelling, content, formulas, magic words, orthographic mistakes and linguistic peculiarities, which lead to the conclusion that they are work of a professional, perhaps Jewish, magician, which operated in Amathous about the end 2nd or early 3rd century A.D. The texts have parallels with the magical papyri and other contemporary curse texts from the eastern Mediterranean (Rhodes, Cnidus), Rome and North Africa (Carthage, Egypt).

Key Words: Curse tablets, Magic.

En el British Museum se conserva una pequeña colección de κατάδεσμοι[1] procedentes de Chipre, unos de plomo y otros de selenita[2]. Las láminas de plomo fueron halladas por unos lugareños en Amatunta accidentalmente al fondo de un pozo ciego en 1890, cuando la isla estaba bajo dominio británico, siendo adquiridas por el British Museum.

Por la misma época fueron hallados en Ayios Ticonas -cerca de Amatunta-, los fragmentos de selenita. El mayor y mejor conservado ha sido editado por D. Jordan

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación FF2008-05239 subvencionado por el MICINN. Agradezco a mi colega Alfonso Vives Cuesta su asesoramiento sobre cuestiones semíticas y egipcias.

1 Somos reacios a utilizar el término *defixiones*, generalizado para este tipo de textos de maldición, para la magia griega, al menos en esta fecha tardía, puesto que en ningún caso han sido atravesadas por clavos y no guardan relación con el acto mágico de *defigere*, sino con el de atar, los nudos mágicos, lo que en castellano se llama en magia "amarre".

2 Dept. of Greek and Roman Antiquities, nº inv. 1891.4–18.1 y siguientes (plomo) y nº inv. 1891.4–18.1.50-ss (selenita).

(1994 = *NGCT* 115). Un pequeño fragmento en la Biblioteca Nacional de Paris parece pertenecer al mismo. La mayoría permanecen inéditos. E incluso de los de plomo sólo una pequeña parte ellos está publicada, pues según noticia del propio Jordan (1994) en el British hay una caja con más de 200 fragmentos de plomo sin estudiar aún.

1. *Los textos en selenita*

El empleo de selenita para escribir textos de contenido mágico es excepcional. No son los primeros κατάδεσμοι antiguos no escritos en el material habitual (plomo)[3], pero sí los únicos de selenita, que se extraía en la propia Chipre.

Se trata de una variedad de yeso en forma de cristales transparentes, llamada en castellano "espejuelo". En la antigüedad era utilizada en lugar del vidrio y muy apreciada por los romanos para la construcción, sobre todo la de Hispania, tal y como transmite Plinio: "*specularis vero, quoniam et hic lapidis nomen optinet, (...) crustas. Hispania hunc tantum citerior olim dabat, (...) iam et Cypros et Capadocia et Sicilia et nuper inventum Africa*"[4].

Ignoramos por qué se utilizó para grabar esta breve maldición, quizás por la premura o simplemente que el autor en ese momento no encontró otro material más a mano. Debido a la propia fragilidad del material, si se utilizó en otros casos, se han perdido y aun estos que se han conservado, están en un estado muy fragmentario.

El texto más largo, editado por Jordan[5], es más breve y algo diferente a los de plomo, como veremos después. El fragmento más grande (19'5x9'3) se conserva en el British Museum[6]; partido verticalmente en dos, y un pequeño fragmento en la Bibliothèque Nationale de París.

En cuanto al contenido, el texto consta de dos partes bien diferenciadas, la primera mucho más amplia que la segunda: invocación + petición, que sigue el modelo del PGM IV 1443–1457, aunque éste prescribe un conjuro erótico. La chipriota parece ser una más de las maldiciones "contra ladrones" en concreto de ropa (περὶ τῶν εἱμάτω[ν]), que hemos visto en otros lugares, como Atenas, Bath (Inglaterra) o

3 Consta el empleo de cera, que, aunque lógicamente no se ha conservado, se deduce de algunos textos: "*hago un amarre (...) con plomo, cera e hilo*" *DTA* 55 y de figuritas que sí se han conservado (*SGD* 152, 153 y 155), arcilla, conchas de mejillón (*DT* 234), papiro y piedra caliza.

4 *Nat. Hist.* 36,160.

5 *NGCT* 115 = *SEG* 44:1279, *ed.pr*. Jordan,. *Anc. Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence ZPE (*1994) pp. 141-143, con foto.

6 Dept. of Greek and Roman Antiquities, nº inv. 1891.4–18.50(A+B) + 1891.4–18.59(47). *Vid*. fotografias infra

Mérida[7]. El texto se estructura como sigue:

a) larga invocación a diversas divinidades infernales en vocativo, tanto las habituales en los textos de magia maléfica, como Hermes, Hécate, o Deméter, como otras más insólitas (Aqueronte, Plutón y otros) todas ellas acompañadas del adjetivo χθονία / χθόνιον (sic) + los espíritus (πνεύματα) infernales:

b) llamamiento a que acudan (ἔρχεται)

c) peticiones καὶ ἀνακάσαται = ἀναγκάσατε, τελέσ{τ}αται (=τελέσατε) τὸ φιμωτικόν. En esto coincide con los textos en plomo, que también se identifican como conjuros silenciadores con el mismo término φιμωτικόν

d) sigue la justificacion o explicación de la finalidad: que no le lleve la contraria, sino que se mantenga sometido para siempre εἶνα μὴ ἀν[τι]λέγῃ Ἀρτεμιδώρῳ … ἀλλ]ὰ μήνῃ ὑποχίριος (= ὑποχείριος) δ̣[ι]ὰ τῶν τῆς ζοῆ<ς> ἀτῆς χρόνον. En esta parte se citan los nombres de ambos: Artemidoro hijo de Timó, por una parte (= autor) y Aristios, Artemidoro Melasio hijo de Gaterana, por la otra, identificados mediante el nombre de su madre: ᾧ ἔτεκεν Τιμώ, ὃ<ν> ἔτεκῃν Γατηρανα. También aclara la causa de su enfrentamiento: περὶ τῶ̣ν εἰμάτω[ν] μηδενὶ ἐνκαλίτω

e) como conclusión, se reitera la petición κὶ τὰ (?) περὶ τῶ̣ν εἰμάτω[ν] μηδενὶ ἐνκαλίτω ἀλλὰ φιμωθήτω.

Lingüísticamente, el texto muestra la evolución esperable de un texto tardío, con confusiones explicables por el itacismo (Ἑρμεῖ, ὄνιροι, δέμ̣ονης, νεκοίηα, εἶνα, μήνῃ, ὑποχίριος), monoptongación de diptongos (χθόνιαι = χθόνιε, ἀνακάσαται, Ἀρίσται τελέσ{τ}αται = τελέσατε, φιμώσαται,), neutralización de la cantidad vocálica (ζοῆ<ς>, τῶν χρόνον), refuerzo de conjunciones (εἶνα μὴ, con hipercorrección), rasgos todos propios de la koiné helenística, a los que se suman vacilaciones (ᾧ ἔτεκεν / ὃ<ν> ἔτεκῃν) frecuentes errores de escritura (τελέσ{τ}αται, βακανία = βασκανία (?), Ταταροῦ<χαι> = Ταρταροῦχε, χθόν<ι>αι) y sintácticos: (ᾧ ἔτεκεν), y una tendencia a utilizar las consonantes sordas (Ἀκέρων, ἀνπίπολις, Ἀνάνκη, ἐνκαλίτω) que nos hacen sospechar de un griego con escasa formación letrada, o bien de un extranjero que ha aprendido el griego "de oído". A diferencia de los textos en plomo, en este caso siempre escribe correctamente καὶ.

La onomástica atestigua la evolución de los sustantivos masculinos, que acabarán formando una declinación en –ις /-ι a partir del acusativo sincopado: Ἀρίστιν, Μ̣ε[λ]άσιν, que veremos también en las láminas de plomo.

Mientras que las diferencias son mínimas y se explican por la mayor brevedad de este texto, coincide con los textos en plomo en fórmulas, errores lingüísticos, in-

[7] Estas últimas en latin.

cluso, a simple vista, la grafía de todos ellos es semejante, lo que podría llevarnos a pensar que ha sido escrito por la misma mano.

2. Los textos en plomo

Los textos en plomo son más amplios, más complejos y semejantes entre sí.

Editados en primicia por L.McDonald. R.Wünsch los estudió[8] y recogió posteriomente en su *corpus* (prefacio), y después A.Audollent los revisó en el suyo (*DT* 22-37), con un sucinto estudio lingüístico. Mitford los incluye entre sus Inscripciones de Kourion, aunque la procedencia fuera posteriormente corregida por Jordan-Aubert (1981) y adjudicada a Amatunta[9], gracias a una carta conservada en el British de la fecha del hallazgo. Recientemente Giannobile (2009) ha publicado un pequeño fragmento plúmbeo conservado en el Museo de Nicosia, que parece encajar al final de estos textos.

Fueron hallados en un pozo ciego, largo tiempo en desuso, enrollados, junto a unos huesos humanos. Las láminas están bastante dañadas por el paso del tiempo, sobre todo en la parte inferior, que quedaba hacia fuera, mientras que el borde superior, al quedar hacia dentro, estuvo más protegido. También se ha perdido parte del texto al desenrollarlas.

Las dimensiones son pequeñas, hasta un máximo de 25 cm. de alto la más grande. La escritura es cursiva, tardía, con signos como la Σ lunada C , Ξ de 5 trazos, ω, entre otros rasgos, destacando una η = h en lugar de H que en inscripciones no aparecerá hasta más tarde[10]. En algunas un trazo horizontal separa el final del texto. Así se ve en la editada por Giannobile (2009), que parece encajar al final de *DT* 34. Todas ellas parecen escritas por la misma mano, salvo quizás dos casos. A falta de contexto arqueológico que ayude a la datación, Jordan, basándose en la forma de las letras propone el siglo II p.c., aunque quizás haya que retrasar la fecha un siglo. Abundan los errores ortográficos y variantes lingüísticas.

Aunque conocemos otros κατάδεσμοι hallados en pozos[11], estos documentos debieron de ir a parar allí posteriormente. Los huesos, y los propios textos, (τύμβε

8 "Neue Fluchtafeln I.II", *Rheinisches Museum,* 60 (1900) 232-271 = DTA praefatio.

9 "*erroneously adscribed to Kourion but actually from Amathous*".

10 Descripcion epigráfica más completa y fotografias en MITFORD (1971): <http://books.google.es/books?id=LtgUj_mVjp8C&lpg=PA247&dq=mitford%2Bkourion&pg=PA247#v=onepage&q&f=false> (mayo 2011).

11 P.ej. en el Agora de Atenas (= SGD 21-38) coetáneos y similares en fórmulas, estilo, contenido, dioses y palabras mágicas. Los pozos, según los papiros mágicos (de fecha coetánea) ser utilizaban en la magia maléfica porque la frialdad del agua se contagiaría a la víctima por *similia similibus* ("*Así como estos nombres están fríos, así también se congele el nombre de…"* (*SGD* 23).

πανδάκρυτε (*DT* 22, 24, 26, 27, 29, 30-32, 34) apuntan a su depósito en una tumba[12], emplazamiento idóneo por su relación con el inframundo. Si habían muerto de forma violenta o antes de tiempo, mejor (βιοθάνατοι κὲ ἄωροι (*DT* 32), pues es una superstición generalizada que dichas almas vagan sin haber encontrado el descanso eterno y envidian a los vivos, por lo que son proclives a dañarlos. Los espíritus de los muertos (δέμονες = δαίμονες) que revolotean cerca de la tumba, e incluso los insepultos, son invocados directamente para que asistan a las divinidades infernales y ejecuten el conjuro: δέμονες οἵτινές ἐσθε κὲ ἐνθάδε κῖσθε βίον λιπόντες πολυκηδέα, βιωθάνατοι εἴτε ξένοι ἴτε ἐντόπιοι ἴτε ἄποροι ταφῆς… Es llamativa la expresión ἴτε ἀπὸ τῆς ἀκρέας τῶν ἄστρων φέρεσθε εἴτε ἐν ἀέρι που πλάσζεσθε, que sólo aparece en una lámina (*DT* 25).

El autor era con seguridad un mago profesional, ignoramos si oriundo de la isla o itinerante[13]. Testimonios de un mago profesional encontramos por todo el mundo helenístico y romano[14]. Mitford pensaba que el mago de Chipre era judío[15]. No sería descabellado, ya que en la isla, efectivamente, habitaban numerosos judíos, incluido algún mago. Chipre había sigo colonizada por los fenicios en 800 a.C. y en concreto en Amatunta había una importante colonia judía. Durante la guerra entre romanos y judíos, Gabinio (procónsul del 57-55 a.C.) para evitar insurrecciones, dividió el territorio judío en cinco regiones administrativas o *synedria* "*una en Jerusalén, otra en Doris, la tercera en Amatunta, la cuarta en Jericó, y la quinta en Séfora, Galilea*"[16].

El mago chipriota más famoso es Simón de Chipre[17], al que recurrió el Procurador de Judea, Marco Antonio Félix[18], para conseguir el amor de Drusila, hija de Herodes Agripa, quien efectivamente abandonó a su esposo (Azizo, rey de Emesa), y se casó con él[19]. Esta anécdota revela una práctica de αγωγή, empleada por un gobernante, lo cual destierra una vez más la equivocada idea de que la clientela de

---

12 Siempre se utiliza el término τύμβος, en voc. τύμβε, nunca μνημεῖον, y luego ταφῆ.

13 *Cfr.* Platón *Resp.* II 364 C.

14 Así, de esta misma época: Roma (*DT* 140-187), Egipto, Cartago, o el Ágora ateniense (*SGD* 21-38).

15 nº 137 = *DT* 32: "*doubtless drafted by a Jewish sorcerer*" p. 134.

16 Josefo, *Bell.Iud*. I. 167. Aulo Gabinio (100 a.J.C.- 47 a.J.C.), partidario de César en la Guerra Civil, fue nombrado procónsul de Siria en el 57 a.C.

17 Algunos lo han confundido con el "Simón el Mago" citado en *ActaApost* 8:9 ss, pero éste era judío samaritano.

18 Griego liberto de Claudio o de la madre de éste.

19 Josefo, *Ant.Iud*. 20.142. Drusila (34 -69 p.c.) era también judía. *cfr*. *ActaApost* 24, 24-26: "*Días después, vino Félix con su esposa Drusila, que era judía, llamó a Pablo, y le escuchó sobre la fe de Jesucristo*". Pero Drusila no se convirtió al cristianismo. Tuvieron un hijo, Agripa, y una hija, Antonia. Madre e hijo perecieron en la erupción del Vesubio del año 79.

dichos magos era sobre todo de mujeres crédulas[20].

Por el contenido podemos comprobar el paralelismo entre estos κατάδεσμοι y otros contemporáneos y a su vez con los papiros mágicos, concretamente *PGM* IV, 305 ss.

El conjuro se autodefine como παραθήκη (*DT* 26) o κατάθεμα (καταθέματος *DT* 22, 23, 26, 31, 34)[21], especificamente "silenciador" (φιμωτικοῦ καταθέματος (*DT* 26, *cfr*. *NGCT* 115) / παραλάβετε τὰς φωνὰς (*DT* 26), φιμώσουσιν (*DT* 22, 26-37), δὸς φιμὸν, φιμώσατε, παρατίθομεν φιμωτικὴν (*DT* 25, *cfr.* *NGCT* 115, *SGD* 154) κατακοιμίσατε τὴν γλῶσσαν[22] (*DT* 27), del tipo *similia similibus*: así como los muertos no pueden oír, hablar, ni moverse, tampoco las víctimas: ὡς ὑμῖς ἐνθάδε κῖσθε ἄταφοι ἄφωνοι, οὕτως καὶ ὁ (…) κὲ ἄλαλοι κὲ ἄγλωσσοι (*DT* 25, 27). Petición propia de las maldiciones de carácter judicial[23]. Ocasionalmente aparece ποιήσετε αὐτὸν ψυχρὸν (*DT* 26), fórmula probablemente copiada de un manual, pues es más propia de las maldiciones arrojadas a pozos.

Los textos, como es de esperar por la fecha, son largos y complejos: contienen largas fórmulas con palabras mágicas, invocaciones a los espíritus de los muertos y divinidades infernales griegas semíticas y egipcias, e identifican al beneficiario.

El mago arranca con una invocación a los espíritus de los muertos en cuyas tumbas depositaría las láminas, fueren quienes fueren: οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίριοι οἵτινες ἐνθάδε κῖστε κὲ οἵτινες ἐνθάδε κάθεστε (*DT* 22 y ss) / ἄνδριοι ἤτε γύναιοι / o bien κὲ σὺ ὁ ὧδε κάτω κίμενος / ἐνθάδε κῖσθε βίον λιπόντες πολυκηδ]έα, βιωθάνατοι εἴτε ξένοι ἴτε ἐντόπιοι" **(***DT* 25**),** fórmula generalista para asegurar su efectividad, como es habitual en magia. En casi todas se especifica que los muertos son ἄωροι y βιοθάνατοι (*DT* 18, 24, 25, 26, 28 y 29, *NCGT* 115), como dictan las reglas mágicas, y en algún caso se citan los decapitados (*DT* 28) y los espíritus "*privados de sacro enterramiento*" (ἄποροι τῆς ἱερᾶς ταφῆς *DT* 22, 24, 26, 27 y 28). Dejar los cadáveres insepultos es un tabú[24] presente en todas las culturas, y contraviene la ley divina y natural[25]. En la mentalidad

---

20 Otros testimonios de judaísmo en Chipre: MITFORD (1971) nº 70, p. 133 (dedicatoria) y nº 160. *Cfr.* *Acta Apost.Apocrifa* 71.

21 El usual, κατάδεσμος, quizás sólo en *DT* 20: κατάδ[εσμου; pero sí aparece el verbo correspondiente: καταδήσατε.

22 La mención de la γλῶσσα es frecuentísima en las maldiciones griegas, incluso las más antiguas, sobre todo las de carácter judicial, para que la víctima no pueda hablar (en el juicio).

23 Como prueban los términos jurídicos: τοὺς ἀντιδίκους (*DT* 18, 23), του ἀντιδίκου (*DT* 22, 26, 29, 33, 34).

24 Surgido quizás a partir de la necesidad higiénica de evitar epidemias.

25 Recordemos el conflicto moral de Antígona.

mágica se cree que sus espíritus seguían "revoloteando" cerca de los cuerpos, como reflejan nuestros textos: εἴτε [ἐν ἀέρι πο]υ πλάσζεσθε (*DT* 25).

La invocación a los muertos se reiterará más tarde: ὀρκίσζω ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι ταφῆς (*sic*). Invocaciones similares se encuentran en casi todos los grupos de maldiciones de esta época[26].

A continuación el mago expresa la primera petición: que estos espíritus se apoderen del ánimo del enemigo del autor (mejor dicho, del cliente del mago) y del odio que siente hacia éste,: παραλάβετε τοῦ (nombre de la víctima) τὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμὲ ἔχι τὸν (nombre del cliente) κὲ τὴν ὀργήν, le priven de fuerza, lo silencien o congelen: κὲ ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν δύναμιν κὲ τὴν ἀλκὴν κὲ ποιήσετε αὐτὸν ψυχρὸν κὲ ἄφωνον / θυμὸν (*DT* 26). Después, han de entregarlo a los dioses infernales: παράδοτε τῷ κατ' Ἄδην θυρουρῷ (…) κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἅδους κὲ τῶν κλῄθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον[27].

Después sigue el llamado λόγος, en el que se entremezclan divinidades diversas, εφέσια γράμματα con compuestos en los que se combinan elementos griegos, egipcios y hebreos, palíndromos (αβλαναθαναλβα), y conminaciones del mago, que los conjura en nombre de los "*grandes dioses*" (ὀρκίσζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν) y del Rey de los muertos (ἐνορκίσζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν κωφῶν δεμόνων) entre las imprescindibles y secretas palabras mágicas, como por ejemplo Μασωμασμαβλαβοιω Μαμαξω Ευμαζω Μελοφθημαραρ Αραχου Μαχθουδουρας Θεια Σισοχωρ πριστευ λαμπαδευ etc. etc.[28]

Se dirige directamente a los dioses infernales (χθόνιοι κὲ ὑποχθόνιοι), tanto griegos (Hécate, Hermes, Plutón, o las Erinis[29]), como egipcios y semitas, como es propio de la magia sincrética[30].

Entre los egipcios destacan Isis, con el epíteto ῥησιχθόνη, por su papel en la

---

26 Rodas (*NGCT* 52), Cnido, Cartago, (*DT* 215-299, ej: ἐξορκίζω σε, νεκυδαίμ[ων] ἄωρε, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ τῶν κραταίων ὀνομάτων σαλβαθβαλ etc. *DT* 237), o Egipto (*SGD* 152, 153, 155, 156, 160, 162), incluidas las latinas, p.ej.: *demǫnes infernales oblιgate illis equis DT* 295.

27 La fórmula κὲ σὺ ἡ τὰς κλῖδας τοῦ Ἅδου κατέχουσα tiene paralelos en Egipto: τῷ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἅδ[ου] (*SGD* 153, Hawara, siglo II-III p.C.).

28 Sobre estas vid. A. Bernabé Pajares, "Las 'ephesia grammata': génesis de una fórmula mágica", *MHNH*, 3 (2003) 5-28.

29 *Cfr*. *DTA* 108 y *SGD* 21, Ática*, SGD* 112, Sicilia y *SGD* 151, Egipto.

30 No hay que olvidar que Chipre estuvo ocupada por unos y otros sucesivamente: ca. 800 a.c. colonización fenicia, del 707-669 bajo dominio Asirio, 570-545 dominio egipcio, 545-332, dominio Persa, en el 312 a.c. se integra en el Reino de los Ptolomeos.

muerte y resurrección de Osiris[31]: τῆς κατενενκάσης Μελιούχου[32] τὰ μέλη y el propio Osiris, identificado como Μελιοῦχον, Οισωρνοφρις[33] y Ουσραπιω[34] (*DT* 22, 24, 26-33, 35, 38). Los cultos de Isis y Serapis se asocian al culto de Afrodita-Arsinoe en el S.III-II a.C. en la isla.

Entre los semitas, el primero, como es natural, Ιαω, es decir, Yaveh, "Rey del cielo y el submundo": ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασίλιον Μιωθιλαμψ ἐν οὐρανῷ Ιαω κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σαβληνια Ιαω. Ιαω equivale al *tetragrámaton* hebreo, que significa "el que es y será" y se pronuncia IAOY o bien IABE (= *Javeh*), entre los samaritanos / ΙΑΩ entre los judíos, pero en realidad para los judios es impronunciable.

Otra diosa semita apelada aquí es Eresquigal (*DT* 26, 27)[35], reina del mundo subterráneo en la mitología sumeria-acadia, que se identificará con Hécate-Perséfone-, con diversas advocaciones como ῥησίχθων "*que haces temblar la tierra*"[36], Στερξερξ, αρδαμαχθουρ πριστευ λαμπαδευ, junto al "*portero del Hades*" τῷ κατ᾽Ἄδην θυρουρῷ, el que está a las puertas del Hades y tiene las llaves del cielo κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδους κὲ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ. Ya los fenicios habían introducido en Chipre divinidades semíticas, como Baal, y concretamente en Amatunta el culto de Astarté (que se identificará con Afrodita) y Tammuz, (*idem* con Adonis y el egipcio Osiris).

La mención de esos dioses semitas, y algún indicio en el vocabulario[37], podría confirmar la tesis de Mitford[38] de que el mago fuera, efectivamente, judío. Si el griego no era su lengua materna explicaría algunos errores lingüísticos.

---

31 *Cfr*. *DT* 38 y *SGD* 151 Egipto y muchas de Roma: *DT* 148-187. *Cfr*. *PGM* III 45-,VI 33, V 4.

32 Sobre el significado y en general sobre Meliouchos *vid*. HARRAUER, *Meliouchos, Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten*, Viena, 1987 y más en concreto H. J. THISSEN, "Etymogeleien" *ZPE,* 73 (1988) 303–305.

33 Οισωρνοφρις = con el sufijo -φρις del egipcio *–phre* = "Osiris el bello", *cfr*[τιωιει]ωεγοωεοιφρι *DT* 22,45, τιωιειωεγοωεοιφρι, *DT* 23 Y 24, ιωιωεγοωεοιφρι *DT* 29,30 entre otras y *PGM* IV 128,1078.

34 Ουσραπιω = *Ou-Serapis* = Serapis con la partícula copulativa hebrea proclítica Ου-. *cfr PGM* IV 226, XL1.

35 Paralelos en maldiciones de Siria *(SGD* 169), Cartago *(DT* 242, *DT* 267, *SGD* 137), donde fue introducida por los fenicios y Egipto (*DT* 38 y *SGD* 151, 152, 155). *Cfr. PGM* II, LXX, 1973; LXX.

36 ῥησίχθων de ῥῆξις+χθων, ῥηξί-χθων, *DT* 38 y *SGD* 151 Egipto, S III p.c. *cfr*. *Orph.H.52.9*, *PGM* IV. 1.2722, *PMag.Lond.* 121.692, 123.3, en *PMag.Leid.V.9.10*, pero aquí y en otras 2 de Chipre (*DT* 35 y 37) ῥησίχθων y ῥηξίκθων en otra maldición (*DT* = *Rh.Mus.*55.261).

37 Quizás Ουχιτου y los nombres –θουρ- y acabados en –ευ.

38 *O.c*. p. 134.

A este respecto, es muy significativa la mención de Adonai, dios fenicio muy relacionado con Amatunta[39]. En hebreo *Adonai* אֲדֹנָי significa "mi Señor", formado sobre *adon* "maestro o señor" + el posesivo *ai-*. Como en el judaísmo el nombre de dios no se puede pronunciar, los judíos dicen Adonai. En Grecia se identifica con Adonis[40]. En la mitología griega, se lo disputan Afrodita y Perséfone, hasta que Zeus decide que pase la mitad del año con cada una. En Chipre se consideraba a Adonis amante de Astarté-Afrodita, especialmente venerada en la ciudad. El episodio de su descenso a los infiernos puede remontar a un origen sumerio[41]. Como dios que anualmente muere y resucita, en el sincretismo quedó asimilado al egipcio Osiris, los semitas Tammuz y Baal y el frigio Attis e incorporado a los cultos mistéricos, el gnosticismo y la magia.

Lo encontramos invocado directamente: ἀδωναι, junto a la expresión ἀδωνία χθὼν (*DT* 22, 24, 26-29, 31, 34, 35, 37) que puede referirse a la propia Amatunta, o a los míticos "jardines" de Adonis, pedregosos, fríos y oscuros como la muerte y relacionados con rituales funerarios[42]. Desde antiguo se los relacionaban con la prostitución sagrada del templo de Astarté-Afrodita[43], a quien estaba consagrado el templo de Amatunta, el más importante de Chipre[44]. En Amatunta se celebraban anualmente ritos funerarios en honor de Afrodita y Adonis.

Cfr. τὸν ὑπὸ γῆν Σαβληνια (ἐν οὐρανῷ Ιαω κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σαβληνια) expresión que sólo aparece en tres de estos textos (*DT* 23, 35 y 37) y en ningún otro lugar.

La invocación a los τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκτεθέντας θεοὺς, probablemente los Cíclopes o los Hecatónquiros[45], es excepcional, ya que ni unos ni otros son menciona-

---

39 También en *SGD* 152, 153, 155, 156 (Egipto) y *DT* 241, 256, 285 (Cartago).

40 Es significativo que algunas versiones en la mitología griega hagan a Adonis hijo de Ciniras, rey de Chipre (Ateneo, X 456 a).

41 *Vid*. J. Mª Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, 2001, p.148.

42 De ahí el proverbio griego "más estéril que los jardines de Adonis". La expresión "jardines de Adonis" también pasó a significar cualquier cosa efímera o fuera de temporada.

43 En toda Asia Menor todas las mujeres casaderas estaban obligadas a prostituirse con extranjeros en los santuarios de la diosa (Her. I, 199), incluido el de Pafos en Chipre. Al parecer se ejerció desde los míticos tiempos del rey Ciniras hasta que la costumbre fue abolida por Constantino (s.II d.C.).

44 En el 22 p.c. el Senado Romano (Chipre era provincia romana desde el 58 a.c.) concedió el derecho de asilo al templo de Amatunta, lo que le ratificaba como uno de los más importantes de la isla.

45 = Gigantes "de cien manos" y cincuenta cabezas. Su padre Urano los arrojó al Tártaro, de donde fueron rescatados por su hermano Crono. Tras castrar y derrocar a su padre, Crono los devolvió al Tártaro. Durante la Titanomaquia, Zeus, los vuelve a sacar para destronar a Crono. Después se convierten en guardianes de las puertas del Tártaro. *Vid*. Apol., *Biblioteca* I, 1.

dos en otras maldiciones, ni siquiera Crono. También llama la atención que entre los "grandes nombres" y los dioses invocados incluya al "Rey de los espíritus que no pueden oír": ἐνορκίσζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν κωφῶν δεμόνων.

El cuerpo del texto repite varias veces las invocaciones y peticiones, instando a los muertos a despertar y cumplir lo que pone la lámina: ποιήσαιτε (*sic*) τὰ ἐνγεγραμμένα.

Tras este *logos* se especifica claramente lo que se quiere: que no puedan oponerse ni hacerle nada al autor (ἵνα μὴ δύνητε / δύνωντέ μηδενὶ πράγματι ἐναντιωθῆνε) lo que apunta a un carácter preventivo del conjuro, incluso, tal vez, la muerte de la víctima: στενακτὰ θάψατε[46] τὸν προγεγραμμένον, cuanto menos que lo silencie: ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικοῦ καταθέματος / οὗτοί μοι πάντοτε τελιώσουσιν κὲ φιμώσουσιν.

Sin duda el mago se inspiró en algún modelo, que adaptaba según la ocasión[47], como dejan ver los evidentes paralelismos o la repetición del mismo error (τάβων *DT* 22, 45, (καταδήσατε) τοῦ ἀντιδίκου μου (por acus., *DT* 22, 26, 33, 34), εἵνα μὴ, πατίθομε (= παρατίθομεν), δύνητε, ἔχι, δέμονες, ἐπιτάσσι, con ocasionales lapsos (por ejemplo, en *DT* 23,4 ha olvidado una sílaba, que sobrescribe: βα](σί)λιον), variaciones (τὴν τάβων δότιραν *DT* 22, 45 / τὴν τάφων δότιρα *DT* 23, y vacilaciones (τύμβε / τύνβε (*DT* 22, 24, 26, 27, 29, 30-32, 34, Λίμβαρον / Λίνβαρο *DT 22,* ἤτε / εἴτε … ἴτε, κῖστε / κῖσθε) que nos hacen dudar de que lo tenga realmente delante al escribir, más probable es que lo hubiera aprendido de memoria. Las dudas ortográficas no se explicarían si siguiera una plantilla, pero sí si se sabe las fórmulas de memoria pero no es muy letrado, o incluso si el griego es una lengua adquirida.

El prototipo, como es comprensible, sirve para casi todo, y en el momento se adapta a las exigencias del cliente. En los textos no se dan excesivos detalles sobre los motivos, sólo a veces nos ofrecen alguna pista. Por ejemplo, Eutiques y Sozómenos (*DT* 29) están enemistados por culpa de un rebaño (θρέμμα)[48], en la de selenita, la causa son unas ropas –quizás un robo-, en otras, el cliente tiene algún juicio a la vista y quiere silenciar a la parte contraria (οἱ ἀντίδικοι ἤτωσαν ἄλαλοι ἄφωνοι ἄγλωσσοι *DT* 25, τοῦ ἀντιδίκου μου, *DT* 33). En un caso, la víctima es ηγεμών[49] y en otro caso, un banquero (Ἀσβόλιν τὸν τραπεζίτην·*DT* 27) pero por lo general no podemos saber el motivo de la enemistad.

---

46 Aunque de esta lectura no hay consenso.

47 Algunos papiros contienen formularios "vacíos", para que el mago añadiera simplemente los nombres.

48 Θρέμμα = lo que es alimentado con leche materna, de ahí, "lactante, niño de pecho" de ahí, en pl. "rebaño" especialmente de ganado ovino y caprino (es improbable que en Chipre se tratara de ganado vacuno; con este sentido en Nuevo Testamento *vid*. Jn. 4:12.), aunque también se aplica a los esclavos.

49 Sobre el sentido de este término aquí *vid*. MITFORD p. 254.

Sólo cambiaban los nombres de víctimas y autores, que se indican al principio y al final de los textos. Salvo algunos nombres latinos[50]: Μάρκον, Λουσκιν, Λουσκίνι (*sic = Luscinium, DT* 27) Μαρκία (*DT* 25), la onomástica es griega, con los usos orientales de identificación mediante la fórmula ον ἔτεκεν[51], (a veces con artículo por relativo τὸν ἔτεκεν) o con atracción del mismo: Μακεδονίου οὗ ἔτεκεν, y el uso de apodos[52]: τῷ Ἀλεξάνδρῳ Μαζομαχῳ τῷ κὲ (= και) Μακεδονίῳ *DT* 25, Ἀλέξανδρον τὸν κὲ Μακεδόνιν *DT* 26, Σοτηριανόν τον κε Λίμβαρον /Λίνβαρο *DT 22*, Ἀλέξανδρον τὸν καλούμενον Λουσκίνι *DT* 27.

Vemos además la evolución de los masculinos hacia una nueva declinación en –ις /-ι, a partir del acusativo, previa síncopa de –ι(ο)ν, como hemos visto en la lámina de selenita. Sólo en *DT* 24 la víctima es una mujer.

Como curiosidad, un mismo cliente (Ἀλεξάνδρου τοῦ κὲ Μακεδονίου οὗ ἔτεκεν Ματιδία, *DT* 25 y τὸν Ἀλέξανδρον Μασωμάχω *DT* 26) -si es que se trata del mismo- encargó dos láminas (*DT* 25 y 26) contra su enemigo Teodoro (τὸν Θεόδωρον τὸν ἡγεμόνα), cuyo texto varía ligeramente.

Pero lo más interesante de estos documentos, contenido aparte, es la lengua. El autor no refleja un perfecto dominio escrito del griego. Su estadio es el esperable en una koiné tardía, con abundantes errores ortográficos explicables por los cambios fonéticos, como (sin pretender ser exhaustivos):

a) Monoptongaciones: |AI| > |E|; κὲ y δέμονες (siempre), |EI| > |I| p.ej. ἔγιρον,

b) itacismo en general, Ειρηνὲν *DT* 35,

c) neutralización de cantidad: ὠ = ὸ, των = τὸν,

d) pérdida de la nasal final (ἔχω = ἔχων, πατίθομε (= παρατίθομεν),

e) sonorización de la silbante <Z>: ὀρκίσζω, ἐνορκίσζω, πλάσζεσθε,

f) fricatizacion de oclusivas sonoras: τάβων por τάφων prueba la fricatizacion de ambas, lo que aproxima su punto de articulación,

y la reestructuración morfológica:

g) síncopa de -ι(ο)ν,

---

50 Chipre pasa a dominio romano en el 58 a.C.

51 Costumbre probablemente de origen egipcio *vid*. A. López Jimeno,"El uso del matrónimo en los textos griegos de maldición", *RICUS,* 11 (1991-1992) 163-180. *Cfr*. *DT* 38 y *SGD* 151- 162, Egipto, *SGD* 164, 168 y 169, y *SGD* 21-24 (Atenas). No porque sean hijos de libertas, como piensa Mitford, p. 255.

52 Práctica extendida en Asia Menor, Rodas, Cartago y Egipto, *vid*. *SGD* 169, *NGCT* 52, "*There is abundant evidence, especially from Asia Minor and from Egypt, of Greeks bearing two names, often linked by a formula such as 'also known as'" LGPN* <hppt://www.lgpn.ox.ac.uk/names/practices.html>

h) imper. ποιήσετε = ποιήσατε, ἀκούειτε.

i) desinencia de 1ªpl. –με: πατιθομε.

Sin entrar a analizar los neologismos (θανᾳτοπουτωηρ), hápax, híbridos, y palabras supuestamente mágicas, que merecerían un estudio léxico mas detallado.

Escaso dominio del griego, tal vez porque no era la lengua materna del mago, que explica:

a) las hipercorrecciones (acusativos en –αν, εἵνα), Εἰρηνὲν *DT* 35

b) vacilaciones (τάβων / τάφων, Λίμβαρον /Λίνβαρο, κλήθρων / χλήθων / χλήθρων,

c) faltas de concordancia (τῷ τριωνύμῳ Κούρᾳ, τὸν Κρατέρου, ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι)

d) vocales y consonantes epentéticas: στενα{ι}κτὰ, ἀ{α}νώνυμοι, Ἀρτ[ε]μ{ι}ίδωρον, τὸν ἔ{σ}τεκεν, Σοτ]η{τ}ρίαν, incluso sílabas: ὀρκίσ{ισ}ζω (= ὀρκίσζω), Ἀ]σβόλιν{ιν}

e) y otros múltiples errores varios: κταθάψατε = καταθάψατε (?), ἐνονκίσζω (= ἐνορκίζω), y ἐξορξίσζω, δύνητέ, θεαῶν (= θεῶν), οἶτοί (= οὗτοί ?)).

Errores que no se explican si copiaba de un modelo, salvo que estuvieran presentes ya en él y que se cometen más bien cuando alguien escribe en una lengua adquirida o por alguien de escasa cultura escrita.

Sin embargo, los textos contienen también rasgos cultos, como algunas secuencias métricas, expresiones ampulosas, de reminiscencias homéricas, como παράδοτε τῷ κατ' Ἄδην θυρουρῷ (…) κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδους κὲ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ (*DT* 26), recurso por otra parte habitual en magia y en quien pretende crear una jerga pseudocientifica[53].

En cualquier caso el estudio lingüístico merece un análisis más amplio y detallado en otro momento, comparativo con textos similares de otras procedencias.

BIBLIOGRAFÍA

DT = AUDOLLENT, A., *Defixionum tabellae,* Paris 1904, reimpr. Charleston, S.C.? : Nabu Press, 2010.

DTA = WÜNSCH, R., *Defixionum tabellae Atticae* (= *IG* III 3, Appendix), Berlín, 1897.

I. Kourion = MITFORD, T. B., *The Inscriptions of Kourion,* DIANE Publishing, 1971.

NGCT = JORDAN, D. R., "New Greek Curse Tablets (1985–2000)", *GRBS,* 41 (2000) 5–46.

PGM = PREISENDANZ, K., *Papyri Graecae Magicae, die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig, 1928 ss. 2ª. ed. rev. por A. HENRICHS, Stuttgart, 1973, trad.esp. CALVO, J. L.-SÁNCHEZ,

53 Todos estos recursos muy bien analizados por M. GARCÍA TEIJEIRO, "Sobre la lengua de los documentos mágicos griegos" en *Las lenguas de corpus y sus problemas lingüísticos*, 1996, pp. 151-166.

M.D., *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid Gredos, 1987.

SGD = Jordan, D. R., "A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora" *GRBS,* 26 (1985) 151–197.

Aupert, P.- Jordan, D. R.,
- "Magical Inscriptions on Talc Tablets from Amathous", *AJA,* 85 (1981) 184.

Fernández Marcos, N.,
- "Motivos judíos en los papiros mágicos griegos*",* en *Religión y superstición y magia en el mundo romano,* Cádiz, 1985, pp. 101-127.

Giannobile, S.,
- "Una nuova defixio da Cipro" *ZPE,* 171 (2009) 129-130.

Jordan, D. R.,
- "Late Feasts for Ghosts," in R. Hägg, ed., *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* (= Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8º, 13), Stockholm, 1994, pp. 131–143. *Ed.pr*. de *NGCT* 115

López Jimeno, A,
- Maldiciones eróticas y otros encantamientos amorosos. La "maldición del amor", en *Creencias y supersiticiones en la Antigüedad tardía*, M. A. Marcos (ed.), Léon, 2000, pp. 111-129.
- *Las Tabellae Defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam, 1991.
- *Nuevas Tabellae Defixionis áticas,* Amsterdam, 1999.

MacDonald, L.,
- "Inscriptions relating to Sorcery in Cyprus" *Proc. Soc. Bibt. Arch,* 13 (1890) 160-90.

Robert, L.,
- *Collection Froehner*, I. *Inscriptions grecques*, París, 1936, 17 ss, n. 13, tav.8.

Versnel, H. S.,
- "Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen?" en *Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* Berlin- New York, 2009, pp. 1–48.

Anexos: Textos

DT 26 = I. Kourion 131, lámina de plomo. Amatunta, S. II-III p.C.

[Δέμονες ο]ἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κ[ὲ μητέρες ἀντιε]νίριοι οἵτινες ἐνθάδε κῖστε κὲ οἵτινες ἐνθάδε κάθεστε, θυμὸν ἀ[πὸ κραδίης πολυκ]ηδέα πρόσθε λαβόντες, παραλάβετε τοῦ Θεοδώρου τὸν θυμὸν [τὸν π]ρὸς ἐμὲ ἔχι τὸν Ἀλέξανδρον τὸν κὲ Μακεδόνιν κὲ τὴν ὀργήν, κὲ [ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν] δύναμιν κὲ τὴν ἀλκὴν κὲ ποιήσετε {ποιήσατε} αὐτὸν ψυχρὸν κὲ ἄφωνον ε[ἰς ἐμὲ τὸ]ν Ἀλέξανδρον τὸν κὲ Μακεδόνιν.

ὁρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶ[ν Μα]σωμασμαβλαβοιω μαμαξω Ευμαζω ενδενεκοπτουρα μελοφθημαραρ ασ[— — — — —] αραχου ραερωεεκαμαδωρ μαχθουδουρας κιθωρασα κηφοζων θεια ἀθχαμοδο[ιραλ] αρ ακου ραεντ ακου ραλαρ ἀκούεστε ραλαρ ουεχεερμαρλαρ καραμεφθη

Σισοχω[ρ ἀδ]ωνεία χθὼν χουχμαθερφες θερμωμασμαρ ασμαχουχιμανου φιλαεσω[σι χ]θόνιοι θεοὶ παραλάβετε τοῦ Θεοδώρου τὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμὲ ἔχι τὸν Ἀλέξανδρ̣[ον κ]ὲ παράδοτε τῷ κατ᾽ Ἅδην θυρουρῷ Μαθυρευφραμενος κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνο[ς τοῦ Ἅ]δους κὲ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στερξερξ ειρηξα ῥησίχθω[ν αρ]δαμαχθουρ πριστευ λαμπαδευ στενακτὰ θάψατε τὸν προγεγραμμένον ἐ[πὶ τοῦ]δε τοῦ φιμωτικοῦ καταθέματος.

ἐνορκίσζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν κω[φ]ῶν δεμόνων ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσι γὰρ ὑμῖν ὁ μέ[γας Σι]σοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἅδους τὰς πύλας, κὲ καταδήσατε τοῦ ἀντιδίκου μου τ[οῦ Θεο]δώρου κὲ κατακοιμίσατε τὴν γλῶσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὀργὴν τὴν [εἰς ἐμ]ὲ ἔχι τὸν Ἀλέξανδρον ὁ Θεόδωρος, ἵνα μὴ δύνητε μηδενὶ πράγ[ματι ἐνα]ντιωθῆνε.

ὁρκίσζω ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄ[ωροι κὲ] ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς κατενενκάσης Μελιούχου τὰ μέλ[η κὲ] αὐτὸν Μελιοῦχον.

ἐνορκίσζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ Αχελομορφωθ ὅστις ἐστὶν [μό]νος ἐπίγιος θεὸς Οσους οισωρνοφρις ουσραπιω ποιήσαιτε τὰ ἐνγεγραμ[μέν]α·

τύνβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι κὲ Ἑκάτη χθονία κὲ Ἑρμῆ χθόνιε κὲ Π[λούτω]ν {κὲ Πλούτων} κὲ Ἐρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω κίμενοι ἄω[ροι κὲ] ἀνώνυμοι Ευμαζων παραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Θεοδώρου τοῦ πρ[ὸς ἐμ]ὲ τὸν Ἀλέξανδρον Μασωμάχω· τὴν παραθήκ[η]ν ὑμῖν παρατίθομ[εν φι]μωτικὴν τοῦ Θεοδώρου κὲ ἀνάδοτε αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς χθονίοις [θεοῖς Α]λλα αλκη κὲ αλκεω κὲ λαλαθανάτῳ τῷ τριωνύμῳ Κούρᾳ· οὗτοί μοι [πάντ]οτε τελιώσουσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν [ἀντ]ίδικον ἐμοῦ τοῦ Ἀλεξά[νδρου τὸν Θ]εόδωρον· ἔγιρον δέ μοι κὲ [σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγιον βασί]λιόν σε πασῶν τῶ[ν Ἐρινύω]ν. ὁρκίσζω ὑ̣μ̣ᾶ̣ς̣ κ̣α̣τ̣ὰ̣ [τῶν ἐν Ἅδῃ θεῶν Ουχιτου] τὴν τάβων δότιρα[ν Αω]θιωμος ειωειωεγοωε[οιφρι ὁ ἐν οὐρανῷ ἔχ]ων τὸ ἐθέριον [βασίλιον Μ]ιωθιλα[μψ] ἐν οὐραν[ῷ Ιαω κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σ]α̣βλ̣η̣νια Ιαω Σ[αβλη φλ]αυβην θανα̣[τοπ]ουτ[ωηρ. ὁρκίσζω σε Βαθυμια χθιορωοκορβρα αδιανακω κακ]ιαβανη θ̣ε[ννα]νκρα.

ἐξορκίσζω [ὑμᾶς, τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκτεθέντας θεοὺς] Ἀναναθαναλβα σισοπετρο̣ν

[παραλάβετε τὸν ἀντίδικον ἐμοῦ τοῦ Ἀλεξάν]δρου τοῦ κὲ Μακεδονίου τὸν Θεόδωρο[ν Ωηαντιχερεχερ βεβαλλ]οσ̣σαλακαμηθης κὲ σὺ ἡ τὰς κλῖδας [τοῦ Ἅδου κατέχουσα ῥησίχθων συνεπιτ]έλι δέ μοι κὲ σὺ Ασμιατηνε̣ν το̣ὺ̣ς̣ ν̣[— Μασωμασ]ω̣ν̣υ̣οωρ̣τ̣φ̣[— — — — — —]πν[— — — — — — — — — — — —]

***NGCT* 115 = *SEG* 44, 1279. Lámina de selenita. Amatunta, S. II-III p. C. D. Jordan, *Anc. Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence (*1994) pp. 141-143**

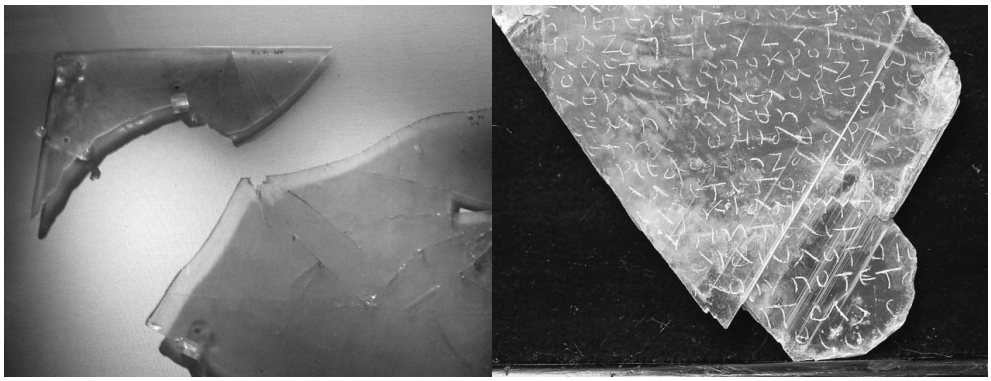
Ἑρμεῖ χθόνιαι καὶ Ἑκάτη χθονία καὶ Ζῆθε χθόνιαι καὶ Δημήτηρ χθονία καὶ γηγενίδες χθόνιαι καὶ Ἀκέρων χθόν<ι>αι καὶ ὠμοθα[ν]ὸν χθόνιον καὶ Θασίαι χθόνιαι καὶ ἥρε χθόνιοι καὶ Αμοιρανοι χθόνιοι καὶ ἀνπίπολις χθονία καὶ πνεύματα χθόνια καὶ ἁματίε χθόνιαι καὶ ὄνιροι χθόνιοι καὶ Ἀνάνκη χθονία καὶ ἥκοι χθόνιοι καὶ Ἀρίσται χθονία καὶ Ταταροῦ<χαι> χθονία καὶ βακανία χθονία καὶ ἐὼ<ν?> χθόνιαι καὶ ἀπάωνες χθόνιοι καὶ ἥρης χθονίου *νν* καὶ Πα[ι]άν, Δημήτηρ χθονία καὶ Πλούτων χθόνιαι καὶ Περσεφόνη χθονία καὶ νεκοίηα [χθόνιοι] κακοὶ καὶ δέμονης κακοῖς καὶ τύχαι ἀνθρώπων πάντων, ἔρχεται [σ]ὺν μοίρα καρτερῇ καὶ ἀνακάσαται, τελέσ{τ}αται τὸ φιμωτικόν, εἵνα μὴ ἀν[τι]λέγῃ Ἀρτεμιδώρῳ, ᾧ ἔτεκεν Τιμώ, Ἀρίστιν, μηδέ[ν, ἀλλ]ὰ μήνῃ ὑποχίριος δ[ι]ὰ τῶν τῆς ζοῆ<ς> ἀτῆς χρόνον· φιμώσαται δὲ καὶ Ἀρτεμίδωρον Με[λ]άσιν (?) ὃ<ν> ἔτεκην Γατηρανα, κὶ τὰ(?) περὶ τῶν εἱμάτω[ν] μηδενὶ ἐνκαλίτω ἀλλὰ φιμωθήτω.

Imágenes

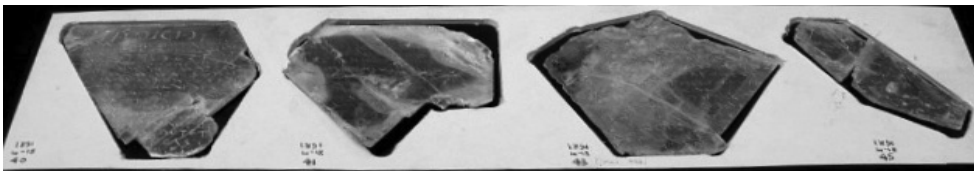
Vista aérea del sitio arqueológico de Amatunta y Ayios Ticonas. Fotos: Google earth.

Sitio arqueológico de Amatunta

Fragmentos de selenita. British Museum, Dept. of Greek and Roman Antiquities,
Arriba nº inv. 1891.4–18.50(A+B) = NGCT 115. Debajo detalle en negativo. Fotos: A.L.Jimeno



Fragmentos de selenita. British Museum, Dept. of Greek and Roman Antiquities.
Arriba, izquierda, sin texto. Abajo varios fragmentos inéditos. Fotos: A. L. Jimeno.



Received: 19th January 2011 Accepted: 1st March 2011

Laminetta magica in argento raffigurante il gallo anguipede e Persefone

Attilio Mastrocinque
Università di Verona

Sommario

Una lamina d'argento, proveniente dalle province orientali dell'impero romano, mostra il galo anguipede e Persefone. La dea è identificata con Hecate e Nemesis, perché solleva torce, come Hecate, e calpesta un cadavere come Nemesis. Viene presentata una serie di documenti per provare che molti amuleti di Hecate-Persefone erano ritenuti capaci di proteggere contro i demoni. Anche l'anguipede era un dio protettore; infatti il suo armamento era soltanto protettivo (scudo e corazza), e capace di sottomettere (frusta) i sui sudditi, piuttosto che i suoi nemici. Egli spesso è in relazione con Osiride, Hecate e altri dei della notte, dei morti e degli spiriti; pietre scure erano usate prevalentemente per fare i suoi amuleti; la sua testa non ha mai raggi o aureola, e talora le bende avvolgono il suo corpo, come una mummia. La sua natura è dunque quella di un dio dell'oscurità.

Parole Chiave: Magia, Galo anguipede, Persefone, Hecate, Nemesis, Osiride, Amuleti.

Silver Magical Lamella Showing the Anguipede Rooster and Persephone

Abstract

A silver lamella from the eastern provinces of the Roman Empire shows the anguipede rooster and Persephone. The goddess is identified with Hekate and Nemesis, because she is raising torches like Hekate, and tramples on a corpse like Nemesis. A series of documents is presented in order to prove that many amulets of Hekate-Persephone were supposed to protect against demons. Also the anguipede was a protector god; in fact his equipment was only protective (shield and cuirass) and able to subdue (whip) his subjects, rather than his enemies. He is often related to Osiris, Hekate and other gods of night, dead and ghosts; dark stones were mostly used to made his amulets; his head has never rays or nimbus, and sometimes bandages are wrapped around his body, like a mummy. His nature is therefore that of a god of darkness.

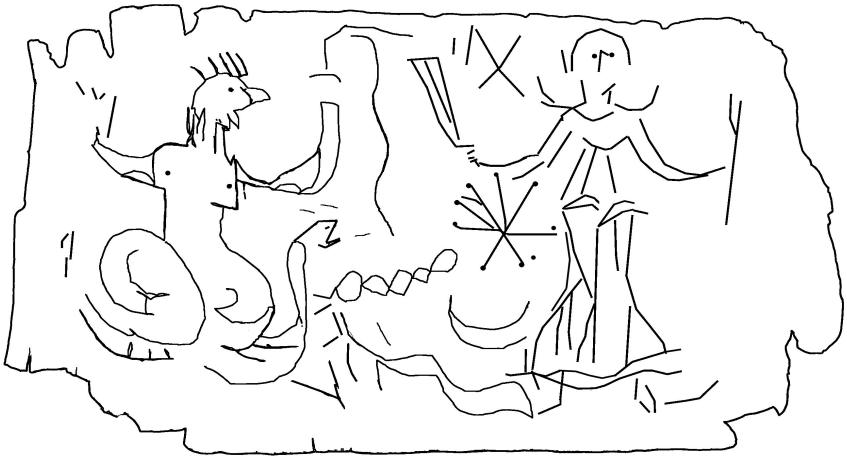
Key Words: Magic, Anguipede rooster, Persephone, Hekate, Nemesis, Osiris, Amulets.

Nel 2010 è stata messa all'asta una laminetta d'argento[1], di 62 x 32 mm., descritta come proveniente dall'area orientale del Mediterraneo. Per fortuna ho potuto esaminare e fotografare il reperto prima dell'asta e dalla fotografia ho ricavato un disegno. La lamina in origine era evidentemente arrotolata e usata come un amuleto, del tipo di quelli in oro o argento conservati entro astucci metallici[2]. L'operazione di srotolatura non ha comportato molti danni alla lamina, che risulta ossidata e corrosa

1 Casa d'aste H. D. Rauch, 87. Auktion, 8-10 dicembre 2010, nr. 1261.

2 Su questa classe di oggetti l'opera fondamentale è R. Kotansky, *Greek Magical Amulets*, *The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, Papyrologica Coloniensia, 22, I, Opladen, 1994.

15
14
13
12
11
10
9



ai margini, ma la superficie è relativamente ben conservata e mostra due figure ben note nella magia antica: il gallo anguipede e Persephone.

Il disegno risulta molto sommario, per cui la descrizione presenta qualche margine di incertezza. A sinistra c'è il gallo anguipede, la testa a destra, con la destra levata, ma non è possibile vedere la mano e l'eventuale oggetto che essa tiene, ma certo non si tratta di uno scudo. La sinistra è levata più in alto e tiene la frusta. A destra c'è Persephone, che tiene la ficaccola con la destra e un oggetto a forma di bastone (una fiaccola lunga?) con la sinistra. Tra la fiaccola e la testa frontale delle dea c'è un segno a forma di X, che è tipico della terminazione della fiaccola di Persephone o di Demetra nelle terrecotte e nelle pitture vascolari greche. Con ogni probabilità questo era anche un simbolo di Hecate in epoca imperiale, che fu usato dal teurgo e filosofo Massimo insieme al futuro imperatore Giuliano per cacciare i demoni[3]. Sotto la dea sembra possibile riconoscere una schematica figura di uomo disteso, prono, con le braccia verso il basso, che dovrebbe corrispondere alla figura del cadavere che di norma sta ai piedi di Selene-Nemesi delle placchette dei cosiddetti "misteri danubiani" (o balcanici)[4]. Persephone, nella magia dell'età imperiale era identificata con Hecate, con Iside e con la dea infera babilonese Ereskigal[5]. La presenza del corpo umano ai piedi della dea indica che ella era identificata con Nemesi, la cui iconografia mostra un uomo o una testa umana ai suoi piedi. Questa identificazione è particolarmente ricorrente sulle placchette plumbee di area balcanica-danubiana, in cui la dea si trova in mezzo ai Dioscuri, in modo che la si potesse identificare con Elena, ma anche con Selene, la luna, e soprattutto con Nemesi, vista la presenza del corpo umano ai suoi piedi[6]. La

3 Greg. Nazianz., *Orat. IV in Iulian.* 55; Theodoret., *Hist. eccles.* III.1 (PG 82, 1085); cf. Eunap., *Vitae sophist.* 475.

4 Sulle quali cf. principalmente D. Tudor, *Corpus monumentorum religionis equitum Danuvinorum*, EPRO 13, Leiden, 1969; R. F. Ertl, *Donaureiter - Bleivotivtafeln: Versuch einer Typologie*, Petronell-Carnuntum, 1996.

5 Si vedano, ad esempio, A. Delatte, "Etudes sur la magie grecque, III-IV", *Mus. Belge,* 18 (1914), p. 42; Th. Hopfner, *Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri*, in *Pisciculi*. *Studien zur Religion und Kultur des Altertums F. J. Dölger...dargeboten*, Münster, 1939, 125-45; E. Mitropoulos, *Triple Hekate mainly on votive Reliefs, coins, Gems and Amulets*, Atene, 1978; S. Johnston, *Hekate Soteira*, Diss. Cornell Univ. 1987 = Atlanta, 1990.

6 Si vedano C. Bonner, "Amulets chiefly in the British Museum", *Hesperia,* 20 (1951) p.313; B. Schweitzer, "Dea Nemesis Regina", *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts,* 46 (1931) 175-246; A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, pp.193 ss.; gemme nr. 259-260; M. B. Hornum, *Nemesis, the Roman State, & the Games*, Leiden, 1993; F. Fortea López, *Némesis en el occidente Romano: ensayo de interpretacion històrica y corpus de materiales*, Zaragoza, 1994; P. Karanastassi, F. Rausa, dans *LIMC* VI, s.v. "Nemesis"; B. Lichocka, *Nemesis en Égypte romaine*, Mainz am Rhein, 2004. Si vedano anche, sulla dea in mezzo ai Dioscuri: F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, nr.69, p.77: Hekate; fig. 56, pp.287 ss. P. Linont de Bellefonds, s.v. "Nemesis mit den Dioskuren", in *LIMC* VI. 1, pp. 752-753; VI.2, p. 444-445.

dea raffigurata sulla laminetta tiene alta la fiaccola, con un gesto che fa anche Hecate. Non c'è dubbio dunque che si tratta di una delle moltissime raffigurazioni e menzioni di una dea che si manifestava variamente come la triplice Hecate o come Persefone o come Luna, e condivideva parecchi aspetti con Nemesi, Iside ed altre dee della notte, dell'al di là, della luna, dell'amore, della magia, degli spiriti.

Questa laminetta, priva di iscrizione, è di un certo interesse perché le divinità raffigurate dovevano sostituire le consuete preghiere ricorrenti sulle lamine di questo genere, le quali servivano per cacciare i demoni, le malattie, per proteggere in modo generico o da specifiche malattie. Ad esempio, una ricetta del VII papiro magico[7] spiega come realizzare un amuleto contro demoni, fantasmi, malattie e sofferenze, disegnando su lamina d'oro o d'argento o su papiro ieratico un serpente che si morde la coda e scrivendovi dentro dei nomi divini.

Hecate è certamente meglio conosciuta del gallo anguipede e probabilmente da un'analisi dei suoi rapporti con questo misterioso dio si potrebbe ottenere qualche informazione sulla natura di quest'ultimo.

Hecate e gallo anguipede risultano spesso solidali, sia nello scopo per cui si ricorreva a loro, sia per la loro iconografia.

La dea sulla lamina schiaccia sotto i piedi un uomo o un cadavere umano. Su una gemma del British Museum[8] la dea è rappresentata parimenti di faccia e non di profilo, e sopra un uomo prono. Hecate è spesso raffigurata sulle gemme magiche insieme alla Gorgone, e queste due divinità venogno incitate a "sottomettere": Γοργών… ὑποτάξαι[9]; ἀπότασ(σ)ε Ἑκάτη[10], ἄξον, ἄξον ἢ κατάκλεινον[11]. Talora veniamo a sapere che coloro che dovevano essere sottomessi erano i demoni, anche se non va escluso che si ricorresse ad Hekate per sottomettere delle persone. Due ricette dei papiri magici[12] riportano una preghiera a Hecate, abitatrice del Tartaro, per cacciare i demoni, in cui si menzionano i simboli della dea: cane, serpente femmina, *infulae*, chiave, bastone dell'araldo, sandalo d'oro. Gemme raffiguranti Hecate erano anche usate per proteggersi da Hecate stessa durante rituali magici rivolti a lei[13].

---

7 *PGM* VII, 579-90.

8 MICHEL, *British Museum*, nr.187.

9 *AGDS*, III, nr.2183, DELATTE-DERCHAIN, nr.333.

10 ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums*, nr.2182.

11 C. BONNER, *Studies in magical Amulets: chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, D 156.

12 *PGM* IV, 2329-33; LXX, 10-12.

13 *PGM* IV, 2630-5; 2880-90.

E' nota una gemma magica che raffigura una Hekate anguipede, quasi un *pendant* femminile del gallo anguipede[14]. Esistono poi due gemme raffiguranti un demone molto simile ad Hecate, Empousa, detta anche Onoskelis[15]. Essa è descritta come un demone che cambia continuamente la sua forma e che ha una zampa d'asino di bronzo[16]. Hecate era parimenti ritenuta una dea multiforme[17] e che si trasforma, visto che era detta *amoibousa*, "colei che cambia"[18], probabilmente con riferimento al ciclo della luna.

Hecate compare sulle gemme in abbinamento con altre divinità, raffigurate sull'altro lato degli intagli: Harpokrates, Nemesi, Aphrodite, Herakles con il leone, Hermes, il babuino Thoth. Ma l'abbinamento di gran lunga più frequente è con il gallo anguipede[19]. E' pertanto evidente che Hecate e l'anguipede condividono non poche caratteristiche e che spesso venivano venerati insieme.

Una caratteristica comune doveva essere la protezione dai demoni nocivi. Hecate era la signora della notte, degli incroci, e degli spiriti[20]. Ricorrere a lei significava ottenere l'aiuto della signora dei demoni di cui si temeva l'incontro, e le iscrizioni sulle gemme con Hecate testimoniano la ricerca di protezione, con la parola *phylaxon*, "proteggi"[21].

---

14 *SGG* I, 308.

15 A. DE RIDDER, *Collection de Clercq. Catalogue. VII: Les bijoux et les pierres gravées*, Paris, 1911, nr.3470; M. HENIG, M. WHITING, *Engraved Gems from Gadara in Jordan. The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos*, Oxford, 1987, nr.424; probabilmente anche su un eliotropio di Bonn (E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Siegel und Abdruck. Antike Gemmen in Bonn. Akademisches Kunstmuseum – Antikesammlung der Universität*, Sonderausstellung 18. Sept. 2002 – 31. Jan. 2003, Bonn, 2002, p.51, fig.16, nr.115) la dea ha una coda di uccello e due gambe di animale, forse una di asino.

16 Aristoph., *Ran.* 288-95; Schol. Aristoph., *Ran.* 293; *Eccl.* 1056; Aristoph., fr. 515 K.-A.; *Etym. Gud.* 465, 22; cf. Hesych., s.v. Ἔμπουσα. Eustath., *in Hom. Od.* I. 442 ; *Lexica Segueriana* (*Anecdota Graeca*, I, p.218 BACHMANN). Cf. A. ANDRISANO, "Empusa, nome parlante (Ar., *Ran*. 288ss.)?", in: A. ERCOLANI (ed.), *Spoudaiogeloion. Form und Verspottung in der aristophanischen Komoedie*, Stuttgart-Weimar, 2002, 273-97.

17 In *PGM*, IV, 2879-84 si ordina di intagliare una gemma che rappresenta Hecate con tre teste, di ragazza, di cane e di capra. Su una gemma (BONNER, *SMA*, 278, D 156) la dea ha una faccia umana, una testa di oca e una di uccello. La multiformità di Hecate è sottolineata da Lucian., *Philops.* 14 e in una preghiera magica riportata da Hippol., *Ref. haeres.* IV.35.3.

18 See A. MASTROCINQUE, "The divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity", *Journal of Roman Archaeology,* 15 (2002) 174-187.

19 Si vedano, per esempio, *SGG*, I, 309-311 (la nr. 311 aveva una Hecate su cadavere, abbinata al gallo anguipede); *Documenti inediti per servire alla storia dei musei d'Italia*, a c. del Min. Pubbl. Istr., III, Firenze-Roma, 1880, pp.81 ss.: Museo Borbonico 1830, 842.

20 Cf. per esempio, *PGM* IV, 2695-99; 2829. Cf. recentemente S. ILES JOHNSTON, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles, 1999, part. 203-249.

21 H. PHILIPP, *Mira et magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer*

Anche le gemme raffiguranti il gallo anguipede servivano per proteggere i loro proprietari, e lo stesso vale per la lamina di cui stiamo parlando. La protezione che questo dio offriva non era diversa da quella promessa da Hecate: dai demoni. Il fatto poi che sulla lamina sia raffigurata la dea nella forma di Persefone la pone ancora più immediatamente in relazione col mondo dei morti e degli spiriti.

Il gallo anguipede doveva essere un altro signore degli spiriti. Una gemma parla del suo nome segreto, ma non dice qual era[22], mentre intorno alla sua immagine c'è il *logos* palindromico *Iaeobaphren…*, che probabilmente esprimeva la natura del dio, ma non era il suo nome comunemente usato; così per noi questo nume non ha un nome certo. Il suo carattere solare, ipotizzato dal Bonner[23] non è così certo e univoco come si potrebbe pensare. Il disegno di una gemma magica non più rintracciabile[24] mostra il gallo alla guida del carro del sole, ma l'impressione nettissima che si ricava dal disegno è che esso raffiguri un falso moderno del XIX secolo. Del resto, il fatto che questo nume tenga sempre lo scudo è incompatibile con la guida del carro del sole. Piuttosto potrebbe essere significativa una serie di gemme che raffigura un nume a cavallo del leone, venerato da una donna; questo nume può avere la testa radiata di Helios o la testa di gallo[25]. Per contro però, l'anguipede non porta mai i raggi sulla testa, né il nimbo, come le divinità della luce; le pietre scelte per intgliarvi la sua immagine sono di color scuro; la più frequentemente impiegata è il diaspro verde scuro, in genere con piccole macchie rosse, detto anche eliotropio o diaspro sanguigno. Pietre più chiare, come la corniola, l'agata o il calcedonio, o trasparenti (una ametista) rappresentano delle eccezioni. Il gallo anguipede è frequentemente abbinato con Harpocrates, talora con Helios, ma anche con Hecate[26] e con Osiride, il dio del mondo dei morti, della notte e dell'oscurità[27]. Due gemme mostrano un gallo dalle gambe umane che tiene sulla mano sinistra un piccolo Osiride[28], un'altra raffi-

---

Kulturbesitz, Berlin–Charlottenburg, Mainz, 1986, nr.51; BONNER, *SMA*, D 360, p.239**;** M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, IV, Rome, 1978, pp. 273-4.

22 *SGG*, I, 234, dove l'iscrizione dice: "dà a me, a Frentine, la grazia e la vittoria, perché ho pronunciato il tuo nome nascosto e vero, subito subito, in fretta in fretta".

23 BONNER, *SMA*, 125, 127-8, 132.

24 C. W. KING, *Antique Gems and Rings*, London, 1972, tav.VIII, 1; C. BONNER, *Studies in magical Amulets: chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, 125.

25 Si veda MICHEL, *British* Museum, tav.41; EAD., Die *magischen Gemmen*, tav. 43.

26 MICHEL, *Die magischen Gemmen*, 246 (4 esemplari citati); P. FOSSING, *The Thorvaldsen Museum. Catalogue of the antique engraved Gems and Cameos*, Copenhagen, 1929, nr.1863; *SGG*, I, 311, e gli amuleti in bronzo Michel, British Museum*, nr. 237-8*.

27 MICHEL, *British Museum*, 217-219; MICHEL, *Die magischen Gemmen*, 245 (11 esemplari citati).

28 MICHEL, *British Museum*, 231; *SGG*, II, ToE 1.

gura il gallo anguipede con il corpo avvolto dalle bende, come Osiride[29], un'altra lo mostra con il corpo avvolto da bende e la testa di cane, come Anubis[30]. Talora il nume anguipede ha una testa d'asino (Seth? o il dio ebraico stesso?)[31], di cane o sciacallo (Anubis)[32], di scimmia cinoscefala (Thoth)[33], o di Helios[34] o di uomo[35]. Tuttavia non è affatto chiaro se si tratta della medesima divinità, anzi, è probabile che si tratti di divinità un po' diverse fra loro, o almeno legate a correnti religiose diverse. Il rapporto fra il gallo anguipede e il dio solare è attestato, ma lo è anche il suo rapporto con le divinità della notte e dei morti. Non è escluso che il suo rapporto col sole fosse simile a quello di Osiride, che rappresentava il sole nel suo corso notturno, nel mondo dei morti.

Il poco che si può intravedere della personalità del gallo anguipede è stato chiarito da Alfonse Barb[36], il quale ha messo in evidenza un passo della *Genesi* (*Gen.* 6.4), dove si racconta la storia degli angeli, figli di Dio, che si sono uniti alle donne ed hanno generato dei figli; tali figli sono designati dal termine רבג *(gbr)* o רובג (*gbwr*), GiBoR, che indica un eroe, un uomo grande, ma che è tradotto dai Settanta come γίγας, "gigante"[37]. Questo potrebbe spiegare l'iconografia dell'anguipede, tipica dei giganti greci. Ma non è su questi temi che intendo soffermarmi ora: i rapporti con il Giudaismo sono troppo complessi e, per lo studio della nostra laminetta, non indispensabili in questa sede. Piuttosto vorrei sottolineare come le iscrizioni, oltre ai frequenti teonimi ebraici, quali Sabaoth, Adonai o nomi angelici, riportino spesso una

---

29 *SGG*, I, 245 = *SGG*, II, Na 16.

30 Bonner, *SMA*, p.284, D 186.

31 *Cat. of the Coll. of ant. Gems formed by J. Ninth earl of Southesk K. T.*, ed. H. Carnegie, I, London, 1908, n° 7; Pannuti, n°.282 = *SGG*, II, Na 17; Delatte, Derchain, 37-38.

32 Delatte, Derchain, 36; Michel, *British Museum*, 239-240

33 P. Zazoff, *AGDS* III. *Braunschweig, Göttingen, Kassel*, München, 1970, Kassel nr. 160.

34 *SGG* I, 251-4; Michel, *Die magischen Gemmen*, 249, dove sono citate altre variazioni iconografiche.

35 Delatte, Derchain, 406.

36 A. A. Barb, "Abraxas-Studien", in *Hommages à W. Deonna*, Coll. Latomus XXVIII, Bruxelles, 1957, pp. 67-86, part. 76-79; si vedano anche M. M. Philonenko, "L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô", in *CRAI* 1979, pp. 297-303; F. Marco Simon, "Abraxas. Magia y religion en la Hispania tardo-antigua", in J. Alvar, C. Blanquez, C. G. Wagner, edd., *Héroes, semidioses y daimones*. *Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, Madrid, 1992, pp.485-510; Á. M. Nagy, "Figuring out the Anguipede («snake-legged god») and his relation to Judaism", in *JRA,* 15.1 (2002) 159-172.

37 A. Barb, *Abraxas-Studien*, in *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, 1957, pp.76-9. Philo, *Gig.* 58-61, sembra impegnato a controbattere la tesi di coloro che riconoscevano nella *Genesi* la menzione degli stessi giganti di cui parlavano mitografi e poeti greci.

richiesta di protezione, espressa dall'imperativo del verbo φυλάσσω[38]. Si deve riconoscere che non tutte le gemme con un dio anguipede erano destinate a proteggere, come dimostra quella, già nominata[39], che richiede grazia e vittoria. Un'altra gemma reca l'iscrizione παῦcε (= παῦcον), "fa' cessare (una malattia)"[40], ma il nume ha testa di equino; alcune gemme in ematite (pietra inconsueta per il gallo anguipede), sono amuleti per lo stomaco, ma hanno il nume con testa di cane o leone[41].

La natura stessa del gallo anguipede sembra averlo destinato specificamente a proteggere. Esso è raffigurato come un guerriero dotato di armi protettive, la corazza e lo scudo, mentre di regola egli non tiene un'arma offensiva, ma una frusta, che serve per domare o guidare, sia cavalli che schiavi. Sullo scudo del gallo c'è regolarmente scritto Ἰάω, e questo si spiega alla luce di Gen. 15.1, ove è detto che Dio è lo scudo di Abramo, nonché alla luce di vari passi dei Salmi che confermano la metafora di Dio come scudo dell'uomo[42]. Una gemma porta l'iscrizione ἐμὶ Ἰάω, "sono Iao", sullo scudo del nume[43]; su un'altra[44], sullo scudo si legge coυμιυρτειυc, che probabilmente significa "colui che protegge", costruita partendo dalla vox coυμαρθα, "proteggi"[45], di origine ebraica; mentre al rovescio si legge: φύλαξόν με… εἰμι Λαντὼ εὐτυχὴc περίcτιλόν με: "proteggimi... sono Lantô fortunata, proteggimi".

Non tutti gli amuleti – fossero essi gemme, lamine o piccoli testi su papiro – erano destinati a proteggere, perché ve n'erano di carattere am bboroso, o per curare malattie più o meno specifiche, o per avere successo e favore. Una lamina come quella che viene pubblicata qui non era destinata a curare una specifica malattia, perché

---

38 *SGG*, I, 235; DELATTE, DERCHAIN, 23, 28; MICHEL, *British Museum*, 205; DE RIDDER, 3437.

39 *SGG*, I, 234.

40 DE RIDDER, 3442.

41 BONNER, *SMA*, p.283, D 182-183; E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, III, München, 1991, 2230; *AGDS* III, *München*, nr. 2909; PHILIPP, nr. 170; ulteriori esemplari sono menzionati in S. MICHEL, *Die magischen Gemmen*, Berlin, 2004, pp. 248-9: 9 esemplari in ematite con leontocefalo anguipede, 3 con anguipede a testa di sciacallo o di asino, e un esemplare con alectorocefalo; le iscrizioni dicono: *pepte* ("digerisci") oppure *stomachou* (amuleto protettivo "dello stomaco").

42 Cf. A. BARB, "Diva Matrix", dans *JWCI,* 16 (1953) 193-238, part. 227, n.154; MARCO SIMÓN, *Abraxas*, 485-510.

43 MICHEL, *British Museum,* 287.

44 DELATTE, DERCHAIN, 23.

45 W. BRASHEAR, "The Greek magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", in *ANRW*, XVIII.5 (1995), p. 3599.

non ha nessuna caratterizzazione, né un'iscrizione; non era intesa a ottenere amore o successo, perché sarebbe stato necessario indicare in qualche modo uno scopo del genere, o forse si sarebbero scelte altre divinità. E' pur vero che i papiri magici riportano ricette per farsi talismani d'amore raffiguranti Hecate[46]. Anche Luciano attesta che si ricorreva ad Hecate anche per avere successo in amore[47]. Il nostro amuleto, visto l'abbinamento di Persefone-Hecate-Nemesi col gallo anguipede, era destinato piuttosto a una protezione generica dagli esseri nocivi che erano tenuti a ubbidire alle due divinità raffigurate.

I due *charakteres* raffigurati al centro della lamina non possono essere d'aiuto nella comprensione del reperto. Il segno ad asterisco aveva molteplici significati[48], legati al sole o alle costellazioni (Capricorno in particolare); quello a forma di crescente lunare simboleggia Selene, la luna e l'argento[49], mentre quello a treccia è troppo raro per poterne conoscere, o anche solo ipotizzare il valore.

Alla fine di una ricetta magica che si rivolge a Selene-Hecate viene descritto un amuleto protettivo che si deve portare durante il rito, fatto in lamina d'argento, con due linee di *charakteres*[50], ciò che prova l'importanza di questi simboli nella realizzazione degli amuleti protettivi. La scelta dell'argento, in questo caso come in quello della nostra laminetta, non doveva essere casuale, visto che esso era il metallo di Selene, cioè del pianeta Luna, che veniva collegato anche con Hecate e Persefone.

Dedico questa mia nota a José Luis Calvo Martínez, che nelle sue ricerche future sarà sempre sotto la protezione divina.

46 *PGM* IV, 2708-84; 2959-66; XXXVI, 187-210. L'incantesimo rivolto a Selene-Hecate in *PGM* IV, 2622-2707 aveva vari scopi: attrare, mandare sogni, causare malattie, allontanare i nemici. Hecate su una gemma in magnetite: *CIG* IV.1, 7039.

47 Lucian., *Philops.* 14.

48 Cf. *SGG*, I, p.95; A. MASTROCINQUE, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, 2005, pp.109-110.

49 Si vedano le serie di simboli dei pianeti e dei metalli in M. P. E. BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I, Paris, 1888, 92-122.

50 *PGM* IV, 2705-7.

Received: 27th August 2011 Accepted: 10th September 2011

Una «Sibilla» nei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI*

Mariangela Monaca

Università di Messina

Sommario

In PGM VI viene descritta un'operazione magica finalizzata ad ottenere un oracolo da Apollo. In esso si legge prima una preghiera -che il mago dovrà recitare- nella quale il dio viene invocato come Helios, Febo coronato d'alloro. Segue l'invocazione a Selene, alla vergine Dafne compagna di Febo, affinchè il mago possa udire il canto dei "precetti divini nella notte oscura". Alla riga 20-21 si legge il frammentario [– δ]αμάcα[ν]δρα μ..... ανδρα: Cassandra, Alessandra, Taraxandra? può forse trattarsi di un richiamo al personaggio profetico femminile per eccellenza, una "Sibilla" ispirata da Apollo?

Parole chiave: Sibilla, Papiri Magici Greci

A «Sybil» in the Magical Papyri? For a new Reading of PGM VI

Abstract

PGM VI describes a magical operation designed to obtain an oracle from Apollo. The papyrus begins with a prayer that the magician will perform, in which the god is invoked as Helios, Phoebus crowned with laurel. It follows the invocation to Selene, the virgin Daphne Phoebus companion, so that the magician can hear the singing of "god's precepts in the dark night". The lines 20-21 contain the fragmentary [– δ]αμάcα[ν]δρα μ.....ανδρα: Cassandra, Alexandra, Taraxandra? It is perhaps a reminder of the prophetess par excellence, a "Sybil " inspired by Apollo?

Key Words: Sybil. Greek Magical Papyri.

Gli Epigoni presa la città la saccheggiarono ed essendo caduta in loro mani Dafne, la figlia di Tiresia, essi per voto, come primizia del bottino di guerra, la consacrarono a Delfi. Questa fanciulla non fu meno valente del padre nell'arte divinatoria; e mentre stette in Delfi fece in essa grandi progressi, essendo veramente l'indole sua mirabile ed avendo iniziato a scrivere varii oracoli. Da essi non pochi carmi prese Omero, trasportandoli ad ornamento della sua poesia. E visto che spesso prediceva le sorti invasata, ebbe soprannome di Sibilla; infatti l'essere *inspirata da un nume* si dice, in uno dei dialetti greci, *far la Sibilla*[1].

* Desidero esprimere la mia gratitudine al professore ed amico Aurelio Pérez Jiménez per avermi invitato a partecipare a questo volume dedicato al prof. J. L. Calvo Martínez, cui mi lega una sincera stima. Il tema di questa breve nota nasce da alcune suggestioni offerte in una lezione messinese dal Prof. Emilio Suárez de la Torre, che qui ringrazio.

1 Diod. Sic., IV 66.6,9 - 67.1,1: ἐνθεαζούσης δ' αὐτῆς πολλάκις καὶ χρησμοὺς ἀποφαινομένης, φασὶν ἐπικληθῆναι Σίβυλλαν· τὸ γὰρ ἐνθεάζειν κατὰ γλῶτταν ὑπάρχειν σιβυλλαίνειν. Cfr. Paus., X 5.

In questo breve passo della *Bibliotheca Historica,* Diodoro Siculo ci mette a conoscenza di una tradizione riguardante la profetessa Dafne, figlia dell'indovino Tiresia: questa fanciulla consacrata a Delfi quale bottino di guerra, ha ereditato dal padre particolari doti profetiche, che la rendono capace di predire le sorti in virtù di una particolare possessione divina. Tali doti le procurano il soprannome stesso di Sibilla, poichè la rendono capace di *far la Sibilla* -secondo un'espressione già tipica delle commedie aristofanee[2]- e la spingono a scrivere oracoli in versi, tanto antichi da poter essere utilizzati da Omero per ornamento della sua poesia[3]. Essa è connessa ad un luogo oracolare per eccellenza, Delfi[4]: l'autore afferma che Dafne è sacerdotessa a Delfi, lasciando trapelare un'analogia -fondata sulla sovrapposizione di personaggi- con una Sibilla in particolare*,* quella *Delfica*. Tale sovrapposizione -assente nel mondo classico, come testimoniano le commedie di Aristofane ed i dialoghi platonici- si manifesta come fenomeno piuttosto tardo (è nota, infatti, ad autori quali Varrone[5] e Plutarco[6]) e si compone con la tradizione di una pluralità di Sibille, ispirate da Apollo, libere di vagare e annunziare le parole del dio[7].

«La Sibilla rappresentava un modello di mantica *alternativo* a quello dei centri apollinei[8]»: essa offriva liberamente predizioni spontanee in virtù di innate capacità profetiche (senza essere cioè né interrogata né inserita tra il personale addetto al culto del dio, come invece accadeva per la Pizia), ma allo stesso tempo si mostrava legata alla religione apollinea ed, in alcune particolari circostanze, all'ambito delfico. Del tutto originale e utile a chiarire tale "moltiplicazione" di personaggi profetici al femminile è il catalogo proposto da Pausania che, nel X libro della sua Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος, dopo aver descritto il centro oracolare delfico ed offerto notizie sulle sue origini, introduce una elencazione delle varie Sibille, traendo spunto da un riferimento ad un luogo particolare, la roccia presso la quale la prima Sibilla sostò. Secondo il Periegeta, le Sibille sarebbero state quattro, libere di vagare e spostarsi da un

---

2 Nella sua seconda commedia, *I Cavalieri* Aristofane si occupa largamente dell'importanza degli oracoli. Il personaggio centrale, Damos, un vecchio malforme, è descritto dal suo servo, come uno che "fa la Sibilla" in contrapposizione ad un altro personaggio, il Paflagone, che invece "canta degli oracoli" (Aristof., *Eq*. 61). Aristofane usa il verbo σιβυλλιάω che –afferma E. Suárez de la Torre, 2007, p. 66- significa anche "essere ossessionato dalle profezie sibilline".

3 Sul rapporto Sibilla/Omero: Varr. in Lact., *Div. Inst*. I 6; *Or. Sib.,* III 419 ss.

4 Sul ruolo del santuario apollineo delfico si legga E. Suárez de la Torre, 2005, pp. 60-65.

5 Varrone offre un dettagliato "catalogo" delle dieci Sibille note nell'antichità di cui la terza è la Delfica, in Lact., *Div. Inst*. I 6.

6 Plut., *Pyth. or.* 397a-b.

7 Si veda sul tema M. Monaca, 2005 e E. Suárez de la Torre, 2007.

8 E. Suárez de la Torre, 2007, pp. 63-64.

luogo all'altro[9]: la prima, la più antica, sarebbe originaria della Libia, figlia di Zeus e Lamia, della discendenza di Poseidone; la seconda, "Erofile, soprannominata Sibilla", più giovane ma "nata prima della guerra di Troia"[10], sarebbe giunta da Delo (originaria sede apollinea[11]) a Delfi per "cantare oracoli" trovandosi "in uno stato di possessione da parte del dio, come invasata". Lei stessa avrebbe reso note le sue radici familiari in un oracolo di tipo 'teologico'[12], un oracolo che tenta di definire lo *status* della profetessa in un orizzonte intermedio tra il divino e l'umano. Avrebbe poi trascorso parte della sua vita quale addetta al culto di Apollo Sminteo nella Troade, avrebbe visitato Samo, Claro per convergere nuovamente a Delo ed alla rupe di Delfi, da dove "pronunziò i suoi canti". Sarebbe poi tornata in patria, nella Troade, per morire[13].

Di seguito, Pausania riferisce un'altra tradizione secondo cui Erofile sarebbe in realtà la Sibilla Eritrea e, riportando con dovizia di particolari quali fossero le ragioni addotte a convalida dagli Eritrei, afferma che essi avevano eliminato quei versi in cui la Sibilla si diceva originaria di Marpesso (altra sede della profetessa). Quindi, facendo riferimento ad una fonte storico-letteraria locale di età ellenistica, Iperoco di Cuma[14], introduce la figura della terza Sibilla, colei che non può essere confusa con le altre, poiché la sua localizzazione occidentale e la sua connessione ad altro tipo di

9 Paus., X 12.

10 Il riferimento alla profezia sibillina della guerra di Troia tende a evidenziare l'antichità della profetessa. L'autore sottolinea, come già Varrone, che Erofile "era più antica della guerra troiana": ella aveva predetto che Elena sarebbe cresciuta a Sparta per la rovina dell'Asia e dell'Europa e che per sua colpa Ilio sarebbe stata presa dai Greci. Il tema della profezia di Troia doveva quindi essere comune alle diverse Sibille, dalla Delfica (cfr. Diod. Sic., IV 66, *supra*) all'Eritrea (cfr. Apoll. Er., *FGrH.* 422.1).

11 Erofile, Sibilla Delfica, è collegata anche con Delo, isola che secondo la più comune tradizione diede i natali ad Apollo e fu la prima sede di un oracolo del dio. Il personaggio avrebbe inoltre composto un inno per il dio. Pausania (che trasmette *ex novo* questa notizia) sottolinea un legame di parentela tra la Sibilla ed Apollo: essa è identificata con Artemis, la sorella del dio, ed è anche detta sua sposa e figlia (cfr. Clem., *Strom.* I 21, che menziona la presenza a Delfi di una Sibilla chiamata Artemis). Tale intreccio vuole stabilire la profonda connessione tra il dio oracolare Apollo e la sua profetessa.

12 «Io sono di nascita per metà mortale e per metà divina. Una ninfa immortale fu mia madre, mio padre un mangiatore di grano. Per parte di mia madre sono di nascita Idea, ma la patria paterna era la rossa Marpesso, sacra alla madre ed il fiume Aidoneo». In questo oracolo compare un altro villaggio della Troade, Marpesso, quale sede di un'altra Sibilla (cfr. Varr. in Lact., *supra*).

13 «Tuttavia la morte sopraggiunse allorché si trovava nella Troade e la sua tomba è nel bosco di Apollo Sminteo, dove ci sono dei versi elegiaci scolpiti sulla sua stele funeraria: -Qui sono io, la Sibilla di Febo che chiaramente parla, nascosta sotto questa pietra tombale. Una fanciulla che un tempo ha avuto il dono della voce profetica ma che ora ha sempre una capacità di parola sebbene sia stata come domata dal destino. Ma io sono sepolta vicino alle Ninfe e a questo Ermes, godendo anche nel mondo sotterraneo di quella facoltà di potere che io ho avuto anche un tempo-».

14 Iper., *FGrH.* 576 (cfr. LLOYD-JONES - PARSONS, *Suppl. Hell.,* pp. 498-500).

tradizioni legate ai culti ufficiali romani ed ai *Libri Sibillini* rendevano possibile il mantenimento di una sua specifica individualità: l'altra donna capace di pronunziare oracoli alla stessa maniera di Erofile fu chiamata «Demo e venne a Cuma dal territorio degli Opici. I Cumani non fanno riferimento ad alcun oracolo dato da questa donna ma mostrano una piccola urna di pietra in un santuario di Apollo, nella quale essi dicono erano poste le ossa della Sibilla[15]». Fu questa terza Sibilla a manifestarsi, in seguito, agli Ebrei, con il nome di Sabbe, dando forma ad un'ultima Sibilla, la quarta, che conclude il quadro fin qui delineato e instaura una linea di continuità tra la rivelazione sibillina romana e la sibillistica giudaica[16].

«L'originalità della testimonianza di Pausania consiste nel fatto che egli fa di Erofile una Sibilla itinerante[17]»: è alla sua descrizione che il periegeta dedica più spazio ed interesse appropriandosi di alcuni referenti propri della tradizione epica omerica, da un lato, e della religione apollinea, dall'altro. Erofile è colei che è vissuta nei molti centri apollinei, offrendo i suoi oracoli a Samo, a Claro, a Delo e finalmente a Delfi; è la profetessa "amata" dal dio ed è Artemis, sua sorella sposa e figlia; ma è anche colei che -come Cassandra- vaticinò che Elena sarebbe stata la causa della rovina di Asia e di Europa e della guerra di Troia, è colei che -νεωκόρος di Apollo Sminteo- interpretò il sogno di Ecuba[18].

Questa figura femminile, eterna compagna di Apollo*,* è dunque figura dai molti nomi e dai molti luoghi: la Persiana, la Libica, la Delfica (chiamata Erofile, Dafne, Artemis), la Cimmeria e l'Eritrea, ed ancora la Samia, e poi la settima la Cumana, chiamata Amaltea ed anche Erofile o Demofile, e per alcuni Taraxandra (nome che si legge nel *Prologo* alla raccolta giudaica degli *Oracoli Sibillini*)*,* e poi l'Ellespontica nata *in agro troiano,* e infine la Frigia (detta Artemis) e la Tiburtina chiamata Albunea[19].

Figura dai molti nomi, dunque, e dalle molte somiglianze: *come Sibilla* è Dafne, fanciulla amata da Apollo dalle capacità profetiche ed insieme profetessa Delfica;

---

15 Come già Varrone, Pausania chiama Sibilla Demo (probabilmente forma abbreviata di Demofile) e cita un aneddoto: racconta di una piccola urna di pietra, una *hydria,* contenente le reliquie della Sibilla Cumana. Si trattava probabilmente della stessa tradizione ricordata in Ps. Just, *Coh. ad graecos* 37 ed in Petr., *Sat*. 48.8: *Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent:* Σίβυλλα, τί θέλεις ... *respondebat illa* Ἀποθανεῖν θέλω.

16 Si tratta della Sibilla Ebraica, che viene qui per la prima volta ricordata. Sul tema si veda M. Monaca, 2008.

17 E. Suárez de la Torre, 2007, p. 64-65.

18 Sull'interpretazione dei sogni di Cassandra si veda M. Vinci, 2007.

19 Oltre i cataloghi di Varrone e Pausania si vedano Isid., *Origines* 8.8; J. Lydus, *Mens.* 4.47; *Sch. Phedr.* 244b; *Teos. Tub.* 121; *Or. Sib.*, *Πρόλογος* 30-100.

come Sibilla è Cassandra, fanciulla amata da Apollo condannata a vaticinare (*alteram mentis incitatione et permotione divina*[20]) senza essere creduta da alcuno[21].

E' proprio in virtù di tale particolare *modalità* oracolare sibillina che le figure femminili possono essere oggetto di fusioni, poiché «comme les femmes, les Sibylles sont des émanations de la sagesse divine, elles sont les dépositaires de la révélation. Du parler différent des Sibylles, de ce *parler-femme,* émane la sagesse divine»[22]. In effetti, le affinità tra le fanciulle-profetesse sono rintracciabili tanto nel loro particolare rapporto con il dio Apollo quanto nelle caratteristiche delle loro manifestazioni mantiche[23]. Numerosi sono i paralleli tra Cassandra e le Sibille[24], fioriti in virtù sia dell'elemento comune costituito dal "problematico" rapporto con il dio Apollo (di cui esse hanno rifiutato l'amore) sia delle particolari doti profetiche, come è confermato dalla ricchezza delle narrazioni poetico-letterarie ad esse ispirate.

Emblematico in tal senso il testo dell' *Ἀλεξάνδρα* di Licofrone che, in 1474 trimetri giambici, contiene -in una sorta di monologo tragico- le profezie di Alessandra/ Cassandra al re Priamo sulle sorti dei troiani. Essa può essere considerata un'opera considerevolmente debitrice dello stile e del contenuto degli oracoli sibillini[25], presentandosi nella forma di un lungo (e oscuro) oracolo enunciato da Cassandra (in preda al *furor* profetico) dopo la partenza di Paride per la Grecia, alla presenza di un servo del re Priamo che -ritto sulla porta della casa di pietra- cerca di cogliere (per poi riferire) ogni parola che esce dalla bocca «mangia-alloro» dalla vergine invasata:

> Ti dirò tutto, punto per punto, ciò che vuoi sapere fin dal principio, ma il discorso –perdonami, padrone- forse non sarà breve. La ragazza non sciolse la mobile bocca agli oracoli, calma, come altre volte, ma riversando un gemito indistinto –impossibile descriverlo!- dal fondo della gola mangia-alloro (δαφνηφάγων), effondeva la voce oracolare simile al suono della Sfinge oscura. Quelle cose le ho dentro, puoi ascoltarle le ricordo signore. Tu percorri, e rigira enumerandole ben intento, dentro di te, le strade inesprimibili degli enigmi, dove una traccia facile a distinguersi per un tracciato diritto è guida passo passo nelle tenebre[26].

---

20 Cic., *Div*. I 66; Licoph., *Alex.* 349 ss., 1451 ss.; Ennio, *Alex.* 18-29.

21 Hom., *Il.* XIII 366; *Sch*. *Il.* VII 44.

22 M. MAUXION, 1987, p. 9.

23 E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2005, pp. 42 ss.

24 S. MAZZOLDI, 2002, pp. 99 ss. Cfr. E. BARRA, 1993. Spesso sono state invece sottolineate le differenze tra Cassandra o le Sibille –dotate di particolari qualità profetiche- e le Pizie fanciulle scelte tra la popolazione delfica, chiamate a parlare in nome di Apollo. Sul tema P. AMANDRY, 1997.

25 Cfr. G. AMIOTTI, 1993. Testo e traduzione di V. GIGANTE LANZARA, 2000.

26 Lycoph., *Alex.* 1-11.

(*riprende la parola il servo*) Così parlava e ritornava dentro la prigione e pianse dentro il cuore l'ultimo canto della Sirena, la ministra baccante del dio Claro, *voce parlante della figlia di Neso, Melancrera,* o mostro del Ficio, che emette oscuramente dalla bocca tortuosi suoni. Ed io signore, vengo ad annunciarti ciò che narra la vergine invasata dal dio, poiché tu mi facesti sorvegliante della casa di pietra e mi ordinasti di ritornare come messaggero a dire e a riferire i suoi discorsi punto per punto. Volgano le sue *voci* al miglior fine e vi provveda il dio che si dà cura del tuo trono salvando l'antica eredità dei Bebrici[27].

Nelle parole –poste all'inizio ed alla fine del poema- rivolte al re dallo schiavo ritroviamo la tipica descrizione della profetessa, invasata dal dio, che pronuncia oracoli oscuri e percorre le "strade inesprimibili" degli enigmi. Ella parla in uno stato di *furor* perché la sua gola emblematicamente "si ciba" dello stesso Apollo, la sua bocca è δαφνηφάγων. Nella descrizione del messo appare una triplice metafora che accosta la rivelazione della vergine Cassandra a quella di una Menade, di una Sibilla, di una Sfinge: mania, profezia, catastofe, enigma. Si avverte la localizzazione a Claro –sede apollinea- della profetessa invasata, che parla in preda a un *furor* paragonabile a quello bacchico. Il quadro, poi, si scioglie attraverso una genealogia che ci riconduce alla Sibilla Eritrea, chimanta Melancrera, figlia di Neso e Dardano: «dicono che Dardano, giunto da Samo di Tracia, sposò le figlie del re Teucro, Neso e Bateia. E da Neso ebbe come figlia Sibilla, la profetessa, dalla quale le altre donne che erano profetesse furono dette Sibille, non essendo del suo stesso sangue, ma avendo ottenuto il soprannome a causa di una simile ispirazione divina[28]».

Il monologo di Cassandra si presenta, dunque, come un lungo oracolo sibillino trasformato dall'autore ellenistico in 'alta' letteratura, attraverso l'uso di metafore e di vaghi enigmi propri della rivelazione sibillina, da un lato, e di parole rare e riferimenti a leggende poco conosciute, dall'altro. A ciò si aggiungono gli elementi tipici della prassi sibillina[29]: Cassandra parla in prima persona, come invasata, comincia la sua narrazione con un avvenimento passato e la conclude con i riferimenti "alla storia contemporanea", dai romani come discendenti dei Troiani, al conflitto tra l'Asia e l'Europa, alla vittoria di Roma contro Pirro, all'alleanza con Tolomeo

27 Lycoph., *Alex.* 1460 ss.

28 Arr., *Byth. Fr.* 32.

29 In un brano del VI libro dell'*Eneide*, scritto a proposito della Sibilla Cumana, Virgilio ci offre una immagine particolarissima di questo stato di possessione. Egli descrive nei tratti e nell'aspetto fisico la profetessa in preda al *furor*: il petto si gonfia, il cuore si riempie di frenesia, la statura quasi cresce, la voce diviene disumana; segue quindi l'agitazione furente attraverso la quale la donna accede allo stato di calma, in cui il dio parla (*Aen.* VI 9-82). Un'altra descrizione della tipologia dell'invasamento sibillino ci è offerta da Lucano (*Bell. Civ.* V 97-120) in cui si narra la consultazione della profetessa di Delfi e la si paragona alla Sibilla in virtù del suo stato di possessione.

Filadelfo. Il suo è un lungo e oscuro poema oracolare, così enigmatico da ricordare ciò che Eraclito e Plutarco indicavano come peculiare delle opere della Sibilla[30]: «La Sibilla con bocca furente, parlando senza sorrisi, senza ornamenti e senza profumi, raggiunge con la voce mille anni per volere del dio»[31]. L'enigmaticità delle profezie sibilline unita alla drammaticità dei temi trattati costituiscono del resto un ulteriore *trait d'union,* un castigo comminato da Apollo alle donne per il non corrisposto amore: Flegonte di Tralles riporta un lungo oracolo in cui Sibilla si definisce "sventurata" poiché costretta dal figlio di Leto a mandare voci profetiche "miste ad intricati enigmi" per l'altrui sofferenza[32]; mentre in *Or. Sib.* III. 809-829 una Sibilla Eritrea (ormai divenuta profetessa dell'unico Dio) così canta:

> Dopo aver abbandonato le alte mura dell'assira Babilonia, queste cose ti dico come un fuoco scagliato contro l'Ellade, in preda al furore, annunciando a tutti i mortali le profezie di Dio, perchè è stabilito che io annunci ai mortali gli enigmi divini. In Grecia i mortali diranno che sono di un'altra patria, sfrontata nativa di Eritre; figlia di Circe, mia madre, e di Indovino, mio padre, mi diranno, Sibilla, la pazza menzognera. Ma quando tutto ciò accadrà, allora di me vi ricorderete e nessuno più mi chiamerà pazza, ma grande profetessa di Dio. Perché, in verità, Egli non mi rivelò quello che già aveva rivelato ai miei antenati, ma ciò che successe prima, ciò Dio mi raccontò, e ciò che sarebbe successo dopo, ciò Dio depositò nell'animo mio, cosicché io potessi annunciare il futuro e il passato e rivelarlo ai mortali.

Dafne, Artemis, Cassandra, … tante Sibille e profetesse apollinee, tante "sventurate" custodi del passato, del presente, del futuro.

E veniamo ora al nostro PGM.

Si tratta di un breve papiro di 47 versi, contenente una domanda oracolare rivolta ad Apollo-Helios per ottenere una rivelazione in sogno. Nel testo sono presenti alcuni branni innici di richiesta al dio, invocato insieme alla vergine Dafne (qui identificata con la fanciulla che, per sfuggire all'amore del dio Apollo, chiese al padre si essere trasformata in alloro, l'albero che per questo sarà da Apollo a se stesso consacrato, le cui foglie orneranno i capelli, la faretra e la lira del dio[33]). Così si legge nel papiro:

> [Pratica di comunicazione oracolare con Helios e Selene] Si realizza l'unione [del mago] con Helios nel 2° giorno. L'invocazione propriamente

30 Cfr. H.W. PARKE, 1992, pp. 28-29.

31 Heracl., *fr. 92* Diels, in Plut., *Pyth. or.* 397a-b.

32 Phleg., *FGrH.* 257; cfr. *Or. Sib.* VII 151-162.

33 Cfr. Ovid., *Metam.* I 452-567. Il mito anche in Parten. Nic., *Amor.* XV; Hygin., *Fab*. 203; Paus., VIII 20.1-4. Un'antologia di testi su http://www.iconos.it/index.php?id=37.

detta si effettua quando c'è la Luna piena. Sorgendo il Sole realizzerà la sua unione più favorevole, nel 4° giorno della dea nel quarto crescente, dal piano terra della casa. Ora dì al Sole nascente la seguente orazione: "Alloro, pianta sacra alla divinazione d'Apollo (δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, …Febo e coronato con rami, con il capo dai folti capelli, …che porta lo scettro tra le mani [10], sulle alture tra le molte valli, alto… ai suoi, profetizza ai mortali… il vero Apollo… la fanciulla terribile (η παρθένε δεινή), …verso cui corre con i sacri sandali, …tenendo nelle mie mani un germoglio d'alloro (δάφνης θαλλὸν) e manda il sacro oracolo, temendo ciò che è ovvio, e che sarà compiuto, avendo fisso lo sguardo su tutto ciò che è intorno, … [– δ] αμάσα[ν]δρα μ.....ανδρα [10], vieni in mio soccorso (vocali) Peana (vocali), dai molti nomi, ϊοαυ[.ακρακ]αναρβα, Φοῖβε, che soccorri con i tuoi oracoli, Febo, Apollo, arciere figlio di Leto, profeta (θεοπρόπε), vieni qui, qui, vieni qui, profetizzando, dona il tuo oracolo durante la notte". Dopo ciò, declama ᾽εη· ϊε ϊε ηϊ ϊω[..]ϊαωιη· ϊυη· ϊα ϊαω η..... ǫυω.

[30] Dopo il tramonto supplica nuovamente: "Ascoltami, tu dall'arco d'argento, tu che proteggi Crise, e la divina Cilla, e regni con forza a Tenedo, tu che brilli come l'oro, uragano distruttore di Pito, μεσεγκριφι. Λατῶε σιαωθ᾽ Σίαβ]αώθ, Μελιοῦχε, dominatore, πευχρη che cammini di notte, σεσεγγε βαρφαραγης καὶ αρβεθ, tu che ami il sangue, Ἀρβαθιαω, Sminteo, se qualche volta ho ricolmato i tuoi altari di offerte gradite, se qualche volta in tuo onore ho bruciato pingui cosce di tori e di capre, esaudisci questo mio desiderio".

Alla stessa maniera recita questa preghiera per la sua unione con Selene: "[40] Alloro (δάφνη), sacra pianta dell'oracolo di Apollo, vergine Δάφνη, Dafne, compagna di Febo, Σαβαώθ, ϊαωαωο ϊαγχωθιπυλα μουσιάρχα οτονυπον, vieni ora qui, con me, ora. Inizia a cantare per me i tuoi precetti divini nella notte oscura. ρησαβααν· ααν...ανα· ααναναανααναλααα· ααα· ααα. In verità, a te è possibile, a te il Delio, il Nomio, il figlio di Leto e di Zeus, profetizzare con certezza nella notte, rivelando verità attraverso i tuoi oracoli onirici[34].

Nel testo appare il dio Apollo che (nella sua identificazione con Helios) risulta essere tra i più invocati nei Papiri come divinità mantica[35], spesso chiamata ad offrire un oracolo in visione notturna attraverso i sogni. In PGM II, ad esempio, viene descritta la prassi necessaria per riuscire ad entrare in contatto con il dio: nella seconda parte del testo (vv.80 ss.) si legge, infatti, un'invocazione ad Apollo-Helios e all'alloro (da recitare quando la Luna è nel quarto crescente), seguita da un inno allo stesso dio. Sulla stessa linea si pone il nostro papiro che, sebbene corrotto in molte linee, offre i consigli necessari per ottenere un incontro prima con Helios-Apollo e

34 PGM VI, ed. K. Preisendanz, 1974. Si segue la traduzione spagnola di J. L. Calvo Martínez, M.D. Sánchez Romero, 1987, pp. 202-203.

35 Si legga E. Suárez de la Torre, 2009, pp. 21 ss.

poi con Selene-Artemis. L'invocazione si rivolge dapprima al dio profeta e datore di oracoli, colui che "manda il sacro oracolo" e "dona i suoi oracoli nella notte", Apollo che corre con i sacri sandali tenendo nelle mie mani un germoglio d'alloro (δάφνης θαλλὸν), invaghito (forse?) della fanciulla terribile (η παρθένε δεινή), di Dafne, colei che (probabilmente?) è invocata come [– δ]αμάσα[ν]δρα μ.....ανδρα.

Un nome "parlante" questo, che sicuramente fa risuonare quello delle citate profetesse apollinee, Cassandra –Alexandra- Taraxandra, appartenti tutte, come l'omonima Dafne figlia di Tiresia, alla "famiglia" delle Sibille, di coloro cioè che avevano ottenuto tale *soprannome* a causa di una simile ispirazione divina[36], di coloro in grado di *cibarsi dello stesso Apollo,* capaci cioè -come l'Alessandra licofronea- di effondere *la voce oracolare* dal fondo della gola mangia-alloro (δαφνηφάγων).

Risuona significativo in questa chiave, allora, il richiamo (costante in tutto il Papiro) all'alloro, identificato con la stessa fanciulla Dafne e considerato pianta sacra alla divinazione d'Apollo (δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος) e soprattutto alla divinazione in sogno, come si legge ancora nella *Fabula de Lauro* di Fabio Fulgentio Planciade *(Mythologiae*, I. XIV) del V-VI sec. d.C.:

> *In huius etiam tutelam laurum ascribunt, unde eum amasse Dafnem dicunt, [Penei] fluminis filiam. Et unde laurus nasci possit nisi de fluvialibus aquis? Maxime quia et eiusdem Penei fluminis ripae lauro abundare dicuntur. At vero amica Apollinis ob hac re vocitata est, quia illi qui de somniorum interpretatione scripserunt ut Antiphon, Filocorus et Artemon et Serapion Ascalonites promittant in libris suis quod laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visoros*[37].

Nel seguito del Papiro, la fanciulla dalle capacità mantiche compagna del dio, chiamata Dafne, è di nuovo presente in una seconda invocazione, rivolta questa volta a Selene-Artemis. Anche in questo caso, risuona eloquente il parallelo Artemis-Sibilla, che abbiamo trovato in Pausania[38] e in Clemente Alessandrino[39], nonché il riferimento ai più noti centri apollinei e sibillini, quali Delo e Delfi:

> I Delii ricordano anche un inno che questa donna (*Erofile*) compose in onore di Apollo. Nel suo poema costei chiama se stessa non soltanto Erofile

36 Arr., *Byth. Fr.* 32.

37 Cfr. *Mythographus Vaticanus I* (ed. Dr. Georgius Henricus Bode, Cellis 1834), II 116: *Apollo et Dafne, seu laurus* «In Apollinis tutelam laurum adscribunt. Nam scimus, Daphnen, Ladonis, fluminis Arcadiae, filiam, dilectam ab Apolline, et Terrae miseratione in laurum conversam. Et unde laurus nasci posset, nisi de fluvialibus aquis? Et sic poetae describunt: si laurum dormientibus ad caput posueris, vera sominia esse visuros».

38 Paus., X 12.

39 Clem., *Strom*. I 108.1-3.

> ma anche Artemide e si dichiara sposa di Apollo, dicendo anche talora che lei è sua sorella, e talora che è sua figlia.
>
> Parecchie tradizioni si tramandano sia sul suo nome sia sugli oracoli celebrati come suoi: frigia di origine, fu chiamata Artemide; fu questa donna che venne a Delfi e vi cantò: «O cittadini di Delfi, che adorate Apollo saettatore, io son venuta per esporvi il pensiero di Zeus Egioco incollerita contro mio fratello Apollo». C'è poi un'altra Sibilla a Eritre chiamata Erofile. Di questa fa menzione Eraclide Pontico nel libro *Sugli oracoli*.

Siamo nuovamente in presenza di una *reductio ad unum* di molti personaggi tutti accomunati dal loro "essere sibilla": una fanciulla, profetessa invasata di Apollo (Delio, Delfico, Sminteo), la cui genealogia risulta variamente definita dalle fonti, in alcuni casi identificata con la Sibilla Frigia chiamata Artemis (Eraclide Pontico[40], Clemente), vissuta prima della guerra di Troia, divenuta consanguinea di Apollo (Pausania), ma anche figlia dell'indovino Tiresia (Diodoro), chiamata Dafne (confusa a volte con la sorella Manto[41]), una sibilla in ogni caso "vincolata" al dio.

E' in questo senso –crediamo- che può essere possibile affermare la presenza di una sibilla nel papiro che abbiamo appena analizzato.

Crediamo, infatti, si possa affermare con una certa sicurezza che l'autore del VI PGM ben conoscesse (ed utilizzasse) tutta la tradizione mitica connessa ad un personaggio femminile, una profetessa libera e non istituzionalizzata e, per questo, un personaggio *alternativo* rispetto alla divinazione ufficiale, un personaggio altalenante tra religione, matica e magia nella sua qualità di figlia «di Circe, mia madre, e di Indovino, mio padre», ma pur sempre connesso alla figura divina di Apollo, in grado di offrire –in preda alla *mania*- inesprimibili enigmi e rivelazioni, interpretazioni di sogni e di oscure realtà.

Una "sibilla" insomma, o meglio una delle Sibille.

Bibliografia

Amandry, P.,
- "Propos sur l'oracle de Delphes", *Journal des savants,* 2 (1997) 195-209.

Amiotti, G.,
- "Il rapporto fra gli Oracoli Sibillini e l'Alessandra di Licofrone"*,* in M. Sordi, *La profezia nel mondo antico,* Milano, 1993, pp. 139-150.

Barra, E.,
- "*E un dio ti fa cantare* (*Agamen.*, vv. 1175-76): la Cassandra di Eschilo fra Ippocrate e la

40 Cfr. fr. 130-141 (Wehrli 1969²).

41 Altra figlia dell'indovino Tiresia, dal quale aveva ereditato capacità magiche e divinatorie. Fu consacrata sacerdotessa di Apollo a Delfi. E' ricordata in Virg., *Aen.* X. 198-200; Ovid., *Metam.* VI. 157; Staz., *Theb.* IV. 463-466, VII. 578 ss.

Pizia", *MYTHOS*, 5 (1993) 5-43.

Bouquet, M. & Morzadec. F. (eds.),
- *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes, (PUR), 2004.

Calvo Martínez, J. L. & Sánchez Romero, M. D.,
- *Textos de Magia en Papiros griegos,* Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.

Fusillo, M.,
- "L'Alessandra di Licofrone, racconto epico e discorso 'drammatico'", *ASNPS* III/14, 2, (1984) 495-525.

Gigante Lanzara, V.,
- *Licofrone. Alessandra. Introduzione, traduzione e note,* Milano, 2000.

Mauxion, M.,
- "La trasmission de la parole oraculaire", *Langages*, 85 (1987) 9-14.

Mazzoldi, S.,
- *Cassandra, la vergine e l'indovina. Identità di un personaggio da Omero a l'Ellenismo,* Pisa-Roma, 2002.

Monaca, M.,
- *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini tra religione e politica,* Cosenza, 2005.
- *Oracoli Sibillini. Introduzione, traduzione e note,* Collana Testi Patristici, Roma, 2008.

Parke, H.W.,
- *Sibille*, Genova, 1992 (orig: *Sibyls and Sibylline Prophecy in classical Antiquity*, New York, 1988).

Preisendanz, K.,
- *Papyri Graecae Magicae,* Stuttgart, 1974[2].

Sfameni Gasparro, G.,
- *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico,* Roma, 2002.

Suárez de la Torre, E.,
- "Forme e funzioni del fenomeno profetico e divinatorio dalla Grecia classica al periodo tardo-antico", in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano,* Cosenza, 2005, pp. 29-107.
- "Tradizione profetica, composizione poetica e identità nazionale: Asia ed Europa negli Oracoli Sibillini Giudaici", in G. Urso (ed.), *Tra oriente e occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, Pisa, 2007, pp. 61-78.
- "La divinazione nei Papiri Magici Greci", in M. Monaca (ed.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardoantico: tra mantica e magia,* Cosenza, 2009, pp. 13-32.

Vinci, M.,
- "Il sogno in Licofrone", *Ὅρμος*, 9 (2007), pp. 369-383.

Received: 22th May 2011 Accepted: 10th June 2011

El motivo de la magia y la *nutrix* de *Hercules Oetaeus*

Leonor Pérez Gómez
Universidad de Granada
leonorpg@ugr.es

Resumen

El objeto de este trabajo es rastrear la procedencia de los conocimientos mágicos que posee la Nodriza en la tragedia *Hercules Oetaeus*, de autor desconocido. Se trata de ver si las artes mágicas de la *Nutrix* proceden de una imitación de modelos griegos, a través de Séneca, y valorar la innovación en el rol-personaje, así como su funcionalidad.

Palabras clave: Discurso mágico, Séneca, *Medea, Hercules Oetaeus*, Imitación.

The Magic Topic and the *Nutrix* in *Hercules Oetaeus*

Abstract

The purpose of this study is to trace the source of the Nurse's magical knowledge in pseudo-senecan *Hercules Oetaeus* tragedy, and to analyze how, through Seneca, there was an imitation of Greek tragedies and assess its innovative values concerning the functionality of this role as it works in the play.

Key Words: Magical discourse, Seneca, *Medea, Hercules Oetaeus,* Imitation.

Hecate triformis, quosque iurauit mihi
deos Iason, quosque Medea magis fas est precari
....uoce non fausta precor
Séneca, *Medea* 1-9, 12.

No es mi intención entrar en el complejo problema de la magia a través de los tiempos y las culturas, sino ver la huella que dejó en dos obras literarias, la tragedia *Medea* de Séneca y *Hercules Oetaeus* de autor desconocido. Se trata de dos textos literarios, por tanto muy diferentes a otro tipo de fuentes sobre el debatido tema de la magia en el mundo antiguo, respecto al cual me limito a partir de una evidencia: las prácticas denominadas mágicas han sido *quasi* universales en el devenir de la Historia, a lo largo de la cual es posible constatar que cada sociedad ha otorgado la sanción de magia a unos rituales determinados oponiéndolos o diferenciándolos de otros que, en distintos momentos, podrían colisionar con la religión, la ciencia (medicina), e

* Este trabajo se inscribe en el proyecto "La comedia y la tragedia romanas. Estudio y tradición" (FF122008-01611) subvencionado por el MICINN, y dirigido por la Prfª. Rosario López Grégoris.

incluso la filosofía[1]. La arqueología y otras fuentes, como los papiros mágicos, han demostrado que la magia, en sus distintas manifestaciones (maléficas o benéficas), estaba extendida tanto en Grecia como en Roma[2]. Sin insistir en controvertidas teorías sobre las razones originarias de tales manifestaciones, me limito a señalar uno de sus rasgos característicos: tanto en Grecia como en Roma la religión se encontraba estrechamente ligada a la comunidad, de tal modo que no dejaba espacio para la experiencia mística individual. Frente al sacerdote que lleva a cabo los ritos en beneficio y acompañado de la colectividad (*pólis* o *urbs*), el mago/a (*mágos*[3]) actúa en soledad y su mensaje atañe a él exclusivamente o a la persona que ha contratado sus servicios. De aquí que el "aislamiento" sea uno de los rasgos esenciales en los ritos y ceremonias relacionadas con la magia[4]. Sabemos, por otro lado, que las prácticas mágicas, la adivinación y la astrología fueron indistintamente realizadas por hombres y mujeres, sin embargo en la representación que la Literatura hace de ellas la presencia de los personajes femeninos es superior a los masculinos, convirtiéndose en objeto de estudio de lo que se denomina hoy día "crítica de género". Lejos de mi interés está profundizar en los papeles asignados a lo femenino frente a lo masculino, aunque sí me parece importante señalar la necesidad de contextualizar en las diferentes épocas las obras que proporcionan información sobre la magia y añadir que está información no hay que sobrevalorarla, pues carece del valor de otras fuentes como las inscripciones o los pápiros mágicos[5]. Un rasgo importante para el análisis proviene de la marginación de personajes o grupos sociales relacionados con la magia y, por otro lado, el poder que se le reconoce a determinados personajes, entre los que se cuenta Medea, que ha pasado a la Literatura occidental como estereotipo

---

1 Cfr. El estudio de C. A. FARAONE & D. OBBINK, *Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991 y T. GRAFF, *La magie dans l´antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, París, 1994.

2 Una visión general puede verse, entre otros, en el estudio de G. LUCK, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman World. A Collection of Ancient Texts translated, Annotated, and Introduced*, Baltimore, 1985; J. ANNEQUIN, *Recherches sur l´action magique et ses representations*, Besançon, 1973 y, de una manera sintética en J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, cap. 2, Madrid, 1973[4] (ed. orig. 1966). Prueba de ello son los cinco *corpora* de *defixionum* de R. WÜNSCH o J. AUDOLLENT; más recientemente el de J. G. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1991 y A. KROPP, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones*), Tubingen, 2008 y *Defixiones.. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer, 2008.

3 Sobre el origen y evolución del término, cfr. A. DARBY NOCK, "Paul and the Magus", en F. J. FOAKES JACKSON (ed.), *The Beginning of Christianity*, 1/5, 1933, pp. 164-88.

4 Sobre el fenómeno de la magia en Roma y su evolución, cfr. T. GRAFF, *La magie o.c.*, pp. 34-58 y M. LE GLAY, "Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la Republique", en *L´Italie Préromain et la Rome Républicaine.* I, *Melanges offerts à J. Heurgon*, París, 1976, pp. 525-550.

5 A este respecto cfr. T. GRAFF, *La magie o. c*., cap. VI, pp. 169-197.

de la maga[6]. Tras la tópica literaria relacionada con la magia se desarrolló toda una retórica que se puede remontar a Atenas en el s. V. a. C., como una reacción al expansionismo persa y a las siguientes guerras Médicas. En un principio no se hablaba más que de una religión extranjera (*mageia*), que paulatinamente pasó a ser considerada como un medio de relación ilícito con lo sobrenatural y a caracterizar al enemigo con el rasgo de la "alteridad bárbara". Más tarde las artes mágicas fueron quedando unidas a los caracteres femeninos asociándose a la subversión de los papeles de género[7].

Es preciso insistir en que el objeto a analizar en estas páginas se encuentra en textos literarios, no en textos que contengan información sobre la magia que se practicaba en el mundo "real". Esto no implica negar valor a la información que puedan proporcionar las fuentes literarias, sino recordar que siempre se trata de los reflejos, las huellas que el pensamiento mágico deja en la Literatura. Ese testimonio, por ficticio que sea, está presente desde la obra homérica de distintas formas: bien a través de la mención de objetos, ungüentos, brebajes o ritos, bien con la presencia de personajes que por su genealogía están dotados de capacidades mágicas, como la cantora de dulce voz, Circe[8]. Desde la primera obra de la literatura de occidente, en el discurso épico de Homero la magia forma parte del elemento maravilloso, al que están añadidos los rituales propios de la acción mágica: la terapeútica, la mántica o las prácticas destinadas al sometimiento. De estas últimas me interesan aquí las formas destructivas (*maleficium*), representadas por el poder y las prácticas de la protomaga griega, Medea, y, por otro lado, los filtros y encantamientos relacionados con el sometimiento, aquellos que tienen como objeto conseguir o recuperar el amor de alguien, como el filtro que el centuro Neso entregó a Deyanira. El tratamiento que dió Homero a los aspectos relacionados con la magia se infiltró en otras formas literarias, pero fue adquiriendo paulatinamente tintes muy diversos en los distintos géneros literarios. Me interesa de manera especial cómo aparece esa huella en la tragedia griega, donde un ejemplo lo proporcionan tres tragedias de Esquilo: *Los Persas* con la escena de nicromancia de los vv. 598-851 (especialmente los vv. 634-680 con la *euocatio*); en *Coéforas* la danza sobre la tumba de Agamenón y en *Euménides*

6 Cfr. Homero, *Od.* 10.240 y 10.236. Sobre cómo se generó el discurso, cfr. K. B. Stratton, *Naming the Witch. Magic. Ideology and Stereotype in the Ancient World*, Columbia, 2007 y L. Unceta, "De profesión maga", en R. López Grégoris – L. Unceta (eds.), *Ideas de mujer*, Alicante, 2010, pp. 317-341.

7 La concepción de lo bárbaro ya implicaba connotaciones peyorativas; cfr. Y. A. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception humaine de la barbarie et de la civilization*, Bruselas, 1981 y M. García Teijeiro, "De maga a bruja. Evolución de la hechicería en la Antigüedad clásica", en A. Pedregal Rodríguez – M. González González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 2005, pp. 33-53.

8 Sobre esta importante distinción cfr. J. L. Calvo Martínez, "Magia literaria y magia real", en J. L. Calvo Martínez (ed.), *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica*, Granada, 1998, pp. 39-59.

con el coro de Erinias que van a castigar a Orestes (vv. 300-396). A continuación; Sófocles acentuó los aspectos dramáticos, pero eliminó la magia de sus tragedias[9]; Euripides tampoco la utilizó como motivo en sus dramas y, en las ocasiones en las que hay referencias, el autor evita los aspectos más lúgubres que rodean este tipo de práctica[10]. Esto se puede comprobar, por ejemplo, en su tragedia *Medea,* una obra en la que, por el carácter del personaje, el motivo parece inevitable ya que la heroína es la protomaga griega. Sin embargo, frente a posteriores tratamientos, en el drama euripídeo los poderes de la protagonista no son puestos de relieve, aunque Medea, nieta de Helio, reconoce venerar a la diosa Hécate por encima de todas y ella recurre como colaboradora (vv. 395-97), pero ella misma afirma que "todas" las mujeres poseen el conocimiento de pócimas maléficas (vv. 407-9).

La protohistoria del mito y el argumento de la tragedia es sobradamente conocido: Jasón, el hijo de Esón, es enviado por su tío Pelias a realizar unas hazañas imposibles con objeto de que muera; entre estas pruebas se cuenta conseguir el vellocino de oro que estaba en los confines del mundo civilizado, en la Cólquide. Allí conoce a Medea, hija del rey Eetes, a su vez hijo de Helio, y de Idía, hija del Océano. La heroína se enamora de Jasón y le presta su ayuda, valiéndose de sus poderes, para que obtenga el objeto buscado y, por amor, abandona su patria, traiciona a su padre y mata a su hermano. Existen distintas versiones de lo que sucede a continuación, pero lo que me interesa es que la tragedia, tanto la de Eurípides como la de Séneca, comienza en Corinto donde habían sido acogidos el matrimonio y sus dos hijos. En el drama griego Jasón, traicionando voluntariamente el juramento hecho a Medea, va a contraer matrimonio con la hija del rey Creonte, Glauce. El interés del argonauta es ascender en el rango social y su nuevo matrimonio supone que Medea sea expulsada junto con sus hijos. La heroína de la Cólquide no es presentada por Eurípides como una "maga", sino como una mujer desesperada, traicionada y humillada. Actuando en consecuencia, decide vengarse y con ese fin recurre a "objetos mágicos" para matar al rey y a su hija, valiéndose de impregnar el velo y la corona de novia con ungüentos maléficos que poseen la capacidad de hacer arder y consumir a quienes entren en contacto con éllos. Este recurso ya fue empleado por Sófocles en *Las Traquinias* y en la obra de Eurípides no profundiza el

9 El Fr. 190N en anapestos podría formar parte de un coro de compañeras de Medea que cantan a Helio y a la lanza de Hécate Enodia; la invocación, al ser Medea nieta del Sol, no es significativa, pero la lanza de Hécate se refiere a la luz de la luna, una demostración del sincretismo con Selene y con Enodia, la diosa tesalia de los caminos, que a la vez se sincretizó con Perséfone. Todo ello prueba que Hécate era la diosa de la magia, la soberana de los muertos, presente al nacer y al morir, y que aparece en las encrucijadas acompañada por perros que aullan.

10 Los personajes de Jasón, su padre Esón y su tío Pelias se encuentran en la *Odisea*, por lo que es de suponer que el viaje de los Argonautas, con el que está relacionada Medea, fuera conocido y recitado por los aedos. Sin embargo el nombre de ésta no aparece hasta la *Teogonía* de Hesíodo.

autor en el carácter maléfico del personaje, de modo que no hay escenas de preparativos, encantamientos ni invocaciones a las divinidades de la magia.

Frente a la escasez de referencias a la magia de la época clásica y, en particular en la tragedia, con la llegada de la época helenística, quizás porque ya conocía la literatura griega el realismo, se produce el fenómeno contrario y la magia llega a convertirse en motivo principal de algunas obras. Esta tradición es recibida en Roma, donde, sin duda, el tratamiento dado por los poetas helenistas influyó en la primera época del drama republicano, ya que elementos y referencias a la magia se encuentran tanto en los fragmentos de las tragedias como en la comedia[11]. En el mundo real, no en la ficción literaria, la magia estaba tan extendida como para tener que ser legislada desde las *Leyes de las XXII Tablas* (VIII)[12]. En el *corpus* trágico de Séneca, frente a los modelos griegos, abundan las referencias a ritos y toda clase de ceremonias mágicas adquieren una gran relevancia, explicable en la medida en que permitían al autor, entre otras cosas, intensificar el *pathos*, así como un mayor efectismo[13]. Ya existía una rica tradición literaria y el diálogo sobre esos aspectos mágicos se entabla entre los textos, de modo que en ese ámbito intertextual es dónde hay que buscar la explicación a determinadas innovaciones. Cabe añadir que Séneca compuso sus dramas en la época de la Retórica, cuando la magia se había convertido en un motivo, tematizado desde el punto de vista literario, y en un recurso especialmente útil para provocar los efectos expresionistas buscados por los autores, como se puede comprobar en la obra de Lucano.

Un ejemplo paradigmático de ese modo de componer en el *corpus* senecano es la escena en la que Medea, en la tragedia homónima, se dispone a su venganza contra los que cree culpables de su exilio, el rey Creonte y su hija Creúsa, ya esposa de Jasón (vv. 740-842[14]). Una Medea "romanizada" recurre al ritmo, a la *performance*

---

11 Un estudio general en A. M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, París, 1976.

12 Lo mismo había sucedido en Grecia, donde Platón la tiene en cuenta en *Las Leyes* 932e-933d, demostrando su importancia en la vida real. En Roma se hacía una importante distinción, castigando lo que hoy denominamos "magia negra". Séneca (*Nat. Quaest*. IV, 7, 2) nos proporciona un testimonio: *Et apud nos in XII tabulis cauetur: <NE QUIS ALIENOS FRUCTUS EXCANTASSIT>* y Plinio el Viejo (XXVIII, 17 ss.) precisa: *Quid? Non et legum ipsarum in XII tabulis uerba sunt: QUI FRUGES EXCANTASSIT et alibi QUI MALUM CARMEN INCANTASSIT*. Sobre la distinción respecto al *malum carmine*, cfr. J. Scheid, "Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine", en *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981, pp. 117-71.

13 Ya habían tratado el motivo, entre otros, Ovidio y Horacio (*Epod.* 5, 49-54) y Lucano (*Bell. ciu*. VI, 440-441 y 492-496).

14 Los vv. 740-51 son tetrámetros trocaicos, los vv. 752-70, trímetros yámbicos, los vv. 771-86 trímetro yámbico seguido de dímetro yámbico y vv. 787-842 anapestos. La actuación de Medea y la presentación del rito en el drama obedece a los patrones de la literatura, no al ritual de la vida real, tal y como se deduce de otras fuentes.

en su invocación a los *deos ferales*, al *Chaos* y a Hécate, la divinidad de la magia que muestra su aceptación a través del triple aullido de perros y el avivamiento del fuego[15]. Pero no solo en *Medea* tiene una especial relevancia lo relacionado con las prácticas mágicas, pues un rápido repaso por los dramas de Séneca pone de manifiesto la importancia del tema: en *Troades* se aparece el espectro de Aquiles rompiendo su tumba para reclamar a Políxena como esposa en unas fúnebres bodas (vv.164-202); a Andrómaca se la aparece su marido Héctor (vv. 438-460) para advertirle del peligro que corre el hijjo de ambos, Astianacte; en *Oedipus* hay una escena de nicromancia (vv.530-658) y también aparece el espectro de Layo reclamando venganza (vv.915 ss.).

La interpretación de la Medea "romana" ha sido objeto de numerosos estudios, prueba inequívoca de que cada sociedad, cada tiempo y cada autor ha ido añadiendo o insistiendo en unos determinados rasgos hasta hacer de la protagonista un personaje extraordinariamente rico[16]. En la tradición latina es una extranjera, una bárbara de la Cólquide (y del Fasis), lugares relacionados con la magia; de joven (*uirgo*) para ayudar a Jasón en su empresa recurrió a sus conocimientos de magia, abandonó a su familia y su patria, asesinó a su hermano por amor al argonauta con el que huye encontrando refugio en Corinto. Allí, como esposa de Jasón vive y tiene dos hijos hasta que éste la repudia para contraer matrimonio con la hija del rey, Creúsa. La tragedia romana comienza una vez que se ha producido el enlace entre Jasón y la hija de Creonte, y Medea cuenta única y exclusivamente con un personaje de su parte, ya como interlocutora, consejera o ayudante, su Nodriza, que aconseja a la heroína marchar al exilio siguiendo las órdenes del rey: sola y sin lugar determinado al que dirigirse[17]. Pero Medea sigue enamorada de Jasón, al que exime de toda responsabilidad, haciendo recaer toda la culpa sobre Creonte que, sin un juicio en el que ella pudiera defenderse, la ha condenado a marchar sola, sin sus hijos ni su marido:

> *Culpa est Creontis tota, qui sceptro impotens*
> *coniugia soluit quique genetricem abstrahi*
> *gnatis et arto pignore astrictam fidem*
> *dirimit* (vv. 143-146).

Medea, abogada de sí misma, intenta hacer entrar en razón a Creonte, cosa imposible, porque estaba fijado por el mito, pero en sus argumentaciones se desvela como

15 J. HECKENBACH, "Hekate", *R.E*, VII, 1912, cols. 2769-82.

16 Cfr. A. MOREAU, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-un-pied et la sorcière*, París, 1994; A. ARCHELASCI, *Médée dans le théâtre latin. D'Ennius à Sénèque*, Roma, 1990; E. ADRIANI, *Medea. Fortune e metamorphosi di un arquetipo*, Padua, 2006.

17 Mientras que en la tragedia de Eurípides Medea es expulsada junto con sus hijos, por los que, en principio, Jasón no siente un amor especial. Es más Jasón es "duro con sus hijos" (v. 84) en opinión de la Nodriza y el Pedagogo lo considera "egoista" (v. 88: nadie hay que quiera más a otros que a sí mismo).

una mujer que se sabe defender también con la palabra (vv. 194-251); fracasa en su intento y en el día que se le concede de demora para despedirse de sus hijos, pretende convencer a Jasón, creyendolo aún libre de culpa. Sin embargo comprueba que Jasón ha traicionado la *fides* a ella debida, movido por la ambición de un reino (*auaritia*) y el amor *quasi* maternal que siente hacia sus hijos *(pietas*). A ello habría que añadir el miedo que Jasón tiene a los enemigos de Medea e incluso a ella misma (vv.431-559). Una vez que la heroína comprende su situación el *amor* que la había movido hasta entonces, como afirma ella misma:

> *-et nullum scelus*
> *irata fecit: saeuit infelix amor* (vv. 135-6).

se ha convertido en *odium*, como Jasón señala en su primer encuentro cuando ella se aproxima a él:

> *atque ecce, uiso memet exiluit, furit,*
> *fert odia prae se: totus in uultus est dolor* (vv. 445-46).

En esta presentación están los términos clave de toda venganza: *dolor*, *furor* y, no hay que olvidarlo, el *odium* en el que ha transformado su *amor* traicionado. Quiero con esto subrayar que Medea elije dejarse llevar voluntariamente por esta pasión, deja que su *furor* adquiera las dimensiones necesarias para cometer un crimen monstruoso (*nefas*), que la alejará de los límites de la humanidad[18]: el asesinato de Creonte y de Creúsa, y, sobre todo, el infanticidio de sus dos hijos ante los ojos de Jasón[19]. De todos los rasgos que componen una compleja personalidad, me detengo solo en los que tienen relación con la magia ya que Medea ha quedado fijada como el estereoripo de la maga con connotaciones peyorativas (*malefica*).

Ya en el prólogo de la tragedia comienza haciendo una invocación a los dioses infernales[20], pero hay que precisar que se trata de los dioses del matrimonio, ligados

---

18 Sobre la metamorfosis del héroe trágico en *monstrum,* cfr. Fl. Dupont, *Les monstres de Sénèque. Pour une dramaturgie de la tragédie romaine*, París, 1995, pp. 55-90 y L. Pérez Gómez, "Observaciones sobre las pasiones en la estructura profunda de las tragedias de Séneca: importancia e interpretación del *furor*", *Flor.I.l* (2011, en prensa).

19 Cfr. C. Codoñer, "La Medea de Séneca", en F. De Martino – C. Morenilla (eds.), *El perfil de les ombres*, Bari, 2002, pp. 59-84 y L. Pérez Gómez, "La soledad de Medea. El infanticidio en el drama de Séneca", *Flor. Il* vol. 17 (2006) 191-224.

20 *Di coniugales tuque genialis tori / Lucina, custos quaeque domituram freta / Tiphyn nouam frenare docuisti ratem. / et tu, profundi saeue dominator maris, / clarumque Titan diuidens orbi diem, / tacitisque praebens conscium sacris iubar / Hecate triformis, quosque iurauit mihi / deos Iason, quosque Medeae magis / fas est precari: nostris aeternae chaos, / auersa superis regna manesque impios / dominumque regni tristis et dominam fide / meliore raptam, uoce non fausta precor* (vv.

a ella, como Minerva y Neptuno (por el viaje de los Argonautas), o por relaciones genealógicas: el Sol y Hécate. Aunque no parece que la invocación ataña a los aspectos más oscuros, da pie a las relaciones con la magia el epíteto de Hécate (*triformis*), como diosa de las encrucijadas, entrando en un mundo próximo a Medea, que no es el de los muertos (*ferales*) sino el de los habitantes del Averno (*inferi*). La heroína invoca a los dioses para que caigan sobre Jasón todas las desgracias que ella ha sufrido (v. 26). A lo largo de la obra, Medea actúa llena de *ira*, es cierto, pero con una lógica lúcida y unos razonamientos que en nada se aproximan a la "locura", también relacionada con Hécate. De hecho, intenta convencer a Creonte primero y, cuando fracasa, a Jasón. Solo cuando comprueba que todos sus intentos son infructuosos, renunciando a los dioses, recurre a su propia capacidad y conocimiento: a la magia[21]. Medea ya no es la esposa de Jasón y, en el intercambio dialógico con su Nodriza, afirma que es el hombre, no los dioses, el que tiene la última palabra, le pide su ayuda (vv. 568 ss.) y recuerda que tiene un manto, regalo de su familia celestial, ya que el Sol se lo entregó a Eetes, y posee además un collar resplandeciente de oro trenzado y una diadema de oro con brillantes gemas. Todos esos presentes quiere que sus hijos los lleven a la novia, pero después de haber sido impregnados y teñidos por mortales hechizos. Para ello tiene que invocar a Hécate, hay que preparar las ceremonias mortíferas y los altares (vv. 570-578). Tras la intervención del coro III, en un monólogo (vv. 670-739), la Nodriza describe horrorizada los preparativos de Medea: con la mano izquierda (v. 680 *sinistra*[22]), la que se emplea en las invocaciones de los dioses infernales, invoca todas las calamidades y clase de monstruos atraídos por *magicis cantibus* (684): se presenta una turba cubierta de escamas, las serpientes; Medea llama a Pitón y a la Hidra, a todo tipo de serpientes reuniendo los maleficios de las funestas hierbas[23]:

> *Mortifera carpit gramina ac serpentium*
> *saniem exprimit miscetque et obscenas aues*
> *maestis cor bubonis et raucae strigis*
> *exsecta uiuae uiscera…*
> *addit uenenis uerba non illis minus*
> *metuenda*. (vv. 731-38).

1-12). Cfr. G. MAZZOLI, "Les prologues des tragédies de Sénèque", *Pallas* 49 (1998) 121-134 y G. PICONE, "La Medea di Seneca come fabula di inversione", *Pan* 9 (1989) 53-63.

21 Sobre la evolución del personaje, cfr. G. GALIMBERTI-BIFFINO, "La Médée de Sénèque: una tragédie annoncée: *Medea superest* (166), *Medea fiam* (167), *Medea sum* (910), *BAGB* (1996) 44-54.

22 La mano izquierda se emplea para invocar a los dioses infernales en los rituales mágicos (cfr. *Oed*. 566-7), mientras que la derecha (*dextra*) se emplea en las invocaciones a los dioses del Olimpo.

23 Hace una larga enumeración de hierbas maléficas, de acuerdo con la topica del género y siguiendo la tríada mágica tradicional (cfr. Ovidio, *Heroid*. 12, 167).

En la descripción de la Nodriza, sin que sea posible excluir totalmente la influencia de la magia "real" de su época, el ritual mágico responde a la tópica de la literatura greco-latina, desde Teócrito (*Idilio*, 2), a Virgilio (*Egl*. 8) y Horacio (*Epod*. 5). Es de notar que junto a la invocación a Hécate y al empleo de los *phármaka,* Medea tiene que añadir algo tan importante como la "palabra" y la *performance*, momento en el que la Nodriza deja su descripción[24]. Se oye entonces la voz de la heroína que, en una monodia estructurada en cuatro partes métricamente diferenciadas, repite la plegaria a los dioses infernales del prólogo, sobre todo a Hécate y a la estrella de la noche, de triple rostro ya que la noche es el escenario de las prácticas mágicas[25]. Medea lleva el cabello suelto, sin ningún tipo de ataduras, con los pies desnudos para estar en contacto con la potencias subterráneas, y de ese modo ofrece a Hécate unos regalos respondiendo al repertorio manierista extraido de la mitología. La súplica tiene efecto pues suenan los altares (vv. 785, 840-3: "tres veces ha ladrado la audaz Hécate y de su antorcha luctuosa / ha hecho brotar los fuegos sagrados"). Los regalos están preparados y son entregados a sus hijos para que los lleven a la nueva esposa. Será el Mensajero el que brevemente narre al coro lo sucedido una vez que recibieron los presentes: un fuego imposible de mitigar devoró al rey y a Creúsa, todo el palacio (vv.879-890). El procedimiento mágico portador de la muerte es el mismo que utilizó Sófocles en *Las Traquinias*: un vestido envenenado por un filtro mágico.

Medea y sus poderes tal como aparecen en la tragedia de Séneca nos proporcionan la información necesaria para analizar un rasgo de la Nodriza en la tragedia *Hercules Oetaeus,* que aunque ha llegado a nosotros formando parte del *corpus* senecano, existen poderosas razones para negar esta autoría[26]. Desde la misma tradición manuscrita la paternidad plantea problema ya que en el códice *Etruscus* (*E*) aparecen dos tragedias tituladas *Hercules*, mientras que en uno de los códices derivados de la rama *A*, una de ellas se le añade *furens* y a la otra *oetaeus*, sin duda con la finalidad de establecer una distinción entre ellas. Si en *E* figuraban los títulos dados por Séneca a sus tragedias ya habría una poderosa razón para cuestionar la autoría senecana de la obra. No es lugar para entrar en el debate, aunque sí para reconocer que no considero la obra de Séneca, sino de un autor desconocido, conocedor de la obra de aquél, que pudo componer en la última década del s. I d. C. o a comienzos del II. Fuera quien fuera y al magen de los juicios de valor sobre la obra, no carecía de un saber hacer, conocía perfectamente la obra de Séneca y lo imita continuamente, aunque las más de las veces sin mucho

24 Todo el ritual está recorrido por referencias al canto en voz alta o a la palabra: vv. 681, 688, 699, 704, 737-38, 739, 740, 750, 767, 769, 801-2, 812-814.

25 Cfr. Apuleyo, *Apol.* 47.

26 Desde el s. XVII Daniel Hensius puso en duda que Séneca fuera su autor y en la actualidad se puede afirmar la casi unanimidad de la crítica en negar la autoría a Séneca.

acierto. Algo importante en el autor es la búsqueda de la novedad, una búsqueda que se manifiesta, entre otras, en la modificación e introducción de elementos que tienen como consecuencia una transformación profunda del mito[27]. La tragedia trata el final de Hércules y, por tanto, entre los modelos se han encontrado paralelos con *Las Traquinias* de Sófocles, aunque son más las diferencias que las separan. Entre las transformaciones se cuenta no solo el desarrollo de la trama, como veremos, sino una caracterización peculiar del personaje de la Nodriza de Deyanira, totalmente distinta de todas las nodrizas del *corpus* senecano y de la del modelo de Sófocles.

El personaje de la *Nutrix* tiene una larga tradición en la literatura que es posible remontar a Euriclea en el libro XIX de la *Odisea*[28]. Esta mujer es una anciana, hija de Ops, que Laertes compró confiándole el cuidado del pequeño Odiseo, al que queda unida por vínculos de leche, no menos fuertes que los de sangre (*Od.* XIX, 471 ss.). Homero dotó al personaje de unas características que se fijaron en la tradición: se trata de una mujer humilde, que siente devoción por el hombre al que crió, Odiseo. Euriclea posee como virtudes la pureza de alma, fidelidad y dedicación en completa sintonía con su pupilo, al que ha amamantado y al que, por ley natural, aventaja ampliamente en edad (de ahí que a menudo hagan referencia a su ancianidad en los dramas). Sin embargo, a diferencia de la actuación de las nodrizas en las tragedias, Euriclea no aconseja ni exhorta a Odiseo, porque no se encuentra en una posición dialéctica respecto al rey, al que está unida por lazos de lealtad (odia a los enemigos de aquél y es poseedora de la memoria histórica). Esa lealtad hacia Odiseo es ciega e incondicional, por lo cual resulta impensable que contradiga al rey, lo aconseje o exhorte. El personaje pasa de la épica a la tragedia pero en el trasvase se producen cambios. Un ejemplo lo proporciona Sófocles en *Las Traquinias*[29]*:* en Traquis, Deyanira, esposa de Hércules, espera el regreso de su marido, sin saber si está vivo o muerto. Esta heroína es presentada como una mujer dulce y frágil que sufre porque desconoce dónde y cómo se encuentra Herakles; está confusa, bloqueada emocionalmente y, en consecuencia, necesita ayuda, consejo o alguna persona que actúe por ella. Hábilmente el dramaturgo introduce la fuerza del carácter de su Nodriza (vv. 49-60), que le aconseja mandar a uno de sus hijos para buscar a su padre. Ésta es una de las funciones primordiales de las nodrizas en las tragedias: proporcionar apoyo,

27 Hay quienes consideran esta tragedia el *summum* de la expresión dramática (Hansen) y quienes piensan que se trata del "más disparatado engendro" que nos ha legado la Antigüedad (Leo), opinión que comparto.

28 Cfr. L. Castagna, "La figura de la Nutrice dalla´Odissea alle tragedie di Seneca", en, M. Blancato – G. Nuzo, *La Tragedia romana: modelli, forme, ideologie, fortune*, Palermo, 2007, pp. 51-61.

29 Cfr. L. Castagna, "Il passato letterario e la formazione della personalità della Deianira pseudosenecana, *Aevum antiquum,* 3 (1990) 213-243.

dar consejos que provienen del sentido común (no necesariamente del estoicismo), de una virtud menor y colaboradora. De su condición servil, proceden la prudencia, el silencio, la paciencia y, fruto del sufrimiento, el conocimiento necesario para consolar a su pupila, que reconoce el buen sentido[30]. La Nodriza no vuelve a entrar en escena hasta el v. 871, cuando, ya turbada, se dirige al corifeo y, asumiendo el rol de Mensajero, narra el suicidio de su ama (v. 899 ss). No solo fue escuchado su consejo, sino que en ningún momento debatió con Deyanira y, lo que es más importante para mi propósito, nunca se dice poseedora de conocimientos mágicos. La reina es informada de que Herakles vive y regresa tras haber vencido a Éurito y arrasado Ecalia, pero antes llega Licas con un grupo de esclavas entre las que sobresale por su belleza y porte una, de la que se compadece Deyanira, intentando hablar con ella para informarse de quién es (vv. 351 ss). Ni por la esclava ni por Licas consigue saber nada y es un mensajero el que obliga a contar la verdad a Licas: la joven es Yole, hija del rey Éurito y la causa de la ruina de Ecalia, ya que Herakles se enamoró de ella y, al no conseguir el consentimiento paterno, arrasó el reino llevándose al objeto de su pasión como amante. La reacción de Deyanira sorprende por su resignación: no pronuncia palabras airadas, ni pretende ningún mal para quien la ha traicionado. Es más dice que "no conviene que se enoje la mujer que es sensata" (v. 552) y decide inmediatamente recurrir al regalo que en el pasado le hizo Neso, cuando estaba a punto de morir herido por una flecha de Herakles, diciéndole: "si tomas en tus manos sangre coagulada de mis heridas, en donde la hidra de Lerna bañó sus flechas envenenadas de negra hiel, tendrás en ello un hechizo para el corazón de Herakles, de modo que aquél no amará más que a ti a ninguna mujer que vea (v. 571 ss.)[31]". Deyanira entrega a Licas (vv. 600 ss.) un manto empapado con el filtro advirtiéndole que nadie lo ciña antes que Herakles, que esté resguardado de la luz solar y no se acerque a ningún fuego antes que lo vista su marido para un sacrificio. Licas parte sin saber que su misión le va a costar la vida. Por su parte, Deyanira, sin que haya tenido tiempo de suceder nada, comienza a albergar un nuevo temor: esta vez teme haber realizado un gran mal a partir de una bella esperanza (v. 667). Ha sido testigo de un prodigio que ha levantado sus sospechas, pues el vellón de oveja con el que había untado el manto enviado como regalo, ha sido destruido: se consumió en contacto con la luz del sol. Con un razonamiento riguroso llega a la conclusión de que el Centauro la engañó y

30 Deyanira llama a su hijo Hilo y le dice: "Oh, hijo, oh muchacho! También de personas no nobles se desprenden palabras acertadas. Pues esta mujer es esclava, pero ha hecho un razonamiento digno de hombres libres" (vv. 61-64). En el *corpus* senecano en ninguna de las tragedias en las que actúa el personaje de la Nodriza se marca la diferencia social de esta manera; es más es la Nodriza la que señala la dificultad de tratar con los poderosos, como sucede en *Phaedra* (vv. 427-430).

31 Sófocles razionaliza la versión de la leyenda, según la cual el veneno, presentado como filtro de amor estaba compuesto por la sangre y el semen del Centauro.

que el filtro esconde la muerte. En efecto, a partir de ese momento se producirá la *catastrophe* y la muerte de Herakles que poco tiene que ver con la que dramatiza el autor de la tragedia *Hercules Oetaeus*.

En efecto, la mencionada tragedia romana comienza con un monólogo de Hércules que, ensoberbecido, se cree merecedor del cielo; el coro está formado por prisioneras de Ecalia que entonan distintos lamentos por la destrucción de su patria y, entre ellas, se encuentra Yole, que se siente culpable. En el acto II la escena se desarrolla en Traquis y comienza con un monólogo de la Nodriza que informa del estado lamentable en el que se encuentra la reina, no porque no sepa dónde está su esposo, sino porque ya conoce la relación de Hércules con Yole y, como una esposa engañada, lejos de la resignación de la Deyanira sofóclea, tiene deseos de vengarse (como Medea). Según las convenciones genéricas se desarrolla un diálogo entre la reina y la Nodriza, en el que ésta desempeña su función: consolar y aconsejar a la reina. Así lo hace, como todas las Nodrizas que aparecen en las tragedias de Séneca, pero añade un rasgo que no se da en ninguna de ellas: aconseja a la reina "sujetar a su marido" con prácticas mágicas combinadas con plegarias (vv. 452-453[32]). Y la misma Nodriza se presenta a sí misma como poseedora de poderes mágicos (vv. 454-464) haciendo referencia a su capacidad para hacer reverdecer los campos en pleno invierno, que el rayo se detenga, agitar el oleaje en calma, aplacar un mar turbulento o que la tierra reseca abra nuevas fuentes; añade que derribó las puertas y la sombra de Dite y que obligó con sus plegarias a hablar a los Manes y a callar al perro infernal, la media noche vió el sol y el dia a la noche; según ella, el mar, la tierra, el cielo y el Tártaro la obedecen y ante sus encantamientos nada mantiene sus leyes, de modo que con sus conjuros conseguirá que Hércules vuelva a Deyanira. Esta singular *Nutrix*, como en el *Hipólito* de Eurípides o en la *Phaedra* de Séneca, ejerce la magia como *adiutrix* de su ama para conseguir la conquista de su amor y poco tiene que ver con la maga de los poetas elegiacos[33]. ¿Cómo interpretar esta Nodriza-maga, inusual de la tradición trágica? Parece claro que, entre las numerosas imitaciones de pasajes de la obra de Séneca que llevó a cabo el desconocido autor, aquí se valió como hipotexto de la tragedia *Medea* (vv. 773-5 y 754-70) para intensificar el *pathos*. El recurso es comprensible, pero no tiene funcionalidad alguna en el drama, dado que no va a intervenir en el desarrollo de un mito que está codificado

32 El pasaje muestra analogías con *Med*. 752 ss. Y con Ovidio, *Me*t. 7, 199 ss. y *Heroi*. 6, 93 ss.; cfr. O. ZWIERLEIN, *Kritischer Kommentar zu den Tragodien Senecas,* Stuttgart, 1986*, ad loc*. y B. AXELSON, *Korruptelenkult. Studien zur Textkritik der unechten Seneca-Tragödien Hercules Oetaeus,* Lund, 1964, pp. 108 ss.

33 Cfr. S. MARCUCCI, *Analisi e interpretazione dell´Hercules Oetaeus*, Pisa- Roma, 1997, p. 153. En Propercio (4, 5), Tibulo (1, 5) y Ovidio (*Am.* 1, 8) la maga, como la *lena* de la comedia plautina, es un obstáculo para el amante.

y es inmutable. Por ello a continuación será Deyanira la que, sin prestar atención a lo oído, recurre al filtro que le entregó en el pasado el centauro Neso cuando estaba a punto de morir. Antes la Nodriza había comenzado el acto II (vv. 233-582) describiendo el estado de la reina: celosa, presa de la ira (como en *Ag*. 126 ss, *Med*. 382 ss. o *Phaed.* 362 ss.). Sigue un diálogo en el que la Nodriza, olvidando sus capacidades como maga, asume el tradicional rol de la consejera racional que recuerda a Deyanira su rango y la dificultad de enfrentarse con Hércules. La decisión que toma Deyanira es utilizar el filtro empapando una túnica hecha por ella y enviada como regalo a su marido a través de Licas para recuperar su amor. Lo que sucede a continuación es muy similar a la tragedia de Sófocles: Deyanira alberga sospechas sobre el efecto del regalo pues también se ha inflamado un trozo de tela y teme por la vida de Hércules. Cuando es informada de lo sucedido se suicida considerándose responsable. Aquí se terminan los parecidos, es decir los elementos fijos del mito, pues Hércules ordena preparar la pira, pero sin ira, con una resignación estoica, acepta su destino, que no es otro que conseguir llegar a los cielos, desde donde consuela a todos los que se han quedado en la tierra y, en especial, a su madre, Alcmena. Concluye la singular tragedia con un "final feliz": un alegre himno que celebra la nueva divinidad. Este final poco tiene que ver con *Hercules furens* de Séneca o con el de *Las traquinias* de Sófocles, pero no es el objeto de estas páginas esta cuestión, sino señalar las transformaciones introducidas por el autor y de manera especial, los poderes mágicos que atribuye a la Nodriza.

El personaje de la Nodriza no aparece en todas las tragedias de Séneca[34]: se encuentra en *Medea, Phaedra* y *Agamemnon*[35], tragedias en las que una heroína femenina (Medea, Fedra y Clitemestra) necesitan una interlocutora, que no solo aconseje, acompañe o exhorte, sino que desde el punto de vista dramatúrgico da pie a que se manifieste toda la complejidad psicológica del personaje femenino. Se ha escrito a veces que es un rol plano, lo cual no coincide con lo que manifiestan los textos: tienen una función dramática bien delimitada, pero además no todas son iguales. Es cierto que son mayores, que recurren a los signos de su vejez para disuadir a sus amas de cometer ningún crimen, y que nunca consiguen hacer entrar en razón a las heroínas. Sin embargo, la Nodriza de Fedra, por ejemplo, tiene una función en la tragedia que va más allá del rol, pues es ella la que maquina la calumnia, mientras que

---

34 En *Herc fur*. la voz del sentido común es confiada a la esposa de Hércules, Mégara y a Anfitrión, su padre; en *Troades* no es funcional una Nodriza (es demasiado vieja Hécuba y son muy numerosas las mujeres (hijas de Hécuba, Casandra, Andrómaca o Helena); no hay Nodriza en *Phoenissae*, en *Oedipus*. ni en *Thyestes.*

35 Cfr J. M. Croisille, "Le personnage de Clytemnestre dans l´Agamemnon de Sénèque", *Latomus* 23 (1964) 465-72 (con interesantes observaciones sobre el rol de la nodriza); A. Martina, "La nutrice e il satelles nella struttura del secondo atto dell´Agamemnon e del Tieste", *Quad. di cult. e di trad. class*. 4-5 (1986-87) 113-129.

la reina no hace otra cosa que asentir. La Nodriza es un personaje interno del mito: razona en una esfera marginal con la voz contraria a la de la pasión de las protagonistas. Según esto, la caracterización que del personaje hace el autor de la tragedia *Hercules Oetaeus* sigue la tradición con una innovación contraria al rol de la razón, el empleo de artes mágicas, una innovación que no tiene ninguna función en la tragedia y que viene a poner de relieve otro desacierto en el autor que imita a Séneca.

Received: 9th May 2011 Accepted: 21st May 2011

Ghosts Stories in Sozomen's *Ecclesiastical History*[*]

Alberto J. Quiroga Puertas
University of Granada

Abstract

In this paper I aim to emphasize the influence of ghost stories in Sozomen's work. It is interesting to analyze how a pagan literary topic such as ghost stories was used by Christian authors in the first period of the Byzantine Empire in order to stigmatize heretic and pagan elements that could threaten the *normal* development of History, that is, a Christian and Orthodox one.

Key Words: Sozomen, Ghost stories, Nicene Creed, Hecate, Christian historiography.

Historias de fantasmas en la *Historia eclesiástica* de Sozómeno

Resumen

En este artículo pretendo poner de relieve la importancia de las historias de fantasmas en la narrativa de un historiador como Sozomeno. Resulta especialmente interesante analizar el proceso por el cual un motivo literario y cultural pagano como las historias de fantasmas es usado a comienzos del periodo bizantino por el cristianismo para estigmatizar cualquier elemento herético o pagano que amenazara el decurso *natural* –esto es, cristiano y ortodoxo- de la Historia.

Palabras Clave: Sozomeno, Historias de fantasmas, Credo niceno, Hécate, Historiografía cristiana.

> *Et mihi discendi et tibi docendi facultatem otium praebet. Igitur perquam velim scire, esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putes an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere.*
>
> (Pliny the Younger, *Ep*. 27.7).

Among his many pursuits, Professor Calvo's long term interest in magic and the supernatural can be accredited as having helped identify a link that existed between divine and human interaction within classical antiquity. The intervention of demons,

* My gratitude goes towards Mr. Mark Hunter, Dr. Peter van Nuffelen and Dr. Manuel García Teijeiro for their kind suggestions. I would also like to thank the support from the Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia de España, and the research groups "Diversidad cultural, paz y resolución de conflictos en el cristianismo antiguo" (HUM2006-11240-C02-02)", Head Director Dr. Fernández Ubiña, and HUM 404 "Tradición y Pervivencia de la Cultura Clásica", Head Director Dr. Calvo Martínez.

magical spells and incantations, necromantic ceremonies and the intrusion of preternatural beings may seem akin to parapsychology nowadays but in the minds of the Greeks and Romans these concerns were very much a part of everyday discourse. These unearthly episodes have been recounted in much paradoxical literature or, as modern literary theorists have termed *letteratura dell'irrazionale*[1]. Moretti for one declared how ghost stories constituted a "definito e costituito sottogenere[2]".

This paper, however, will specifically concentrate on the apparition of ghosts and their function within the *Ecclesiastical History* of the church historian Sozomen, for ever since Odysseus' *katabasis* and *nekyia* (*Od*. 9), many episodes which detail ghost and human interaction have permeated Greco-Roman literature. Such instances include encouraging the Hellenic army in their struggle against the Persians (Hdt., VIII.84), predicting deaths and mournful events (Dio Cassio, LV 1; Plutarch, *Dion* 55), and the re-enactment of love stories after death (Phlegon, *De Mir.* 1; Philos., *Vita Apoll.*, 4.25) all of which infer of the presence of apparitions.

In fact discussions and debates on the existence of ghosts were also normal within classical literature: Pliny the Younger considers the matter in his *epistle* 7.27 after hearing about a haunted house; likewise in Lucian's *Philopseudes,* his alter ego Tychiades cannot help but show his dismay at a gathering of friends who try to persuade him of the utmost efficiency of magic and ubiquity of the supernatural[3].

Nevertheless although it may appear a little deranged and somewhat preposterous to a modern reader, ghost stories (as well as tales involving demons, paranormal phenomena, and miraculous healings) were a common feature in late antique historiography. Ancient pagan historians deemed the chronicling of history a process within which non-human actors such as Fortune and the concept of *kairós* were deeply engaged. However Christianity assimilated and redeveloped this aspect[4] and in doing so, those non-human actors who were outside God's approval were turned into evil beings that dramatically affected human affairs. Indeed the manner in which Christian historians interpreted this subject has been surmised by Cracco Ruggini: "the task was basically a common one: to show how evil was in due course overcome by good[5]".

---

1 The theoretical elaboration of this term in G. GUIDORIZZI (1995). See also REARDON (1971), pp. 237-243; STRAMAGLIA (1999), p. 9.

2 MORETTI (1993), p. 47.

3 STRAMAGLIA (1999), pp. 70-77.

4 On the topic of conflict and assimilation in Late Antiquity, see HERRERO DE JÁUREGUI (2011).

5 CRACCO RUGGINI (1977), p. 109. ALSO CHESNUT (1977), pp. 49-59.

Of course, Sozomen's *Ecclesiastical History* was no exception to this objective[6] and the church historian was explicit about the aim of his work (*HE* 1.1): "since many of the most celebrated writers among the Greeks have tasked their powers of eloquence in describing the Calydonian boar, the bull of Marathon and other similar prodigies, which have really occurred in countries or cities, or have a mystic origin, why should not I rise above myself, and write a history of the Church? For I am persuaded that, as the topic is not the achievements of men, it may appear almost incredible that such a history should be written by me; but, with God, nothing is impossible[7]". Certain of the means necessary to help fulfill his desire, it was in his composition of "une versión orthodoxe de l'histoire de l'Église au IVe siècle depuis Constantine[8]" that Sozomen took recourse to hagiographical texts, martyrial acts and histories of monks, abounded in supernatural stories[9].

Although evaluated individually, the following ghosts stories included as part of Sozomen's *Ecclesiastical History* may be misleading if carelessly read as merely unrelated texts, for they are not some futile record of divine interventions, imbued with the sole purpose of entertaining an audience but rather collectively they form a key part of a plot in which unearthly events were regarded as "la preuve irréfutable de la volonté de Dieu[10]".

1. HE *4.3: A Haunted House*

Within the context of the beginning of emperor Constantius' reign, Sozomen acknowledges the martyrdom of the Holy Notaries from which he declares Martyrius a subdeacon and Marcian a reader of the Scriptures. According to his account, both men were victims of a political plot and were incorrectly adjudged and found guilty of the murder of the *magister equitum* Hermogenes following the events of a riot in Constantinople in 342 (*HE* 3.7). The historian goes on to reveal in detail how "their tomb is famous, and is situated before the walls of Constantinople, as a memorial of the martyrs; it is placed in a house of prayer, which was commenced by John and completed by Sisinnius; these both afterwards presided over the church of Constantinople. For they who had been unworthily adjudged to have no part in the honors

6 The main references on his life and work, J. BIDEZ et alii (2005), pp. 9-26; CHESNUT (1977), pp. 192-200; LEPPIN (2003), pp. 219-254 (see especially p. 223 where Socrates, Sozomenus and Theodoretus are called "synoptical" church historians); P. VAN NUFFELEN (2004), pp. 46-61.

7 Sozomen' translations taken from SCHAFF (1886).

8 BIDEZ et alii (2005), p. 34. Also P. VAN NUFFELEN (2004), pp. 190-191.

9 BIDEZ et alii (2005), pp. 39-41. Also P. VAN NUFFELEN (2004), pp. 197-205.

10 BIDEZ et alii (2005), p. 40.

of martyrdom, were honored by God, because the very place where those conducted to death had been decapitated, and which previously was not approached on account of ghosts, was now purified, and those who were under the influence of demons were released from the disease, and many other notable miracles were wrought at the tomb".

As the text suggests, Martyrius and Marcian did not die defending the Christian orthodoxy, which is precisely the underlying issue of this incident. Sozomen incorporates a fertile leitmotiv in classical literature, namely "the haunted location" to try to frame Marcian's and Martyrius' death in a religious context thus helping to illustrate the rivalry that existed between the Nicene orthodoxy and the heresy of the Macedonians, represented by both Paul of Constantinople and Macedonius respectively[11]. In order to fit within the historian's religious and political agenda, that is, writing a history of the victory of the Christian orthodoxy over pagans and heresies, Marcian's and Martyrius' deaths[12] -a contentious political issue- are appropriated within the context of the orthodoxy's defence against the heresy of Macedonians in early fourth century AD Constantinople. Subsequently, the inclusion of the episode of the haunted location, purified thanks to the sanctity of the Holy Notaries' bodies, (ὁ τῇδε τόπος, τῶν ἐπὶ θανάτῳ ἀγομένων ἐνθάδε τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων, τὸ πρὶν ἄβατος ὢν ὑπὸ φασμάτων ἐκαθάρθη), helps delineate Martyrius' and Marcian's tomb as a place of healing for those who were δαιμονῶντες.

In addition, Sozomen conflates two literary patterns in this episode, the haunted house story and the healing relics. The former has many antecedents in Greco-Roman literature[13], and its prominence in an early Byzantine writer attests to the fact that a riveting ghost story had all the necessary ingredients to help captivate the audience's attention. Indeed the story of the relics of the Holy Notaries epitomizes the evolution of this literary topic, as is alluded to by Stramaglia: "l'entità infestatrice passa gradualmente da spettro di defunto (Plauto, Plinio) a demone d'incerta natura (Luciano), e infine a demonio/emanazione del Maligno (Gregorio Magno)[14]". Somewhat paradoxically however, the text reveals how ghosts are considered both frightening yet miasmatic creatures that help exemplify the power of the relics to cleanse and to heal (ἐκαθάρθη... τῆς νόσου ἀπηλλάγησαν), which was in essence a common feature within the context of the remains of martyrs or, as Sozomen perhaps

---

11 For the religious background, see DAGRON (1974), pp. 419-442; TELFER (1950). PETER VAN NUFFELEN (2004), p. 287, n. 340 points out that Sozomen' source was the *Passio Notarium* BHG 1028y. On the literary genesis of the passage, DAGRON (1974), pp. 433-434.

12 GADDIS (2005), p. 100. On the concepts of orthodoxy, heresy and violence, see CAMERON (2008).

13 Most notably Plautus' *Mostellaria*, Plinius, *Ep.* 7.27, Suetonius, *Aug*. 6, *Calig*. 59; Lucian, *Philops*. 30.

14 STRAMAGLIA (1999), p. 124.

wants us to believe, amongst those who died defending the Nicene creed[15].

2. HE *5.2: Julian the Emperor and the Ghosts*

Sozomen's *Ecclesiastical History*'s fifth book is devoted to the reign of the emperor Julian and according to Christian historiography is set in a most sorrowful period. Seeking to accentuate Julian's apostasy and paganism, Sozomen narrates (HE V.2) an episode relating to his initiation into a mysterious cult or consultation of an oracle (τελετῆς τινος ἢ μαντείας χάριν) in which either by art of machinery or bewitchment (τῶν ἐπὶ τούτοις μεμηχανημένων καὶ γοητείαις παραγινομένων φασμάτων) ghosts appeared before him. Julian is encapsulated by fear yet instinctively signed himself (τῷ συμβόλῳ τοῦ Χριστοῦ κατασημάνας ἑαυτόν) and, to the initiator's sheer disbelief[16], the ghosts soon disappeared (αὐτίκα τε φροῦδα τὰ φάσματα ἐγένετο).

This text epitomizes what G.W. Bowersock has dubbed "the heritage of adolescence" and "the mask removed" stages of the emperor's life[17] and a transformation that compelled Gregory of Nazianzus to question how a person who grew up in a Christian environment could hate Christ so much (*Or*. 4.52 Πόθεν οὕτω μισόχριστος ὁ Χριστοῦ μαθητής). It would be tedious to rely solely upon the wicked image of Julian as is commonly associated with the Christian literary tradition. Rather it will suffice to quote Sozomen's opinion of such a figure according to Nuffelen: "à leur yeux, il était, d'une part, un persécuteur et, d'autre part, un philosophe et un magicien[18]".

Within the passage itself, Sozomen reproduces what Gregory of Nazianzus had already reported (*Or.* 4.52-56), a description of a "l'initiation théurgique de Julien à Éphèse[19]". Yet he does not, however, make reference to certain details provided in Gregory's account, namely the noises and peculiar smell (*Or.* 4.55) which accompanied the presence of the ghosts. The church historian's objective, therefore, is somewhat twofold. First of all it seems obvious that Sozomen takes recourse to this episode as a means of underlining the insistent power of God in adverse circumstances whilst, on the other hand, the casting out of the ghosts seems paradigmatic of the apotropaic power of the sign of the cross[20], and perhaps more symbolically, the victory of Christian insignia amidst such pagan surroundings as an adytum. In this

15 TALBOT (2002).

16 BIDEZ (2005, vol. III), p. 86 considers that Julian's initiator was the philosopher Maximus of Ephesus.

17 BOWERSOCK (1978), pp. 21-32, 55-65.

18 NUFFELEN (2004), p. 364.

19 BIDEZ (2005, vol. III), p. 86, n. 2.

20 MEYER and SMITH (1999), p. 63, 377. VERSNEL (2001), p. 149.

sense it is no coincidence that medieval legends told the story of a ghostly horseman stabbing Julian to death[21].

3. HE *6.28: A tempting ghost*

Easily distinguishable and without need of any further explanation is the account of demons or namely the devil adopting the guise of a woman in order to test a monk's spiritual strength. This was a practice which Sozomen himself resorted to quite often[22] when narrating monks'lives since it is clear beyond question that the figure of the monk and those creatures that incarnated evil could not be apart from one another.

Once again Sozomen takes recourse to this locus classicus of monastic literature in the following passage dedicated to the monk Apelles (*HE* 6.28): "Apelles flourished at the same period, and performed numerous miracles in the Egyptian monasteries, near the city of Acoris. He at one time worked as a smith, for this was his trade; and one night the devil undertook to tempt him to incontinence, by appearing before him in the form of a beautiful woman; Apelles, however, seized the iron which was heating in the furnace, and burnt the face of the devil, who screamed like a wild bird and ran away[23]".

These lines seek to emphasize Apelles' perseverance to wish to prove his sense of ἐγκράτεια and ἀνδρεία (νύκτωρ φάσμα δαίμονος ὡς γυνὴ εὐπρεπὴς εἰς σωφροσύνην ἐπείρα). On this occasion however, the womanly figure adopted by the demon proves that for the early Christian historians, ghosts, demons and the agents of the devil shared many affinities in their efforts to jeopardize the monks' asceticism[24]. In contrast to the sanctity of some Christian female figures however[25], those creatures which transmogrified into the form of a woman were a challenge to the monk's ἀνδρεία, critical of their reclusive nature, particularly from the prevailing society in which the close relationship with God they aimed for would be handicapped by earthly matters[26].

Although Sozomen's passage is far from being original since the belligerent vocabulary and the apparition of a demon or a ghost had many precedents in early Christian literature[27], two aspects, however, deserve noticeable attention: firstly, the

---

21 BROWNING (1976), p. 228.

22 PETER VAN NUFFELEN (2004), pp. 202-203.

23 A very similar versión in Rufin, *Historia Monachorum* 15; *HME* 13.

24 COLOMBÁS (1999), pp. 570-573.

25 PEDREGAL (2005), pp. 143-167.

26 BRAKKE (2006), pp. 182-184.

27 Ev. Bartholm. 51; Athans., *VAnt*. 5.3-5; Apoph. Patr. 5.27; 15.10. On the corporeity of ghosts, STRAMAGLIA (1995), (1999), pp. 41-42. See also KAZHDAN (1990), pp. 140-142.

bloodless nature of Apelles' attack seems to go against those episodes in which early Christian authors described sanguinary struggles[28] whilst at the same time the normal pattern of a supernatural appearance under the guise of a woman (suggestions of dirty thoughts, arrival of the being under the form of a woman, desires to succumb to the temptation; if the holy man resists then a black boy would appear[29]) is evidently absent. Thus it seems Sozomen's narrative is a conscious effort to try to construct a short story in which Apelles' asceticism prevails over evil without hesitation.

4. HE *7.23: A warning apparition*

HE 7.23 includes a summary review of the socio-political situation and motives which precipitated the outbreak of the Riot of the Statues in Antioch 387 AD:

> on the night before the sedition occurred, a specter was seen in the form of a woman of prodigious height and terrible aspect, pacing through the streets of the city, lashing the air with an ill-sounding whip, similar to that which is used in goading on the beasts brought forward at the public theatres. It might have been inferred that the sedition was excited by the agency of some evil and malicious demon. There is no doubt but that much bloodshed would have ensued, had not the wrath of the emperor been stayed by his respect for this sacerdotal entreaty.

Among the different sources which reported these events[30], both Libanius of Antioch and John Chrysostom's version lay the blame for the ensuing violence on the intervention of the devil[31]. Sozomen's account however characterizes in detail a ghostly apparition without actually identifying it.

In my opinion, the attributes and physical description of this φάσμα γυναικὸς correspond to that of the goddess Hecate, since the church historian describes the figure as a "woman of prodigious height and terrible aspect (θεαθῆναι μεγέθει ἐξαίσιον καὶ θέᾳ φοβερόν)", a description which parallels that of the rich Eucrates' portrayal of the goddess in Lucian's *Philoseudes;* (*Ps*. 22) γυναῖκα ὁρῶ προσιοῦσαν φοβεράν, ἡμισταδιαίαν σχεδὸν τὸ ὕψος. Indeed the gigantic depiction of the apparition was used to help distinguish its supernatural character[32], and was also affiliated to Hecate in *PGM* IV 2711 (δεῦρ', Ἑκάτη, γιγάεσσα). Furthermore the onirocritic Artemidorus, as Stramaglia indicates[33], related abnormal stature with death, which happened to be

---

28 Brakke (2006), pp. 129-131.

29 Brakke (2006), pp. 160-161.

30 Lib., *Or.* XIX-XXIII; I, 258-259. Soz., VII, 23. Chrys., *Hom. De Statuis;* Zos., IV, 41; Theod., *HE* 5.20.

31 Chrys., Hom. *De Statuis* III.6, V.1, XII.1, XV.1; XXI.1-2; Lib., *Or.* I.252; XIX, 29; XXII, 10.

32 Stramaglia (1999), p. 41. See also West (1995), p. 282.

33 Stramaglia (1999), p. 41, n. 118.

one of Hecate's main realms (I 50): τὸ δὲ ὑπὲρ ἄνθρωπον μέγαν δοκεῖν γεγονέναι θάνατον τῷ ἰδόντι σημαίνει.

"On the night before the sedition occurred (…) the φάσμα γυναικὸς was seen pacing through the streets of the city (τῆς φθασάσης νυκτός, μεθ' ἣν εὐθὺς ἐπιγενομένης ἡμέρας ἡ στάσις ἐγένετο... μετάρσιόν τε διατρέχον ἀνὰ τὰς ἀγυιὰς τῆς πόλεως)", this reference serves to remind us of Hecate ἐνόδια, that is, a divinity who was habitually found loitering in streets and crossroads during the night[34]. *PGM* 2627 for instance reads as follows: "δεῦρ', Ἑκάτη, τριοδῖτι, πυρίπνοα φάσματ' ἔχουσα χἀτ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδούς".

In fact as part of her syncretism with other goddesses, namely Selene and Persephone[35], Hecate was the patron deity of ghosts and daemonic creatures[36] and aside from being related to the underworld, these supernatural beings were regarded as liminal entities, roaming between different realms and types of existence. In this sense the situation in Antioch during the riot could be described as liminal, a transitional period in which stability turned to turmoil, thus providing the perfect political and socio-economic climate for a goddess such as Hecate to flourish.

Furthermore Sozomen mentions the specter lashing a whip (τὸν ἀέρα μαστίζειν ὑπὸ μάστιγι δυσήχῳ), an image that can be found in representations of Hecate in terracottas, coins and gems[37]. In the specific case of the evening prior to the Riot of the Statues, the reference to a whip serves almost to reinforce the notion of punishment and destruction set to betide the city in light of the aftermath of the event.

The fact that Sozomen characterized a ghost possessing Hecate's attributes however is not uncommon. In the middle of the Vth century AD, pagan deities such as Hecate and the plethora of demons that populated classical antiquity had blended into an amorphous group that represented the battle between good and evil (in Sozomen's view, Christian orthodoxy standing in opposition against heresies and what remained of paganism[38]).

---

34 WEST (1995), pp. 203-207; JOHNSTON (1991). For her relationship with the night, see Bacchylides, Frag. 1B: Ἑκάτα[[δαϊδοφόρε]] ταν ἰε[ρ] Νυκ[τὸς μεγαλοκόλπου θύγατερ]. It should be noted that Schaff omitted μετάρσιον (high in the air) from his translation.

35 On Hecate's syncretism, see for instance CALVO MARTÍNEZ (1992); FARAONE (1997); RABINOWITZ (1997). *PGM* IV.2241-2358; 2602; 2664-2665. WEST (1995), p. 214: "it is clear that the *PGM* developed the chtonian, malevolent connections of Hekate to a greater extent that any other literature. There is also considerable syncretism, and some very imaginative animal epithets appear, that are clearly derived from the motifs of the earlier literature".

36 COLLISON-MORLEY (1912), p. 144. See also BRAVO GARCÍA (2002), p. 46; TEJA (2002), p. 71; WEST (1995), pp. 199-200; WINKLER (1980), pp. 159-161.

37 FARRELL (1896); HARDEN (1927), pp. 95-96; WEST (1995), p. 216.

38 MANGO (1994), pp. 159-162; RODHE (1925), pp. 155-160; WEST (1995), pp. 281-283.

Based on these characteristics alone, we can infer this episode to be a warning apparition, a subtype of supernatural phenomenon defined by several features, namely: a) A relationship to political crisis, wartime, seditions; b) an appearance under the guise of, in most cases, a female, semi-deity or divine messenger c) an unusual stature and d) an ability to prophesy either by speech or by figurative action[39]. In this respect, the allusion to the ghost of a gigantic woman lashing a whip the evening before a civil riot intertwines perfectly with a stereotypical warning apparition, thus enabling Sozomen to combine the burning animosity vented towards a representative figure of the Nicene creed such as the emperor Theodosius with a ghost of pagan reminiscences.

5. HE *8.4: From ghosts to angels*

In *HE* 8.4, two major issues converge: the assimilation of barbarian soldiers into the Roman army and the religious struggle between Arians and followers of the Nicene orthodoxy. In this context, Sozomen cites Socrates' account (*HE* 6.6[40]) of Gainas, a Goth who first became a Roman citizen, was promoted to the army and was then later appointed general in chief[41]. So great was the power that Gainas had acquired that, in command of an army full of Goths, he defied the emperor Arcadius after duping him into believing that his army was aiming to suppress a revolt instigated by Tribigildus, one of Gainas' kinsmen. According to Socrates, Gainas broke the engagement he had reached with the emperor not to plot against the other and attacked Constantinople. It is at this stage, after a comet appeared presaging the crisis[42], that both Socrates and Sozomen describe how a crowd of angels "in the form of armed men of gigantic stature" (Socrates, *HE* 6.6: ἀγγέλων γὰρ πλῆθος ὤφθη τοῖς ἐπιβουλεύουσιν ἐν σχήματι ὁπλιτῶν μεγάλα ἐχόντων τὰ σώματα; Sozomen *HE* 8.28: πλῆθος ὁπλιτῶν ἐν μεγάλοις σώμασιν ἔδοξαν ὁρᾶν) transpired to help protect the city and frighten Gainas' forces.

Sozomen paid special attention to Gainas's Arianism (ἦν μὲν γὰρ Χριστιανὸς τῆς τῶν βαρβάρων αἱρέσεως, οἳ τὰ Ἀρείου φρονοῦσιν), his inimicality towards John

---

39 COLLISON-MORLEY (1912), pp. 72-79; FELTON (1999), pp. 23-37; GARCÍA TEIJEIRO & MOLINOS (1994), pp. 279-280; WINKLER (1980), pp. 161-163. Examples in Hdt., VIII.84; Cassio Dio, LV.1; Plut., *Dion* 55.

40 Socrates consulted Eusebius Scholasticus' lost poem *Gainas*.

41 CAMERON and LONG (1993), pp. 161-175, 201-211; LIEBESCHUETZ (1990), pp. 117-118, 257-259.

42 SCHECHNER (1997), p. 27: "comets became Christians signs of more than local disputes between secular and ecclesiastical powers, military engagements of consequence for the church, or a plague upon sinners (...) Comets were seen as monsters warning the public of the Lord's intentions". For the apparition of comets as *signa*, see MACÍAS VILLALOBOS (2006a), and especially 2006b, p. 69: a comet was seen in China the year of Gainas' insurrection "que medía 45 grados, que apareció en la región entre Andrómeda y Piscis. Su parte superior llegaba hasta Casiopea y entró en la Osa Mayor y en Leo". See also John Lydus, *De Ostentis,* 10-15b.

Chrysostom –bishop of Constantinople at the time and figurehead of the Nicene creed as defended by Sozomen[43] -and his ability for deceptiveness. These were features that were often used by late antique historians to decipher disloyal barbarians within the bureaucratic or military system of the Roman Empire. Furthermore this context was notably propitious for the inclusion of the episode of the angel's army, a story that had been exploited previously to a great extent[44] as Herodotus (VIII 23) narrates, explaining how the Phocians covered six hundred soldiers with gypsum to make them look like an army of supernatural beings and terrorize their enemy, the Thessalians.

Yet both Christian historiography and hagiography adopted this literary topic to suit their own purposes[45] thus allowing Sozomen to reconstruct this subject, presenting an army of angels that defended both the city of Constantinople and the Nicene creed, duly terrorizing Gainas' army in the process. The catalyst behind the controversy was Chrysostom's refusal to cede a church for the Arian's use in Constantinople after Gainas' request to the emperor. The bishop of Constantinople was of great missionary interest among the Goths and at the time had been considered pro-Gothic, but when Gainas and his troops were quartered and menacing Constantinople, Chrysostom adopted an "Ambrose-like[46]" attitude, remaining defiant in his denial of Gainas' petition, a measure which was also supported by imperial power. As Liebeschuetz has pointed out[47], Christian historiography differed in its treatment of this episode: one of Chrysostom's biographers, Palladius, omitted the story, whilst Socrates (*HE* 6.6) minimized its importance, and Theodoret (*HE* 5.32) praised the bishop's position. In my opinion however, the army of angels that appeared to confront Gainas' forces owes itself to the Christian exploitation of the ghost army motive which Sozomen had deployed to consolidate his own religious agenda, that is, to stress the importance of Chrysostom's defense of orthodoxy in opposition to Gainas, both an Arian and a barbarian.

6. *Conclusion*

Sozomen inherited the mechanics of the supernatural, implicit in the ancient concept of history, and used such elements to entice his audience upon such occasions in which his religious agenda called for fortification. In contrast to other Christian writers[48], his work does not digress on the philosophical dimension of ghosts; but rather

---

43 See LIEBESCHUETZ (1990), pp. 190-191; NUFFELEN (2004), pp. 77-79, 84. Also Soz., *HE* 8.2,4.

44 A complete catalogue of instances and a partial analysis in STRAMAGLIA (1999), pp. 341-435.

45 See for instance Athanasius, *VAnt*, 23.3; Jerome, *VHilar.*, 6.

46 LIEBESCHUETZ (1990), p. 190.

47 LIEBESCHUETZ (1990), p. 190, 268.

48 MONACI CASTAGNO (1995).

incorporates ghost stories to address pressing socio-cultural and religious issues. He was however careless when it came to providing specific details or names: ghosts, demons and other supernatural beings were all conflated into a vague category that symbolized the evil that Christian orthodoxy was constantly facing (in fact the characterization of the devil in the early Middle Age adopted some of their attributes and physical characteristics[49]). In this respect, Sozomen contributed to a process that C. Mango defined as "the spread of the Christian religion[50]" as the appearances of ghosts, pagan deities and demons became literary motifs frequently deployed whenever the Christian faith –especially the Nicene creed- was under threat or in trouble.

BIBLIOGRAPHY

BIDEZ, J. et alii,
- *Sozomène. Histoire Ecclésiastique*, 4 vols., Paris, 2005.

BRAKKE, D.,
- *Demons and the Making of the Monk. Spiritual combat in early Christianity*, Cambridge-London, 2006.

BRAVO GARCÍA, A.,
- "El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (siglos IV-VII)", in Centro de estudios del Románico, *El diablo en el monasterio: actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato*, 1994, pp. 37-68.
- "Η Μαγικὴ κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia y de la demonología bizantina", *MHNH,* 2 (2002) 5-70.

BOWERSOCK, G. W.,
- *Julian the Apostate*, Cambridge, 1978.

BROWNING, R.,
- *The emperor Julian*, Berkeley, 1976.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "La Diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío", *Florentia Iliberritana,* 3 (1999) 71-82.

CAMERON, AV. & LONG, J.,
- *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley, 1993.

CAMERON, AV. ,
- "The Violence of Orthodoxy", in E. IRICINSCHI & H. M. ZELLENTIN (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, 2008.

CHESNUT, G. F.,
- *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977.

---

49 BRAVO (1994), pp. 42-44.

50 MANGO (1994), p. 215.

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

COLOMBÁS, G. M.,
- *El monacato primitivo*, Madrid, 1998.

CRACCO RUGGINI, L.,
- "The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: providence and miracles", *Athenaeum,* 55 (1977) 107-126.

DAGRON, G.,
- *Naissance d'une capital. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Paris, 1974

EMMET NOBBS, A.,
- "Digressions in the Ecclesiastical Histories of Socrates, Sozomen and Theodoret", *JRS,* 14 (1986) 1-11.

FARAONE, C. A.,
- "Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek Magical Handbook (*PGM* 2714-83)", in M. KILEY, *Prayer from Alexander to Constantine*, London, 1997, pp. 195-199.

FARNELL, L. R.,
- "Hecate in Art", in L. R.FARNELL, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, pp. 36-54.

FELTON, D.,
- *Haunted Greece and Rome: ghosts stories from classical antiquity*, Austin, 1999.

GADDIS, M.,
- *There is no crime for those who have died: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley-London, 2005.

GARCÍA TEIJEIRO, M. & MOLINOS TEJADA, Mª T.,
- "Paradoxographie et religion", *Kernos,* 7 (1994) 273-285.

GUIDORIZZI, G.,
- "La letteratura dell'irrazionale", in G. CAMBIANO, L. CANFORA & D. LANZA (eds.) *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*, vol. II, Roma, 1995, pp. 591-627.

HARDEN, D. B.,
- "A Series of Terracottas Representing Artemis, Found at Tarentum" *JHS,* 47 (1927) 93-101.

HERRERO DE JÁUREGUI, M.,
- "Christian Assimilation of "pagan" elements: an apologetic concept?", in D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Cambridge, 2011, pp. 380-392.

JOHNSTON, S. I.,
- "Crossroads", *ZPE,* 88 (1991) 217-224.

KAZHDAN, A.,
- "Byzantine Hagiography in Sex from the Fifth to the Twelfth centuries", *DOP,* 44 (1990) 131-143.

LEPPIN, H.,
- "The Church Historians: Socrates, Sozomenus, and Theodoretus", in G. MARASCO, *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century AD*, Leiden, 2003.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.,
- *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990.

Macías Villalobos, C.,
- "Los cometas y su papel en la astrología antigua", *MHNH,* 6 (2006a) 127-154.
- "Los cometas en el mundo antiguo: entre la ciencia y la superstición", *Veleia,* 23 (2006b) 41-71.

Mango, C.,
- *Byzantium: the Empire of the New Rome*, London, 1994.

Meyer, W. & Smith, R.,
- *Ancient Christian magic: Coptic texts of ritual power*, Princeton, 1991.

Monaci Castagno, A.,
- "La demonologia Cristiana fra second e terzo secolo", in S. Pricoco (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Roma, 1995, pp. 111-150.

Moretti, G.,
- "Racconti antichi, di streghe e di fantasmi: alle soglie di un sottogenere", *Aufidus,* 21 (1993) 39-47.

Nuffelen, P. van,
- *Un heritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven, 2004.

Pedregal, A.,
- "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", in I. Gómez Acebo, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 143-167.

Rabinowitz, J.,
- "Underneath the Moon: Hekate and Luna", *Latomus,* 56 (1997) 535-543.

Reardon, B. P.,
- *Courants littéraires grecs de IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris, 1971.

Rohde, E.,
- Psyche. *The cult of souls and the belief of immortality among the Greeks*, London, 1925.

Schaff, P.,
- *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, New York, 1886.

Schenchner, S. J.,
- *Comets, Popular Culture and the birth of Modern Cosmology*, Princeton, 1997.

Sotomayor, M.,
- "El cristianismo en Oriente", in M. Sotomayor & J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Granada, 2003, pp. 815-868.

Stramaglia, A.,
- "Le voci dei fantasmi", in F. De Martino & A. H. Sommerstein, *Lo spettacolo delle voci*, Bari, 1995, vol. I, pp. 193-230
- *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari, 1999.

Talbot, A. M.,
- "Pilgrimage to Healing Shrines: the evidence of miracle accounts", *DOP,* 56 (2002)153-173.

Telfer, W.,
- "Paul of Constantinople", *HThR,* 43 (1950) 30-92.

Teja, R.,
- "Historias de magia y santidad en la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Ciro", in J.

Torres (ed.), *Historica et Philologica: in honorem José María Robles*, Santander, 2002, pp. 71-84.

Versnel, H. S.,
- "The poetics of the magical charm. An essay in the power of words", in P. Mirecki & M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 2001, pp. 105-158.

West, D. R.,
- *Some cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin (especially in relation to the mythology of goddesses and daemons in the Semitic world)*, Kevelaer, 1995.

Winkler, J.,
- "Lollianos and the Desperadoes", *JHS,* 100 (1980) 155-181.

Received: 16th May 2011 Accepted: 12th June 2011

Mysterium Troianum? Dionysiac Mystic Patterns in Euripides' *Trojan Women*[*]

Lucía Romero Mariscal & Javier Campos Daroca
University of Almería

Abstract

In this paper we contend that Euripides' *Troyan Women* has something to do with Dionysus. Taking as a starting point the thesis put forward by Seaford about the fundamental character of Dionysiac religion and mysteries for a correct understanding of Greek tragedy, we try to unravel the ultimate meaning of the conspicuous ending of this play in relation to the pervasive imagery allusive to Dionysos.

Key Words: *Trojan Women*, Dionysiac metaphors, Dionysiac pattern, Richard Seaford.

***Mysterium Troianum*? Estructuras de la mística dionisíaca en las *Troyanas* de Eurípides**

Resumen

En este trabajo defendemos que las *Troyanas* de Eurípides tienen que ver con Dioniso. Partiendo de la tesis propuesta por Seaford en relación con el carácter fundamental de la religión y los misterios dionisíacos para una correcta interpretación de la tragedia griega, tratamos de desvelar el sentido último del final de esta obra en relación con la imaginería alusiva a Dioniso.

Palabras clave: *Troyanas,* Metáforas dionisíacas, Estructuras dionisíacas, Richard Seaford.

The end of *Trojan Women* gathers the images and motifs that had been tracing the glooming development of the play from the beginning, reaching an appalling climax at long last. The iambic *kommos* sung by Hekabe and the chorus –the characters that have been more permanently on stage– joins its desperate rhythm to the utter destruction of the city. As they abandon the scene, we should see Troy collapsing –no matter by which scenic mechanisms– while we listen to the lamentation of the women. Besides their moaning we should hear (or imagine we are hearing) the noises of the falling city devoid of human voices, and see the glaring colours of the fire.

The aim of this paper is to unravel the ultimate meaning of this conspicuous ending in relation to the pervasive imagery allusive to Dionysos in this play. *Trojan Women* 'has something to do with Dionysos' not only in terms of Dionysiac meta-

[*] This paper has benefited from the Research Project FFI2009-12687-C02-01 subprograma FILO. We are also grateful to Juan Luis López Cruces for his encouragement and invaluable advice.

phors but also in terms of Dionysiac mysteries. Far from having been sufficiently stressed, these appealing and recurrent Dionysiac features are almost missing in the current scholarship on this particular play as well as on the trilogy to which it belongs. Therefore, the purpose of this contribution is to fill this gap.

According to Richard Seaford, it is beyond doubt that "tragedy alludes to the mysteries"[1]. We will base our analysis of Euripides' *Trojan Women* on Seaford's cogent arguments about the importance of Dionysiac religion for an accurate understanding of Greek tragedy in its proper context[2]. The interest of our research is increased by the fact that Dionysiac motifs in *Trojan Women* don't usually come to prominence, with the only exception being the well known 'Cassandra's scene'[3]. For a start, then, we shall focus our attention on a short contribution by Seaford to a collective volume on the ways and forms of ancient gods[4]. There, he argued with some detail that a "mystic pattern" is to be found behind a well known scene of *Bacchae*. The pattern at stake relates the gestures, emotions, and attitudes of those who go through the Dionysiac rites of initiation to some spectacular natural phenomena like lightning, thunder, and earthquake by means of some elements characteristic of the cult and the myths of Dionysus, namely, the sparkling fire of torches and the rumbling of drums. Both elements appear together at the beginning of the third episode of *Bacchae,* when Dionysus, sent to prison by Pentheus, summons his maenads to attend the destruction of the palace where he is kept in chains as well as his immediate liberation. Dionysus calls out earthquake and thunder, and the royal buildings collapse in flames to set him free before the eyes of his faithful followers, who fall to earth in awful joy and terror. Furthermore, also according to Seaford, the last scene of *Prometheus*, where the Titan sinks into the depths of the underworld struck by Zeus's thunder, should also

---

1 SEAFORD, 1994, pp. 275 and 278. Seaford's thesis is far from being universally accepted. The main objection to it comes from the scarcity of evidence regarding the Dionysiac Mysteries in classical times and the difficulty to assess the value of the testimonies at our disposal in order to demonstrate the existence of such rites in such early times. Leinieks radically denies the mystical interpretation of *Bacchae* along with the existence of Dionysiac initiation rites in the fifth century BC. Leinieks even asserts that, on the contrary, the Mysteries of Dionysus since the fourth century BC were the effect of the extraordinary diffusion of Euripides' play. Cf. LENIEKS,1996, pp. 121-175. Several important issues remain to be discussed on such a vexed question as the Dionysism of tragedy is. We deal with them in detail in "Troades Bacchae", forthcoming.

2 Cf. SEAFORD, 2006, chapter 7.

3 In Bierl's authoritative book, where most of the evidence about Dionysus in Greek tragedy is collected and properly reviewed, *Trojan Women* deserves attention only in notes and Appendix, cf. BIERL 1991, p. 13, note 28, and pp. 229 ff.

4 SEAFORD, 1997, pp. 139-151. Cf. also SEAFORD 1981.

be interpreted by taking the mystic pattern as a sort of subtext[5].

Now, it is worth mentioning that at the end of *Trojan Women* we find a spectacular interplay of fire and earthquake in the total destruction of the city of Troy. First of all, fire takes the lead in the last dialogue between Talthybios and Hekabe, when a troop of Greek warriors provided with torches are summoned to set fire to the remains of Troy. The women of the chorus see them in the distance "on the heights of Ilion, waving fiery torches in their hands"[6]. As Di Benedetto points out, the mentioned "heights" cannot be those of Troy, but those of the mountains surrounding Troy[7]. If this is correct, it seems like an allusion to the ritual of *oreibasia*[8]. Moreover, the reaction of Hekabe to the sight of the flames can be seen in a new light when we compare it with that of Pentheus in the above mentioned scene. In *Bacchae*, the king rushes into the house on fire in a gesture that Seaford understands as yet another allusion to the rituals of initiation. Accordingly, the strange allure of the flames on Hekabe and her sudden will to rush into the pyre could be interpreted as a "Dionysiac metaphor", in Seaford's terms. Talthybios himself describes Hekabe's reaction in Dionysiac terms, employing a *hapax* in Euripides' plays: *enthousiais* (*Tr.* 1284). Finally, the particular invocation of Zeus as Lord of Phrygia highlights the allusions to the mythic history of Troy as well as to the origins of the Bacchic rites[9].

Nevertheless, all the aforementioned allusions to mystic and Dionysiac elements have already recurred along the play, not to mention the trilogy where *Trojan Women* came in the third place. As has been correctly analysed by Ruth Scodel and Jacqueline Assaël, the so called 'Trojan trilogy' by Euripides is pervaded by an imagery of fire, as well as by some striking depictions of Dionysiac frenzy[10]. In *Trojan Women* Hekabe's daughter, Kassandra, is actually depicted with Dionysiac

---

5 The end of *Prometheus* was classified as "a confusion of cosmological elements" by SEAFORD, 1986, p. 9. Cf., *ibid*, p. 20.

6 E. *Tr*. 1256-8 in Barlow's translation.

7 DI BENEDETTO, 1998, p. 82.

8 The mountaintops as the maenadic locus par excellence figures prominently already in archaic poetry, cf. *Hymn to Demeter* 386; Alcman, fr. 56 PAGE; Anacreon, fr. 357 PAGE.

9 This latter allusion might have been developed in the previous play of the trilogy. In *Palamedes* F 586 Kn, the Chorus sang of Dionysos and his ritual drums. Despite the brevity of the fragment, the mention of the Ida as well as the reference to the Mother, with whom the god rejoices at the Bacchic sound of his drums, points to the orgiastic rites of Dionysos and the Mother goddess, Demeter or Rhea. For a commentary on this fragment, cf. FALCETTO, 2002, pp. 61-70. Dionysos himself exhorts his bacchants to join in similar rites in E., *Ba.* 58-59. Cf. SEAFORD, 1996, *ad loc.* and CALVO MARTÍNEZ, p. 2002, p. 23.

10 Cf. SCODEL, 1980, pp. 60-71 and 76-78, as well as ASSAËL, 2001, p. 37. Cf., also, the doctoral dissertation supervised by José Luis Calvo Martínez and F. Javier Campos Daroca, *in* ROMERO-MARISCAL, 2003.

treats[11]. Firstly, she is compared to a maenad in the double way that Seaford has drawn our attention to, "not only on the frenzied departure from the house but also on the destruction of the household expressed in the negation of wedding ritual"[12]. As a matter of fact, Kassandra comes out of the Greeks' tents, running *in a frenzied rush* (*Tr.* 307, 349). She is holding a pair of torches (*peukas*) in her hands in a sort of nuptial procession that the bride herself leads and performs (*Tr.* 308 ff.)[13]. But hers is a perverted performance of the marriage ritual, for the very bride sings a *makarismos* which contrasts in a pitiful as well as horrific way with the traditional and expected one. Within the well known Dionysiac pattern, Kassandra sings of the destruction of the household to which she will be brought as Agamemnon's new bride, and none other than she will be the cause of its destruction (*Tr.* 359, 404-405). Moreover, in addition to the frenzied running, to the smoke of the torches and to the future destruction of her new household, Kassandra pronounces, in a maenad's way, a cry of triumph in battle (*Tr.* 353, 460-461)[14].

The chorus as well as Talthybios, Hekabe, and Kassandra herself hold her inspiration as a Bacchic frenzy: the prophetess behaves entirely as being possessed by the god[15]. She takes off her sacred garlands, which had been explicitly described as "mystic" by the Bacchic expression *euia*, as in a kind of Dionysiac ritual of *sparagmos*: the word *sparagmois*, employed by Kassandra when tearing the sacred garlands as it were from her flesh, might well sound like a dreadful pun[16]. Her Bacchic experience thus, performed on the tragic instant of departure, anticipates, so to speak, the final paroxysm of Hekabe and the Trojan women at the moment of their actual deportation.

Indeed, at the end of the play, when Troy is blazing –when "*Pergamum's buildings are consumed with fire and the citadel and the summits of the walls*"[17]–, He-

11 As Seaford himself makes clear, "To be sure, her frenzy is caused not by Dionysus but by Apollo (408). But (…) the Dionysiac imagery seems apt". Cf. SEAFORD, 2005, p. 35.

12 SEAFORD, 1993, p. 121. For the importance of Kassandra's perverted wedding ritual, cf. GOFF, 2004, pp. 336-338.

13 This frenzy running is characteristic of maenads and pervasive in Greek tragedy. Cf. SEAFORD, 2005, p. 35, who in addition to the study of Kassandra in this play offers similar examples in E., *Ba.* 731, 748, 1091-1092; *Suppl.* 1000-1; *Hipp.* 550-554. Cf. also SEAFORD, 1987, p. 128.

14 Cf. SEAFORD, 1993, p. 116 and 2005, p. 35.

15 So is sustained by the chorus (*Tr.* 341), Kassandra (*Tr.* 367), Talthybius (*Tr.* 408) and Hekabe (*Tr.* 500). This image of Kassandra is very likely to evoke the one from the last scene of *Alexandros*, the first play of the trilogy. The *hypothesis* of that play says that Kassandra achieves the *anagnorisis* of her brother Alexander while she is *enmanês* (l. 27) and one of the fragments which could belong to this scene (62c Kn) contains the expression *bakkheúei phrénas* of which line 408 in *Trojan Women* would be a sound evocation.

16 E., *Tr.* 451 and 453. Cf. BIEHL, 1989, p. 210.

17 E., *Tr.* 1295-1297 in Barlow's translation.

kabe leads the plaint of the Trojan women in a characteristic performance which has its correspondence between the ritual lament and the mystic interpretation. Hekabe, who assumes the role of *exarkhos* of the wailing chorus, falls to the ground, and so do the rest of the Trojan women[18]. The interjections with which the former queen of Troy introduces many of her invocations partake in this significant blend of ritual lament and Dionysiac experience[19]. The very act of lamentation for family members is also characteristic of maenadism[20].

In the antistrophe, the chorus again insists on the total consumption of the city by the fire, using very similar terms as in the strophe[21], although now the focus is also on the acoustic elements. The ritual gesture of lamentation which has just been used by these women and consisting of beating the earth (as well as their breasts) is now alluded to in relation with the actual collapsing of the city of Troy and its walls, which is beating the ground with its downfall[22]. The same expression is regularly used in *Bacchae* to convey the sound of the Bacchic ritual[23].

This final consumption of Troy by fire reminds us of the beginning of the play, where Poseidon the god described the scene as already smouldering. Besides, in the prologue we heard of the eventual punishment of the Greeks under another type of fire, Zeus's thunderbolt. As has been well noticed, the prologue of *Trojan Women* is anomalous in its deployment as an anticipation of the actual ending of the play[24]. So this final insistence on the image of the fire consuming the last remains of Troy might recall the impressive and unexpected deal between the gods in order to punish the Greeks with the fire of thunder. As in the case of Pentheus, fire is the god's manifestation of his punishment of the impious[25].

---

18 E., *Tr.* 1305-1306. Compare this gesture of falling to the ground at the sight of the city in flames with E. *Ba.* 600-605, and cf. Seaford *ad loc.*

19 Cf. E., *Tr.* 1302, 1312, 1317, 1327 and *Ba*. 576, 578, 581, 583.

20 Lamentation is a perilous action against the ideology of the city unless it falls under control. In embodying the communal principle of the polis, Dionysos establishes this communality at the expense of women, who "were imagined as adhering excessively to the household and as resisting their public powerlessness". Again, in Seaford's words, the characteristics of maenadism are "frenzy, running, intrafamilial killing and destruction of the household, and lamentation for family members". Cf. SEAFORD, 1993, and 2005, p. 36.

21 Cf. E., *Tr.* 1298-1301 and 1320-1.

22 Cf. E,. *Tr.* 1306 (*ktypoûsa*) and 1325 (*ktypon*).

23 Cf. E., *Ba.* 60, 128, 239, 512.

24 DUNN, 1993, and 1996. This exceptional prologue is in line with the exceptional ending, as Goff, 2009, has remarked.

25 E., *Ba.* 594-5 and 1081-1083. Cf. also SEAFORD, *ad loc.* and 2006, p. 52.

Lastly, the end of *Trojan Women* culminates in a spectacular earthquake (*enosis*), which is also an important episode in the mystic experience, fostering the initiand's transformation by a sort of a near-death experience[26].

In conclusion, Seaford's thesis lends itself to an interpretation of the end of *Trojan Women* in Dionysiac and mystic terms, although tragically inverted[27]. The communality of these Trojan women about to depart from their devastated abodes is enacted with the same gestures and patterns as the *mystai*, in spite of the fact that there is neither hope of liberation for them nor transition from lamentation to salvation, as their doom is, on the contrary, that of slavery and segregation[28]. Fire, thunder and earthquakes are, in this perverted initiation, the signs of the absence of the god[29]. They take place in a setting that has already been abandoned by the gods before our eyes, and they seem too dramatic a manifestation for a group that has just confessed their complete disbelief in any kind of consolation[30]. Notwithstanding, the audience may find some relief in knowing that, at least, some of the Greek warriors will be punished for their excesses[31]. Ironically, the Trojan women are even deprived of that knowledge.

BIBLIOGRAPHY

ASSAEL, J.,
- *Euripide, philosophe et poète tragique*, Namur, 2001.

BARLOW, S. A.,
- *Euripides Trojan Women*, Warminster, 1997.

BIEHL, W.,
- *Euripides Troades*, Heidelberg, 1989.

---

26 SEAFORD, 1996, p. 195. For Dionysos as *Einosis*, cf. SEAFORD, 2006, pp. 42-43 and 81.

27 Our contention is, then, that *Trojan Women* would comply with "the Dionysiac prototype of the epiphany scenes that conclude several tragedies". Cf. SEAFORD, 2006, p. 43.

28 We could say that *Trojan Women* is in this particular respect the radical inversion of the first play of the trilogy, *Alexandros*, where the mystic pattern should also be at work, although in a deceptive way, we might dare to add. Alexander would embody the (torch)light that marked the transition of the initiands from ignorance and suffering. The mystic pattern is easily recognizable in this drama: the transition from lamentation (of his supposed death), the link of the suffering for his exposition as a baby, and the *ponoi* for that very reason, followed by the athletic contests, the victory, and crowning, as well as the *anagnorisis* complies with the mystic pattern as studied by SEAFORD, 1994. But the transition from unhappiness to happiness is absolutely delusive in that play and *Trojan women* would be a tragic response to it.

29 Again, this absence in the play of the variety of elements so frequently used by Euripides, such as aetiologies, gnomic sentences, and a *deus ex machina* should be taken into account. As DI BENEDETTO, 1998, p. 84, concludes, the play ended "con la sensazione che tutto era finito senza il conforto del rito, senza conclusioni gnomiche, senza anticipazioni di nuovi esiti".

30 E., *Tr.* 1077-1080, 1280-1281. As SEAFORD, 1981, p. 262, puts it: "Euripides alludes to the mysteries for dramatic effect".

31 For a complete summary of the main critical interpretations of the 'justice' of the gods in this play, particularly in relation to the Greek fleet, cf. GOFF, 2009, pp. 37-42.

BIERL, A. F. H.,
- *Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und 'metatheatralische' Aspekte im Text, Tübingen*, 1991.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "La párodos de las Bacantes de Eurípides", *FlorIl*, 13 (2002) 11-32.

DI BENEDETTO V. & CERBO, E.,
- *Euripide, Troiane. Introduzione di Vincenzo Di Benedetto. Traduzione di Ester Cerbo*, Milano, 1998.
- *Euripide, Le Baccanti. Premessa, introduzione, traduzione, costituzione del testo originale è commento di Vincenzo di Benedetto*, Milano, 2004.

DUNN, F. M.,
- "Beginning at the End in Euripides' *Trojan Women*", *RhM*, 136 (1993) 22-36.
- *Tragedy's End: Closure and Innovation in Euripidean Drama*, Oxford, 1996.

FALCETTO, R.,
- *Il Palamede di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria, 2002.

GOFF, B.,
- *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient* Greece, Edwing, NJ, 2004.
- *Euripides: Trojan Women*, London, 2009.

LEINIEKS, V.,
- *The City of Dionysos. A Study of Euripides'* Bakchai. Stuttgart/Leipzig, 1996.

ROMERO MARISCAL, L.,
- *Estudio sobre el léxico político de las tragedias de Eurípides: la trilogía troyana de 415 a.C.*, Granada, 2003.

SCODEL, R.,
- *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen, 1980.

SEAFORD, R.,
- "Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries", *CQ*, 31.2 (1981) 252-275.
- "Dionysiac Drama and Dionysiac Mysteries", *CQ*, 31.2 (1981) 252-275.
- "Immortality, Salvation, and the Elements", *HSCPh*, 90 (1986) 1-26.
- "The Tragic Wedding", *JHS*, 107 (1987) 106-130.
- "The structural problems of marriage in Euripides", in A. POWELL (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*, London and New York, 1990, 151-176.
- "Dionysus as destroyer of the household: Homer, tragedy and the polis" in T. H. CARPENTIER & C. A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaka, New York, 1993, 115-146.
- *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, 1994.
- "Sophocles and the Mysteries", *Hermes*, 122.3 (1994) 278-288.
- *Euripides, Bacchae with an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster, 1996.
- "Thunder, Lightning and Earthquake in the Bacchae and the Acts of the Apostles", in A. B. LLOYD (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, London–Swansea, 1997, 139-151.
- "Tragedy and Dionysus", in R. BUSHNELL (ed.), *A Companion to Tragedy*, Malden–Oxford–Victoria, 2005, 25-38.
- "Mystic light in Aeschylus' Bassarai", *CQ*, n.s. 55.2 (2005) 602-606.
- "Death and Wedding in Aeschylus' Niobe", in F. MCHARDY, J. ROBSON & D. HARVEY (eds.), *Lost Dramas of Classical Athens: Greek Tragic Fragments*, Exeter, 2005, 113-127.
- *Dionysos*, London – New York, 2006.

Received: 2nd February 2011 Accepted: 5th March 2011

António José da Silva, *Os encantos de Medeia. A magia em cena*

Maria de Fátima Silva
Universidade de Coimbra

Resumo

Os encantos de Medeia, uma 'ópera' do português A. J. da Silva, regressa, em tom de comédia, ao episódio de Medeia na Cólquida, de modo a obter, do famoso mito, uma interpretação aventurosa e romântica. Dentro deste contexto, os 'encantamentos' servem momentos chave da acção: a conquista do velo de ouro, a glorificação do herói, a vingança e a fuga. Do ponto de vista cénico, são também fonte de grandes momentos de espectáculo.

Palavras chave: Barroco português, Mágica, Medeia, Encenação.

António José da Silva, *Os encantos de Medeia*. Magics on the stage

Abstract

Os encantos de Medeia, an 'opera' by the Portuguese A. J. da Silva, adopts a comic tonality in coming back to Medea's myth in Colchis, in order to produce an adventurous and romantic version of the famous legend. In this context, the 'enchantments' proportionate key moments in the action: the golden fleece's conquest, the hero's glorification, vengeance and escape. At the same time they are responsible for great moments on stage.

Key Words: Portuguese Baroque, Magic, Medea, Scenery.

Os encantos de Medeia (*EM*), uma 'ópera' famosa do dramaturgo português A. J. Silva (AJS), estreada em Lisboa (Teatro do Bairro Alto) em 1735, é um regresso, em tom jocoso, ao mito da princesa da Cólquida[1]. Inspirada na tradição greco-latina, a versão do Judeu evidencia marcas de épocas mais próximas. Do teatro italiano, então de grande influência em Portugal, imitou o espaço dado à música e ao aparato cénico; e dos teatros espanhol e francês[2], com particular relevo para Francisco de Rojas, o regresso aos motivos clássicos.

1 *Vide* M. F. Silva, 'Tragédia feita comédia. *Os encantos de Medeia* do Judeu', *in* A. López, A. Pociña, *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, II, Granada, 2002, 819-846.

2 Corneille (1635), Lope de Vega (1622) e Calderón (1636). Cf. A. Pociña, 'Tres dramatizaciones del tema en el siglo de Oro español: Lope de Vega, Calderón de la Barca y Rojas Zorrilla', *in Medeas*, II 2002: 779-795.

Em conformidade com o tom gracioso que imprimiu à nova criação de uma *Medeia*, AJS deu preferência ao elemento aventuroso e romântico, que o mito clássico já comportava. Fez recuar a história à Cólquida, aquando da viagem dos Argonautas em busca do velo de ouro; ao sabor épico da aventura masculina acrescentou a paixão de duas princesas, Medeia e Creúsa, tornadas rivais no amor pelo esbelto comandante. Medeia, como sempre, trai os seus em benefício do aventureiro, remetido a uma posição secundária na aventura. Mas o reconhecimento que lhe é devido não basta a garantir a fidelidade do homem que ama, pronto a abandoná-la, depois de conquistado o tesouro.

Do texto português[3] vamos concentrar-nos num aspecto relevante: os encantamentos[4]. São eles a mola vital dos momentos climáticos da acção: a conquista do velo de ouro, a vingança pela traição do herói, a frustração da fuga dos traidores e a salvação de Medeia da ira paterna; ao mesmo tempo que proporcionam efeitos de cena dos mais espectaculares. Sublinha J. M. Prado Samper[5] que, deste mito, avulta a incompatibilidade entre o sobrenatural e o humano, ou seja, o relacionamento difícil entre dois seres que pertencem a universos distintos. Mais do que a geografia, é a natureza que separa Jasão de uma Medeia neta do sol e referência, como sua tia Circe, das artes mágicas. Ao gosto do tempo, em AJS o desenho dos protagonistas obedece a uma técnica de identidade e de contraste; sobre os motivos que serviram à caracterização de figuras tipo – o herói aventureiro, o jovem apaixonado, a moça romântica patrocinadora da aventura -, valorizou-se o paralelo com figuras sombra – do criado e da ama. Embora secundárias, estas personagens ganharam consistência e até prioridade, quando exploradas no seu potencial. Assim, em *EM*, AJS optou por um movimento paralelo, em que as artes de Medeia têm correspondência nos dotes de Arpia, sua ama, e o denodo de Jasão nas gabarolices anti-heróicas do criado, Sacatrapo.

É o criado o primeiro a fazer, na peça, uma menção à magia – 16, 'Sei que nesta terra há muita feiticeira' -, uma ironia para quem vem da Tessália, terra famosa de bruxarias. Hábil no mexerico, em breve Sacatrapo identifica uma maga no palácio de Etas, a princesa Medeia. Mais ainda, descobre que Arpia, a ama, é também entendida no assunto e capaz dos desígnios mais sombrios. Parece até poder haver entre as duas uma hierarquia na manipulação dos fármacos: a ama é uma espécie de Quíron, mestra de uma menina dotada que, industriada desde criança, não deixa dúvidas sobre o êxito dos ensinamentos.

---

3 A. J. Silva, *Obras completas*, Lisboa, 1958.

4 J. O. Barata, 'Utopia e realidade: os 'encantos' de Medeia e o anel de Sacatrapo', *in Medeia no drama antigo e moderno*, Coimbra, 1991, 129 recorda que o tema 'feitiçaria' tinha um efeito especial na Lisboa setecentista, onde estas práticas eram punidas com severidade.

5 'El mito de Jasón y Medea y el folklore', *Medeas*, I: 22.

De um contacto breve, Sacatrapo intui o que todos sabiam (24): 'que Medeia é uma fina feiticeira, e a tal Arpia uma refinada bruxa'. Está prometida, a um público habituado ao insólito e exótico, a exploração de estratégias do barroco teatral.

Os méritos de Medeia são reconhecidos e solicitados por quem tem responsabilidades ou se encontra em apuros. Seu pai, o rei, céptico quanto às verdadeiras intenções do visitante, ao mesmo tempo que reforça a vigilância do tesouro, não deixa de pedir a colaboração da filha, 'na ciência mágica tão peregrina' (29). E, no entanto, quando se trata das intenções de Jasão sobre os seus próprios interesses de amor, Medeia mostra-se ingénua e incapaz de perceber-lhe a traição.

A magia vai revelando as suas potencialidades tradicionais, de desencadear paixões mesmo junto das vontades mais rebeldes. Medeia domina 'máquinas e mágicas', 'unguentos poderosos' (18-19)[6]. No entanto, esta perícia está-lhe proibida na 'ópera', que a quer exemplo de um amor empenhado e puro. Mais do que uma conquista fácil, ela compraz-se nos ardores da paixão, enquanto aguarda que o amado se renda livremente, sem violentar-lhe a vontade.

Antes que a façanha ponha à prova os dotes de Medeia, o autor proporciona ao público um golpe de mágica, como demonstração gratuita e graciosa. Antes da patroa, Arpia a serva, a pedido de Sacatrapo, avança com 'uma magicazinha pequenina, cousa galante' (33); com o simples recitar de uma fórmula encantatória, decapita o servo curioso. Voa-lhe a cabeça, que se permite até dar cabeçadas na inspiradora da mágica, enquanto uma ária celebra, em tom musical, o espectáculo.

Após o 'ensaio', é chegada a hora do clímax. As condições da aventura exigem cumplicidade entre o par, porque forças humanas não chegam para anular o 'encanto' que rodeia o tesouro e a vigilância que o protege. A maga avança com credenciais de excelência, num catálogo de *adynata* (21); para, depois de dobrar a natureza, aplanar o caminho do herói para um tesouro maior e para um amor que se sonha também eterno.

Os antídotos da feiticeira são adequados. Para aceder ao Velocino o primeiro aliado é um anel, amuleto de grande poder – qual novelo de Ariadne ou escudo de Perseu, oferta de Atena -, capaz de ultrapassar a muralha de bronze que protege o tesouro e de aniquilar a besta vigilante; mas também dádiva de paixão, porque com ele Medeia se entrega, e a toda a ciência que a identifica. Generosa, a princesa, capaz de sozinha realizar a façanha (A. R. 4. 142 sqq.), deixa a ribalta ao seu amado.

Chegada a hora do confronto, o Argonauta vem montado no Pégaso, o cavalo alado de Perseu, um seu igual na grandeza das façanhas. E tal como ele petrificava, com o escudo, os inimigos, Jasão cega o monstro com palavras e o fulgor do seu anel; só então,

6 Também ela *polyphármakos* (*Od.* 19.276; A. R. 3.27, 4.1677).

depois da magia, a arma consuma o golpe. A cena enche-se do fulgor do triunfo. Reunidos a amada e os amigos, na presença de um Sacatrapo vomitado das goelas de um dragão, o sucesso alonga-se: plantas, árvores e flores saem da terra para aplaudir o herói, ouve-se as ninfas, por metamorfose dos troncos, que rodopiam numa contradança.

A vitória de Jasão tem também por réplica a aventura do anti-herói, Sacatrapo, substituído o velo de ouro, em imaginação, pelo burro caga-dinheiro, guardado não por um dragão mas por uma formiga. Uma mão feminina guia-lhe os passos, Arpia, a 'mestra' em mágicas. Em vez de lhe dar um anel, a velha lê-lhe a *buena dicha*, para lhe palmar da mão ... um anel, presente de Etas; a invisibilidade que o proteja, essa não passa de um capelo roto, que expõe, pelos buracos, o criado. Por isso, a vitória significa fracasso, quando Etas, ciente da traição, captura o infeliz, que o único quadrúpede que encontra é a cavalaria de el-rei, lançada em perseguição dos traidores.

A mesma força que pusera na ajuda, põe-na Medeia na vingança; ela que abrira o caminho para a vitória, enche-o agora de obstáculos, accionando os seus filtros. Já Sacatrapo a imagina 'buscando alguma tripa de lobo' (61), quando se torna a sua primeira vítima. Ou não fora ele, o eterno linguarudo, a revelar à princesa a verdade sobre os sentimentos de Jasão?! Para punir tal devasso, Medeia recorre ao mergulho nas entranhas da terra, de onde, por uma fenda do tablado, sai um criado com cabeça de burro (quais companheiros de Ulisses feitos porcos por Circe, a tia de Medeia, *Od*. 10. 235-243).

É, porém, contra Jasão que a fúria da ofendida mais se encarniça. Está iminente a última das metamorfoses, aquela em que Medeia se propõe 'mudar o teatro das tuas delícias em campanha de Marte' (72). AJS retoma a velha tradição do carro do Sol, para terminar com uma Medeia que se escapa em voo[7]. Cabe ao rei Etas, com a sua prudência apenas humana, arbitrar o *happy end*: com um perdão generoso ao herói, premiado com a mão de Creúsa e, desta vez legitimamente, com a oferta do famoso carneiro. Apenas a traição da filha não merece a Etas tolerância.

Com a fuga, a 'ópera' termina em aparato, dentro da linha que mais convém à neta do Sol e manipuladora de feitiços, a quem o Judeu recusa, mesmo assim, a vitória. À cena não falta, porém, até ao último momento, a exuberância que os tempos e os gostos exigiam.

7 O tema do carro que assegura a fuga de Medeia cruzou os séculos; em Eurípides, a feiticeira escapa sobre um carro puxado por dragões; em Francisco de Rojas montada sobre um dragão. Esta imagem funde o ascendente solar de Medeia com os seus feitiços e com a vitória que um e outros garantem; é portanto uma imagem digna da princesa da Cólquida.

Received: 19th May 2011 Accepted: 15th June 2011

La magia del canto y de la música en Quinto de Esmirna*

Mariano Valverde Sánchez
Universidad de Murcia

Resumen

El presente artículo estudia el tema del poder mágico del canto y la música en las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna. En particular ofrece un comentario, centrado en aspectos léxicos y literarios, a tres pasajes del poema (III 638-641; III 100-105; IV 140-143) donde se atribuye a la melodía de Orfeo, de Apolo y de las Musas (ésta última transmitida en la voz metapoética de Néstor) un efecto mágico de hechizo y atracción sobre la naturaleza y todos los seres.

Palabras clave: Magia, Canto, Música, Orfeo, Apolo, Musas, Néstor, Quinto de Esmirna.

The Magic of Song and Music in Quintus Smyrnaeus

Abstract

This article studies the topic of the magic power of song and music in Quintus Smyrnaeus' *Posthomerica*. It particularly offers a commentary centred on lexical and literary aspects to three passages of the poem (III 638-641; III 100-105; IV 140-143) where a magic effect of charm and attraction on the nature and all the beings is attributed to the melody of Orpheus, of Apollo and of the Muses (the latter transmitted in the metapoetic voice of Nestor).

Key Words: Magic, Song, Music, Orpheus, Apollo, Muses, Nestor, Quintus Smyrnaeus.

1. En diversos ámbitos de la civilización griega se manifiesta la creencia en el poder de seducción de la música y del canto. La poesía representa con frecuencia la fascinación del canto o del recitado, que hechiza al auditorio. Con su dulce canto hechizan (θέλγουσιν) las Sirenas, y Calipso lo hace (θέλγει) con blandas palabras[1]. En varios pasajes homéricos se describe el efecto encantador de la recitación poética acompañada de la forminge, tal como la practican los aedos Femio y Demódoco, que producen el deleite (τέρπεσθαι) en su auditorio[2]. Una sensación análoga provoca el relato de Odiseo entre sus oyentes feacios (*Od*. XI 333-334 = XIII 1-2), a los que mantiene en silenciosa quietud (ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ) dominados por el hechizo (κηληθμός), de tal modo que resulta comparable a un aedo por la belleza y la pericia

* Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación "Homero: texto y tradición (II)" (12008/PHCS/09), financiado por la Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia; y del Proyecto n. FFI2008-01248/FILO, financiado por el MICINN.

1 *Od*. XII 39-52; y I 56-57, respectivamente.

2 *Od*. I 325-326 (σιωπῇ / εἵατ' ἀκούοντες); I 337-338 (θελκτήρια οἶδας / ἔργα); VIII 91 (τέρποντ' ἐπέεσσιν); VIII 368 (τέρπετ' ἐνὶ φρεσὶν ἦσιν ἀκούων).

de su narración (*Od*. XI 367-368). También el porquero Eumeo percibe la singular habilidad de Odiseo para hechizar (θέλγειν) con sus deliciosas palabras, como un aedo al que uno desearía escuchar sin límite (*Od.* XVII 514-521)[3].

La prosa artística busca en la palabra sometida a metro y a ritmo un recurso para alcanzar la persuasión, como refleja la oratoria sofística, y especialmente el estilo de Gorgias, quien subraya el poder *psicagógico* de la palabra, cuyo encantamiento (ἐπῳδή) produce en el alma fascinación y hechizo (θέλγειν, γοητεία, μαγεία)[4]. El arte de Protágoras, capaz de hechizar con su elocuencia, es comparado con la magia de Orfeo en el diálogo platónico que lleva su nombre, donde Sócrates, en efecto, queda luego fascinado tras escuchar al sofista[5]. Esta creencia en el poder mágico de la palabra se basa en una concepción naturalista del lenguaje que identifica el nombre y la cosa nombrada. Procedimientos expresivos y repetitivos del lenguaje, en definitiva recursos rítmicos y musicales, se emplean precisamente en los ensalmos o encantamientos (ἐπῳδαί) de las prácticas mágicas[6].

---

3 *Od*. XIV 387 (θέλγε); XVII 514 (θέλγοιτό κέ τοι φίλον ἦτορ), 520 (τοῦ δ' ἄμοτον μεμάασιν ἀκουέμεν, ὁππότ' ἀείδῃ), 521 (ἔθελγε). *Cf.* P. PUCCI, *Odysseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca-London, 1987, pp. 193 ss.; y S. PERCEAU, "Le plaisir musical dans l'épopée homérique", en O. MORTIER-WALDSCHMIDT (ed.), *Musique & Antiquité*, Paris, 2006, pp. 43-62, cuya interpretación de τέρπομαι y θέλγω como polos contrapuestos sin embargo no comparto, ya que el efecto encantador de la melodía también puede ponerse en relación con el deleite que su audición produce.

4 Gorg., *Enc. Hel.* (Fr. 82 B 11 DK) 8-10; 14. *Cf.* J. DE ROMILLY**,** *Magic and Rhetorik in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.)-London, 1975, pp. 1-22; M. GARCÍA TEIJEIRO, 1987, pp. 143-144; J. CARAMÉS SÁNCHEZ, "Relación entre retórica y magia en el *Elogio de Helena* de Gorgias", en *Perfiles de Grecia y Roma*, (Actas XII Congr. Esp.E.Clás.), v. II, Madrid, 2010, pp. 371-378.

5 Pl., *Prt.* 315ab: ὁ Πρωταγόρας … κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι. *Prt.* 328d: καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκηλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν. *Cf.* también Pl., *Phdr.* 261a (Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων ;); Philostr., *VS* I 483, 1-2 (Πρόδικος περιφοιτῶν τὰ ἄστη καὶ θέλγων αὐτὰ τὸν Ὀρφέως τε καὶ Θαμύρου τρόπον); Philostr., *Epist.* I 73, 5; Philostr., *VA* V 40. A su vez Clemente de Alejandría (*Protr.* I 1.1) llama a Orfeo Θρᾴκιος … σοφιστής.

6 En *Od.* XIX 457 aparece ya la curación de una herida mediante un ensalmo, conjuro o *incantatio* (ἐπαοιδῇ). También Pi., *P.* III 51; S., *Ai.* 582; etc. (Sobre este aspecto, *cf.* E. ROCCONI, "Il 'canto' magico nel mondo greco. Sulle origini magiche del potere psicagogico della musica", *SemRom,* 4 (2001) 279-287 e I. RODRÍGUEZ MORENO, "Música y palabra como medicina en la antigua Grecia", *Calamus Renascens* 10, 2009, 237-255). Por el contrario, en E., *Med.* 195-200, la nodriza lamenta que nadie haya descubierto el modo de calmar las aflicciones humanas mediante el canto y la música (μούσῃ καὶ πολυχόρδοις ᾠδαῖς παύειν, ἀκεῖσθαι μολπαῖσι). De especial interés resulta el testimonio de Esquilo (*Eu.* 306-309, 328-333, 341-346), donde el coro de las Erinis realiza un ritual mágico de encadenamiento sobre Orestes mediante la acción del canto, la música y la danza (μοῦσαν, μέλος, ὕμνος ... δέσμιος). En Platón (*Euthd.* 289e-290a) se compara el arte de los encantamientos (ἐπῳδαί) mágicos con el arte sofístico del discurso que produce fascinación (κήλησις) en el auditorio. Véase también A., *Pers.* 634-

De igual modo la filosofía, desde el pitagorismo y sobre todo con las doctrinas del músico Damón (s. V a.C.) recogidas ya en Platón y Aristóteles, reflexiona sobre el valor ético de ciertas melodías capaces de influir en el carácter y la conducta del oyente modificando el estado del alma. El valor *psicagógico* de la música se pone en relación con los diferentes ritmos y las armonías o modos musicales (lidio, eolio, dorio, frigio, etc.), que modulan los caracteres y suscitan determinadas pasiones[7].

En la literatura pastoril esta concepción es adaptada al ambiente silvestre. En Teócrito (VI 44-45) los rebaños danzan (ὠρχεῦντο) al son del auló y de la rústica zampoña. Un curioso pasaje de Longo (IV 15, 1-4) traduce a la esfera bucólica la capacidad de los diferentes modos musicales para influir en el ánimo y la conducta: las cabras adoptan diferentes actitudes como reacción ante los distintos aires musicales que Dafnis interpreta con su zampoña.

En su manifestación más conspicua este poder de seducción de la música se halla representado en el mito a través de la figura de Orfeo, el cantor por excelencia, cuya melodía no sólo produce el hechizo de seres humanos y animales, sino que desencadena incluso efectos mágicos en la naturaleza inanimada, la cual es sometida bajo su extraordinario poder de fascinación. Como héroe de civilización, Orfeo simboliza el dominio de las fuerzas primarias de la naturaleza, con las que sabe entablar comunicación a través del canto y la música. Se trata de un tema bien conocido y explotado como un lugar común en toda la poesía griega y latina[8].

680; E., *Hipp.* 478; Call., *Epigr.* 46 Pf. (= *A.P.* XII 150); Theoc. II; etc. Para los papiros e inscripciones mágicas, *cf.* M. García Teijeiro, 1987, pp. 145-153.

7 Pl., *Resp.* 398c-402a; *Prt.* 326b; *Lg.* 669a-671a; Arist., *Pol.* VIII 1340a-1340b, 1341b-1342b; y el extenso tratamiento del ἦθος musical recogido en Aristid. Quint. II. Al respecto puede consultarse, W.D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*, Cambridge, Mass., 1966; y L.E. Rossi, "Musica e psicologia nel mondo antico e nel mondo moderno: la teoria antica dell' ethos musicale e la moderna teoria degli affetti", en A.C. Cassio, D. Musti & L.E. Rossi (eds.), *Synaulía. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, Napoli, 2000, pp. 57-91 (esp. 60-69). Un curioso testimonio contrario a la teoría del *ethos* musical ofrece un fragmento de papiro anónimo (B.P. Grenfell & A.S. Hunt, *The Hibeh Papyri* I, London, 1906, N. 13, pp. 45 ss.), perteneciente a un discurso sofístico de época clásica.

8 En unos casos la magia del canto de Orfeo es evocada en general (A., *Ag.* 1629-1630; E., *IA* 1211-1213; *Ba.* 561-564; A.R., I 26-31; Ant. Sid., *A.P.* VII 8; D.S., IV 25.2; Apollod. I 3.2; Ou., *Met*. X 86-147; XI 1-66; Sen., *Med.* 625-630; Philostr. Iun., *Im.* 6; Calistr., *Descr.* 7; Orph. *Arg.* 72-74); mientras en otros se presenta asociada a episodios particulares del mito de Orfeo, como el rescate de su amada esposa desde el Hades (E., *Alc.* 357-362; Hermesian., fr. 7 , 1-14 [= Ath. XIII 597]; Mosch., III 122-124; D.S., IV 25.4; Verg., *G*. IV 454-527; *Culex* 268-294; Ou., *Met*. X 1-77); o su actuación ante las Sirenas (A.R., IV 905-911; Apollod., I 9.25; Hyg., *Fab.* XIV 27; Sen., *Med.* 355-360; Orph. *Arg.* 1270-1290) y otras intervenciones dentro de la leyenda argonáutica (Simon., fr. 567 Page; A.R., I 496-515; I 569-579; II 161-163; Val. Flac., IV 85-89; V 439; Sil. Ital., XI

Gracias a su dominio del canto y la música Orfeo tiene la capacidad mágica de influir y actuar a voluntad sobre la naturaleza. En diversos testimonios su nombre aparece asociado también a otros aspectos de la magia, como los ensalmos o los poderes derivados del conocimiento de las piedras y las plantas; y en algunos casos el personaje es calificado expresamente de mago[9]. La pervivencia de tales creencias en la Antigüedad tardía queda ilustrada por la actitud de autores cristianos como Clemente de Alejandría (*Protr.* I 1.1), que advierte sobre la falsedad de las leyendas relativas al poder de la música (Orfeo, Anfión, Arión), y Atanasio (Migne, *Patr. Graeca* XXVI p. 1320), que reacciona contra los encantamientos órficos.

2. En las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna el tema del canto mágico de Orfeo es evocado en un breve pasaje. La Musa Calíope, tratando de consolar a Tetis por la muerte de Aquiles, le recuerda que también han perecido otros hijos de inmortales y que ella misma perdió a Orfeo[10], cuyos cantos atraían a toda la naturaleza (Q.S., III 638-641)[11]:

> Ὀρφεύς, οὗ μολπῇσιν ἐφέσπετο πᾶσα μὲν ὕλη,
> πᾶσα δ' ἄρ' ὀκριόεσσα πέτρη ποταμῶν τε ῥέεθρα
> πνοιαί τε λιγέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀέντων
> οἰωνοί τε θοῇσι διεσσύμενοι πτερύγεσσιν·

La melodía que produce Orfeo, el canto acompañado de música, es designada con el término μολπή, un lexema frecuente (en la forma de sustantivo y en la de su co-

---

469-472; Statius, *Theb.* V 341-345; Philostr., *Im.* II 15.1; Orph. *Arg.* 248-272, 431-441, 480-483, 704-707, 1001-1019). La interpretación alegórica del mito de Orfeo como héroe civilizador se refleja ya en Hor., *Ars Po.* 391-401; y Quint., *Inst. Or.* I 10.9. Sobre Orfeo puede verse Ch. Segal, 1989, pp. 1-35; M. Valverde Sánchez, 1993, pp. 7-16; F. Molina, 1997, pp. 287-308; M. Sánchez Ortiz de Landaluce, 2003, pp. 255-321; y varios trabajos recogidos en D. Restani (ed.), 1995, pp. 287-345. Sobre las representaciones de Orfeo en el arte antiguo, cf. E.R. Panyagua, "La figura de Orfeo en el arte griego y romano", *Helmantica* 18 (1967), 173-239; id. "Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo", *Helmantica* 23 (1972), 83-135, 393-416; M.X. Garezou, "Orpheus", *LIMC* VII, 1994, 81-105.

9 E., *Alc.* 965-969; *Cyc.* 646-648; Diog. Sin., fr. 7, 10-12; Ephor., *FGH* 70, fr. 104 [= D.S., V 64.4]; Str., VII, fr. 18; Paus., VI 20.18; *Pap. Mag.* 13, 935-955; etc. Sobre estos aspectos de la magia órfica, *cf.* A. Bernabé, 1998, pp. 157-172, que señala, entre otras cosas, cómo los documentos literarios e iconográficos presuponen una circulación bastante generalizada de los ensalmos o encantamientos órficos en el siglo V a.C.

10 La presencia de las Musas, junto a las Nereidas, era tradicional en los funerales del Pelida, donde entonaban un treno: *Od.* XXIV 58-64,; *Aeth.*, arg. Procl. 20-21 Bernabé; Pi., *Isth.* VIII 56-60 . El tema de la *consolatio*, de raigambre estoica, responde al gusto de Quinto: compárese Q.S., VII 26-92 a propósito de Podalirio. El ejemplo de Orfeo, hijo de madre divina (Calíope) y padre mortal (Eagro), resulta muy pertinente para el caso de Aquiles, nacido de la diosa Tetis y del mortal Peleo.

11 El texto griego corresponde a la edición de F. Vian, 3 t., 1963-1969.

rrespondiente verbo μέλπω) en la tradición poética desde Homero[12], y que también es empleado con referencia al canto órfico en el poema de Apolonio y otros textos[13]. En el pasaje de Quinto el efecto mágico se circunscribe a la acción descrita con el verbo ἐφέπομαι: la naturaleza toda (bosque, rocas, ríos, vientos y aves) "sigue" y "obedece" la melodía de Orfeo[14]. Tanto la forma compuesta del verbo como la forma simple aparecen en el poema de Apolonio en el contexto de un símil (A.R., I 569-579), donde los peces que "siguen" (ἕποντο, v. 574) a la nave Argo tras el canto de Orfeo se comparan con las ovejas que "siguen" (ἐφέπονται, v. 576) al pastor mientras toca una bella melodía con su zampoña sonora[15]. También la cláusula ποταμῶν τε ῥέεθρα (Q.S., III 639) se registra en Apolonio (I 27) en la presentación de Orfeo como cantor mágico, donde ocupa la misma *sedes* métrica.

3. Este poder mágico del canto y la música sobre la naturaleza, propio de Orfeo, se transfiere en ocasiones a otros personajes, como sucede en dos lugares de las *Posthoméricas* de Quinto.

En el primer pasaje Hera dirige a Febo duras palabras de reproche por haber disparado contra Aquiles un dardo, que alcanza su talón y le causará la muerte[16]. La diosa recuerda entonces que Apolo cantaba en el banquete nupcial de Tetis y Peleo, y cómo al son de su lira acudían todos los seres y fuerzas de la naturaleza (Q.S., III 100-105):

---

12 *Il.* I 472, 474; XIII 637; XVI 182; XVIII 572, 606; *Od.* I 152; IV 17, 19; VI 101; XIII 27; XXI 430; XXIII 145; Hes., *Th.* 69; *H.Hom.Ap.* 197; *H.Hom.Merc.* 452, 476, 478; *H.Hom.* XIX 19, 21, 24; Pi., *O.* I 102; etc. Sobre el significado de μολπή y μέλπω, que como términos genéricos pueden aludir al canto, a la danza, o a la combinación de ambos, *cf.* J. García López, 1997, pp. 104-105.

13 A.R., I 28 (μολπῆς); I 569 (μέλπεν); Mosch., III 123 (μολπά); Orph. *Arg.* 250 (μολπῇ), 412, 592 (μολπῆς), 704 (μολπῆσι); Nonn., *D.* XLI 375 **(**μολπῆς**)**. También se usa en referencia al canto o la música de otros personajes, que producen efectos mágicos: Apolo en E., *Alc.* 587 (μολπᾷ); los hombres en E., *Med.* 200 (μολπαῖσι); las Sirenas en A.R., IV 894 (μολπῆσιν); las Musas en Q.S., IV 141 (μολπήν); Cadmo en Nonn., *D.* I 394 (μολπῇ), 418 (μολπήν), 465 (μολπῆς)**;** II 18 (μολπῆς); el cortejo dionisíaco, que desata prodigios en la naturaleza, en Nonn., *D.* XXII 45 (μολπῆς); Anfión en Nonn., *D.* XXV 428 (μολπῆς).

14 En *Il.* XVIII 572 (μολπῇ τ' ἰυγμῷ τε ποσὶ σκαίροντες ἕποντο), cuya cláusula es imitada en A.R. I 574 (διασκαίροντες ἕποντο), el dativo μολπῇ (que parece aludir aquí a la "danza") no es régimen del verbo sino instrumental. Para un uso verbal con dativo, similar a nuestro pasaje, *cf. Od.* III 215 = XVI 96 (ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ, referido a λαοί).

15 De igual modo en Alcifrón (II 9) se equipara el hechizo que ejerce sobre las cabras el aire campestre de la zampoña (ὑπὸ τῆς ἡδυφωνίας θελγόμεναι) con el efecto de la música de Orfeo.

16 En el poema de Quinto es Febo el único responsable de la muerte de Aquiles (*Il.* XXI 277-278; A., fr. 350 Nauck; S., *Ph.* 334-335; etc.), frente a la versión en que era causada por la intervención conjunta de Paris y el dios (*Il.* XIX 416-417; XXII 359-360; *Aeth.*, arg. Procl. 15-16 Bernabé; E., *Andr.* 53, 655, 1003-4, 1107-8; etc.). Sobre la tradición del mito puede verse E. Suárez, 1998, pp. 306 s.

Εὖ δ' ἐνὶ μέσσοις
δαινυμένοις ἤειδες, ὅπως Θέτιν ἀργυρόπεζαν
Πηλεὺς ἤγετ' ἄκοιτιν ἁλὸς μέγα λαῖτμα λιποῦσαν·
καί σευ φορμίζοντος ἐπήιεν ἀθρόα φῦλα
θῆρές τ' οἰωνοί τε βαθυσκόπελοί τε κολῶναι
καὶ ποταμοὶ καὶ πᾶσα βαθύσκιος ἤιεν ὕλη.

En este caso se atribuyen a Apolo, el dios de la poesía y la música por excelencia, los mágicos efectos que generalmente corresponden al canto y la música de Orfeo[17]. La actividad del dios, que consiste en el canto (ἀείδω) acompañado del sonido de la forminge (φορμίζω), produce tal atracción que hace "acudir" (ἔπ-ειμι) a todos los seres y elementos de la naturaleza (humanos, fieras, aves, colinas, ríos y bosque). Precisamente la forma verbal φορμίζοντος, en idéntica *sedes metrica*, se refiere a la lira Orfeo, que neutraliza el canto de las Sirenas, en *Orph. Arg.* 1284.

Las bodas de Tetis y Peleo, que congregaron a todos los dioses, constituían un tema de rica tradición poética[18]. En nuestro pasaje Quinto practica una reescritura del hipotexto homérico (*Il.* XXIV 31-63), donde la presencia de Apolo en tan célebre ocasión también era mencionada por Hera: la diosa, irritada (χολωσαμένη, v. 55), reprochaba a Febo sus amenazas contra Aquiles y le recordaba su participación en el banquete nupcial con la forminge (ἐν δὲ σὺ τοῖσι / δαίνυ' ἔχων φόρμιγγα κακῶν ἔταρ', αἰὲν ἄπιστε, vv. 62-63). Con respecto al modelo homérico el texto de Quinto añade el canto de Apolo, con su tema y sus mágicos efectos, que se inserta sumarizado en el largo discurso de amonestación de Hera. El motivo se hallaba en otros autores con diversos tratamientos. Píndaro (*N.* V 23-27) recuerda que Apolo acompañaba con su lira el canto nupcial de las Musas en honor de Tetis y Peleo (ἐν δὲ μέσαις / φόρμιγγ' Ἀπόλλων ἐπτάγλωσσον / χρυσέῳ πλάκτρῳ διώκων / ἀγεῖτο παντοίων νόμων, vv. 24-26). Y en Esquilo (fr. 350 Nauck) era la propia Nereida quien se quejaba de la perfidia de Febo, que en sus esponsales había entonado un himno (παιᾶν' ἐπηυφήμησεν …/ … αὐτὸς ὑμνῶν, αὐτὸς ἐν θοίνῃ) augurándole próspera descendencia, pero luego había causado la muerte de Aquiles.

Apolo es el dios de la lira por excelencia y le corresponde el arte de su interpretación[19], aunque hubiera obtenido el instrumento de Hermes, su inventor, según el conocido

---

17 Así lo ha notado F. Vian, t. I, 1963, p. 100, n. 1.

18 *Il.* XVIII 83-87, 429-443; XXIV 59-63, 534-537; *Cypr.*, fr. 3 Bernabé**;** Hes., fr. 211 Merkelbach-West; Alceo, fr. 42 L.P. = Voigt; Pi., *P.* III 86-96; *N.* IV 62-68; V 22-37; *I.* VIII 27-47; E., *IA* 1036-1079; A.R., IV 805-809; etc. En el poema de Quinto el tema es evocado en varios lugares y desde diversas perspectivas (III 613-626; IV 49-55, 131-143; V 73-79, 338-340; etc.): *cf.* F. Vian, t. I, 1963, p. 170 (N.C. p. 99, n. 8).

19 Plu., *Mor.* 1135F-1136B (*de mus.* 14). El espléndido símil de *Od.* XXI 405-411 representa la equiparación entre el arco y la lira, instrumentos ligados a Febo. También el *Himno homérico a Apolo* (v. 131) y Calímaco (*H. Ap.* 19, 33, 43-44) presentan asociados ambos atributos de Apolo.

mito narrado en el cuarto *Himno homérico*[20]. Apolo como dios músico, provisto de la forminge y acompañado por el canto de la Musas, aparece ya en el festín que celebran los dioses en *Il.* I 602-604. En la *Odisea* (VIII 488) el arte del aedo Demódoco es proclamado como una enseñanza de las Musas o de Apolo, que comparten el patronazgo del canto y de la música. Y también unos célebres versos de Hesíodo (*Theog.* 94-95) declaran que los aedos y los citaristas provienen de las Musas y de Apolo. En este sentido Píndaro (*Pyth.* IV 176-177) presenta a Orfeo, en su breve catálogo de argonautas, como descendiente de Apolo en tanto que músico y citaredo[21]:

> ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ
> ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς.

Algunas tradiciones relacionan más estrechamente a Orfeo con Apolo. Un fragmento órfico (*PEG* II *o.f.* 383 Bernabé) presenta al dios como inspirador del mítico poeta[22]. Según Eratóstenes (*Cat*. 24), el cantor tracio había recibido la lira de Febo[23]. Y en las *Argonáuticas* de Apolonio (II 928-929), Orfeo a su vez consagra su lira sobre un altar de Apolo.

En todo caso, la singularidad del pasaje de Quinto reside en el efecto mágico atribuido al canto y la música de Apolo. En este sentido, nuestro texto cuenta con algunos precedentes. Un poema de Alceo, un peán en honor de Apolo (fr. 307 L.P. = Voigt) que conocemos por la paráfrasis de Himerio (*Or.* XLVIII 105-131), describía los prodigiosos efectos que la presencia del dios con la lira (otorgada aquí por Zeus tras su nacimiento) producía en la naturaleza, en las canoras aves y en los ríos y manantiales a su retorno estival desde los Hiperbóreos[24]. Esta respuesta de la naturaleza ante la presencia divina guarda cierta similitud con la que provoca Dioniso[25].

---

20 El *Himno homérico a Hermes* describe la invención de la lira por esta divinidad, que le extrae sus primeros acordes con un canto de celebración a los dioses (vv. 47-62, 418-434, 475-482); mientras Apolo, que se declara compañero de las Musas y conocedor de la danza, el canto y la melodía del auló (vv. 450-452), expresa entusiasmado su admiración por el nuevo y desconocido arte musical que aprendería gustoso (vv. 439-455). *Cf.* F. Cassola, *Inni Omerici*, Verona, 1975, pp. 166-170; y M. Valverde, 1997, pp. 261-263.

21 Que Orfeo descienda realmente de Apolo es una posibilidad mencionada en Apollod., I 3.2.

22 Y en este sentido Orfeo invoca al dios en *Orph. Arg.* 1-6; 9-11.

23 Unos versos de Timoteo presentan al propio Orfeo como creador de la lira: πρῶτος ποικιλόμουσος Ὀρ/φεὺς <χέλ>υν ἐτέκνωσεν / υἱὸς Καλλιόπας (*Pers.* 221-223).

24 A propósito de los Hiperbóreos es significativo el hecho de que Píndaro (*P.* X 29-44) y Baquílides (III 58 ss.) los describen como un pueblo de vida feliz y paradisíaca, dedicado al culto y las artes de Apolo. Un detallado comentario al fragmento de Alceo ofrece D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955, pp. 244-252.

25 Por ejemplo: E., *Ba.* 141 ss.; 704 ss.; *Hyps*., fr. 57; etc. Sobre la relación entre Orfeo, Apolo y Dioniso, *cf*. M. Détienne, *La escritura de Orfeo*, Madrid, 1990, pp. 94-107.

Efectos benéficos suscita Apolo también como dios pastoril al servicio de Admeto[26] en Calímaco (*Hymn*. II 47-55). Pero el testimonio más interesante lo ofrece el tercer estásimo de la *Alcestis* de Eurípides (vv. 568-587), donde se recuerda el tiempo en que Apolo, de buena lira (εὐλύρας, v. 570), cuidaba los rebaños de Admeto modulando pastoriles himeneos (συρίζων / ποιμνίτας ὑμεναίους, vv. 576-577); y atraídos por el placer de sus canciones (χαρᾷ μελέων, v. 578), se unían al ganado linces y leones, mientras el cervatillo danzaba al son de su cítara (χόρευσε δ' ἀμφὶ σὰν κιθάραν, v. 583) complacido en la alegre melodía (χαίρουσ' εὔφρονι μολπᾷ, v. 587). El pasaje de Eurípides reúne varios motivos característicos del efecto mágico de la música: la convivencia pacífica entre los animales salvajes y el ganado, entre los depredadores y sus víctimas naturales; y también la danza de los animales como respuesta ante la seductora modulación musical. Justamente la expresión χαρᾷ μελέων (v. 578) evoca el término empleado por Esquilo a propósito de Orfeo, φθογγῆς χαρᾷ (*Ag.* 1630); un detalle que sugiere la proximidad entre ambas figuras, Apolo y Orfeo, en cuanto que son capaces de ejercer con sus melodías una atracción mágica.

4. El segundo pasaje se halla en el episodio de las *Posthoméricas* dedicado a los juegos fúnebres instituidos por Tetis en honor de Aquiles[27]. El primer héroe en concurrir es Néstor, que por su edad no participa en pruebas de fuerza, sino en un certamen poético adecuado a sus excepcionales dotes de elocuencia. Si en el modelo homérico el anciano obtenía de Aquiles un premio sin competir en los juegos en honor de Patroclo (*Il.* XXIII 615 ss.), en este caso obtiene el premio del certamen poético sin la concurrencia de otros héroes, pues ninguno de los aqueos, ni siquiera Odiseo, rivalizaba con él en elocuencia (Q.S. IV 123-127)[28].

En tal ocasión, como preludio al relato sobre las hazañas de Aquiles, Néstor entona un himno que ensalza la benevolencia y la figura de Tetis, y que la propia Nereida escucha con deleite (Q.S., IV 128-131):

> Τοὔνεκ' ἐνὶ μέσσοισιν ἐύφρονα Νηρηίνην
> ὕμνεεν, ὡς πάσῃσι μετέπρεπεν εἰναλίῃσιν

26 Sobre el mito y su tradición, *cf.* E. Suárez, 1998, pp. 288-290.

27 Así en *Od.* XXIV 85-92. En otras fuentes, al parecer, los juegos eran instituidos por los griegos: Apollod., *Epit.* 5.5, que remontaría a la *Etiópida* (*cf.* F. Vian, t. I, 1963, p. 134).

28 En los juegos fúnebres de Patroclo no había certamen de elocuencia: para introducirlo, una *varia lectio* antigua leía "oradores" (ῥήμονες) en lugar de "tiradores" o "lanzadores" (ἥμονες) en *Il.* XXIII 886, según testimonia Plutarco (*Mor.* 675A) y el escolio homérico *ad loc*. En las *Argonáuticas Órficas* hay un certamen poético-musical entre Quirón y Orfeo (406-454); y luego Orfeo recibe también una recompensa por su canto (μολπῆς γέρας, v. 592) en el contexto de los juegos fúnebres en honor de Cícico. *Cf.* M. Sánchez Ortiz de Landaluce, 2003, pp. 273, 279-281; y, en general, A. Barker, "Gli agoni musicali", en D. Restani (ed.), 1995, pp. 257-270; y A. Manieri (ed.), *Agoni poetico musicali nella Grecia antica. 1. Beozia*, Pisa-Roma, 2009, pp. 17 ss..

εἵνεκ᾽ ἐυφροσύνης καὶ εἴδεος· ἣ δ᾽ ἀίουσα
τέρπετο.

En la parte narrativa del himno[29], Néstor recuerda las amables bodas de Tetis y Peleo (ἱμερόεντα γάμον Πηλῆος ἔνισπε, Q.S., IV 131), con la asistencia de los inmortales, en cuya celebración el canto de las Musas, acompañado por la danza de las Gracias, provocaba el hechizo de toda la naturaleza (montes, ríos y fieras), y el regocijo del imperecedero éter, de las grutas de Quirón y de los propios dioses (Q.S., IV 140-143):

αἳ δ᾽ ἄρ᾽ ἐς ὀρχηθμὸν Χάριτες τράπεν ἱμερόεντα,
Μοῦσαι δ᾽ ἐς μολπήν, ἐπετέρπετο δ᾽ οὔρεα πάντα
καὶ ποταμοὶ καὶ θῆρες, ἰαίνετο δ᾽ ἄφθιτος αἰθὴρ
ἄντρά τε Χείρωνος περικαλλέα καὶ θεοὶ αὐτοί.

De nuevo tenemos el término μολπή, que al ser empleado en distribución con ὀρχηθμός se refiere sólo a la actividad del canto que ejecutan las Musas, mientras las Gracias se entregan a la danza[30]. El efecto encantador de la melodía y la danza sobre el entorno natural y divino se expresa en este caso mediante los verbos ἐπετέρπετο y ἰαίνετο. El primero, sobre todo la forma simple (τέρπομαι), es común desde la poesía homérica para denotar el goce producido por la audición del canto, la música y la narración: ya en la *Ilíada* Apolo "deleitaba su mente escuchando" el peán de los aqueos en su honor[31], como Tetis se deleita en nuestro pasaje (v. 131) con el himno cantado por Néstor. En las *Argonáuticas Órficas* se encuentra la misma forma del compuesto verbal (ἐπετέρπετο, v. 398) referida al deleite que experimenta el centauro Quirón mientras Aquiles tañe la lira. En cuanto al segundo verbo, frecuente en la lengua épica para expresar la 'sensación de gozo interior'[32], también es aplicado en ocasiones al gozo provocado por la audición de palabras o relatos, y aparece igualmente asociado

29 Sobre la estructura tripartita de los himnos, *cf.* R. Janko, "The Structure of the Homeric Hymns: A Study in Genre", *Hermes* 109 (1981), 9-24. La intervención de Néstor se compone de un himno como preludio a la recitación épica, lo que se correspondería con la supuesta función de los himnos como "proemios" en la tradición épica arcaica (*cf.* F.R. Adrados, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, 1976, pp. 112-117).

30 Con la misma distribución aparece, por ejemplo, en *Il.* XIII 637; *Od.* I 152; Call., *H.Ap.* 8; Q.S. XIII 3. *Cf.* M. Valverde, "El léxico musical en Calímaco", en L. Gil, M. Martínez Pastor & R.Mª Aguilar (eds.), *Corolla Complutensis. Hom. al Prof. Lasso de la Vega*, Madrid, 1998, pp. 369-375 (esp. 372).

31 *Il.* I 472-474:

οἳ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο
καλὸν ἀείδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν
μέλποντες ἑκάεργον· ὃ δὲ φρένα τέρπετ᾽ ἀκούων.

32 Por ejemplo: *Od*. VI 156; XIX 537; A.R., II 306; III 726, 1019; IV 1168; Q.S., II 652; VI 127; VII 692; XI 161, 168, 178; XIII 63, 83; XIV 408; etc. Para el uso homérico de ambos verbos, *cf.* J. Latacz, *Zum Wortfeld "Freude" in der Sprache Homers*, Heidelberg, 1966, pp. 174 ss. (esp. 208 ss., 226 ss.).

con τέρπω/-ομαι en otros pasajes de Quinto[33]. En el poema de Apolonio se emplea la misma forma verbal (ἰαίνετο) para reflejar precisamente 'el regocijo de la naturaleza' ante la melodía de Orfeo, que con su lira acompaña el canto de los héroes, un himno en honor de Polideuces[34]. De igual modo, en el presente pasaje de Quinto el uso metafórico de ambos verbos consiste en predicar un efecto *psicagógico* de la música referido a realidades naturales inanimadas, además de a los animales y los dioses.

En la tradición poética se mencionaba el canto nupcial de las Musas en honor de Tetis y Peleo (Pi., *P.* III 88-92; *N.* V 23-27), acompañado en algún caso por la danza de las Nereidas (E., *IA* 1036-1057)[35]. El texto de Quinto parece evocar también un pasaje del *Himno homérico a Apolo* (182-206) donde se presentan unidos el canto de las Musas y la danza de las Gracias (y de las Horas, entre otras divinidades) como respuesta al tañido de la cítara de Febo durante su acogida entre los Olímpicos, y donde precisamente el verbo ἐπιτέρπονται (v. 204) expresa el goce experimentado por Zeus y Leto al contemplar la festiva celebración divina con la música, el canto y la danza. De igual modo, el coro de las Musas y las Gracias, dirigido por Ártemis, celebra a Leto en el *Himno homérico* XXVII (15-20).

La rememoración del cuadro representado por las bodas de Tetis y Peleo y el eco prodigioso de su celebración se cierra con una nueva indicación por parte del poeta sobre el deleite que el relato de Néstor produce a su vez entre los ávidos oyentes (Q.S., IV 144-146):

> Καὶ τὰ μὲν ἂρ Νηλῆος ἐὺς πάις Ἀργείοισι
> πάντα μάλ' ἰεμένοις κατελέξατο· τοὶ δ' ἀίοντες
> τέρποντο.

Tras el himno que le sirve de preludio, Néstor expone a continuación las hazañas de Aquiles; y lo hace entre favorables aclamaciones de su auditorio (ἀμφίαχε λαὸς / ἀσπασίως, IV 147 s.; πᾶσιν ἐπευφήμησαν ἔπεσσιν, IV 171). La actividad poética del

---

33 Así, en Q.S., VII 377-383 el ánimo de Neoptólemo se regocija (τοῦ δ' ἰαίνετο θυμὸς, v. 382) escuchando los relatos sobre las hazañas de su padre, con los que le deleitan Odiseo y Diomedes (τέρπεσκον μύθοισιν ἑοῦ πατρὸς ἔργ' ἐνέποντες, v. 378). *Cf*. A.R., IV 1096 s. (τοῦ δὲ φρένες ἰαίνοντο / ἧς ἀλόχου μύθοισιν). También se hallan emparejados ambos verbos en Q.S., VII 63 (τερπόμεθα ξυνοῖσιν ἰαινόμενοι κτεάτεσσι) y XI 177-178 (ἄναξ δ' ἐπιτέρπετ' ἀρούρης· / ὣς ἄρ' ἰαίνετο Φοῖβος), aunque no se refieren aquí al efecto de la audición.

34 A.R., II 161-163:

> Ὀρφείῃ φόρμιγγι συνοίμιον ὕμνον ἄειδον
> ἐμμελέως, περὶ δέ σφιν ἰαίνετο νήνεμος ἀκτή
> μελπομένοις· κλεῖον δὲ Θεραπναῖον Διὸς υἱα.

35 En las nupcias de Jasón y Medea el coro de las ninfas canta un *himeneo* al son de la lira de Orfeo, que entona la monodia (A.R., IV 1193-1199).

Nelida, tal como es descrita en este pasaje, responde en buena medida a la práctica tradicional de los aedos épicos. Néstor comienza su relato desde un punto determinado del mito (ἔνθεν ἑλών, IV 148), según la técnica de la segmentación temática[36]. El léxico que define su actividad ("celebraba al héroe en ajustados versos", φῶτα / … κύδαινεν ἀρηρεμένοις ἐπέεσσι, IV 148 s.; "cantaba las imperecederas hazañas", ἄφθιτα ἔργα / μέλπε, IV 146 s.; "y esto cantaba a los argivos que bien lo conocían", καὶ τὰ μὲν Ἀργείοισιν ἐπισταμένοισι καὶ αὐτοῖς / μέλπε, IV 162 s.) implica el tipo de canto o recitado melódico en παρακαταλογή característico de la poesía épica oral, si bien no se menciona aquí el acompañamiento de la forminge. El efecto que el canto y el relato de Néstor provoca en su auditorio reproduce a nivel interno la función del propio poeta con respecto a su público a nivel externo, de un modo paralelo a como los aedos (u otros narradores secundarios) reflejan la actividad poética en la *Odisea*: el empleo del verbo τέρπομαι para expresar el deleite producido por la audición del relato poético, que es insistente a propósito de Néstor, remonta a la poesía homérica[37]. Precisamente la intervención poética de Néstor al comienzo de las pruebas atléticas recuerda el papel del aedo Demódoco en los juegos celebrados por los feacios en honor de Odiseo, donde su canto precede (y pone fin) a la competición (*Od.* VIII 73-92; 266-366). Tanto el himno a Tetis como la narración posterior de las hazañas de Aquiles se presentan en estilo indirecto bajo la forma de sumario, que es un recurso habitual en la épica para la inserción de analepsis en boca de narradores secundarios.

La figura de Néstor, que ya en Homero era caracterizado como excelente orador y personificación de la memoria poética gracias al rico acervo de hazañas heroicas que su experiencia atesora, reaparece en Quinto como un personaje "conocedor de antiguos mitos" (Q.S. VIII 480) que representa una imagen especular (*mise en abyme*) del propio poeta-cantor-narrador épico[38]. La proverbial elocuencia del héroe ante la asamblea, 'su melíflua palabra'[39], se convierte aquí en voz poética que canta un himno y recita hazañas épicas con el mismo acentuado efecto de seducción y deleite

---

36 *Il.* I 6 (ἐξ οὗ); *Od.* I 10 (τῶν ἀμόθεν γε); VIII 500 (ἔνθεν ἑλών).

37 *Od.* VIII 91 (τέρποντ' ἐπέεσσιν) y VIII 368 (τέρπετ' ἐνὶ φρεσὶν ᾗσιν ἀκούων), a propósito del canto de Demódoco. Asimismo, Odiseo y Penélope se deleitan en la intimidad del lecho escuchando el relato mutuo de sus respectivas experiencias: *Od.* XXIII 301 (τερπέσθην μύθοισι, πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντες); y de nuevo *Od.* XXIII 308 (πάντ' ἔλεγ'· ἡ δ' ἄρα τέρπετ' ἀκούουσα).

38 *Cf.* T.A. Schmitz, 2007, pp. 79-83. En las *Posthoméricas* la personalidad de Néstor aglutina rasgos del héroe homérico y valores estoicos del poeta: véase F.A. García Romero, 1989, pp. 197-202.

39 *Il.* I 247-249:

τοῖσι δὲ Νέστωρ
ἡδυεπὴς ἀνόρουσε λιγὺς Πυλίων ἀγορητής,
τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή·

que en su auditorio despertaban los aedos homéricos. Esta función metapoética del personaje le hace especialmente apto para transmitir el efecto encantador y casi mágico que en la naturaleza, el éter y los propios dioses producen el canto de las Musas y la danza de las Gracias durante la celebración de las bodas de Tetis y Peleo, que se insertan en la parte narrativa del himno dedicado a la Nereida e integrados a su vez por el poeta en forma descriptiva[40].

5. Así pues, en las *Posthoméricas* de Quinto el tema del poder mágico del canto y de la música aparece asociado no sólo a Orfeo, el personaje que por excelencia representa en el mito esa facultad, sino también a figuras divinas que tradicionalmente personifican y ejercen el patrocinio de los atributos poético-musicales, como Apolo y las Musas. En distintos pasajes del poema la melodía de Orfeo, de Apolo y de las Musas, ésta última transmitida en la voz metapoética de Néstor como paradigma de una proverbial y dulce elocuencia, ejerce un efecto mágico de atracción sobre todos los seres y la naturaleza por mediación de la lira y de la voz, que actúan como instrumentos portadores de una δύναμις especial. Este poder de seducción, que guardaría cierta correspondencia con una práctica mágica de sometimiento (ὑποτακτικόν), no procura en este caso los habituales efectos maléficos (κακουργία) ni pretende dominar la voluntad del otro con fines perniciosos[41], sino que produce efectos benéficos y prodigiosos en el mundo natural, un estado de gozoso hechizo en los seres animados y de armonía o συμπάθεια en la naturaleza inanimada.

Referencias bibliográficas

Bernabé, A.,

- "La palabra de Orfeo: religión y magia", en A. Vega, J.A. Rodríguez Tous & R. Bouso (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y de los sentidos*, Barcelona, 1998, pp. 157-172.

Calvo, J. L.,

- "Magia literaria y magia real", en J.L. Calvo (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, 1998, pp. 39-59.

García López, J.,

- "La μουσικὴ τέχνη en la *Ilíada* homérica", en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II (*Lingüística Griega*), Madrid, 1997, pp. 103-107.

García Romero, F. A.,

- "Un estoico en Troya: Néstor en los *Post Homerica* de Quinto de Esmirna", en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid, 1989, pp. 197-202.

40 Se trata, pues, de una integración en segundo grado. Sobre el procedimiento, *cf.* J.G. Montes Cala, "Sobre una singularidad composicional del *Himno [homérico] a Pan*", en *Perfiles de Grecia y Roma*, (Actas XII Congr. Esp.E.Clás.), v. II, Madrid, 2010, pp. 589-597.

41 *Cf.* J.L. Calvo, 1998, pp. 40-44.

García Teijeiro, M.,
- "Retórica, oratoria y magia", en G. Morocho (ed.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*", León, 1987, pp. 143-154.

Molina, F.,
- "Orfeo Músico", *CFC:egi* 7 (1997), 287-308.

Restani, D. (ed.),
- *Musica e mito nella Grecia antica*, Bologna, 1995.

Sánchez Ortiz de Landaluce, M.,
- "Orfeo en las *Argonáuticas órficas*: su música y su voz. Estudio de contenido y léxico", en G. Montes Cala et alii (eds.), *Studia Hellenistica Gaditana*, Cádiz, 2003, pp. 255-321.

Schmitz, T.A.,
- "The Use of Analepses and Prolepses in Quintus Smyrnaeus' *Posthomerica*", en M. Baumbach & S. Bär (eds.), *Quintus Smyrnaeus: Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, Berlin-New York, 2007, pp. 65-84.

Segal, Ch.,
- *Orpheus. The Myth of the Poet*, Baltimore-London, 1989.

Suárez, E.,
- "Algunos motivos de la mitología apolínea y su trasfondo religioso", en J. L. Calvo (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, 1998, pp. 283-330.

Valverde Sánchez, M.,
- "Orfeo en la leyenda argonáutica", *EClás* 104 (1993), 7-16.
- "El léxico musical en los *Himnos Homéricos*", en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II (*Lingüística Griega*), Madrid, 1997, pp. 259-264.

Vian, F.,
- *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère*, 3 t., Paris, 1963-1969.

Received: 21st May 2011 Accepted: 5th June 2011

Mouvement des planètes au livre II de l'*Histoire naturelle* de Pline : *Apsides* et théorie radio-solaire

Béatrice Bakhouche
Université Montpellier III - France

Résumé

Le texte de Pline sur les mouvements planétaires (*Nat.* II, 69-76), avec ses références aux *apsides* et à la théorie radio-solaire, est généralement lu comme un texte assez obscur. Dans cette étude, j'essaie de prouver que la démonstration plinienne est cohérente. Je propose une nouvelle lecture de ces chapitres soi-disant astrologiques et du chapitre sur les mouvements des planètes inférieures. Pour moi, la théorie de Pline est plus originale et plus moderne qu'elle ne paraît.

Mots-clés: Astrologie, Astronomie, Mouvement des Planètes, Pline.

Planetary Movements in the 2nd Book of Pliny's *Natural History*: *Apsides* and Radio-solar Theory

Abstract

Pliny's text on planetary movements (*Nat*. II, 69-76), involving references to *apsides* and to a radio-solar theory, is generally considered just an obscure Latin text. In this paper, I try to prove that Pliny's theories are coherent. I propose a new reading of the so-called astrological chapters and also of the chapter dealing with the movements of the inner planets. In my view, the theories of Pliny are more original and more modern than generally believed.

Key Words: Astrology, Astronomy, Planetary Mouvements, Pliny.

Dans les textes latins d'astronomie, le mouvement des planètes est généralement expliqué par référence aux différents systèmes astronomiques qui ont prévalu dans le monde grec – des sphères homocentriques d'Aristote aux systèmes des excentriques et des épicycles dont l'équivalence géométrique aurait été démontrée par Apollonius de Perge. Les pré-requis d'ordre géométrique et mécanique suffisaient au sous-bassement théorique des systèmes : d'une part en effet les êtres divins que sont les astres sont mus – soit par une âme auto-motrice soit par un premier moteur – et leurs mouvements sont nécessairement circulaires : en tant que figure parfaite, le cercle (ou la sphère dans sa dimension solide) s'imposera *de facto* jusqu'à Kepler dans la représentation du monde et des mouvements planétaires.

Or la description des « phénomènes » – entendons des apparences célestes – est, elle, univoque : l'observation la plus élémentaire du ciel permet en effet de constater que les planètes suivent une orbite sous forme de boucle – ou de zigzag – qui était, pour les astronomes antiques, la résultante de deux mouvements – celui du monde

et celui propre à la planète – et qui se décompose, vue de la Terre, dans les positions suivantes : marche directe, station, rétrogradation, station, marche directe. Il s'agissait dès lors, pour les astronomes du monde grec (car le modèle géométrique est spécifique au monde grec), de rendre compte de ces mouvements apparemment errants à l'aide de mouvements circulaires, uniformes et constamment réguliers[1]. Or chez trois auteurs latins – Vitruve (IX, 1, 11-12), Pline (II, 59-60) et Martianus Capella (VIII, 887) – apparaît un autre type d'hypothèse : à ces courses circulaires et rationnelles ils substituent en effet un étrange mouvement des planètes sous l'effet du Soleil. Comme le dit Pline, « leur marche [*scil*. des planètes] est réglée par le contact de ses rayons [*scil*. du Soleil] » (… *radiorum eius contactu reguntur* II, 59).

Le plus ancien témoignage – celui de Vitruve –, si bref soit-il, paraît à nos yeux marqué, lexicalement, par l'astrologie :

> *Ei autem qui supra solis iter circinationes peragunt, maxime cum* ***in trigono*** *fuerint quod is inierit, tum non progrediuntur, sed regressus facientes morantur, donique [cum idem] sol de* ***eo trigono*** *in aliud signum transitionem fecerit,...*
>
> Les planètes qui parcourent leur orbite au-dessus de la route du Soleil, surtout lorsqu'elles sont dans le trigone où il est entré, cessent d'avancer, rétrogradent et s'attardent jusqu'à ce que le Soleil, [toujours lui,] soit passé de ce trigone dans un autre signe[2].

Pline, lui, associera cette influence à certaines positions remarquables des planètes.

1. *Les* apsides

Dans l'ensemble des chapitres consacrés aux théories planétaires, au livre II de l'*Histoire naturelle*, Pline, après avoir décrit les différentes apparitions et occultations des planètes, expose, aux paragraphes 62-69, les « nombreuses » causes de leurs mouvements – *Pluribus de causis haec omnia accidunt…* (§ 63) –, avant de se focaliser sur les mouvements des planètes supérieures (§ 69-73) puis sur celui des planètes inférieures (§ 74-76), l'ensemble se terminant par deux paragraphes (§ 77-78) de conclusion. L'exposé se développe donc d'une manière remarquablement cohérente et ordonnée.

Dans ce cadre, Pline est le premier et quasiment le seul auteur latin à utiliser la transcription du terme ἀψίς pour rendre compte des mouvements planétaires, dans une dette à l'égard de Grecs qu'il reconnaît d'emblée ; après avoir décrit les différentes positions des planètes par rapport au Soleil, le naturaliste de conclure en effet au § 63 :

1 Cf. Simplicius, *In Cael*. II, 12.

2 Vitruve, *Arch.* IX, 1, 11, éd. J. Soubiran, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

(Pluribus de causis haec omnia accidunt :) prima ***circulorum, quos Graeci ἀψίδας*** *in stellis uocant; etenim Graeci utendum erit uocabulis…*

Cette phrase montre sans ambigüité possible que les *apsides* sont des cercles et non des points remarquables sur le cercle, comme le pense P. Duhem[3].

… a terrae centro apsides altissimae…

La nature de ces cercles est précisée aussitôt après :

Ergo ab alio cuique centro apsides suae exsurgunt ideoque diuersos habent orbes…

Si les « apsides s'élèvent d'un centre différent pour chacune des planètes », entendons « différent du centre du monde », c'est-à-dire de la Terre, il faut donner à ces cercles la forme d'excentrique, d'où les positions remarquables des planètes par rapport à la Terre :

Igitur a terrae centro apsides altissimae sunt Saturno in Scorpion, Ioui in Virgine, Marti in Leone, soli in Geminis, Veneri in Sagittario, Mercurio in Capricorno, mediis omnium partibus, et e contrario ad terrae centrum humillimae atque proximae…,

Donc, par rapport au centre de la Terre, les points les plus élevés des apsides[4] sont pour Saturne dans le Scorpion, pour Jupiter dans la Vierge, pour Mars dans le Lion, pour le soleil dans les Gémeaux, pour Vénus dans le Sagittaire, pour Mercure dans le Capricorne, au milieu de chacun de ces signes, tandis qu'à l'opposé se trouvent les points les plus proches du centre de la Terre et les plus bas… (II, 64).

Le texte de Pline est clair, quoi qu'en ait dit la critique[5] : il s'agit ici de situer l'apogée – et le périgée – des orbites planétaires, excentriques par rapport à la Terre, dans les différents signes zodiacaux ; pour O. Neugebauer, le système géométrique sous-jacent serait plus compliqué encore, car il s'agirait de déférents (grand cercle autour duquel tourne le petit cercle qui porte la planète) excentriques[6]. C'est effectivement le système qui sera porté à son plus haut point de perfection par Ptolémée pour les planètes, mais qui est inutile pour le Soleil, dont les mouvements apparents[7], sans stations ni rétrogra-

3 Cf. *infra* n. 4.

4 Et non « les absides les plus élevées », comme l'a traduit P. Duhem, 1958, p. 464.

5 Cf. P. Duhem *Ibid*. ; A. Le Bœuffle, *Le vocabulaire latin de l'astronomie* III, Thèse, Lille 3, 1973, III, p. 823 : « Malgré l'embarras de la tournure, on peut supposer que l'auteur veut faire allusion à des excentriques propres à chaque planète » ; Plin., *Nat.* II, éd. J. Beaujeu, n. *ad loc*.

6 1975, p. 802 n. 5.

7 Nous nous plaçons dans la perspective géocentrique qui est majoritairement celle des Anciens en général et celle de Pline en particulier.

dations, peuvent être expliqués par un système simple d'excentrique ou d'épicycle. Se pose en tout cas le modèle géométrique sous-jacent dans le texte plinien. C'est en tout cas le premier texte à évoquer ces points remarquables que sont apogée et périgée, dans le mouvement des planètes ; généralement, c'est seulement le positionnement du Soleil par rapport à la Terre qui est étudié, en liaison d'ailleurs avec les durées inégales des saisons[8]. Pour autant, les données pliniennes interpellent. Si on les compare avec celles de Ptolémée, elles les recoupent pour Saturne et Jupiter ; en revanche pour Mars, Vénus et Mercure, qui sont plus près de la Terre, les données diffèrent :

	Pline	Ptolémée
Saturne	Scorpion	Scorpion 23° (XI, 5)
Jupiter	Vierge	Vierge 11° (XI, 1)
Mars	Lion	Cancer 25°30 (X, 7)
Soleil	Gémeaux	Gémeaux 5°30' (III, 2)
Vénus	Sagittaire	Taureau 25° (X, 1)
Mercure	Capricorne	Balance 10° (IX, 7)[9]

Le choix du milieu des signes pour les différents apogées est sans doute une erreur de la part de Pline[10], à tout le moins un témoignage de naïveté ; pour autant, la localisation des apogées au milieu des signes présente comme avantage incontestable que le périgée sera lui aussi au milieu du signe diamétralement opposé, alors que le célèbre astronome alexandrin situe les périgées au même degré que l'apogée dans le signe qui lui est diamétralement opposé[11], alors qu'il doit être situé à 30° - le degré de l'apogée : soit à 30 – 23 = 7° du Taureau pour Saturne et non à 23° de Saturne, non pas à 11° des Poissons pour Jupiter mais à 30 – 11 = 19°, etc. Si J. Beaujeu estime que la localisation par Ptolémée de l'apogée de Mars (l'éditeur parle à tort d'aphélie) est tout à fait exacte pour l'époque d'Hipparque[12], il se peut que celle de Pline soit plus « moderne » si l'on prend garde qu'aujourd'hui l'apogée de cette planète se produit dans la seconde moitié d'août – dans le Lion. L'hypothèse reste à vérifier.

---

8 Cf. B. Bakhouche, 1996, p. 199-217.

9 Les références entre parenthèses précisent le livre et le chapitre de l'*Almageste* (ou *Composition mathématique*) concernés ; les données de W. Gundel † – H. G. Gundel (1950, col. 2069-2070) sont inexactes et O. Neugebauer (1975, p. 179) date l'apogée de Mars de 139, celles de Jupiter et Saturne de 136.

10 Plin., *Nat.* II, éd. J. Beaujeu, p. 151.

11 Cf. W. Gundel † – H. G. Gundel, 1950, col. 2069-2070.

12 Plin., *Nat.* II, éd. J. Beaujeu, p. 151 n. 3.

La tradition illustrée par Pline se retrouvera dans un commentaire anonyme à Aratus : mêmes apogées planétaires – sauf pour le Soleil et Vénus dont l'*apsides altissima* n'est pas mentionnée[13]. On retrouvera les mêmes localisations chez Martianus Capella, au Ve siècle, au livre VIII des *Noces de Philologie et Mercure* – exception faite pour le Soleil et les planètes inférieures ; le degré dans le signe n'est pas précisé et l'apogée est ici désigné par *altitudo*[14], glosé pour son premier emploi par *id est ubi eius circulus a terra altius tollit* – ce qui évite toute ambiguïté. Entre les deux, Porphyre, dans son *Isagogè* à l'*Apotélesmatique* de Ptolémée, consacre un chapitre aux apogées et périgées des planètes sans les situer explicitement pour chaque planète mais en précisant les quatre positions remarquables des planètes sur leur cercle désigné par le mot ἀψίς[15].

Pline est donc à l'origine – puisque nous ne connaissons pas d'antécédent – d'une tradition originale qui s'intéresse aux apogées (et périgées) planétaires, ce que nous ne retrouvons pas dans les autres textes latins d'astronomie.

… a suo centro apsidas altissimas (habent)…

Le paragraphe 64 sur les apogées planétaires est immédiatement suivi d'un étrange couplet :

> *Altera sublimitatium causa, quoniam* ***a suo centro apsidas altissimas*** *habent in aliis signis, Saturnus in Librae XX, Iuppiter Cancri quinta decima, Mars Capricorni XXVIII, sol Arietis XXVIIII, Venus Piscium XVI, Mercurius Virginis XV, luna Tauri IIII. Tertia altitudinum ratio caeli mensura, non circuli, intellegitur, subire eas aut descendere per profundum aeris oculis aestimantibus*, ...
>
> Deuxième cause de l'élévation des planètes : par rapport à leur propre centre, elles ont les points les plus élevés de leur apside dans d'autres signes : Saturne au vingtième degré de la Balance, Jupiter au quinzième du Cancer, Mars au vingt-huitième du Capricorne, le Soleil au vingt-neuvième du Bélier, Vénus au seizième des Poissons, Mercure au quinzième de la Vierge, la lune au quatrième du Taureau (II, 65).

J. Beaujeu, dans l'édition de ce texte dans la collection G. Budé, a corrigé les données transmises en chiffres dans les manuscrits en se fondant sur le témoignage d'astrologues comme Dorotheus ou Firmicus Maternus. Il m'a paru néanmoins plus judicieux de conserver les leçons des manuscrits compte tenu que ce sont les données reproduites plus tard, pour les trois planètes supérieures, par Martianus Capella

13 Cf. E. Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin, 1958, p. 273 et 601.

14 Martianus Capella, *Nupt.* VIII, 884, 885, 886.

15 St. Weinstock, *Catalogus codicum astrologorum graecorum (CCAG)* V. iv, Bruxelles, 1940, p. 195.

qui désigne cette position par le terme *absis*[16].

Ces lignes donnent apparemment deux raisons supplémentaires pour expliquer les apparences planétaires dont la seconde n'explique rien mais évoque la perception sensible, la vision des planètes qui « paraissent » (cf. *aestimantibus*) « monter ou descendre » c'est-à-dire, comme on l'a vu, s'éloigner ou se rapprocher de la Terre en étant perçues comme plus petites dans le premier cas et plus grosses dans le second[17].

Dans la seconde « cause », l'usage du lexique est encore plus controuvé : on passe en effet d'un embrayage explicatif (cf. … *causa, quoniam*…) à une liste descriptive, en passant par une expression qui a considérablement embarrassé la critique : … *a suo centro apsidas altissimas*… L'hypothèse de Le Boeuffle que cette expression concernerait « les apogées des épcicycles »[18] est naturellement insoutenable car, quel que soit le modèle géométrique utilisé pour rendre compte des apparences célestes, les « phénomènes », la position la plus éloignée de la planète à la Terre ne change pas ! En réalité cette terminologie géométrisante renvoie, comme l'a reconnu depuis fort longtemps J. Milich, professeur à Wittenberg au XVIe siècle[19], à la notion d'« exaltation » (en grec ὕψωμα) et la traduction par *apsidae altissimae* d'une notion courante en astronomie, qui sera appelée *altitudo* dans la langue astrologique, peut plaider pour une source non astrologique. Du reste, Ptolémée justifiera la localisation de l'exaltation du Soleil dans le Bélier par des considérations astronomiques :

« Vu que le Soleil en entrant au Bélier opère sa transition vers le demi-cercle le plus haut et septentrional, et que dans la Balance il passe dans le plus bas et austral, on lui a fort à propos attribué son exaltation au Bélier puisque, quand il passe, les jours croissent et qu'il commence à échauffer davantage les corps. Au contraire la dépression du Soleil a lieu dans la Balance pour les raisons opposées »[20], ou par des considérations physiques sur les planètes : chaque planète, qui était complètement anthropomorphisée, se voyait attribuer une région du zodiaque où son influence connaissait un accroissement de puissance. Ces lieux privilégiés, les astrologues grecs devaient les appeler ὕψωμα et leurs homologues latins les désigner sous le terme d'*exaltatio* ou *altitudo*.

Entre Pline et les témoins ultérieurs du système des apsides, il y a le plus souvent évolution sémantique, puisque l'on passe de la notion de « cercle » à celle de

16 *Nupt.* VIII, 884-886.

17 Pour l'interprétation de cette phrase, cf. les différentes hypothèses de J. Beaujeu, p. 152-153.

18 *Le vocabulaire latin de l'astronomie* III, p. 823 ; cf. déjà J.-B. Delambre, 1817, p. 284.

19 Cf. P. Duhem, 1958, p. 465.

20 Claude Ptolémée, *La Tétrabible*, trad. N. Bourdin, Bibliotheca Hermetica, 1974, I c. 20.

« point » dans les textes latins plus tardifs, bien que l'on trouve une représentation circulaire excentrique dans certains dessins illustrant le texte plinien dans les manuscrits[21], ce qui conforte qu'entre les deux hypothèses géométriques – excentrique ou épicycle – évoquées pour le paragraphe 64, ce serait plutôt à l'excentrique que pensait Pline. Par ailleurs, le naturaliste avance ici deux types d'explications qui ne sauraient se suffire à elles-mêmes mais doivent être jointes à la théorie qui suit pour rendre compte des errances planétaires.

2. *La théorie radio-solaire*

On trouvera également chez l'astronome d'Alexandrie des remarques analogues à celles qui suivent, chez Pline, concernant l'action du Soleil sur le mouvement des astres dits « errants ». Il s'agit de la fameuse théorie qualifiée de « radio-solaire » et qui permet d'expliquer, selon Pline, station et rétrogradation dans les mouvements planétaires :

> *Percussae (scil. stellae) in qua diximus parte et triangulo solis radio inhibentur rectum agere cursum et ignea ui leuantur in sublime ; hoc non protinus intellegi potest uisu nostro, ideoque existimantur stare, unde et nomen accepit statio. Progreditur deinde eiusdem radii violentia et retroire cogit uapore percussas ; multo id magis in uespertino earum exortu, toto sole aduerso cum in summas apsidas expelluntur minimaeque cernuntur, quoniam altissime absunt, et minimo feruntur motu, tanto minore, cum hoc in altissimis apsidum evenit signis. Ab exortu uespertino latitudo descenditur, parcius iam se minuente motu, non tamen ante stationes secundas augente*…,
>
> Frappés dans la position que nous avons indiquée, en trine aspect, les astres sont à la fois empêchés par les rayons du Soleil de poursuivre leur mouvement direct et soulevés en haut par la force du feu. Cela ne peut être immédiatement perçu par nos regards ; aussi les croit-on stationnaires, ce qui a précisément donné naissance au terme de 'station'. Ensuite la violence des mêmes rayons grandit et la radiation frappant les planètes les force à rétrograder. Ce phénomène a beaucoup plus d'ampleur à leur lever du soir, lorsque toute la puissance du Soleil leur faisant face les chasse au sommet des apsides et les fait paraître le plus petites, car elles sont alors séparées de la Terre par leur plus grande élévation et animées du plus petit mouvement, d'autant plus lent que l'astre se trouve dans les signes les plus élevés des apsides. À partir du lever du soir elles descendent en latitude et le mouvement de rétrogradation

21 Cf. Bruce S. Eastwood, *Astronomy and Optics from Pliny to Descartes*, London, 1989 : c. III « The Diagram *Spera Celstis* in the *Hortus Deliciarum* : a confused Amalgam from the Astronomies of Pliny and Martianus Capella », fig. 2 CLM 14436, f. 60v. ; c. V « Characteristics of the Plinian Astronomical Diagrams in a Bodleian Palimpsest, Ms. D'Orville 95, ff. 25-38 », fig. 2 CLM 14436, f. 60v. et fig. 3 CLM 6364, f. 24r ; c. VI « Mss. Madrid 9605, Munich 6364, and the evolution of two plinian astronomical diagrams in the tenth century », fig. 1 Madrid BN ms. 9605, f. 12r., et fig. 3 Munich CLM 6364, f. 24r.

commence déjà à se ralentir, sans pour autant devenir direct avant les secondes stations… (II, 69-71).

C'est déjà ce qu'expliquait plus brièvement Vitruve (IX, 1, 12) et ce que reprendra Martianus Capella, encore plus rapidement :

Sed cursus diuersitatem altitudinisque, causas consistendi retrogradiendique atque incedendi omnibus supra dictis importat radius Solis affulgens, qui eos percutiens aut in sublime <…>[22],

Pour tous les astres dont nous venons de parler, ce qui produit la diversité de leur cours et de leurs élévations, ce qui explique leurs stations, leurs rétrogradations, leur marche directe, ce sont les rayons éclatants du Soleil qui en les frappant les porte vers le haut <…> .

L'hypothèse excentrique ou épicyclique peut assurément « sauver les apparences » dans les irrégularités des mouvements solaire ou lunaire, mais reste insuffisante pour expliquer stations et rétrogradations planétaires ; et Ptolémée qui a porté le système des excentriques et des épicycles à son plus haut point de perfection suppose, pour les planètes, une combinaison d'excentrique (mobile) et d'épicycle. Bref, le modèle géométrique qui sous-tend, on l'a vu, la représentation des orbites planétaires est insuffisante pour justifier les « apparences célestes ».

La théorie développée par Pline répond parfaitement aux observations du mouvement des planètes tel qu'il est vu de la Terre. Lorsqu'une planète et le Soleil sont éloignés d'un tiers de la circonférence céleste, soit 120° d'ascension droite, on dit que les deux astres sont en « trigone » ou en « triangle » comme l'écrit Pline. Il est exact du reste que, pour Jupiter et Saturne, les stations se produisent lorsque ces planètes sont approximativement à cette distance angulaire du Soleil ; pour Mars, comme l'avait dit également Pline au § 60, le même phénomène se produit effectivement dès la « quadrature ». Les données chiffrées sont assurément approximatives, mais le raisonnement n'est pas aussi stupide que le pense J. Beaujeu[23].

Le naturaliste tente de montrer que le déplacement en latitude et celui en hauteur doivent être disjoints, ce dernier mouvement étant suscité par l'attraction solaire. Comme le

---

22 Ce sont les derniers mots du livre VIII dont la fin abrupte a suggéré une mutilation du texte au cours de la transmission (cf. W.H. Stahl, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts. Vol. I, The Quadrivium of Martianus Capella*, New York-London, 1971, p. 201, et R. Schievenin, « Il libro VIII del De nuptiis è mutilo ? (Mart. Cap. 8, 887) », *Orpheus*, 7 (1986) 147-151 ; *contra* B. Bakhouche, 1996, pp. 50-51.

23 Par exemple, p. 158 : « Inutile de souligner l'inanité de toutes ces explications… » et de conclure ce même paragraphe à propos des rayons solaires : « Accessoire bizarre du bric-à-brac astrologique » (p. 159).

note J. Beaujeu (p. 157-158), après le lever du soir qui a lieu quand la planète est en opposition avec le Soleil et au milieu de sa rétrogradation, la planète commence effectivement à se déplacer en latitude, jusqu'à la première station le matin ou à la seconde le soir. Les rayons du Soleil n'exercent une action efficace que si l'angle qui le sépare de la planète est supérieur à 120° – ce qui correspond à peu près à la position des planètes supérieures en station –, et ils atteignent leur plus grande puissance quand planètes et Soleil sont en opposition. En trigone, ces mêmes rayons font quitter son orbite à la planète qui, du fait de cette déviation, paraît stationnaire, et la font s'éloigner de plus en plus jusqu'à ce que les deux astres soient en opposition. Maintenue dans cette hauteur jusqu'au « trigone » suivant, la planète subit alors une influence non plus répulsive mais attractive de la part du Soleil qui la ramène vers la Terre. Pour entaché d'erreur que soit le développement aux yeux de la critique, il répond néanmoins à un louable dessein de rendre compte des « phénomènes » à l'aide d'une théorie géométrique insuffisante – le système des excentriques –, et l'intuition du rôle du Soleil dans le mouvement des planètes.

Du reste, l'astronome Ptolémée, un siècle plus tard, consacre un chapitre de sa *Tétrabible* à « la puissance des aspects au Soleil » (I, 8), qui est cependant développé en termes d'influence physique (sécheresse ou chaleur) sur les planètes en rapport avec leur position par rapport au Soleil. L'astronome d'Alexandrie de même que l'encyclopédiste latin s'inscrivent dans le même cadre herméneutique où les astres – planètes et luminaires – sont considérés comme des êtres animés qui entretiennent des rapports entre eux et exercent ou subissent des influences réciproques.

3. *Le cadre epistemologique*

La critique moderne est généralement sans complaisance avec les textes scientifiques latins et spécifiquement ceux d'astronomie. C'est ainsi que le jugement de P. Duhem, qui consacre lui aussi plusieurs pages à l'analyse du témoignage plinien, est on ne peut plus sévère : pour lui, l'encyclopédiste latin « transcrit » son modèle « avec […] concision et […] peu d'intelligence » ; c'est un « lecteur superficiel et peu compétent »[24]. C'est, depuis longtemps, la posture des historiens des sciences[25]. À tort, selon nous.

3.1. La remise en cause de l'astrologie

Les passages de Pline qui viennent d'être étudiés occupent une longue note dans l'*Astrologie grecque* de Bouché-Leclercq. Et d'emblée l'historien de l'astrologie grecque met sur le compte des « Chaldéens » le système dont nous trouvons l'exposé chez Pline et, de façon plus brève, chez Vitruve et Martianus Capella : « [Les] Chaldéens avaient

[24] 1958, p. 465.

[25] Cf., par exemple, W.H. Stahl, *Roman Science*, Madison, 1962.

remarqué un fait dont les inventeurs d'excentriques et d'épicycles n'avaient pas su tirer parti : c'est que les stations et rétrogradations des planètes sont en rapport étroit avec les mouvements du Soleil […] Ils pensaient que les planètes sont menées par le Soleil, lequel, suivant la position qu'il occupe relativement à elles, les pousse en avant, les arrête, les chasse en arrière ; et cela mécaniquement, sa puissance s'exerçant, comme toute influence astrologique, suivant certains angles ou 'aspects' »[26], et de conclure à propos de Pline : « le rôle que joue le trigone dans la théorie radio-solaire s'explique par l'influence de l'astrologie chaldéenne ». Mais si J. Beaujeu de même, dans ses notes au texte plinien, se réfère souvent aux « Chaldéens », c'est-à-dire aux astrologues, ce peuple n'est cependant jamais cité par l'auteur latin et on peut se demander si la théorie plinienne était réellement sentie, en son temps, comme astrologique. Il est permis d'en douter. Nous trouvons en réalité, dans les analyses modernes, une rétro-projection sur le texte latin d'un système que nous ne considérons aujourd'hui que sous l'angle astrologique ; or on sait bien que les distinctions actuelles entre astronomie et astrologie ne sauraient s'appliquer à la science antique, comme on peut le constater à loisir à travers l'œuvre de Ptolémée. Rien n'interdit de penser au contraire que le système exposé par Pline soit d'abord astronomique et ait été récupéré, plus tard, par les astrologues, car, comme le reconnaît J. Beaujeu, aucun texte babylonien ancien ne contient la moindre allusion à ce système ; pour lui, cette théorie serait due à des « Chaldéens hellénisés des trois derniers siècles avant notre ère » et, si la filiation par Posidonius a été suggérée par Schnabel et Kroll[27], l'influence posidonienne est aujourd'hui remise en cause. D'ailleurs, si Vitruve, pas plus que Pline, ne fait état de « l'origine exotique de la doctrine », comme la qualifie J. Beaujeu[28], c'est qu'à ses yeux, elle n'était ni exotique ni para-scientifique.

Dernière remarque : Pline, un peu auparavant dans ce même livre II, se désolidarise des pratiques astrologiques, en désavouant le groupe de ceux qui cherchent des réponses dans les astres et qu'il décrit avec une certaine ironie :

> *Pars alia […] astroque suo euentus adsignat et nascendi legibus, semelque in omnes futuros umquam deo decretum, in reliquum uero otium datum. sedere coepit sententia haec, pariterque et eruditum uulgus et rude in eam cursus uadit,...*
>
> … D'autres […] attribuent les événements à leur étoile et aux lois qui présidèrent à leur naissance : selon eux, dieu décréta une fois pour toutes le sort de tous les hommes à venir, puis s'accorda le repos pour le reste des temps. Cette conception est en voie de s'établir : la foule des gens cultivés et celle des incultes s'y précipitent du même pas (II, 23).

26 *L'astrologie grecque*, p. 117 et 118 ; le texte de Pline est cité dans la longue note 2 de la page 118.

27 Pline. *Nat.* II, Commentaire p. 158 n. 1.

28 *Ibid*.

Il nous paraît donc peu probable que Pline ait considéré qu'une partie de sa théorie fût d'origine astrologique.

Les analyses modernes, sans nuances, nous apparaissent donc injustes et injustifiées, car la cohérence des trois développements pliniens étudiés et leur spécificité sont indéniables. Sur le plan scientifique, le texte de Pline tente de rendre compte du problème le plus épineux qu'aient eu à résoudre les astronomes de l'Antiquité gréco-romaine : expliquer, dans un système normé, le mouvement des planètes, dont le nom même exprime les errances. L'encyclopédiste insère, dans un cadre à la fois géométrique (les excentriques) et physique (la théorie radio-solaire), des explications qui sont loin d'être absurdes.

3.2. Astronomie et philosophie

Il ne faut pas non plus oublier par ailleurs que l'astronomie, à Rome, s'inscrit dans une globalité philosophique : ce n'est pas seulement une science, encore moins une technique chez les Anciens. Sous l'Empire, le principe général d'après lequel le mouvement des planètes dépend directement de l'action du Soleil était couramment admis des Romains, comme en témoigne, entre autres, le poète Lucain :

> *Sol tempora diuidit aeui,*
> *mutat nocte diem, radiisque potentibus astra*
> *ire uetat, cursusque uagos statione moratur*,
>
> Le Soleil partage les époques du temps, fait succéder la nuit au jour, force par la puissance de ses rayons les astres à s'arrêter et suspend autour de son axe fixe leur course vagabonde[29].

Conçu comme l'élément vital du monde, le Soleil joue dans le cosmos le rôle du cœur dans l'homme. Au parallélisme macrocosme / microcosme platonicien se surimpose en outre, toujours sur la figure solaire, l'idée stoïcienne d'*hegemonikon*, de raison qui dirige le monde.

S'il est vrai que c'est Cléanthe qui, le premier, a situé dans le Soleil le principe recteur du monde, l'idée est reprise par tous : c'est ainsi que Cicéron, au livre VI de son *De re publica*, présente le Soleil au centre du chœur céleste, et le néo-platonicien Macrobe, commentant longuement le texte de l'Arpinate, conclura :

> *Iure ergo 'cor caeli' dicitur, per quem fiunt omnia quae diuina ratione fieri uidemus*,...
>
> C'est donc avec raison qu'on a nommé 'cœur du ciel' l'astre par lequel se

29 *Ph*. X, 201-203, éd. A. Bourgery & M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

produit tout ce que nous voyons se produire par un entendement divin[30].

Par ailleurs, chez Pline comme chez Vitruve et Martianus Capella, la théorie radio-solaire est développée dans un cadre épistémologique très particulier : si elle sert à expliquer les mouvements des planètes supérieures, elle justifie également la révolution circumsolaire des deux planètes inférieures, Mercure et Vénus. Cela est exprimé sans ambages par l'Architecte :

> *Mercurii autem et Veneris stellae,* ***circa solis radios uti [per] centrum****, cum itineribus coronantes regressus retrorsus et retardationes faciunt, <tum> etiam stationibus per eam circinationem morantur in spatiis signorum,...*
>
> Quant à Mercure et Vénus, autour des rayons du Soleil qui leur sert de centre et qu'elles couronnent dans leurs déplacements, elles sont soumises à des rétrogradations et des ralentissements, mais des stations aussi, dans ce mouvement circulaire, les font s'attarder dans le domaine des signes [31],...

et plus tard par Martianus Capella, dans les *Noces de Philologie et Mercure* :

> *Nunc planetarum cursus conuenit intueri, eorumque praecipue, qui* ***circa Solem peragratione mundana uoluuntur*** *[…] Stilbon, licet Solem ex diuersis circulis continetur, ab eo tamen numquam ultra* XXII *partes poterit aberrare […] [Venus] latitudinis uero partibus* XII *Lunae similis peruagatur,* L *momentis a Solis orbe discedens […] Et in suo posita circulo eum uaria diuersitate circumdat,...*
>
> Il convient maintenant d'examiner le cours des planètes et en particulier de celles qui dans la révolution du ciel gravitent autour du Soleil […] Stilbon [= Mercure], tout en accompagnant le Soleil selon des cercles différents, ne pourra jamais s'en écarter de plus de vingt-deux degrés […] [Vénus], semblable à la Lune, vagabonde sur douze degrés de latitude, s'écarte de l'orbite solaire de cinquante degrés […] Placée sur son orbite, elle gravite autour du Soleil avec une infinie variété [32].

C'est naturellement l'élongation maximum de ces planètes qui ne sont jamais en opposition avec le Soleil, c'est cette élongation qui justifie l'hypothèse circum-solaire. Pline lui aussi relie fermement cette particularité propre à Vénus et à Mercure au système astronomique qu'il expose au chapitre XIV :

> *Primum igitur dicatur cur Veneris stella numquam longius XLVI partibus, Mercurii XX ab sole abscedant […] Conuersas habent utraeque apsidas ut infra solem sitae, tantumque circulis earum subter est quantum superne*

30 *In somn.* I, 20, 7 ; éd. M. Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2001 ; cf. B. Bakhouche, 2002.

31 *Arch*. IX, 1, 6, éd. J. Soubiran, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

32 *Nupt.* VIII, 879 et 882 ; trad. A. Le Boeuffle.

praedictarum, et ideo non possunt abesse amplius, quoniam curuatura apsidum ibi non habet longitudinem maiorem […] Namque apparet apsidas quoque earum moueri, quod numquam transeant solem,...

Commençons donc par dire pourquoi Vénus ne s'écarte jamais de plus de 46° du soleil, ni Mercure de plus de 20° […] Étant inférieures au soleil, toutes deux ont leurs apsides à l'inverse des planètes supérieures et la même portion de leur cercle au-dessous du soleil que les planètes supérieures au-dessus ; si elles ne peuvent s'écarter davantage du soleil, c'est que la courbure de leurs apsides, dans leur cas, n'a pas de plus grande élongation […] Il est évident en effet que les apsides de ces deux planètes se meuvent aussi, étant donné qu'elles ne dépassent jamais le soleil (II, 72 et 73).

Les commentateurs ont été spécialement gênés par ces lignes. Essayons d'en chercher la cohérence. Les apsides, on l'a vu, sont en principe des cercles excentriques à la Terre. Celles de Vénus et Mercure sont symétriques par rapport au Soleil des orbites des planètes supérieures, c'est-à-dire placées entre le Soleil et la Terre. On pourrait donc supposer deux excentriques dans cet espace. Cependant, nous dit Pline, elles sont mobiles ; or il n'y a que les épicycles qui soient mobiles, en se déplaçant sur le grand cercle appelé déférent. Mais l'hypothèse de déférents (donc associés à des épicycles) excentriques mobiles est à écarter car ce système explicatif se suffirait à lui-même sans qu'on ait besoin de la théorie radio-solaire qui s'applique également à ces planètes :

Hinc et ratio motuum conuersa intellegitur. Superiores enim celerrime feruntur in occasu uespertino, hae tardissime…,

Cela explique en outre que leurs mouvements obéissent à une loi inverse de celle des planètes supérieures. En effet, au coucher du soir, le déplacement de ces dernières est plus rapide, celui de Vénus et Mercure le plus lent... (II, 74).

Sont ensuite énumérées toutes les positions possibles de ces astres par rapport au Soleil et l'action de celui-ci sur leur vitesse. En tout état de cause, la mobilité du cercle porteur nous oblige à supposer un système épicyclique dont le déférent concentrique à l'orbite solaire tournerait à la même vitesse que l'astre du jour et porterait à sont tour les orbites de Mercure Vénus concentriques entre elles ou non, voire concentriques au soleil lui-même, comme l'indiquent Vitruve et Martianus Capella[33].

3.3. La modernité de Pline

A. Le Boeuffle, en publiant la traduction annotée du livre VIII des *Noces de Philologie et Mercure*, présentait son auteur Martianus Capella comme « un précurseur de Copernic et Galilée » car l'astronome hollandais se réfère explicitement à Martianus, dans son *De Revolutionibus Orbium Caelestium* : *Minime contemnendum arbitror*

[33] Je modifie ici l'hypothèse explicative que j'avais proposée en 1996 (p. 267-269).

quod Martianus Capella scripsit, existimans quod Venus et Mercurius circumerrent solem in medio existentem (I, 10)[34]. Ce fameux théoricien de l'héliocentrisme aurait pu citer tout aussi bien Vitruve, voire Pline en dépit de l'obscurité de ses explications.

Ce qui devait conduire à adopter le système héliocentrique, c'était l'action privilégiée que les Anciens avaient déjà reconnue au Soleil. Cette intuition de l'influence solaire est déjà bien présente chez le naturaliste, on l'a vu, à travers la théorie radio-solaire. L'idée que les stations et rétrogradations d'une planète étaient en rapport étroit avec les mouvements du Soleil[35] était une première étape sur la voie qui aurait pu mener à découvrir que TOUTES les planètes tournaient autour du Soleil. Le premier pas sur cette route s'est trouvé marqué par la spécificité accordée aux planètes inférieures, Vénus et Mercure, d'un mouvement étroitement lié à l'astre du jour.

Cette intuition de l'attraction solaire, en dépit des maladresses de l'exposé plinien, n'a peut-être pas reçu l'accueil qu'elle méritait. En outre, le terme même d'*apsides*, que Pline est le premier à employer, fait partie aujourd'hui du lexique spécifique à l'astronomie et prend le même sens que lui donnait déjà l'encyclopédiste : l'apside est en effet le point qui, sur l'orbite d'un corps céleste, indique sa position la plus proche ou la plus éloignée de l'astre autour duquel il tourne. C'est exactement le sens que prend, dans le système géocentrique de Pline, l'expression *apsis altissima* pour indiquer l'apogée.

Du reste, Pline était bien conscient de l'originalité de ses théories. Par deux fois en effet, à propos des mouvements planétaires, il insiste sur la nouveauté de la théorie, dans la posture très moderne de l'homme convaincu des progrès continus de la science :

> *In quibus aliter multa quam priores traduturi, fatemur ea quoque illorum esse muneris, qui primi uias quaerendi demonstrauerint, modo ne quis desperet saecula proficere semper*,...
>
> Notre exposé de ces questions s'écartera sans doute sur bien des points de ceux de nos prédécesseurs ; nous confessons cependant que ces modifications aussi sont à porter à l'actif de ceux qui les premiers ont montré les voies de la recherche : que l'on n'aille pas, du moins, désespérer du progrès continu des siècles ! (II, 62).

Plus loin, il précise même, à propos des planètes inférieures, l'extrême originalité d'une théorie inconnue jusqu'alors :

> *Haec est superiorum stellarum* ***ratio*** *; difficilior reliquarum et* ***a nullo ante nos reddita***,...

34 *Martianus Capella, Astronomie*, 1998, Introduction, p. 24-25.

35 En réalité, dans notre système héliocentrique, avec le mouvement de la Terre, qui est l'unique cause des rétrogradations apparentes des planètes.

> Telle est la théorie des planètes supérieures ; celle des autres est plus difficile et personne ne l'a fournie avant nous (II, 71).

Bref, si Pline adopte volontiers, avec une certaine immodestie, la posture du pionnier, ce n'est pas sans raison. Naturellement, aujourd'hui, le système plinien paraît désuet ; les historiens de l'astronomie vilipendent volontiers des éléments qui seront adoptés par les astrologues. Il n'en reste pas moins vrai que les explications du naturaliste auraient pu révolutionner le « système du monde » si elles avaient été théorisées par un astronome.

Nous espérons avoir montré que les explications pliniennes du mouvement des planètes n'étaient pas aussi absurdes que les historiens ou éditeurs ont bien voulu le dire. Pline développe au contraire un discours d'une grande cohérence, proposant des explications géométriques (excentriques ou épicycles) et des explications qui seront qualifiées d'« astrologiques » mais qui relèvent d'une vision du monde dont toutes les parties sont animées et, à ce titre, exercent des influences les unes sur les autres. Enfin, plus qu'ailleurs, se manifeste dans le texte du naturaliste l'intuition de l'attraction solaire, aussi bien dans la théorie radio-solaire que dans celle des planètes inférieures.

Bref, la scientificité du témoignage plinien doit être réhabilitée et il conviendrait de faire de ce texte un grand précurseur (sans guère de descendance malgré tout) de l'héliocentrisme.

Bibliographie

Bakhouche, B.,
- *Les textes latins d'astronomie. Un maillon dans la chaîne du savoir*, Leuven – Paris, 1996.
- *L'astrologie à Rome*, Leuven - Paris – Sterling (Virginia), 2002.

Delambre, J.-B.,
- *Histoire de l'astronomie ancienne* I, Paris, 1817.

Duhem, P.,
- *Le système du monde*, tome I, Paris, 1958.

Gundel, W. † – Gundel, H. G.
- s.v. « Planeten », *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (*RE)* XX 2, Stuttgart, 1950, col. 2017-2185.

Neugebauer, O.,
- *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 vol., Berlin – Heidelberg - New York, 1975.

Received: 2nd February 2011 Accepted: 5th March 2011

Clemente de Alejandría y la doctrina astral*

Esteban Calderón Dorda
Universidad de Murcia

Resumen

Clemente de Alejandría combate la ἀγνώσια de sus contemporáneos recurriendo a sus propias armas: mediante la filosofía y la erudición paganas, pero también con un espíritu benevolente. Sus argumentos esenciales en contra del determinismo astral están tomados de la antigua dialéctica griega y son, a grandes rasgos, los que ya empleaban los defensores del libre albedrío.

Palabras clave: Astrología, Doctrina astral, Patrística.

Clement of Alexandria and the Astral Doctrine

Abstract

Clement of Alexandria fights against the ἀγνώσια of his contemporaries by using his own weapons: by means of pagan scholarship and philosophy, but also with a benevolent spirit. His essential arguments against the astral determinism are taken from the ancient Greek dialectics and are broadly those already employed by defenders of free will.

Key Words: Astrology, Astral Doctrine, Patristic.

La notable figura de Clemente de Alejandría resulta singular a la hora de estudiar lo que supuso el encuentro entre la doctrina astrológica y el emergente cristianismo. Su vida se desarrolla entre la segunda mitad del s. II (*ca.* 140-150) y las dos primeras décadas del III († *ca.* 215-225); su origen pagano, su profunda educación literaria y filosófica que, al convertirse de adulto al cristianismo, pone al servicio de éste, su magisterio en Alejandría, son unas características que dotan a su obra de un interés de primer orden[1]. Esa Alejandría, en la que residió Clemente en torno al año 180 hasta que tuvo que huir como consecuencia de la persecución de Septimio Severo,

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación sobre el "Estudio sobre el vocabulario religioso griego" (FFI2008-01248).

1 Siguen siendo útiles para conocer la vida y obra de Clemente las monografías de Quasten, 1984, pp. 320-350, y Campenhausen, 1974, pp. 38-52, o la más reciente de Moreschini, 2007, pp. 36-39. Sobre el uso de la literatura clásica por parte de nuestro autor, *cf.* Blázquez, 1998, pp. 72-113.

era el centro del sincretismo helenístico y punto de reunión de una notable colonia judía —una auténtica πολίτευμα—, que convivía con las religiones paganas y con los cultos orientales llegados de Asia.

Así pues, en la Antigüedad tardía se produce en el mundo griego una auténtica invasión espiritual procedente de Oriente, aluvión con el que proliferan adivinos, astrólogos, magos, curanderos, hechiceros y sacerdotes de diversa índole y cultos variados, sobre los que la *Didaché* advertía (III 4):

> τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν· μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν μηδὲ ἀκούειν· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται.

Aunque aquí se incluye al astrólogo (μαθηματικός), sin embargo, hay que llegar hasta el s. II d.C. para empezar a encontrar en los escritores cristianos una completa refutación de la astrología como una auténtica idolatría (εἰδωλολατρία), al constituir una emanación de la astrolatría o religión astral, posicionamiento que será más ostensible en los siglos posteriores[2], si bien ya en el s. II a.C. el filósofo Carnéades se había enfrentado al fatalismo del estoico Crisipo mediante una argumentación antiastrológica[3], lo mismo que Clitómaco o Panecio. El problema del libre albedrío y del fatalismo inherente a la doctrina astrológica se convirtió en el centro de la polémica con la teología cristiana[4]. La actitud del cristianismo es básicamente la misma que la del judaísmo, cuyas normas proscriben toda técnica relacionada con la adivinación, toda vez que el futuro siempre escapa a las manos del hombre y depende, en última instancia, de la voluntad divina. Dicho de otra manera: si el destino del ser humano estuviese determinado por las estrellas, sería absurdo hablar de libre albedrío. Éste será el argumento ético fundamental del cristianismo. Con todo, siempre habrá "ambigüedades" y en algunas sinagogas de época tardía, como la de Beth Alpha, en Galilea, se pueden observar representaciones del Zodíaco que ocupan la práctica totalidad del pavimento[5]; en el *Libro de Daniel*, a pesar de todo, se puede percibir una contemporización con la doctrina astrológica, así como en el deuterocanónico *Libro de Henoc* y en la literatura de la comunidad de Qûmram[6]. También en el *N.T.* hay claras alusiones paulinas a la

---

2 *Vid.* MONTERO, 1999. Ya CAMPENHAUSEN (1974, p. 38) señala que "ningún Padre de la Iglesia ha suscitado juicios tan dispares como Clemente".

3 *Cf.* NIETO IBÁÑEZ, 2010, pp. 107-117, y 2011, pp. 208-213 . Para la cuestión del fatalismo, *uid.* AMAND, 1945.

4 *Cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, 1979ʳ, pp. 593-598 y 612-624; Voss, 1985, pp. 22-25; PÉREZ JIMÉNEZ, 1994, pp. 29-33 ; LUCK, 1995, pp. 360-364.

5 *Cf.* ROMAGNOLO, 1978, y, en general, GOODENOUGH, 1985, pp. 116-173.

6 *Cf.* Voss, 1985, p. 20 s.

astrología (*Ep. Gal.* 4, 8-10; *Ep. Rom.* 8, 38-39; *Ep. Col.* 2, 8-20)[7], y en el *Apocalipsis* la aritmología septenaria y duodecimal, la frecuencia de las imágenes estelares y determinadas puestas en escena de tipo oracular proceden indirectamente de la religión astral y de la literatura astrológica. Todavía en el s. I d.C. Flavio Josefo, al describir el templo de Jerusalén, señala que los siete brazos del candelabro simbolizarían los siete planetas y los doce panes de la proposición, el Zodíaco y el año (*BI* V 217).

En el *Protréptico* (II 11, 1-3) Clemente expone la necedad que suponen las distintas formas de adivinación que circulaban en la Antigüedad: oráculos, augurios, interpretación de sueños, etc., es decir, una descalificación global de la labor adivinatoria de los μάντεις, recitadores de χρηστήρια, τερατοσκόποι, οἰωνοσκόποι, ὀνείρων κριταί, ἀλευρομάντεις, κριθομάντεις, ἐγγαστριμύθοι, νεκυομάντεις y demás individuos que se dedicaban a la μαντικὴ τέχνη[8], o, como el alejandrino no duda en calificar, sencillamente μανική ('extravío'). Algunos de estos términos designan variedades adivinatorias poco frecuentes, como el ἐγγαστρίμυθος, el ventrílocuo que hace predicciones hablando con el estómago y que tiene una cierta tradición veterotestamentaria (1 *Re.* 8, 2; 28, 7; 2 *Pa.* 33, 6)[9], o como el νεκυόμαντις[10], que hallamos también en Estrabón (XVI 2, 39) y que viene a ser sinónimo de νεκρόμαντις, esto es, el adivino que evoca a los muertos para que éstos realicen un vaticinio; otros, como el ἀλευρόμαντις y el κριθόμαντις, los adivinos que se sirven de la harina y de la cebada para realizar sus vaticinios, aparecen por vez primera en nuestro autor[11]. Una alusión a la hieroscopia, el arte de la adivinación mediante el examen de las vísceras de las víctimas sacrificadas, la hallamos en *Stromata* V 46, 5, y una curiosa técnica la hay en *Stromata* I 133, 1-4, donde se narra la seguida por el rey focio Ejecesto, que consistía en dos anillos hechizados y por el ruido emitido al unirlos aquél discernía la oportunidad o no de actuar; sin embargo, murió engañado a pesar de haber sido advertido por los anillos[12]. Pues bien,

---

7 *Vid.* la crítica de Clemente a los στοιχεῖα según este pasaje paulino (*Prot.* V 65, 4; *Paed.* I 33, 4). Como στοιχεῖα los griegos englobaban a los cuatro principios o elementos, así como a las constelaciones (*cf.* CUMONT, 1989, p. 94).

8 Un elenco de adivinos más o menos conocido lo encontramos en *Strom.* I 132, 1-3. Sobre la postura del cristianismo frente a la adivinación, *cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, 1879, pp. 92-104, y, en general, NIETO IBÁÑEZ, 2010.

9 Los ἐγγαστριμύθοι o γαστρομάντεις, ἐντερομάντεις, fueron expulsados de Israel por Saúl (1 *Re.* 28, 3), aunque luego éste recurriese a esta técnica que, según el texto de la *Septuaginta*, se corresponde más a la nigromancia que a otra cosa, *cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, 1879, p. 338, n. 1, quien los llama "nécromants ventriloques".

10 Recordemos que una obra de Luciano se denomina precisamente νεκυομαντεία.

11 *Vid.* BOUCHÉ-LECLERCQ, 1879, p. 182.

12 También *uid. Strom.* I 134, 1-4.

toda esta suerte de vaticinios no son sino ἄχρηστα χρηστήρια, juego de palabras con el que Clemente resume toda una tipología adivinatoria que se le antoja completamente inútil (*Prot.* II 11, 2), mientras que los profesionales de tales técnicas son tenidos por κλέπται … καὶ λῃσταί (*Eu. Io.* 10, 8) y que los verdaderos adivinos son aquellos que lo son por inspiración divina (*Strom.* I 135, 3-4).

La doctrina general sobre las técnicas adivinatorias queda plasmada en las siguientes palabras de nuestro autor (*Ecl.* 53, 4):

> ἤδη δὲ καὶ Ἐνώχ φησιν τοὺς παραβάντας ἀγγέλους διδάξαι τοὺς ἀνθρώπους ἀστρονομίαν καὶ μαντικὴν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας.

Y también en este otro pasaje (*Prot.* IV 62, 2):

> καὶ γὰρ δὴ καὶ ἀπηγόρευται ἡμῖν ἀναφανδὸν ἀπατηλὸν ἐργάζεσθαι τέχνην. *οὐ γὰρ ποιήσεις*, φησὶν ὁ προφήτης, *παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω*.

La cita en cursiva no responde a ningún profeta, sino a un pasaje del *Pentateuco* (*Ex.* 20, 4; *De.* 5, 8). Pero lo importante es saber que, siguiendo la tradición veterotestamentaria y la ley mosaica, el cristianismo primitivo hereda también la prohibición de practicar cualquier τέχνη que sea ἀπατηλός ('engañosa'). Pero lo más sobresaliente es que en el elenco clementino de adivinos no figuran los astrólogos, cuya técnica gozaba de un enorme prestigio en su época, probablemente porque prometía prever los acontecimientos de la vida de un individuo con análoga seguridad que la fecha de un eclipse[13], ni hay referencia alguna a la astrología. Sí que hay, por el contrario, una nítida desautorización cuando afirma que οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι (*Ex. Thdot.* 78, 1) en lo referente a la εἱμαρμένη, ya que, en virtud del bautismo, ésta queda superada por los cristianos.

Cabe preguntarse si hay cierta deferencia hacia la astrología por parte de nuestro autor. En *Prot.* II 25, 3 afirma lo siguiente:

> ἦν δέ τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἀνθρώποις κοινωνία, ἀγνοίᾳ μὲν ἐσκοτισμένη, ἄφνω δέ που διεκθρῴσκουσα τοῦ σκότους καὶ ἀναλάμπουσα.

Esta ἄγνοια, provocada por las propias limitaciones humanas, tuvo como consecuencia que los movimientos de los astros (τῶν ἀστέρων τὰς κινήσεις) resultaran incomprensibles para los hombres y que éstos los divinizaran y los llamaran dioses. Clemente lo explica etimológicamente haciendo derivar θεοί de θεῖν ('correr'), pues parece que estos astros "corren, se mueven" por el cielo[14]. Y pone como ejemplo la

13 CUMONT, 1987, p. 143.

14 *Cf.* TREU, 1961, p. 192 s. En este sentido, PINI, 1984, p. 525, n.17, ha sugerido que podría pensarse

consideración divina que tiene el Sol entre los indios y la Luna entre los frigios (*Prot.* II 26, 1), y que suponen una forma religiosa de cosmología. Esta referencia invita a pensar que el escritor cristiano se refiere a los planetas, cuyo nombre (πλανῆται) precisamente alude a un movimiento errático y cambiante desde el punto de vista geocéntrico de los griegos, tal como afirma el poeta Arato en sus *Fenómenos* (454-461), y que resultaban incomprensibles[15] en contraste con el movimiento fijo de las constelaciones (ἀπλανεῖς) (*cf. Prot.* V 66, 2). Estos movimientos continuos de los cuerpos celestes derivaron en la conclusión de su carácter eterno.

En los escritos clementinos se puede observar un conocimiento de diversos aspectos relativos a los astros. Conocía, sin ir más lejos, la teoría de "conflagración universal" (*cf. Strom.* V 105, 1). También dominaba argumentos tan generales como las fases de la Luna (*Strom.* V 49, 3) y tan específicas como el influjo de ésta en el ciclo vital de las ostras (*Prot.* IV 51, 5). Confesando seguir las enseñanzas del μαθηματικός caldeo Seleuco (s. II a.C.), que representaba el saber de Mesopotamia en su época, diserta acerca de las mencionadas fases lunares (σχηματισμοί), cuyas cuatro hebdómadas son denominadas διχότομος, πανσέληνος, ἀμφίκυρτος y μηνοειδής (*Strom.* VI 143, 2-3), respectivamente, con una terminología técnica que hallamos, por ejemplo, en un tratado de corte científico como es la Εἰσαγωγή de Gémino.

Clemente de Alejandría, a propósito del *Timeo* platónico (*Strom.* I 166, 1) y como se evidencia en otros pasajes, demuestra conocer la doctrina estoica de la "simpatía" universal[16], fundamento de la teoría astrológica antigua. Esta συμπάθεια se concreta, entre otras cosas, en los siete planetas que rigen el mundo terrestre (*Strom.* V 158, 2)[17]. De igual modo, la referencia a los ἑπτὰ οὐρανοί, por parte de nuestro autor, se encuentra tanto en la apocalíptica judeo-cristiana como entre los gnósticos, que introducen la astrología en el cristianismo[18] y constituye un concepto básico de su pensamiento[19].

Clemente vive en Alejandría en una época de gran sincretismo religioso[20] y un ejemplo lo tenemos en la recepción de la creencia de que las almas caminan por los

---

en otra etimología, basada en τίθημι, es decir, no a partir de θεῖν, como dice Clemente, sino de θεῖν[αι]. Sobre esta idea de Clemente, *cf.* Pl., *Cra.* 397d.

15 Probablemente el carácter de estos movimientos influyese en su concepción como entes divinos (*cf.* CUMONT, 1989, p. 82; ROUGIER, 1945, pp. 40-42).

16 *Cf. Prot.* IV 51, 5; *Strom.* I 57, 5; V 133, 7; VII 62, 4.

17 *Cf.* DANIÉLOU, 1958, pp. 359-365.

18 BOUCHÉ-LECLERCQ, 1979, p. 608 s.

19 *Cf.* DANIÉLOU, 1958, p. 135.

20 *Cf.* CALVO, 1994.

doce signos del zodíaco en su ascensión celeste (*Strom.* V 103, 4)[21]. Y es que, efectivamente, conoce los fundamentos de la técnica zodiacal, es decir, la eclíptica (τῶν κύκλων ὁ λοξός), los trópicos, los equinoccios y el recorrido que el Sol realiza a lo largo de la eclíptica durante un año (*Strom.* V 43, 3); la esfera inmóvil (ἀπλανὴς σφαῖρα), es decir, la esfera de las constelaciones, y la esfera de los siete planetas, así como el "Gran Año" (ὁ μέγας ἐνιαυτός) (*Strom.* VI 140, 2), que gozó de gran importancia entre los astrólogos antiguos y que consiste básicamente en dos principios: al final de un largo período todos los planetas vuelven a su posición inicial y en un día concreto, en el equinoccio de primavera, todos los planetas estaban juntos en el 0º de Aries[22].

En *Stromata* VI 143, 1 ofrece el alejandrino, a propósito de una disertación sobre el número siete, lo que son los rudimentos de los objetivos de la astrología:

> ἑπτὰ μέν εἰσιν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἑπτὰ δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων τοὺς πλανήτας εἶναί φασιν ἀστέρας τὴν περίγειον διοίκησιν ἐπιτελοῦντας, ὑφ' ὧν κατὰ συμπάθειαν οἱ Χαλδαῖοι πάντα γίνεσθαι νομίζουσι τὰ περὶ τὸν θνητὸν βίον, παρ' ὃ καὶ περὶ τῶν μελλόντων λέγειν τινὰ ὑπισχνοῦνται, τῶν δὲ ἀπλανῶν ἑπτὰ μὲν αἱ πλειάδες, ἑπτάστεροι δὲ αἱ ἄρκτοι, καθ' ἃς αἱ γεωργίαι καὶ ναυτιλίαι συμπεραιοῦνται.

Hay que destacar en este fragmento la importancia de la astrología planetaria, habida cuenta del carácter esencial que dichos astros desempeñan en la doctrina estoica de la συμπάθεια universal[23] y en la predicción del futuro (περὶ τῶν μελλόντων). Por otro lado, la alusión a las Pléyades y a las Híades (= ἑπτάστεροι αἱ ἄρκτοι) se incardina en el campo de lo que conocemos como astrometeorología por su notable función en la predicción de los fenómenos atmosféricos y su influencia en la economía de la vida cotidiana, que era básicamente agrícola y marinera.

El escritor cristiano, al considerar que casi todas las τέχναι fueron invención de pueblos bárbaros, remite el primer conocimiento de la astrología a los caldeos[24], aunque también los egipcios tuvieron alguna parte en su enseñanza a los humanos (*Strom.* I 74, 2; 153, 2); y, efectivamente, hay datos muy antiguos de una astrolatría en Egipto. Una polémica muy antigua la de los orígenes de la astrología. Tanto la divinización del mundo y sus elementos como la creencia en el destino fueron dogmas

---

21 *Cf.* ALESSE, 2002, pp. 309-314.

22 Sobre la duración del Gran Año los antiguos daban cifras bastante dispares: 82 años (Demócrito), 304 (Hiparco), 1461 (los egipcios), 2484 (Aristarco), 9977 (Sexto Empírico), 10800 (Heráclito), 15000 (Platón), 300000 (Fírmico Materno), entre otros.

23 La alusión a la συμπάθεια universal es muy frecuente en Clemente de Alejandría, *cf.* SPANNEUT, 1957, p. 411 s.

24 *Cf.* BOUCHÉ-LECLERCQ, 1979, pp. 36-51.

básicos para los caldeos y para una astrología en la que los planetas son divinidades. Sin embargo, también recoge otra tradición, más marginal, según la cual fueron los carios quienes idearon el pronóstico (πρόγνωσις) a través de los astros. Utilizando un fragmento órfico (*fr.* 246 Kern) atribuye también a los caldeos el conocimiento del camino astral y del movimiento de la esfera celeste en torno a un eje (*Strom.* V 123, 2; VI 143, 1). Clemente aprovecha para recordar que los magos de Persia fueron guiados por una estrella hacia el país de Judea (*Strom.* I 71, 4) y que Moisés aprendió la ciencia de los astros (τὴν τῶν οὐρανίων ἐπιστήμην) de los caldeos y de los egipcios. El alejandrino se hace eco de una tradición, según la cual Abrahán estaría vinculado al origen de la astronomía (*Strom.* VI 80, 2; 84, 1), probablemente por el hecho de ser natural de Ur, de Caldea[25], lo que aumenta la estima de esta ciencia por parte del alejandrino, como queda reflejado en las siguientes palabras (*Strom.* VI 90, 3):

> ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ἀστρονομίας· αὕτη γάρ, μετὰ τὴν τῶν μεταρσίων ἱστορίαν περί τε σχήματος τοῦ παντὸς καὶ φορᾶς οὐρανοῦ τῆς τε τῶν ἄστρων κινήσεως πλησιαίτερον τῇ κτιζούσῃ δυνάμει προσάγουσα τὴν ψυχήν, εὐαισθήτως ἔχειν διδάσκει ὡρῶν ἐτείων, ἀέρων μεταβολῆς, ἐπιτολῶν ἄστρων· ἐπεὶ καὶ ναυτιλία καὶ γεωργία τῆς ἀπὸ ταύτης χρείας πεπλήρωται, καθάπερ τῆς γεωμετρίας ἀρχιτεκτονική τε καὶ οἰκοδομική.

Es decir, no sólo capacita al alma para aproximarse a la δύναμις creadora, sino que también otras artes se benefician de su intelección: la navegación (ναυτιλία) (*cf. Strom.* VI 79, 1), la agricultura (γεωργία), la geometría (γεωμετρία), la arquitectura (ἀρχιτεκτονική) y la construcción (οἰκοδομική); supone, en consecuencia, la adquisición de un μάθημα ('conocimiento') que capacita para razonar y para discernir entre lo verdadero y lo falso. En definitiva, esta valoración positiva se basa en la idea de que todo conocimiento humano emana de la sabiduría de Dios, lo que constituye el principio de la gnosis (*cf. Strom.* VI 93, 1-4), y para la adquisición de la gnosis juegan un papel importante las disciplinas filosóficas[26].

Su estancia en Alejandría lo puso en contacto con las realidades de la religión egipcia y sus conocimientos astrales, como es el caso de la figura del ὡροσκόπος, sacerdote especializado en observar la hora y realizar mediciones del tiempo, para

---

25 El Abrahán astrónomo es una tradición corriente entre judíos y cristianos, como recoge Flavio Josefo (*AI* I 8, 2). También se hace eco S. Isidoro (*Etym.* III 25).

26 *Cf.* LILLA, 1971, pp. 169-173. No vamos a entrar aquí a analizar las diferentes doctrinas gnósticas; la gnosis de Clemente es una gnosis cristiana, derivada en gran parte de la filosofía griega. Esta tradición gnóstica (γνωστικὴ παράδοσις) es esencialmente la apocalíptica judeo-cristiana (DANIÉLOU, 1975, p. 521); sobre la gnosis de Clemente de Alejandría, *cf.* DANIÉLOU, 1975, pp. 521-540. *Vid.* JAEGER, 1985, pp. 81-94. Sobre el gnosticismo cristiano, *uid.* QUASTEN, 1984, pp. 252-254.

lo cual utilizaban un ὡρολόγιον[27]. De igual modo, el ὡροσκόπος, que en la época de Clemente es también sinónimo de astrólogo, debe conocer a la perfección los cuatro libros del saber astrológico de Hermes Trismegisto, que estaban consagrados, respectivamente, a la disposición de las estrellas fijas, el curso de los planetas, eclipses e iluminaciones del Sol y de la Luna, y, por último, a los ortos (*Strom.* VI 35, 4).

En general, se puede observar que Clemente de Alejandría tiene una opinión positiva acerca de la filosofía pagana y compartió con los filósofos paganos un universo cultural buscando tesis concurrentes, aunque, en buena lógica, no como propedéutica del cristianismo[28]. Es un hecho reconocido que en el s. II d.C. hay un predominio de la corriente platónica y neopitagórica, e incluso con mezcla a veces de elementos procedentes del aristotelismo y estoicismo. Nuestro autor se muestra igualmente conocedor de la doctrina de Numenio de Apamea (*Strom.* I 150, 4), que estaba influido por las ideas del estoico Posidonio y que llegó a proponer a Platón como un Μωυσῆς ἀττικίζων[29]. Para nuestro autor los filósofos paganos sólo alcanzaron a conocer la verdad parcialmente (κατὰ μέρη), si bien el acceso a este conocimiento en modo alguno se puede considerar exento de ayuda divina; en definitiva, dichos filósofos han adquirido una especie de ἔμφασις de la verdad (*Strom.* V 29, 4), término aristotélico que designa el reflejo o la imagen reproducida por un espejo o por el agua[30]. Así es como utiliza en varias ocasiones el contenido estoico de los *Fenómenos* de Arato para ponerlo al servicio de la doctrina cristiana: tal es el caso del proemio (*Phaen.* 1-15), que supone remitir a Dios la disposición de los astros y sus movimientos a lo largo del año, de suerte que constituyen una serie de signos a través de los cuales el hombre puede organizar y desarrollar sus tareas agrícolas, es decir, supone un respaldo de la astrometeorología (*cf. Strom.* V 101, 2-3), lo que supone una vuelta al origen del valor religioso de estos calendarios antes de que adquiriesen una importancia secular[31]. Algo similar cabe decir, por ejemplo, del *fr.* 248 Kern de Orfeo, en el que se abordan ideas muy semejantes a las expuestas por el poeta de Solos. Este saber primario de la astrología, que es la astrometeorología, lo ejemplifica Clemente con una predicción realizada por Demócrito, quien a partir de la disposición de las estrellas pudo predecir un gran dilu-

27 Reloj compuesto de un gnomon vertical fijado sobre un cuadrante horizontal graduado; la sombra de la punta del gnomon permite leer la hora del día y también situar el día en la estación. Aunque ya fuesen conocidos estos relojes, parece que el primer autor en utilizar el término ὡρολόγιον fue Gémino (II 38, 45; VI 33, 46; VIII 23; XVI 18). En español ha dado, con otro sentido, *horologio*.

28 *Cf.* MOLLAND, 1970, p. 119 s.

29 *Cf.* LILLA, 1971, p. 39 s. En el judaísmo helenizado existía la creencia de que Platón estaba influido por la ley bíblica.

30 *Cf.* Arist., *Mete.* 373b, 31; Mu. 395a, 33. Cf. MOLLAND, 1970, p. 130.

31 *Cf.* CUMONT, 1989, p. 86.

vio: los que confiaron en su predicción pusieron los frutos a salvo, los que no actuaron con esta cautela perdieron toda su cosecha (*Strom.* VI 32, 2). Ahora bien, el alejandrino ya previene de que no se pueden conocer los fenómenos celestes sólo desde el prisma de la sabiduría humana, pues, de lo contrario, no se dicen más que mentiras insidiosas y especulaciones emitidas por la ausencia de auténtico conocimiento (*Strom.* V 137, 2)[32]; recurriendo a un pasaje homérico (*Il.* XVIII 483.485) proclama la autoría divina del cielo y de cuantos astros contiene (*Paed.* III 100, 3).

La controversia de mayor calado reside en el fundamento de la religión astral, es decir, en la consideración como dioses del Sol, la Luna y los restantes planetas[33] conocidos en la Antigüedad (*Prot.* VI 67, 2); a esta idea de que los planetas son divinidades con voluntad propia e influencia, contribuyó la creencia oriental de que los planetas son representantes divinos que poseen sus características. Es, sin embargo, una pretensión παραλόγως (*Prot.* IV 63, 1), que escapa a cualquier racionalidad, puesto que, en realidad, lo que hacen los devotos de dicha religión es adorar la obra divina, en vez de adorar a Dios. Por decirlo con palabras del propio Clemente: μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία (*Prot.* IV 63, 2), en otras palabras, el cosmos no sería eterno, sino creado por un acto de voluntad (βούλημα) divina[34]. En cualquier caso, el reproche nuclear consiste en divinizar (ἐκθειάζειν) lo creado, en vez de a su creador (δημιουργός) (*cf. Prot.* IV 63, 5), es decir, no se debe adorar al Sol, sino al creador del Sol, de manera que los epítetos *aeternus* e *inuictus*, que habitualmente se aplican al Sol, a quien adornan es al creador del Sol; y esto es extensivo a la divinización de la εἱμαρμένη, el destino (*Prot.* II 26, 5; X 102, 2), es decir, la creencia de que todo está determinado por un orden superior, fundamento filosófico entre los estoicos[35]. Dios es, en definitiva, una δημιουργὸς νοῦς, una inteligencia creadora (*Strom.* V 114, 3). Este juicio sobre la adoración de los astros como seres divinos, evidente en el *Protréptico*, aparecerá también en los *Stromata*, aunque con menos severidad (*Strom.* V 28, 6; VI 110, 3; 111, 1-2).

---

32 Para ello recurre a un fragmento *incertum* de Eurípides (*fr.* 913 Kannicht) con notables variantes respecto a otras fuentes.

33 También el filósofo Alcmeón de Crotona abundaba en la idea de que los astros eran seres con vida (*Prot.* V 66, 2), y Filipo de Opunte afirmaba que los planetas "pertenecían" a las divinidades (*cf.* Pl., *Epin.* 986e-988a). La religión astral es propuesta no sólo en el *Epínomis* platónico, sino también en el *Timeo* y en las *Leyes* (*uid.* BOYANCÉ, 1952).

34 κοσμοποιία es un término aristotélico (*Metaph.* 985a, 19; *Ph.* 196a, 22), que también hallamos en la *Septuaginta* (4 *Ma.* 14, 7), aunque su origen se puede remontar a los presocráticos. Sobre la influencia aristotélica de este pasaje, *cf.* BOS, 1993, p. 177 s.

35 La obra más importante sobre la εἱμαρμένη —Περὶ εἱμαρμένης, de Diodoro de Tarso— se ha perdido y tan sólo conservamos un resumen en la *Biblioteca* del patriarca Focio.

Con frecuencia la gnosis se convirtió en la vía de escape a ese determinismo influido por la εἱμαρμένη, defendido por otro tipo de gnosticismo. Las páginas clementinas más rotundas contra la εἱμαρμένη tal vez las hallamos en los *Excerpta de Teódoto*[36]. En su polémica con las religiones mistéricas paganas, Clemente propone la gnosis de la teología cristiana como único misterio verdadero del mundo, como puede comprobarse en los capítulos I y II del *Protréptico*. También en *Strom.* VII 1, 1 se muestra taxativo al respecto al considerar al gnóstico como genuino depositario de la θεοσέβεια: ἤδη δὲ καιρὸς ἡμᾶς παραστῆσαι τοῖς Ἕλλησι μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γνωστικόν. En consecuencia, para Clemente la filosofía, si bien no es perfecta, sí que constituye la προπαιδεία del gnóstico perfecto (*Strom.* I 99, 1)[37], de ahí que la gran aportación de nuestro autor es, en buena medida, la creación de una teología cristiana que no podía sino ser una teología filosófica[38]. Dicho en otras palabras: la filosofía griega queda convertida en προπαιδεία de la teología cristiana, mientras que la auténtica παιδεία viene del Λόγος divino.

Conviene no perder de vista que el éxito de la astrología helenística fue posible en gran medida gracias a la existencia de una teosofía astral, sobre todo a partir de Platón, que en el *Timeo* calificaba a los astros como "dioses visibles". Efectivamente, así es como Clemente recoge la doctrina atribuida a Jenócrates (*fr.* 17 Heinze), discípulo de Platón, según la cual los siete planetas eran dioses, a los que había que sumar un octavo que no era sino el propio cosmos, la esfera de las estrellas fijas, las constelaciones[39] (*Prot.* V 66, 2). Esta octava esfera era muy importante en la mística astral, ya que en ella se establecían los puntos de contacto del Zodíaco con la Vía Láctea, esto es, Cáncer, la puerta de los hombres, en el descenso, y Capricornio, la puerta de los dioses, en el ascenso[40]. Si bien el hombre ha nacido para la contemplación del cielo (βίος θεωρητικός), se considera una perversión de esa finalidad la adoración de los fenómenos celestes (τὰ φαινόμενα), afirmación que parece hacer referencia a la religión astral (*Prot.* IV 63, 4). Para el alejandrino (*Strom.* V 28, 6), los que así se comportan, en realidad adoran una copia (μίμημα) del cielo y los astros que contiene. Sin embargo, en otro lugar de esta misma obra (*Strom.* VI 110, 3) declara que Dios

36 AMAND, 1945, pp. 24-28.

37 *Cf.* JAEGER, 1985, pp. 90-92; AMAND, 1945, pp. 258-274; DANIÉLOU, 1975, pp. 83-84. Sobre la gnosis y el cristianismo, *cf.* VOSS, 1985, pp. 16-18.

38 *Cf.* JAEGER, 1985, p. 76, n. 8 y p. 92, n. 33. Sobre el uso de la filosofía griega por parte de Clemente, *cf.* BLÁZQUEZ, 1998, pp. 41-71.

39 *Cf.* PÉPIN, 1976, p. 364. No conviene olvidar que la astrología fue religiosa por sus orígenes y por su estrecha alianza con los cultos orientales (*cf.* CUMONT, 1987, p. 151). Se puede decir que el triunfo de las religiones orientales fue simultáneo al triunfo de la religión astral (CUMONT, 1989, p. 76).

40 *Cf.* CUMONT, 1987, p. 154; ROUGIER, 1958, pp. 74-76.

concedió a los paganos el adorar a los astros —la astrolatría— como una vía para venerar de manera indirecta a la auténtica divinidad: dicho en otros términos, mediante el orden cósmico era posible llegar a un cierto conocimiento natural de Dios como propedéutica salvífica[41]. En este sentido, cabe preguntarse si la cierta tolerancia que se observa en el alejandrino no está matizada por el hecho de valorar que la epifanía del Salvador estuvo reservada en primer lugar para unos astrólogos caldeos. De este modo, la responsabilidad última de la creación se remite a Dios, cuya providencia se manifiesta a través del mensaje de las estrellas, argumento que más tarde desarrollará Plotino (III 1, 5)[42]. Por eso se equivocan quienes piensan que los astros arrebatan cierta δύναμις a Dios, ya que aquéllos en todo momento obedecen sus designios y mandatos, de suerte que todos los elementos y los astros, a pesar de su δύναμις propia, están sometidos a la providencia divina (*Strom.* VI 148, 1-2)[43].

La valoración más negativa de la astrología como tal la hallamos en el *Protréptico* (VI 67, 2):

> τί δέ μοι εἰδώλων ἀναπίμπλης τὸν βίον, ἀνέμους τε ἢ ἀέρα ἢ πῦρ ἢ γῆν ἢ λίθους ἢ ξύλα ἢ σίδηρον, κόσμον τόνδε θεοὺς ἀναπλάττουσα, θεοὺς δὲ καὶ τοὺς ἀστέρας τοὺς πλανήτας, τοῖς ὄντως πεπλανημένοις τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς πολυθρυλήτου ταύτης ἀστρολογίας, οὐκ ἀστρονομίας, μετεωρολογοῦσα καὶ ἀδολεσχοῦσα;

Es importante destacar el hecho de que el alejandrino distingue perfectamente la astrología de la astronomía, como ciencia esta última (ἀστρολογίας, οὐκ ἀστρονομίας) repleta de razonamientos e imágenes físicas (*Strom.* I 93, 4), enseñada por los babilonios (*Prot.* VI 70, 1), y por la que sí parece sentir respeto, aunque reconoce que la astrología era ciertamente πολυθρύλητος ('muy famosa') en su tiempo[44]. Los participios μετεωρολογοῦσα y ἀδολεσχοῦσα hacen alusión a la charlatanería que Clemente percibe por parte de quienes se dedican a estos menesteres de la interpretación de los fenómenos celestes, mientras que πεπλανημένοις señala directamente el dedo acusador hacia el engaño que sufren los humanos con estas falsas doctrinas.

No realiza el alejandrino ninguna valoración negativa, por ejemplo, en la actividad de Hipo[45] a partir de un fragmento de Eurípides (*fr.* 483 Kannicht), corres-

41 *Cf.* LILLA, 1971, pp. 9-59.

42 *Cf.* AMAND, 1945, pp. 157-163.

43 *Cf.* SPANNEUT, 1957, pp. 326-331.

44 Clemente recoge una leyenda, según la cual Heracles aprendió de Atlante la ciencia (ἐπιστήμη) de las cosas celestes (*Strom.* I 73, 2), en probable alusión a la astronomía, y que Crío, uno de los Heraclidas, tenía fama de adivino ilustre (*Strom.* I 134, 2).

45 *Cf.* RUIZ DE ELVIRA, 1982, p. 308 s.

pondiente a *Melanipe la sabia*, quien, según el trágico, habría recibido de su padre Quirón el arte de predecir mediante la aparición de los astros:

ἦ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προὐμαντεύσατο
χρησμοῖσι σαφέσιν ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς

Según estos dos trímetros yámbicos, Hipo —Melanipe— vaticinaba las decisiones divinas mediante el orto de las constelaciones y dicho vaticinio resultaba σαφής (*Strom.* I 73, 5)[46]. Como tampoco hay una valoración negativa cuando nuestro autor recurre a la *Historia astrológica* de Eudemo, donde se recoge la predicción de un eclipse de Sol que tuvo lugar el 28 de mayo del 585 (*Strom.* I 65, 1; *cf.* Plin., *HN* II 12, 53).

Conclusión

Clemente de Alejandría vive en una sociedad abierta a todas las corrientes espirituales de la época y es en este contexto en el que hay que ubicarlo si queremos comprender su mensaje[47]. En él se da, efectivamente, un diálogo fe-cultura sin temor y sin ambages, alejado de la turbación que otros cristianos, sin duda menos preparados intelectualmente, sentían ante la filosofía griega, que para ellos pasaba por ser como τὰ μορμολυκεῖα, "el coco" (*Strom.* VI 80, 5).

El panorama religioso de la Antigüedad tardía se complica aún más con la irrupción del cristianismo, que las más de las veces entra en conflicto con la cultura helena. Esta disputa está latente en los escritos de los autores cristianos, si bien hay ocasiones en las que se tienden puentes y, lejos de ser un obstáculo, la cultura pagana sirve de vínculo para la exposición de la nueva doctrina. Este último caso es el que nos ha ocupado. La predicación *ad gentes* que Clemente lleva a cabo en Alejandría adquiere una vocación de universalidad a través de la cultura griega, que responde, a su vez, a la universalidad del cristianismo según el pensamiento genuinamente paulino (*1Ep. Cor.* 1, 24). Un ejemplo paradigmático es el tratamiento que nuestro autor da al adivino (οἰωνοσκόπος) Tiresias, al que invita a abandonar la mántica, dejarse llevar de la mano πρὸς ἀλήθειαν y buscar las realidades últimas. Como es sabido, Tiresias era ciego, por lo que Clemente le hace simbólica entrega de un madero (τὸ ξύλον) que le sirva de báculo y que es una alusión a la cruz[48], con la promesa evangélica de que los ciegos recuperarán la vista y que podrá contemplar los cielos (*Prot.* XII 119, 3). De esta manera, Clemente

46 Este fragmento ha servido de pretexto gratuito para hacer creer que el padre de Eurípides consultó a los caldeos el destino de su hijo, que había nacido en Salamina el día de la histórica batalla (Theopomp. Hist. *ap.* Gell. XXX 8).

47 *Cf.* CAMPENHAUSEN, 1974, p. 41.

48 *Cf.* DANIÉLOU, 2004, p. 99.

se convierte en el δαδοῦχος de estos nuevos misterios báquicos que son los misterios sagrados, de los que Jesucristo se torna en ἱεροφάντης y μυσταγωγός, y en calidad de tal sella al iniciado, τὸν μύστην σφραγίζεται (*Prot.* XII 120, 1). Como en otro lugar señala (*Ex. Thdot.* 74, 2), Jesucristo es el nuevo astro que ha desbancado al antiguo poder de las constelaciones: διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν.

En cualquier caso, puede observarse que los argumentos esenciales que utilizan los autores cristianos de los primeros siglos en contra del determinismo astral están tomados de la antigua dialéctica griega y, por lo general, son los mismos que venían empleando los defensores del libre albedrío[49]. Por esta causa los astrólogos cristianos de la Edad Media afirmaban: *astra inclinant, non necessitant*, con lo que pretendían rechazar así todo determinismo cósmico, si bien entre los autores cristianos de la primera época hallamos a menudo opiniones contradictorias[50]; Clemente de Alejandría no será ajeno a estas indefiniciones. Para éste la doctrina correcta pasa por no considerar los fenómenos celestes como divinidades rectoras del universo, sino que al ver estas hermosas obras, se puede reconocer al artífice (τοῖς ἔργοις προσέχοντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην) (*Sap.* 13, 1), es decir, hace suyo el programa del libro de la *Sabiduría* 13, 1-9. Si la δύναμις y la ἐνέργεια de los astros son capaces de sobrecoger al hombre, es posible deducir de aquí cuánto mayor es la δύναμις de su τεχνίτης y, por analogía, se puede acceder a contemplar a su γενεσιουργός. Pero es que en estos versículos de la *Sabiduría* parece hallarse el meollo de la argumentación que preside la actitud de nuestro autor: ἀλλ' ὅμως ἐπὶ τούτοις μέμψις ἐστὶν ὀλίγη, καὶ γὰρ αὐτοὶ τάχα πλανῶνται θεὸν ζητοῦντες καὶ θέλοντες εὑρεῖν (*Sap.* 13, 6).

Clemente de Alejandría combatirá esa ἀγνωσία (*Sap.* 13, 1) de sus contemporáneos recurriendo a sus propias armas y penetrando en su propio terreno: mediante la filosofía y la erudición paganas, pero también desde un espíritu benevolente, contraponiendo una gnosis ortodoxa, fundamentada en el *N.T.*, frente a las gnosis heréticas. Una benevolencia (εὔνοια) que refleja a la perfección el interés de Clemente por la humanidad: (*Paed.* I 97, 3). La suya es una postura flexible y poco dogmática, que procura distanciarse por igual del liberalismo pagano y del rigorismo judío, de ahí que sus seguidores casi siempre rozaran la delgada linde entre la ortodoxia y la heterodoxia[51]. La Iglesia de los siglos posteriores no le otorgó la corona de la santidad. Tal vez sus enseñanzas parecieron sospechosas y un tanto contemporizadoras con doctrinas que más tarde se juzgarían desde posturas mucho más rígidas y dogmáticas.

---

49 *Cf.* CUMONT, 1989, pp. 116-118.

50 *Cf.* LUCK, 1995, pp. 360-364.

51 *Cf.* CAMPENHAUSEN, 1974, p. 39.

BIBLIOGRAFÍA

ALESSE, F.,
- "Filosofia ed astrologia tra II e IV secolo d.C.: il 'viaggio' e la 'discesa' dell' anima", en *Homo Mathematicus* (eds. A. PÉREZ JIMÉNEZ – R. CABALLERO), Málaga, 2002, pp. 301-315.

AMAND, D.,
- *Fatalismo et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945.

BLÁZQUEZ, J. Mª,
- *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998.

BOS, A.P.,
- "Clement of Alexandria on Aristoteles (Cosmo-)Theology (Clem. *Protrept.* 5.66.4)", *CQ,* 43 (1993) 177-188.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, I, París, 1879.
- *L'astrologie grecque*, Darmstadt, 1979, reimp. (= Paris, 1899).

BOYANCÉ, P.,
- "La religion astral de Platon à Ciceron", *REG,* 65 (1952) 312-359.

CALVO, J.L.,
- "La astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío", en *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento* (ed. A. PÉREZ JIMÉNEZ), Madrid, 1994, pp. 59-86.

CAMPENHAUSEN, H. VON,
- *Los Padres de la Iglesia. I. Padres Griegos*, Madrid, 1974 (= Stuttgart 1967, 4ª ed.).

CUMONT, F.,
- *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, 1987 (= Paris, 1906).
- *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona, 1989 (New York-London, 1912).

DANIÉLOU, J.,
- *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958.
- *Messagio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, 1975 (= Tournai 1961).

GOODENOUGH, E.R.,
- *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, 1988 (reed.).

JAEGER, W.,
- *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1985, 5ª ed. (= Harvard, 1961).

LILLA, S.R.C.,
- *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.

LUCK, G.,
- *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid, 1995 (= Baltimore-London, 1985).

MOLLAND, E.,
- "Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy", en *Opuscula patristica*, Oslo, 1970, pp. 117-140.

MONTERO, S.,
- "Cristianismo y astrología en los siglos IV-V d.C.: Oriente y Occidente", *Cuadernos 'Ilu,* (1999) 23-32.

Moreschini, C.,
- *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Roma, 2007.

Nieto Ibáñez, J.-Mª.,
- *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la Patrística griega (siglos II-IV)*, Madrid, 2010.
- "Aspectos de la religiosidad griega tardía en los autores patrísticos", en *Eusébeia. Estudios de religión griega* (eds. E. Calderón – A. Morales), Madrid, 2011, pp. 197-217.

Pépin, J.,
- *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976.

Pérez Jiménez, A.,
- "La doctrina de las estrellas : tradición histórica de una ciencia", en *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento* (ed. A. Pérez Jiménez), Madrid, 1994, pp. 1-42.

Pini, G.,
- *Clemente Alessandrino. Stromati*, Roma, 1984.

Quasten, J.,
- *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 1984 (= Utrecht, 1950).

Romagnolo, E.,
- "Bet Alpha. Alcune ipotesi sulla raffigurazione dello Zodiaco nella sua antica sinagoga", *Terra Santa* 54, 1978, pp. 169-175.

Rougier, L.,
- *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.

Ruiz de Elvira, A.,
- *Mitología Clásica*, Madrid, 1982 (2ª ed.).

Spanneut, M.,
- *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clement d'Alexandrie*, Paris, 1957.

Treu, U.,
- "Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien", *Studia Patristica* IV/2, Berlin, 1961, pp. 190-211.

Voss, G.,
- *Astrología y cristianismo*, Barcelona, 1985 (= Ratisbona, 1980).

Received: 10th July 2011 Accepted: 27th July 2011

L' Orsa Minore e l' ora della notte in Arato (e in Cervantes)

Roberta Caldini Montanari
Università degli Studi di Firenze

Sommario

Si tratta dell'Orsa Minore e l'ora della notte in Arato, vv. 303-310, e nei suoi traduttori latini, aggiungendo qualche considerazione sulla *Bocina* come orologio notturno in Cervantes, *DQ* 1.20.

Parole Chiave: Orsa Minore, Arato, Cervantes.

The Little Bear and the hour of the night in Aratus (and in Cervantes)

Abstract

The paper deals on the Little Bear and the hour of the night in Aratus, vv. 303-310, and in his latin translators, with some comment on the *Bocina* as a night clock in Cervantes, *DQ* 1.20.

Key Words: Little Bear, Aratus, Cervantes.

In uno studio pubblicato qualche anno fa su questa rivista[1] ho illustrato le numerose testimonianze offerte dagli autori latini, cui aggiungevo anche alcuni passi di poeti greci, relative all'uso delle stelle dell'Orsa Maggiore come orologio notturno. Mi limitavo, allora, solo a segnalare[2] un'indicazione relativa alla posizione celeste dell'Orsa Minore, in relazione alla stagione e all'ora della notte, presente in un passo dei *Phaenomena* di Arato e nelle corrispondenti versioni latine, e sono lieta di avere la possibilità di illustrarla in questa occasione.

1. Giunto, nella sua descrizione del cielo settentrionale, a parlare del Capricorno e poi del Sagittario Arato inserisce alcune considerazioni di carattere meteorologico, e importanti avvertimenti che scoraggiano la navigazione nella stagione invernale. Non solo dunque quando il sole è in Capricorno e la durata del giorno si sarà ulteriormente ridotta, ma già nel periodo immediatamente precedente, quando si trova in Sagittario, occorrerà rientrare a terra la sera evitando di restare sul mare durante la notte. Le stelle del Sagittario, che ospitano il sole, non saranno però, ovviamente, visibili, e dunque il segnale dell'arrivo di questa stagione e di questo mese sarà il sorgere dello Scorpione

1 Caldini Montanari, 2007.

2 *Ibid*., n. 229, p. 58 s.

verso la fine della notte: lo Scorpione infatti, nello Zodiaco, precede immediatamente il Sagittario e, conseguentemente, sorge all'orizzonte subito prima di quello.

Si tratta di una stagione particolarmente pericolosa per la navigazione[3] e Arato aggiunge altri segnali che potranno rivelarsi di fondamentale utilità, anche perché in quel periodo il cielo è spesso coperto e le stelle dello Scorpione potrebbero non essere facilmente visibili; aggiunge dunque l'indicazione della posizione in cui si trovano, alla fine della notte, altre tre costellazioni: Cinosura, Orione e Cefeo. Per le ultime due si tratta sostanzialmente di un'anticipazione di quanto sarà esposto, nella trattazione sui *paranatellonta*, a proposito delle costellazioni extrazodiacali che tramontano al sorgere dello Scorpione (vv. 634 ss.), mentre appare particolarmente notevole la menzione della posizione dell'Orsa Minore, Cinosura, in relazione alla stagione e all'ora della notte.

Riporto dunque i versi di Arato, seguiti dai passi corrispondenti dei suoi traduttori latini.

Arato, vv. 303-310:

> Σῆμα δέ τοι κείνης ὥρης καὶ μηνὸς ἐκείνου
> Σκορπίος ἀντέλλων εἴη **πυμάτης ἐπὶ νυκτός**.
> Ἤτοι γὰρ μέγα τόξον ἀνέλκεται ἐγγύθι κέντρου
> Τοξευτής, ὀλίγον δὲ παροίτερος ἵσταται αὐτοῦ
> Σκοπρίος ἀντέλλων, ὁ δ' ἀνέρχεται αὐτίκα μᾶλλον.
> **Τῆμος καὶ κεφαλὴ Κυνοσουρίδος ἀκρόθι νυκτὸς**
> **ὕψι μάλα τροχάει**· ὁ δὲ δύεται **ἠῶθι πρὸ**
> ἀθρόος Ὡρίων, Κηφεὺς δ' ἀπὸ χειρὸς ἐπ' ἰξύν.

Cicerone, vv. 75-83:

> Hoc signum ueniens poterunt praenoscere nautae:
> **iam prope praecipitante** licebit uisere **nocte**
> ut sese ostendens emergat Scorpios alte,
> posteriore trahens flexum ui corporis Arcum.
> **Iam supera cernes Arcti caput esse minoris**
> **et magis erectum ad summum uersarier orbem**.
> Tum sese Orion toto iam corpore condit
> **extrema prope nocte**, et Cepheus conditur alte,
> lumborum tenus a palma depulsus ad umbras.

[3] Va ricordato che il periodo del *mare clausum* iniziava l'11 novembre e si prolungava fino al 10 marzo: si veda E. DE SAINT-DENIS, "Mare clausum", *REL*, 24 (1946) 196-214.

Germanico, vv. 310-314:

> Signum erit exoriens nobis tum **nocte suprema**
> Scorpios: ille micat supra freta caerula cauda;
> insequitur grauis Arcus et in lucem magis exit.
> **Tunc alte Cynosura redit**, tunc totus in undas
> mergitur Orion, umeris et uertice Cepheus.

Avieno, vv. 679-688:

> Mensis at infausti vel duri sideris index
> Scorpius exoriens sit **tempore noctis adultae**:
> hic matutino ueniens procul aequore telum
> exigit e pelago, telum trahit ultima cauda;
> cunctatur pigro post tergum sidere iuxta
> Arquitenens, tardos et gurgite liberat artus.
> **Tum Cynosura etiam maturae in tempore noctis**
> **altius in Borean sustollitur**, abditur autem
> Orion **redeunte die**, tum bracchia Cepheus
> protentasque manus mediamque immergitur aluum.

Quando il sole si trova in Sagittario, questa costellazione sorgerà all'orizzonte, iniziando dall'arco che tiene in mano, sul far dell'alba, insieme appunto alla luce del sole, e lo Scorpione, che la precede, sorgerà alla fine della notte[4].

---

4 Si deve segnalare che il v. 305 di Arato è inteso in modo diverso dai due più recenti commentatori, a causa dell'ambiguità, peraltro da entrambi riconosciuta e sottolineata, dell'espressione ἀνέλκεται ἐγγύθι κέντρου. Martin, 1998, traduce "car le Sagittaire tire près du dard la corde de son grand arc, et à peu de distance devant lui se dresse le Scorpion en train de se lever. Il monte lui-même un peu plus tard"; intende dunque κέντρου in riferimento alla freccia del Sagittario, e dedica al passo un ampio commento (p. 280 s.), spiegando che il poeta "décrit ici ce que l'on voit pendant le lever du Scorpion, avant celui du Sagittaire. Le vers 305 n'a pour object que de situer les deux constellations l'une par rapport a l'autre". Lo studioso sottolinea però come nell'antichità l'espressione aratea sia stata forse fraintesa, tanto che Attalo (a quanto risulta da Ipparco 1.7.2 ss., p. 64 ss. Man., che per questo lo critica) intendeva che il Sagittario comincia a levarsi sull'orizzonte, e un errore simile sarebbe stato commesso da Cicerone e Avieno (per i problemi posti dai relativi passi rinvio ai commenti rispettivamente di Soubiran, 1972, p. 171 e Soubiran, 1981, p. 213; Fiedler, 2004, p. 274). Diversa da quella di Martin è l'interpretazione di Kidd, 1997, che traduce "the Archer actually draws his great bow near the sting; the rising Scorpion stands a little ahead of him, and he then rises shortly after", intendendo κέντρου in riferimento al pungiglione dello Scorpione (p. 297). La questione, che sarebbe, ovviamente, da estendere anche al passo di Germanico (su cui solo qualche parziale osservazione in Maurach, 1978, p. 121), non è comunque rilevante ai fini di questo studio.

Una prima questione che merita qualche considerazione è l'espressione usata da Arato per indicare appunto la fase finale della notte, che precede l'alba, e la diversa resa latina dei suoi traduttori. Al v. 304 Martin accoglie nel testo la lezione ἔτι che si legge nei manoscritti S e L ed è riportata da Planude in margine al manoscritto di Edimburgo vergato da lui stesso, laddove nella restante tradizione, confermata dal testo riportato da Ipparco (1.7.1, p. 64 Man.) e dalla parafrasi dello scolio (p. 228.2 s. Martin: ἐπὶ τῆς ἐσχάτης νυκτός), come risulta dall'apparato critico dello stesso Martin, si legge ἐπί. La lezione ἔτι confermerebbe una congettura formulata da Voss, sulla base del confronto con πρώτης ἔτι νυκτός, che si legge al v. 747[5] e motivata, come ricorda Martin, dal fatto che con ἐπί "on attendrait ici le datif plutôt que le génitif"[6]. Di opposto parere Kidd[7], che ritiene superabile la difficoltà posta dal genitivo considerando anche la parafrasi di Ipparco[8] (1.7.8, p. 68.3 Man.) ληγούσης τῆς νυκτός. Lo studioso sostiene inoltre, con un'argomentazione che mi pare non facilmente confutabile, che ἔτι non offre un senso soddisfacente "there may be some point in saying 'while it is still dark', but not 'while the darkness is still at its end'", e segnala infine che non vi è traccia di ἔτι nelle traduzioni latine. E in effetti né *nocte suprema* di Germanico, che corrisponde assai da vicino a πυμάτης di Arato, né il più generico *tempore noctis adultae* di Avieno[9] mostrano traccia di traduzione di un eventuale ἔτι, e lo stesso mi pare si possa dire per la traduzione di Cicerone, che merita peraltro qualche particolare osservazione.

Vi compare infatti la più antica testimonianza poetica[10] dell'uso di *praecipito* a proposito della notte[11], che costituisce un importante precedente per un noto passo dell'*Eneide* (2.8 s.: *et iam nox umida caelo / praecipitat suadentque cadentia sidera*

---

5 Dall'apparato di MARTIN, 1998, risulta in qualche testimone la lezione ἐπί, qui sicuramente erronea.

6 MARTIN, 1998, p. 280.

7 KIDD, 1997, p. 297.

8 Sia MARTIN che KIDD non considerano, giustamente, probante il confronto che Voss proponeva con Ipparco 1.7.8, p. 68.1 Man.

9 Sull'uso dell'aggettivo in Avieno si veda SOUBIRAN, 1981, p. 290 s.

10 Ma si deve ricordare un interessante frammento di Catone (*inc. libr.* frg. 17 Iordan = 9 Cugusi - Sblendorio Cugusi, citato in Aur. Fronto p. 31.10 s. van den Hout 1988: *dum se intempesta nox praecipitat*), di collocazione incerta, e per cui era stata proposta una provenienza dal *Carmen de moribus*, ipotesi ricordata, "soltanto per scrupolo documentario" in *Opere di Marco Porcio Catone* a cura di P. CUGUSI e M. T. SBLENDORIO CUGUSI, Torino, 2001, p. 503 s.

11 Lo stesso verbo ricorre negli *Aratea* a proposito della costellazione della Lepre, che va verso il tramonto (v. 124, *praecipitantem*) e, nella forma transitiva, di nuovo a proposito di costellazioni che si affrettano verso il tramonto (v. 349, *praecipitent obitum*).

somnos), ove si riscontra lo stesso uso intransitivo del verbo[12]. Gli interpreti si dividono sulla precisa individuazione della fase della notte cui Virgilio fa riferimento, se si tratti cioè dell'appena avvenuto passaggio della mezzanotte, o già dell'appressarsi del giorno. La questione coinvolge la delicata esegesi dell'espressione *cadentia sidera*, che può riferirsi al tramonto notturno delle stelle e costellazioni che si succedono nel cielo, indicando il trascorrere del tempo, oppure al "tramonto mattutino" degli astri che svaniscono all'arrivo della luce del sole[13]. Da ricordare poi almeno Ovidio, *trist*. 1.3.47 s., nella rievocazione dell'ultima notte trascorsa a Roma prima dell'esilio: *iamque morae spatium nox praecipitata negabat, / versaque ab axe suo Parrhasis Arctos erat*[14]. Nel verso ciceroniano si deve anche segnalare la presenza di *prope*, che tornerà di nuovo al v. 82, *extrema prope nocte*[15], ad indicare che si tratta 'quasi' della fine della notte.

Tornando ad Arato, laddove al v. 667 la stessa espressione Σκορπίος ἀντέλλων segnerà l'inizio del sorgere della partizione zodiacale dello Scorpione (cui si accompagna la descrizione delle costellazioni che sorgono e tramontano in corrispondenza di questa)[16], nel nostro passo essa indica, come nota giustamente Martin[17], "le lever

---

12 Un uso (su cui si veda *Th.l.L*. s.v. *praecipito*, soprattutto 465.3 ss.) largamente testimoniato, che ha il suo preciso corrispondente nell'italiano 'precipitare', cioè 'cadere velocemente dall'alto'. Il verbo latino è spesso usato anche in senso transitivo, o mediale e riflessivo (si veda *Th.l.L*. s.v. *praecipito* passim), e i grammatici antichi tendono a spiegare *praecipitat* nel passo virgiliano come equivalente a *praecipitatur* o *praecipitat se* (Serv., *ad loc*.; Char., *gramm*. p. 356.12 B; Prisc., *gramm*. II 390.20). Si tratta di una tendenza comune (ad esempio, anche per *Aen.* 6.351, dove Palinuro racconta che, precipitando in mare, ha trascinato con sé il timone: *praecipitans traxi mecum*), che continua a riscontrarsi anche in glosse medievali: ho trattato della questione in *Tradizione medievale ed edizione critica del* Somnium Scipionis, Firenze, 2002, p. 257 s.

13 Mi limito a ricordare che così intende Le Boeuffle, 1987, p. 74. L'espressione ritorna identica a *Aen*. 4.81 e tutta la questione meriterebbe un riesame, che tenesse il debito conto anche dei contesti.

14 Del preciso riferimento astronomico all'Orsa Maggiore, e quindi al passaggio della mezzanotte, contenuto nel passo ho trattato in Caldini Montanari, 2007, p. 50 s. Sull'immagine del precipitare della notte in Ovidio, anche in relazione a Virgilio, si veda C. Montuschi, *Il tempo in Ovidio. Funzioni, meccanismi, strutture*, Firenze, 2005, pp. 58 s. e 70 e R. Degl'Innocenti Pierini, *Il parto dell'Orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna, 2008, p. 55 s.

15 *Prope* compare negli *Aratea* di Cicerone solo altre due volte, al v. 4 e al v. 170, con valore locale, nell'espressione *prope conspicies*.

16 Arato dedica i vv. 559-732 alla descrizione del sorgere di ciascuno dei segni dello Zodiaco, in relazione con il sorgere e tramontare delle costellazioni extrazodiacali che vi si accompagnano (comunemente denominate per semplicità *paranatellonta*). Lo scopo è facilitare l'individuazione dell'ora della notte (e quindi quanto manca al sorgere del sole) quando è difficile o impossibile vedere le stelle delle costellazioni zodiacali.

17 Martin, 1998, p. 280.

de la constellation dans sa durée"[18]: ciò che interessa al poeta è proprio il segnale costituito dalle stelle dello Scorpione e dalle altre che subito aggiunge.

Non si tratterebbe dunque della precisa indicazione di un'ora, che varierà giorno per giorno, all'interno del mese che va dal 18 novembre, data in cui il sole, sino ad allora in Scorpione, entra in Sagittario, al 17 dicembre, data in cui entra in Capricorno[19].

L'ora della notte, o, più precisamente, la fase della notte cui si sta facendo riferimento, è di nuovo ribadita da Arato (a proposito della posizione in cui si trova Cinosura) al v. 308, con l'espressione ἀκρόθι νυκτός[20], che non può che significare, come intendono giustamente Martin e Kidd, "alla fine della notte"[21]. Già Ipparco (1.7.9, p. 68 r. 8 Man.) parafrasava ὡς ἂν περὶ τὰ ἔσχατα τῆς νυκτός, sottolineando, in vivace polemica con il commento di Attalo al passo arateo, la funzione di segnale delle costellazioni in questione[22], che devono potersi vedere prima dell'alba, quando la notte è ancora oscura, in corrispondenza appunto, in quella stagione, con il sorgere dello Scorpione, e non quando il sole è già sorto, insieme alla prima parte del Sagittario[23].

Anche Cinosura dunque offrirà un preciso segnale per i naviganti, quando, nel mese in cui il sole si trova in Sagittario, si potrà vedere la sua testa che ὕψι μάλα τροχάει. La testa dell'Orsa Minore corrisponde per Ipparco alla stella β[24], situata sul lato breve del quadrilatero, opposto alla coda, la quale termina nella stella polare. Nel suo commento al nostro passo (1.7.10 ss., p. 68 s. Man.) Ipparco critica Arato a proposito di questa affermazione, poiché la intende come corrispondente a ὅταν μεσουρανῇ, cioè, "quando culmina", "passa al meridiano"[25], il che avviene non in corrispondenza del

---

18 Così anche Kidd, 1997, p. 298 s., *ad* v. 310.

19 Secondo il calendario proposto, sulla base delle fonti antiche, da Le Boeuffle, 1977, pp. 271-275 (il sorgere all'alba del Sagittario è posto al 6 dicembre).

20 Martin, 1998, p. 281, segnala che l'espressione si ritrova (sempre a fine verso) unicamente in un frammento, conservato in P.Oxy. 1822, di un carme ritenuto di argomento probabilmente astrologico: si veda *Supplementum Hellenisticum,* edd. H. Lloyd-Jones P. Parsons, Berlin New York, 1983, nº 207, p. 412 ss., dove si ipotizza che l'opera sia di epoca romana piuttosto che tolemaica.

21 Martin, 1998, p. 459 e Kidd, 1997, pp. 298 e 429: i due commentatori concordano anche nell'intendere, persuasivamente, al v. 740 ἄκρα ... νυκτῶν in riferimento ai limiti finali delle notti; al v. 775 invece ἄκρῃ νυκτί indica il limite iniziale della notte, al tramonto del sole.

22 Funzione sottolineata anche dallo scolio al v. 308, p. 228 s. Martin.

23 Come intendeva appunto Attalo, fraintendendo Arato, come si è detto.

24 Così comunemente si intende e così intende Ipparco (1.5.7, p. 46 Man.) nel commento ai versi in cui Arato descrive la posizione delle Orse, ma si veda qui oltre.

25 Una chiara illustrazione della culminazione delle stelle circumpolari in Le Boeuffle, 1987, p. 285, Fig. 2; si veda anche p. 179 s. (nº 774 *meridianus*), ove si nota inoltre che Arato non menziona il

sorgere dello Scorpione, e neppure del Sagittario, ma addirittura, sostiene Ipparco, alla latitudine della Grecia, in corrispondenza con il 17° dell'Aquario: Arato si sbaglierebbe dunque di più di tre segni. In realtà però, come sottolinea giustamente Martin[26], "Aratos dit seulement qu'en cette période de l'année, c'est-à-dire pendant tout le temps où le soleil est dans la constellation du Sagittaire, l'étoile β, dans sa revolution autour du pôle, passe, avant l'aube, au dessus de celui-ci. Pour l'observateur qui regarde vers le nord, la Petite Ourse apparaît dressée, tête en haut, sur le pointe de sa queue". In modo assai simile intende Kidd[27]: "But Aratus is not using technical language here, and means simply 'well up in the sky'. This would have been reasonably in accord with the phenomena, though admittedly a rather imprecise sign".

Utilizzando il programma "Stellarium"[28] posso proporre un esempio: alla latitudine di Atene, ad una data corrispondente al 2 dicembre 275 a.C., un'ora prima del sorgere del sole, che si trova in Sagittario, lo Scorpione è già sorto, tranne la coda (la stella ε si trova sull'orizzonte), e Cinosura si presenta, effettivamente, con la coda in basso e la testa verso l'alto, confermando quanto indicato da Arato. Si tratta di un esempio che dovrebbe riprodurre con buona approssimazione il cielo che poteva essere visto dal poeta[29]. La posizione della stessa Cinosura si sposta, come è ovvio, in quel periodo, di giorno in giorno, tendendo a drizzarsi sempre più verticalmente, ma non mi pare che da quanto si legge nel testo di Arato sia lecito trarre qualche ulteriore precisazione rispetto ad una data all'interno del periodo in cui il sole si trova in Sagittario[30].

Si può però aggiungere un ulteriore approfondimento. Sia Kidd che Martin identificano, con Ipparco, la testa di Cinosura con la stella β, ma è importante sottolineare che lo stesso Martin, commentando la descrizione delle due Orse proposta da Arato ai vv. 52 s., spiegava[31] che β corrisponde piuttosto alla spalla, concludendo: "la

---

cerchio meridiano e che la nozione del passaggio al meridiano, tranne, ovviamente, per il sole, rimase estranea ai profani e "ne prit de l'importance dans les milieux savants qu'à partir d'Hipparque".

26 MARTIN, 1998, p. 282. Lo studioso rinvia a questo proposito al commento di SOUBIRAN, 1981, al passo di Avieno che si è citato sopra, e che proponeva questa stessa interpretazione del verso di Arato.

27 KIDD, 1997, p. 298 (*ad* v. 309), che però *ad* v. 308 interpretava "the Little Bear on the upper meridian".

28 www.stellarium.org

29 Non mi pongo qui il problema di probabili fonti che trattassero di uno stato del cielo precedente, che comunque non poteva essere diverso in modo sostanziale.

30 Non mi occupo qui di quanto relativo a Orione e Cefeo (la ricostruzione dell'astrotesia del quale è controversa), ma posso notare che dal programma "Stellarium" risultano sostanzialmente confermati i dati di Arato. Si veda comunque MARTIN, 1998, pp. 282 e 413 e KIDD, 1997, p. 298 s.

31 MARTIN, 1998, p. 172 s.

vérité paraît être que le têtes des Ourses ne sont pour Aratos que des espaces sans étoiles". Si potrebbe allora pensare che anche in questo passo il poeta, parlando della testa di Cinosura, si riferisse non precisamente alla stella β, che comunque serve evidentemente come punto di riferimento nel cielo, ma allo spazio situato a sinistra di quella stella (immediatamente sopra alla stella 5 UMi), dove si deve appunto immaginare la testa dell'animale, come doveva essere disegnata nei globi che riproducevano le figure delle costellazioni e che venivano utilizzati nell'antichità[32]. Nel periodo in questione quello spazio precede la stella β nel dirigersi verso il meridiano.

Vediamo ora come il passo di Arato, per quanto relativo a Cinosura, è stato inteso dai traduttori latini.

Nella sua versione Cicerone accentua, come di consueto, i *colores* rispetto al modello, sottolineando l'aspetto visivo del segnale offerto dallo Scorpione (*licebit uisere ... ut sese ostendens ... cernes*), e aggiungendo l'esplicita menzione dei marinai (*nautae*); ma soprattutto è il solo a riprendere la notazione relativa alla testa di Cinosura (di cui sostituisce il nome con *Arcti minoris*) e, anzi, mi pare sottolinearla rispetto ad Arato. Per quanto riguarda poi specificamente la posizione appunto della testa, la sua traduzione *supera ... et magis erectum ad summum uersarier orbem*, in corrispondenza di ὕψι μάλα τροχάει, non è però del tutto perpicua, anche a causa dell'ambiguità del termine *orbis*. Buescu traduce[33]: "Vous apercevrez également au-dessus la tête toujours plus haute de la Petite Ourse se diriger vers le point culminant de sa course", sembra cioè intendere il passo secondo l'interpretazione che Ipparco dava di Arato[34]: *orbis* si riferirebbe all'orbita di Cinosura, la cui testa si volgerebbe verso la culminazione. Soubiran traduce "qui roule en s'élevant davantage vers le zénith", senza aggiungere alcun commento, ma si dovrà, ovviamente, pensare che intenda *summum orbem* come "la parte più alta del cielo". Infine è significativo che Le Boeuffle, nella sua analisi del lessico astronomico latino, citi due volte questo passo: tra i casi cioè in cui *orbis* designa l'orbita delle stelle[35], ma anche tra le espressioni con cui si esprime una "acception assez vague de sommet du ciel"[36], e propendo a

32 Della questione delle figure delle costellazioni, solo accennate nel cielo, e della loro raffigurazione sui globi celesti ho trattato in "Le costellazioni in Manilio, ovvero l'imperfezione perfetta", in *Manilio fra poesia e scienza.* Atti del convegno, Lecce 14-16 maggio 1992, Galatina, 1993, pp. 55-78 = *A&R*, n. s. 38 (1993) 18-41); si veda anche CALDINI MONTANARI, 2007, p. 37.

33 Cicéron, *Les Aratea*, texte ét., trad. et comm. par V. BUESCU, Bukarest, 1941, rist. Hildesheim, 1966.

34 Da notare che lo studioso sostiene (p. 204 n. 3) che si tratta di una traduzione inesatta del testo di Arato e ricorda, apprezzandola, l'ipotesi di Grozio, secondo cui Cicerone avrebbe letto ἀκρόθι κύκλου.

35 LE BOEUFFLE, 1987, p. 205.

36 LE BOEUFFLE, 1987, p. 95. Sui diversi usi di *orbis* si veda ibid., pp. 203-206.

credere che questa esegesi sia da preferire[37].

Trattando di Cinosura, Cicerone elimina l'indicazione dell'ora che Arato rinnovava al corrispondente v. 308, ma al v. 82, a proposito del tramonto di Orione, specifica che esso avviene *extrema prope nocte,* espressione che (pur con l'aggiunta di *prope*, come già al v. 76) corrisponde più da vicino, nel testo del modello, a ἀκρόθι νυκτὸς del v. 308 che non a ἠῶθι πρὸ del v. 310.

Più generica, ma non distante dal testo arateo, è la traduzione di Germanico *tunc alte Cynosura redit,* che Le Boeuffle[38] rende, in modo però non condivisibile[39], "alors culmine la Cynosure", laddove è più aderente la traduzione "then the Little Bear returns aloft" di Gain, il quale argomenta[40] che se *alte redit* significa "is returning towards the zenith" l'affermazione è corretta, se invece significa "is near its lowest point ... it is not very accurate". Lo stesso Gain ritiene probabile che Germanico si basi qui su Ipparco, ipotesi non impossibile, ma a mio avviso non necessaria, perché la traduzione rispecchia il modello. *Redit* è plausibile congettura del Grozio, accolta da tutti gli editori[41], e andrà inteso nel senso che, nel percorrere la sua consueta orbita, la testa dell'Orsa torna nuovamente verso l'alto[42].

Analoga a quella di Germanico è la versione di Avieno (v. 685 s.)[43]: *tum Cynosura*[44] *etiam maturae in tempore noctis* / *altius in Borean sustollitur* ("s'élève plus haut vers le Borée" Soubiran) che traduce anche ἀκρόθι νυκτὸς, laddove per quan-

37 Se infatti lo stesso Cicerone negli *Aratea* usa *orbis* in riferimento alle orbite delle stelle (ad es. VII.5 *brevi ... orbe*, per l'orbita di Cinosura), più calzante mi pare il confronto con il v. 269, se *supero ... orbe* si riferisce, come mi pare probabile, anche sulla base del confronto con Arato (v. 598), alla parte della sfera celeste visibile sopra l'orizzonte.

38 Germanicus, *Les Phénomènes d'Aratos*. Texte ét. et trad. par A. LE BOEUFFLE, Paris, 1975.

39 Come nota giustamente MAURACH, 1978, p. 121.

40 *The Aratus ascribed to Germanicus Caesar*, ed. with an introd., transl. & comm. by D. B. GAIN, London, 1976, p. 97.

41 La tradizione è divisa tra *repit*, ametrico, e *regit*, che non dà senso e mi pare potrebbe derivare da *Cynosura regit* del v. 41.

42 Si veda anche oltre, n. 46.

43 Nel suo commento al passo di Avieno (p. 213, n. 6) SOUBIRAN, 1981, spiega chiaramente il senso del passo di Arato, e la sua osservazione è giustamente citata e ripresa, come si è visto, da MARTIN, 1998, p. 282. FIEDLER, 2004, nota che il poeta sembra seguire più Germanico che Arato e ipotizza che Avieno segua, verisimilmente senza saperlo, la critica di Ipparco ad Arato; ma in realtà, come si è già detto per Germanico, si può semplicemente constatare che Avieno si limita a tradurre Arato.

44 H. G. GUNDEL "Ursa" *RE* IX A, 1 (1961) 1033-1054, col. 1044, afferma a proposito di *Cynosura* in questo passo: "hier für die Grosse Bärin gebraucht!", tratto in inganno dal fatto che si parla dell'ora della notte.

to riguarda l'indicazione dell'ora, Germanico, come sua consuetudine, sintetizzava, menzionandola una sola volta, all'inizio: *nocte suprema*[45].

La posizione di Cinosura, con la testa verso l'alto, nell'ultima fase della notte è dunque il primo dei segnali che i naviganti potranno trarre dalle costellazioni extrazodiacali per sapere quando è arrivata la stagione in cui il sole si trova in Sagittario, e Arato la pone in particolare rilievo. Laddove poi, come si è accennato, la successiva menzione del tramonto di Orione e Cefeo anticipa quanto sarà più dettagliatamente illustrato nella descrizione dei *paranatellonta*, la menzione di Cinosura non avrà lì alcun riscontro[46]. Perché dunque Arato l'avrà inserita in questo passo? La risposta deve, credo, essere cercata nel ruolo particolarmente rilevante che la piccola costellazione aveva per i naviganti. E qui non si può non ricordare il celeberrimo passo dello stesso Arato, che ebbe poi enorme fortuna[47], in cui spiega appunto il ruolo delle Orse come guide per i marinai (vv. 36-44):

> Καὶ τὴν μὲν Κυνόσουραν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
> τὴν δ' ἑτέρην Ἑλίκην. Ἑλίκῃ γε μὲν ἄνδρες Ἀχαιοὶ
> εἰν ἁλὶ τεκμαίρονται ἵνα χρὴ νῆας ἀγινεῖν,
> τῇ δ' ἄρα Φοίνικες πίσυνοι περόωσι θάλασσαν.
> Ἀλλ' ἡ μὲν καθαρὴ καὶ ἐπιφράσσασθαι ἑτοίμη

---

45 La stessa espressione *nocte ... suprema* torna al v. 628.

46 Arato non considera tra i *paranatellonta* le due costellazioni circumpolari delle Orse, che vi sono invece inserite da Manilio, 5.693 ss., in un passo che è stato assai discusso soprattutto per quanto riguarda i vv. 696-698: *aut Cynosura minor cum prima luce resurgit / et pariter uastusue Leo uel Scorpius acer / nocte sub extrema promittunt iura diei*. Questi versi sono stati considerati interpolati dallo Scaligero, ed espunti nell'edizione di A. E. HOUSMAN (London, 1920-30, rist. Hildesheim New York, 1972, con ampio commento in proposito) e nelle due edizioni di G. P. GOOLD (Cambridge Mass. London, 1977; Stutgardiae et Lipsiae, 1998), secondo i quali potrebbero esser derivati proprio dall'influsso del nostro passo di Arato; sono stati invece difesi da altri studiosi, tra cui W. HÜBNER, "Manilius als Astrologe und Dichter", *ANRW* II 32.1 (1984), pp. 126-320, a p. 201 ss., secondo cui si tratta, in particolare per Cinosura, della ripresa, *prima luce*, verso l'alto del suo percorso celeste dopo la culminazione inferiore, in relazione con il sorgere dello Scorpione (si veda anche HÜBNER, 2005, p. 147 ss.), e sono accolti in Manilio, *Il poema degli astri* (Astronomica) vol. II, a cura di S. FERABOLI, E. FLORES, R. SCARCIA, Fondazione Lorenzo Valla, 2001 (il problema dell'autenticità non è trattato nel commento, p. 547 s.). La questione è assai ardua e impossibile qui da ripercorrere, anche perchè coinvolge complesse dottrine astrologiche: mi limito a segnalare che non credo sia da ravvisare (come potrebbe a prima vista sembrare) un riferimento a queste dottrine in *redit* del v. 313 di Germanico, anche se non lo si può escludere in assoluto, considerando la presenza di astrologia nella sua opera e il frequente uso di *redeo* a proposito del sorgere degli astri che vi si riscontra. Da notare anche lo scolio che glossa l'arateo ὕψι μάλα τροχάει con εἰς ὕψος ἀνατέλλει (p. 229.7 Martin).

47 Si veda, ad esempio, HÜBNER, 2005, p. 142 ss.

πολλὴ φαινομένη Ἑλίκη πρώτης ἀπὸ νυκτός,
ἡ δ' ἑτέρη ὀλίγη μέν, ἀτὰρ ναύτῃσιν ἀρείων,
μειοτέρῃ γὰρ πᾶσα περιστρέφεται στροφάλιγγι.
τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται.

Cinosura, più piccola, e meno evidente nel cielo stellato rispetto alla maggiore Elice, ma che percorre intorno al polo un'orbita minore, è una guida più sicura per i naviganti, e anzi per i più esperti tra loro, ed è infatti utilizzata dai Fenici. Ora, se è evidente che il poeta si riferisce in primo luogo all'importanza delle Orse come guide per dirigere la rotta, e in particolare della Minore, la cui coda si conclude con la stella polare, è probabile che il riferimento si debba estendere anche alla funzione di segnali facilmente utilizzabili per riconoscere, sapendo l'ora della notte, la stagione in cui ci si trova, e, al contrario, conoscendo la stagione, per individuare l'ora della notte e quindi, ciò che più conta, per sapere quanto manca al sorgere del sole[48]. Se la funzione dell'Orsa Maggiore come orologio notturno è ben nota, dal passo di Arato oggetto di questo studio mi pare risulti evidente che anche il percorso celeste della Minore e le sue diverse posizioni nel corso della notte dovevano essere oggetto di attenzione in relazione alla stagione e all'ora: osservando la testa di Cinosura e sapendo che manca poco al far del giorno si potrà sapere che il sole si trova in Sagittario, ma, al contrario, sapendo che il sole si trova in Sagittario, e osservando la testa di Cinosura alta nel cielo si potrà sapere che il giorno si sta approssimando.

2. Se Arato pone evidentemente in relazione la posizione dell'Orsa Minore con l'ora della notte, una testimonianza esplicita dell'uso della piccola costellazione come orologio notturno si può leggere in un passo del *Don Qujiote* di Cervantes, in cui mi sono imbattuta del tutto casualmente, leggendo il romanzo, e che mi pare assai interessante.

Volendo dissuadere il suo padrone dall'intraprendere una pericolosa avventura, Sancho cerca di convincerlo ad aspettare il sorgere del sole (DQ 1.20)[49]:

> Por un solo Dios, señor mío, que non se me faga tal desaguisado; y ya que del todo no quiera vuestra merced desistir de acometer este fecho, dilátelo a los menos hasta la mañana, que, a lo que a mí me muestra la ciencia que aprendí cuando era pastor, no debe de haber desde aquí al alba tres horas, porque **la boca de la bocina** está encima de la cabeza y hace la media noche en la linea del brazo izquierdo.

48 HÜBNER, 2005, p. 143, si è chiesto, opportunamente a mio avviso, se si debba vedervi anche un'allusione all'orologio notturno.

49 Cito il testo da: Miguel De Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dirigida por F. RICO, Barcelona, 1998; si veda il commento, p. 328.

Ricorrendo, sostiene, ad un metodo appreso quando era un pastore, Sancho afferma che mancano meno di tre ore all'alba, sulla base, come vedremo, dell'osservazione della posizione delle stelle dell'Orsa Minore. Che ci sia nel passo dell'ironia è giusta opinione degli studiosi, confermata dalla successiva risposta di don Chisciotte e dall'ammissione dello stesso Sancho:

> –¿Cómo puedes tú, Sancho –dijo don Quijote–, ver dónde hace esa línea, ni dónde está esa boca o ese colodrillo que dices, si hace la noche tan escura, que no parece en todo el cielo estrella alguna?
>
> –Así es –dijo Sancho–, pero tiene el miedo muchos ojos y vee las cosas debajo de tierra, cuanto más encima en el cielo, puesto que por buen discurso bien se puede entender que hay poco de aquí al día.

Il riferimento astronomico contenuto nel passo è stato indagato in modo approfondito e a mio parere sicuramente persuasivo nell'ampio studio di Casasayas[50], che ne spiega accuratamente il significato e le diverse implicazioni, che qui riassumo brevemente.

La *Bocina*[51] è l'Orsa Minore, così chiamata perché il disegno delle sue sette stelle ricorda la forma di un corno, e la *boca*, la "bocca", è costituita dalle stelle β (di cui si è parlato a proposito di Arato) e γ, chiamate *las guardas*, "le guardie"[52], che si trovano sul lato del quadrilatero opposto alla stella polare, la quale ne costituisce invece l'imboccatura, all'estremità opposta.

Il metodo sulla base del quale si può conoscere l'ora della notte usando l'Orsa Minore come un vero e proprio orologio si può riassumere brevemente così: l'osservatore immagina, proiettata nel cielo, una croce corrispondente al proprio corpo; il braccio della croce perpendicolare all'orizzonte ha come punto più alto la testa e come punto più basso i piedi, il braccio orizzontale corrisponde invece alle due braccia aperte; il punto di incontro dei due bracci corrisponde alla stella polare, e quindi all'imboccatura della *bocina*. Nel suo movimento quotidiano (della durata, ovviamente, di 24 ore) intorno al polo la "bocca" della *Bocina* descrive un cerchio, e segna la mezzanotte, secondo quanto ricostruisce Casasayas[53], all'inizio di maggio quando si trova in corrispondenza della testa dell'osservatore, all'inizio di agosto in corrispondenza del braccio sinistro, all'inizio di novembre in corrispondenza dei piedi, all'inizio di febbraio infine del braccio destro. Casasayas conclude mostrando in modo persuasivo che le parole di Sancho costituiscono una millanteria, non solo

50 CASASAYAS, 1987/1988.

51 Il nome è riportato in questa forma nell'edizione cit.; nel testo riportato da CASASAYAS, 1987/1988 secondo la prima edizione (1605: si veda l'avvertenza a p. 137) si legge la forma *bozina*.

52 Ma sulle "guardie" si tornerà oltre.

53 CASASAYAS, 1987/1988, p. 130 ss.

perché, come viene comunemente rilevato, la scena si svolge in un fitto bosco e in una notte in cui non si vedono le stelle, ma anche perché quanto afferma a proposito delle posizioni della *boca de la bocina* in relazione al mancare meno di tre ore all'alba è del tutto infondato[54].

Ciò che qui interessa però è la testimonianza dell'uso dell'Orsa Minore come orologio notturno, che torna in Cervantes anche in *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda* 1.7[55]:

> la media noche sería, según el tanteo que el bárbaro Antonio hizo del norte y de las guardas, cuando llegaron a ella …

e in *Los baños de Argel*, vv. 79-82:

> CAUR. Llévalos tú, Bairán, a la marina, / y mira bien que esté la armada a punto, / porque, según os muestra la Bocina, / la esposa de Titón ya viene junto[56].

Nel suo saggio, in cui passa in rassegna le diverse interpretazioni del passo del *Qujiote*, Casasayas riporta brani di opere cinquecentesche[57] già utilizzate da commentatori precedenti perché trattano di questo uso della *Bocina*, ma soprattutto dedica un'ampia appendice[58] alla lunga esposizione presente in un'opera di Miguel Pérez, *Theatro, y description del mundo, y del tiempo*, la cui prima edizione, pubblicata a Madrid, dovrebbe risalire al 1606[59] e che costituisce una traduzione dal latino in castigliano, con molte aggiunte[60], del *Theatrum mundi et temporis* di Giovanni Pa-

---

54 Si vedano le conclusioni, p. 133 ss. Se nel periodo in cui si svolge la scena (in agosto, ma per la data precisa si veda p. 133) la *Bocina* si trova al braccio sinistro a mezzanotte, e mentre i due parlano si trova in direzione della testa, dovrebbero essere le sei della sera del giorno precedente (un quarto di giro, cioè 6 ore, in meno) oppure del giorno seguente (tre quarti di giro, cioè 18 ore, in più).

55 Su questo passo si veda CASASAYAS, 1987/1988, p. 126 e n. 2.

56 Il passo è citato da J. M. PEDROSA in *Gran Enciclopedia Cervantina*, vol. II, Madrid, 2006, s.v. "Bocina", 1381-1383, cui rinvio anche per altre testimonianze di questa denominazione dell'Orsa Minore in opere spagnole della stessa epoca.

57 Si tratta della *Hidrografia* di Andrés de Poza, pubblicata a Bilbao nel 1583 e del *Breue compendio de la sphera y de la arte de nauegar* di Martín Cortés, pubblicato a Siviglia nel 1551: si veda CASASAYAS, 1987/1988, pp. 124 e 125 s.

58 Pp. 137-145.

59 Si veda CASASAYAS, 1987/1988, p. 137, che dispone di una diversa edizione "la cuarta o la quinta acaso", da cui riporta il testo.

60 Come risulta già dall'illustrazione del contenuto dell'opera che segue il titolo (molto più ampia della corrispondente nel *Theatrum* di Gallucci, 1588), dove viene esplicitamente precisato che lo stesso Pérez ha aggiunto molte cose che mancavano nel testo latino: si veda CASASAYAS, 1987/1988, p. 137 s. e n. 1 p. 138.

olo Gallucci, secondo l'edizione pubblicata a Venezia nel 1589. Non mi è stato possibile reperire l'opera di Pérez, ma ho potuto consultare quella di Gallucci nell'edizione veneziana dell'anno precedente, 1588, opera dottissima e ricca di illustrazioni preziose e spesso utilizzabili praticamente con dischi e lancette mobili, ma che non contiene la trattazione in questione sull'Orsa Minore[61]. Si tratta dunque con ogni probabilità di una delle aggiunte di Pérez, il quale, sotto il titolo *Del uso del Norte o Estrella Polar, con las otras Estrellas dela Bozina*, offre una lunga esposizione, che leggo nella trascrizione di Casasayas, in cui si descrive un sistema assai complicato (con illustrazioni e dischi mobili), e certo non utilizzabile da semplici contadini o pastori, per determinare l'ora della notte con notevole precisione.

Il dato interessante è comunque l'importanza attribuita alla *boca* della *Bocina*, e in particolare a quella che Pérez definisce *Estrella Orologial*, e che Casasayas identifica ragionevolmente con β[62], confermando, a distanza di tanti secoli, il ruolo di quella stella in relazione all'ora testimoniato dal passo di Arato che si è illustrato.

Una ulteriore questione legata a quelle stelle della *Bocina* è la denominazione *guardas*. Casasayas, anche a proposito del passo del *Persiles* che si è citato, sottolinea con ampia documentazione, la confusione che si riscontra nell'uso e nei dizionari, per cui tale denominazione è attribuita alle stelle β e γ dell'Orsa Minore[63], ma anche alle stelle α e β dell'Orsa Maggiore. Tale confusione è probabilmente dovuta al fatto che queste ultime, allineate con la stella polare, costituiscono la lancetta delle

---

61 Che non è menzionata neppure in un'altra opera, che ho consultato, dello stesso GALLUCCI, *Della fabrica et uso di un novo stromento fatto in quattro maniere per fare gli horologi solari ad ogni latitudine, Con tutte le sorti di ore che si usano il quale si può usare per Horologio ancora. Novo trattato diviso in due parti*, Venezia, 1590.

62 CASASAYAS, 1987/88, n. 5, p. 140 s., ma si veda anche p. 124, per una ulteriore testimonianza cinquecentesca, e, sul versante italiano, S. BATTAGLIA, *Grande Dizionario della lingua italiana*, vol. XII, Torino, 1984, s. v. "orologiale", p. 141: "agg. Ant. Che serve a determinare l'ora mediante l'osservazione. *Barbaro*, 394: Il luogo del polo si conosce per un'altra stella delle stelle, che è la più lucida delle due guardie nommate, e quella stella è detta orologiale".

63 CASASAYAS, 1987/88, n. 5, p. 140 s., segnala quella che ritiene un'imprecisione di Perez, che considera la *boca* della *Bocina* formata da tre stelle, cioè β, γ e una ulteriore stella che identifico con 5 UMi: in tal modo β si troverebbe al centro. Lo studioso, che aggiunge un'utile illustrazione, obietta che la stella che identifico con 5 UMi non fa parte delle sette dell'Orsa Minore, e che in tal modo non è considerata tra le sette la stella η, che completa, con γ, il lato inferiore del quadrilatero. Si tratta di una questione che meriterebbe a mio avviso di essere approfondita, sia perché anche in altre testimonianze si riscontra un'ambiguità a proposito delle "guardie", sia perché, seguendo la figura che risulta da Perez, il disegno del "corno" risulta anche più evidente. Ho comunque constatato che nella figura dell'Orsa Minore presente nel *Theatrum* di Gallucci, 1588, p. 273, la stella in questione è esterna al disegno e non fa parte delle sette della costellazione, all'interno della quale si trova invece η.

ore nel notturnale[64], ma posso confermare che, sul versante della lingua italiana, il termine "guardie" è inteso in riferimento alle stelle della Minore nel Dizionario della Crusca[65] e in quello di Battaglia[66], che citano per quest'uso testi cinquecenteschi di marineria, e posso inoltre aggiungere, che, se la confusione è confermata anche da una rapida ricerca *on line*, è però comunemente testimoniata nei manuali, anche *on line*, che trattano di astronomia, la denominazione "guardiani del polo" per β e γ UMi. Credo comunque che non vi sia ragione di dubitare che anche il passo del *Persiles* si riferisca all'Orsa Minore[67].

Prima di concludere si può ricordare che l'uso di Corno[68], corrispondente a *Bocina*, è ben testimoniato nella lingua italiana[69], basti ricordare Dante, *Paradiso*, 13, 10 ss.[70]:

> imagini **la bocca di quel corno**
> che si comincia in punta dello stelo
> a cui la prima rota va dintorno …

---

64 Sul quale si veda Caldini Montanari, 2007, soprattutto p. 62 e n. 245.

65 *Vocabolario degli Accademici della Crusca* quinta impressione, Vol VII, Firenze, 1893, s. v. "Guardia", § L, p. 677.

66 S. Battaglia, *Grande Dizionario cit.*, vol. VII, Torino, 1972, s.v. "Guardia", p. 120, nº 12: "Plur. Ant. Le stelle dell'Orsa Minore, in partic. le due che seguono la stella polare, per mezzo delle quali i marinai la riconoscono" (seguono citazioni da testi cinquecenteschi di marineria, cui aggiungo A. Vespucci, *Lettere Familiari* I, p. 5.29 Formisano). Non è forse superfluo aggiungere che le "guardie" niente hanno a che fare con la costellazione *Arctophylax*, o Boote (identificato secondo il mito con *Arcas*, figlio di Callisto, trasformata in orsa per la gelosia di Giunone, e poi catasterizzata nell'Orsa Maggiore).

67 E a maggior ragione non c'è alcun motivo di considerare, sia pure come remota, l'ipotesi che la *bocina* cui si riferisce Sancho possa essere l'Orsa Maggiore, come Casasayas, 1987/88, n. 8, p. 142 ss. Si deve aggiungere che è erroneo quanto lo studioso afferma (p. 138 n. 2) a proposito del latino *Septentriones*, che, usato in origine per l'Orsa Maggiore (e questo corrisponde al vero) avrebbe finito per indicare per lo più solo la Minore: si veda Le Boeuffle, 1977, p. 87 ss. e quanto ho esposto in "Le stelle dell'Orsa Maggiore (*Septem Triones*) negli *Aratea* di Cicerone", in *Concentus ex dissonis. Studi in onore di Aldo Setaioli*, a cura di C. Santini, L. Zurli, & L. Cardinali, Tomo I, Napoli, 2006, pp. 123-136, soprattutto p. 132.

68 Ma anche in castigliano *Cuerno*, come segnala ripetutamente Casasayas, 1987/88.

69 Si veda *Voc. Crusca*, cit., volume III, Firenze, 1878, s. v. "corno", § 31, p. 764, nº 6. *La costellazione dell'Orsa minore*; Battaglia, *Grande Dizionario cit.*, vol. III, Torino, 1964, s. v. "corno", p. 791, nº 27. *Costellazione dell'Orsa Minore* (si citano Jacopo Sannazzaro, Anton Francesco Grazzini, detto il Lasca, Benedetto Varchi, Annibal Caro, cui aggiungo almeno A. Vespucci, *Lettera a Piero Soderini*, p. 63.25 Formisano).

70 Si può notare come sia in questo passo dantesco (si veda v. 7: "imagini quel carro …"), che in altre testimonianze successive la menzione del Corno si unisce a quella del Carro, cioè l'Orsa Maggiore. Ed è anche notevole la variante "corno" per "carro" in *Inferno* XI, 114, ove la posizione dell'Orsa Maggiore ("e 'l Carro tutto sovra 'l Coro giace") indica l'ora della notte.

Anche qui la "bocca" è da intendere come l'estremità più larga, costituita dalle stelle β e γ, e la "punta dello stelo" coincide con la stella polare, intorno a cui ruota il cielo[71].

Se il notturnale fondato sull'Orsa Maggiore è strumento ben noto, l'uso come orologio notturno della Minore emerge invece, a mia conoscenza, solo dal passo del Quijote (ma anche dagli altri di Cervantes) e dai testi di argomento scientifico più o meno coevi utilizzati dai commentatori ai fini di chiarirlo: si tratta di una problematica interessante, sulla quale ho qui proposto solo qualche notizia a me accessibile, ma meritevole, credo, di approfondimenti che appaiono promettenti, anche a proposito delle diverse denominazioni della piccola costellazione cui appartiene la stella polare, e delle sue stelle, "che custodiscono" il polo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CALDINI MONTANARI, R.,

- "A che punto è la notte? Le stelle dell'Orsa Maggiore come orologio notturno nella poesia latina a partire da Ennio (con una premessa su Eur., *IA* 6-8)", *MHNH*, 7 (2007) 5-91.

CASASAYAS J. M.,

- "Sancho Panza a tres horas del alba. Comentario a *DQ*1, 20, aventura de los batanes", *Anales cervantinos*, 25/26 (1987/1988) 121-145.

FIEDLER, M.,

- *Kommentar zu V. 367-746 von Aviens Neugestaltung der Phainomena Arats*, München/ Leipzig, 2004.

HÜBNER, W.,

- "Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der lateinischen Literatur", in M. HORSTER / CH. REITZ (Hg.), *Wissenvermittlung in dichterischer Gestalt*, Stuttgart, 2005, 133-154.

KIDD, D.,

- Aratus, *Phaenomena*, ed. with introd. transl. and comm. by D. Kidd, Cambridge, 1997.

LE BOEUFFLE, A.,

- *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977.
- *Astronomie Astrologie. Lexique Latin*, Paris, 1987.

MARTIN, J.,

- Aratos, *Phénomène*s. Texte ét., trad. et comm. par J. Martin (2 voll.), Paris, 1998.

MAURACH, G.,

- *Germanicus und sein Arat. Eine vergleichende Auslegung von V. 1-327 der Phaenomena*, Heidelberg, 1978.

SOUBIRAN, J.,

- Cicéron, *Aratea. Fragments poétiques*, texte ét. et trad. par J. Soubiran, Paris, 1972.
- Aviénus, *Les Phénomènes d'Aratos*, texte ét. et trad. par J. Soubiran, Paris, 1981.

71 Probabilmente ad una confusione tra "bocca" e "imboccatura" è dovuto invece quanto afferma B. Varchi, *Lezzioni*, Firenze, 1590, p. 548: "Non devemo però credere che un giorno dopo moltissimi, e quasi infiniti anni non siano per andar sotto l'Orse insieme colla stella polare chiamata da noi la bocca del corno stante il moto dato da gl' Astrologi à l'ottava sfera".

Received: 12th February 2011 Accepted: 10th March 2011

Astronomía, astrología y ornitomancia en *Trabajos y Días*[*]

José Antonio Fernández Delgado
Universidad de Salamanca

Resumen

A partir de las referencias astronómicas y acciones de animales que indican el momento de las sucesivas tareas del calendario agrícola de Hesíodo, el presente trabajo analiza la vertiente astrológica de los días de su mes lunar, para terminar constatando huellas de ornitomancia, entre otros elementos de religiosidad popular. Estas pueden detectarse no solo en la sección de "Días", en cuyo final se ha querido ver una transición a una *Ornitomantheia* que le ha sido atribuida, sino tal vez también en las referencias a aves de la sección de "Trabajos" y otras del poema.

Palabras clave: Fenómenos astronómicos, Faenas agrícolas, Acciones de animales, Días del mes, Influencia lunar, Astrología, Ornitomancia, Tono agorero.

Astronomy, Astrology and Ornithomancy in the *Works and Days*

Abstract

Starting from the astronomical references and animal actions which state the time for the successive works in Hesiod's farming calendar, this paper analyzes the astrological aspects of the days of the lunar month, and leads to finding traces of ornithomancy, among several other elements of popular religiosity. These can be recognised not only in the section of the "Days", at the end of which some scholars have isolated a transition to an Ornithomanteia, also attributed to Hesiod, but perhaps also in the references to birds in "Works" and other sections of the poem.

Key Words: Astronomical Phenomena, Agricultural Tasks, Animal Actions, Monthly Days, Moon's Influence, Astrology, Ornithomancy, Prophetic Tone.

1. El catálogo de tareas que constituyen el objeto del aconsejamiento hesiódico a lo largo de la sección que proporciona la primera parte del título de la obra, dedicadas en su mayor parte al trabajo del campo (*Op.* 383-617) y en menor medida a la navegación (*Op*. 618-694), es ordenado, como es sabido, siguiendo el curso natural de las estaciones. Los sucesivos trabajos son cronológicamente referidos, en primer lugar, a algún fenómeno astronómico propio de ese momento del año, a veces acompañado de la meteorología correspondiente.

[*] El presente trabajo se encuadra en el Proyecto de Investigación FFI2010-21125, subvencionado por el MICINN y del cual soy investigador principal.

Dichos fenómenos y las respectivas tareas son: la salida o la puesta del grupo de estrellas llamadas Pléyades, que (en quiasmática frase distribuida en dos versos fuertemente asonantes (383s.) y de los cuales el primero adopta un llamativo patrón tripartito de miembros crecientes y con homeoteleuton, marcando claramente sus dos únicas cesuras, la trihemímera y la heptemímera) sirve ya de resuntiva referencia introductoria a dos faenas agrícolas tan claves como la siega y la arada; cuando amaina la fuerza del sol y llega la lluvia otoñal porque la estrella Sirio luce ya poco tiempo de día y más de noche (*Op.* 414ss.), momento propicio para talar la madera del bosque; el solsticio de invierno (*Op.* 479), tiempo no recomendable para la arada, so pena de una escasa cosecha; el rigor del invierno, cuando el sol alumbra poco tiempo sobre Grecia y más sobre los pueblos del Sur del Mediterráneo (*Op.* 527ss.); sesenta días después del solsticio de invierno, cuando la estrella Arturo brilla en su plenitud en las alturas (*Op.* 564ss.), momento propicio para podar las viñas; cuando lucen las Pléyades (*Op.* 571s.), tiempo ya no de cavar las viñas, sino de afilar las hoces para la siega; cuando, en plena canícula, Sirio quema la piel (*Op.* 587ss.), tiempo de solaz, de comer y beber al fresco de una buena sombra; cuando aparece la estrella Orión (*Op.* 597ss.), momento recomendado para la trilla; cuando, poéticamente personificados, Orión y Sirio concurren en el firmamento y la aurora alcanza a ver a Arturo (*Op.* 609s.), momento recomendado para la vendimia; cuando se ocultan las Pléyades, las Hýades y Orión (*Op.* 614ss.), momento idóneo para la arada.

Los datos astronómicos, acompañados de sus indicaciones meteorológicas, que sirven de referencia al sumario aconsejamiento marino son: cuando se ocultan las Pléyades (huyendo del fuerte Orión, dice el poeta siguiendo con el tono personificador) y soplan vientos en todas las direcciones (*Op*. 619ss.), tiempo ya no de tener el barco en el mar (sino de trabajar la tierra, añade conectando con el final del calendario agrícola); cincuenta días después del solsticio de verano, sobrepasada ya la canícula (*Op*. 663ss.) y cuando la brisa es suave y el mar sin peligro (*Op.* 670s.), momento propicio para emprender la navegación.

2. Para un cierto número de tareas el punto de referencia temporal viene determinado no por los movimientos de los astros sino por la acción característica de algunos animales, de plantas o de ambos combinados, la cual puede ir igualmente acompañada o no de fenómenos meteorológicos propios de la estación. Dichas referencias son: la voz de la grulla (*Op.* 448ss.), que trae consigo "la señal de la arada" y el invierno lluvioso, instando a engordar los bueyes a tal efecto; el canto del cuco (*Op.* 486ss.), en cuyo momento el negativo resultado de una eventual arada tardía, en el solsticio de invierno, puede ser compensado si llueve durante tres días hasta lo que es la altura de la pezuña del buey, ni más ni menos; cuando el pulpo (ἀνόστεος,

literalmente "el sin hueso") roe su propio pie (*Op.* 524ss.)[1], porque, en pleno invierno con sus hielos y fríos que hay que evitar, no hay sol que le permita ver sus presas; el chillido de la golondrina (*Op.* 568ss.), que sale a la luz tras la aparición del astro Arturo, anunciando la primavera, a la cual conviene llegar con la poda de las vides hecha; cuando el caracol (φερέοικος, literalmente "el portacasa")[2] asciende de la tierra a las plantas (*Op.* 571ss.), huyendo del calor de las Pléyades, tiempo de aguzar las hoces y ya no de cavar las viñas; cuando la cigarra emite su sonoro canto (*Op.* 582ss.), en el tiempo de asueto que la canícula estival trae consigo, referente temporal que combina dicha acción animal con otra vegetal (cuando el cardo florece) y con un dato astronómico y otro meteorológico, el calor abrasador que desprende la estrella Sirio; la acción animal es citada, por el contrario, en función del referente vegetal que indica la navegación de primavera, tan pronto como en lo alto de la higuera aparecen hojas del tamaño de la huella que la corneja dejó al posarse (*Op.* 679ss.).

Como vemos, de las seis referencias temporales, más una indirecta, a la acción característica de determinados animales emblemáticos del medio rural, o en un caso marino, de cualquier país de la orilla septentrional del Mediterráneo para enmarcar el aconsejamiento correspondiente a las tareas estacionales respectivas, tres más la referencia indirecta tienen a aves como protagonistas: la grulla, el cuco, la golondrina y la corneja.

Solo dos momentos estacionales son cronológicamente referidos tan solo por la meteorología correspondiente, sin ninguno de los otros indicadores, astronómicos, animales o vegetales, habitualmente utilizados. Ambos pertenecen al invierno y de ellos el primero insta a evitar la fragua y el soleado soportal y a ser útil en casa en la época invernal, cuando el frío impide trabajar fuera (*Op.* 493ss.); el segundo corresponde al mes de Leneón, el más riguroso del invierno[3], cuyas fuertes heladas insta a evitar así como la temerosa acción del Bóreas (*Op.* 504ss.), detalladamente descrita y frente a la cual exhorta sin más a protegerse, de un modo paralelo a como hará la parénesis sobre el otro momento extremo del año, la canícula estival (*Op.* 582-596), que tampoco incluye ninguna tarea agrícola.

3. También la sección del poema que proporciona la segunda parte de su título, los Días, la cual es referida como hesiódica, que sepamos, al menos ya desde Heráclito (fr. 59 = Plut. Camill.19.1), consiste en un catálogo cronológico natural y en cierta medida paralelo al de Trabajos (que como este es introducido por una parénesis de tipo resuntivo sobre el momento final del ciclo antes de referirse a su inicio: *Op.* 765ss., cf. 383ss.), si no es porque el marco temporal de los días del mes, que constituye el objeto

1 Cf. M. L. West, 1978, 289s. sobre dicha designación y sus enigmáticas connotaciones.

2 Cf. M. L. West, 1978, 302.

3 Cf. M. L. West, 1978, 285.

de su aleccionamiento, en principio no necesita de otros referentes cronológicos más que los que le proporciona su propia enumeración. Tras mucho tiempo de denegar la paternidad hesiódica de la sección, desde hace unos años, y salvo alguna notable excepción como la de Solmsen[4], la crítica es más proclive a reconocer su autenticidad, ya sea en atención al componente de afinidad con la sección de los trabajos[5], al hecho de que en ambos casos las tareas contempladas en su aleccionamiento conciernen en gran parte al mismo tipo de labores agrícolas, ganaderas o en algún caso marineras[6], o a la presencia en la dicción de los Días de un cierto número de fórmulas solamente compartidas por el resto de este poema en el conjunto del epos[7].

Con todo, hay que reconocer que, además de las faenas del campo, la mar e incluso algunas domésticas, para cuya ejecución se predica la bondad o a veces la maldad de un determinado día, hay algunas otras propiedades de los días que trascienden el dominio de lo que solemos tener por racional para entrar en el de la superstición, sin que esto signifique querer dar la razón a aquellos autores que en ello han creído ver injerencia no hesiódica, en lugar de a quienes consideran este aspecto no incompatible con otras creencias que el poema alienta en su entorno campesino[8]. Así, por ejemplo, del día llamado "seis del medio" de acuerdo con el procedimiento de cómputo mixto de que dispone su sistema poético –y al que lejos de ver en él, como muchas veces se ha hecho, un escollo para su autenticidad, seguramente no hay que darle mayor importancia que la que tiene el conocido polimorfismo o el sistema formulario de la lengua del epos para el poeta oral[9], en un momento en que no existía un calendario común a las diversas regiones de Grecia sino a lo sumo un patrón muy flexible[10]– se dice que es muy desfavorable para las plantas y, a renglón seguido, que es bueno, en cambio, para engendrar varón, pero no favorable para hembra, ni para que nazca ni para que contraiga matrimonio (*Op.* 782ss.); y tampoco el "primer seis" es adecuado para que nazca hembra, sino que lo es para castrar chivos y carneros así como para encerrar en

4 F. Solmsen, 1963, cuyas conclusiones han sido incorporadas por Schwabl, H., "Hesiodos", *RE* XII, 1970, cols. 434-486. Aceptando la teoría analítica de Solmsen, A. E. Samuel, 1966 explica la mixtificación de la sección a partir de diversas tradiciones sobre los días, como la de los días *fasti*, la magia de los números, la ornitomancia o la religiosidad *stricto sensu*.

5 M. L. West, 1978, 346ss.; A. Lardinois, 1998.

6 A. Pérez Jiménez, 1977.

7 J. A. Fernández Delgado, 1982.

8 Cf. A. Pérez Jiménez, 1977. Sobre la dificultad de fijar la frontera entre ciencia y adivinación concretamente, en el mundo antiguo, véase el reciente tratamiento de F. Rochberg, 2010, 19-27.

9 Cf. J. A. Fernández Delgado, 1987.

10 M. L. West, 1978. Cf. A. E. Samuel, 1972.

su redil el rebaño, y también es bueno para engendrar varón, el cual gustará de gastar bromas, embustes, lisonjas y furtivos cuchicheos (*Op.* 785ss.). Es decir, las bondades o maldades de estos dos días, nombrados según un sistema poco común de división del mes en tres décadas y que sugiere un significado de los propios números[11], conciernen a actividades agrícola-ganaderas pero también al nacimiento de varones o hembras, al resultado del matrimonio de estas y hasta al carácter de los nacidos.

4. De algunos de los días que son calificados de positivos o negativos en términos absolutos y no para determinadas faenas, el fundamento del pronóstico se dice explícitamente que es por haber nacido en tal día una determinada divinidad, como Apolo el día siete ("día divino") (*Op.* 770s.) o Juramento, vengativo con los que lo infringen (hijo de Eris "Disputa" y atendido en el parto por las Erinias: cf. *Th.* 231s.; *Il*. 19. 259s., 3. 278s.), en cinco y de ahí la exhortación a evitar los terribles "cincos" (*Op*. 802-804). De los demás días señalados –Αἵδε μὲν ἡμέραι εἰσὶν ἐπιχθονίοις μέγ' ὄνειαρ, dice de estos el poeta (*Op.* 822), frente a la falta de carácter y nula aportación de los demás: αἱ δ' ἄλλαι μετάδουποι, ἀκήριοι, οὔ τι φέρουσαι (*Op.* 823)– no se indica la causa, salvo que del doce (que con el once son calificados ambos de buenos ya sea para esquilar las ovejas o para cosechar el gratificante fruto, *Op.* 774s.) se dice que "es mucho mejor que el once / porque en él teje su tela la araña volandera / a mediodía, cuando la hormiga (ἴδρις, literalmente "la previsora") amontona su parva", exhortando a que en él "la mujer atienda al telar y se ponga a la labor" (*Op*. 776ss.). Por otra parte, en el día cuatro se insta a "llevarse esposa a casa / tras consultar las aves (/οἰωνοὺς κρίνας ^{P}) más apropiadas para la ocasión" (*Op.* 800s.).

Aunque con una función argumental diferente, la referencia a actividades animalescas tan típicas del medio rural como la de la araña o la de la hormiga sin duda obedece a la misma actitud cultural que propicia la frecuente mención de actividades de este tipo en la sección de "Trabajos", según hemos visto; es más, la estructura del verso 778 (ἤματος ἐκ πλείου, ὅτε τ'ἴδρις σωρὸν ἀμᾶται) es manifestación del mismo patrón formular que encontramos en 524 (para referir la acción del ἀνόστεος en invierno) o en 575 (referida a la acción del sol en verano)[12], cf. también 494, 543 (referido a la acción del frío en invierno); y la designación de la hormiga como "previsora" responde al mismo tipo de metáfora particularmente descriptiva y pintoresca que la literatura antiguo-nórdica

11 M. L. West, 1978, 356…"This shows that superstitious feelings attached to the numbers themselves".

12 Así como en fr. 204. 129 M.-W. (ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ'ἄτριχος οὔρεσι τίκτει), perteneciente a una descripción estacional inserta en la sección de los pretendientes de Helena, de *Eeas*, y que incluye también un kenning (ἄτριχος "sin pelo" por serpiente) que en este caso se prolonga en forma de acertijo y casi trabalenguas: ...γ]αί[η]ς ἐν κευθμῶνι τρίτῳ ἔτει τρία τέκνα. Cf. Hirschberger, M., *Gynaikôn Katalogos und Megalai Ehoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, München/Leipzig, 2004, *comm. ad loc*.

denomina *kenning(ar)* y al cual pertenece igualmente la designación del pulpo como "sin hueso" (o la del caracol como "portacasa")[13]. La diferencia está en que, frente a la función referencial de la respectiva cronología estacional que estas menciones desempeñan en la sección de "Trabajos", las dos actividades animalescas mencionadas en "Días" proporcionan la explicación de la preferencia del día doce sobre el once, en el sentido, aunque el texto no lo explicita, de que dichas acciones animalescas constituyen el modelo o imagen en que, como por un proceso de magia simpatética, han de mirarse las actividades humanas propicias en ese día, ambas a ejecutar por el tipo de mujer que quiera ser tan hacendosa como la araña y tan previsora como la hormiga, que son el trabajo en el telar y ponerse manos a la obra. Es muy probable que también las dos actividades para las que son propicios por igual el once y el doce, la esquila de las ovejas y la recogida de la cosecha, estén respectivamente motivadas por esa misma influencia (cf. εὔφρονα ^{DB}καρπὸν ἀμᾶσθαι/, *Op.* 775: ἴδρις ^{DB}σωρὸν ἀμᾶται/, *Op.* 778).

A falta de explicitación por parte del texto, en estos como en los demás casos, la virtud de ambos días, sin embargo, es atribuida por West a la influencia de la luna, teniendo en cuenta que los dos pertenecen al final de su período creciente, en general más favorable que el menguante, y que para una tarea como la de esquilar alguna fuente romana recomienda mejor este segundo período[14]. Independientemente de que para las propiedades de estos dos días exista, como he intentado hacer ver, una explicación más inmediata, creo que esta no es incompatible con la que atribuye a la influencia astrológica, lunar concretamente, la bondad o la maldad de los días hesiódicos para según qué acciones de la naturaleza vegetal, animal o humana, desde los trabajos del campo o el mar al nacimiento, el carácter de las personas o determinadas actuaciones de tipo personal (como el matrimonio) o doméstico[15]. Tampoco debe de haber incompatibilidad en el hecho de que se recomiende el día cuatro para tomar esposa, previa consulta, se añade, de las aves más indicadas al efecto (*Op.* 800s.): el día cuatro estaba consagrado a Afrodita, además de ser el natalicio de Hermes y de Heracles, y se le asocia con la luna nueva (cf. Procl. sobre *Op.* 782-784); la consulta de aves agoreras en relación con el matrimonio existió en un tiempo en Roma y la figura del *auspex* continuó manteniéndose[16].

Si no por el propio poema hesiódico, la influencia astrológica en los días del mes –del cual la designación *aexoménoio* "creciente" de su primera parte (*Op.* 773) está delatando todavía su inicial referencia a *meís* en el sentido de luna[17]– sí ha sido

---

13 Además de previsora, la hormiga es mencionada también en las fuentes antiguas por su capacidad para pronosticar el tiempo: Theophr. *Sign*. 22; Arat. 956.

14 M. L. West, 1978, 354, 347s.

15 Cf. A. Pérez Jiménez, 1977; M. L. West, 1978, 347ss,.

16 Cf. A. Pérez Jiménez, 1977; M. L. West, 1978, 351s., 359.

17 M. L. West, 1978, 353.

señalada ya por sus escolios[18], que a propósito del 30 (*Op.* 766s.), para empezar, señalan su carácter sagrado por la conjunción del sol y la luna[19]. El precepto de evitar el día trece para comenzar la siembra, al tiempo que se reconoce su idoneidad para que crezcan las plantas (*Op.* 780s.), lo explican por la cálida humedad del plenilunio, que es benéfico para las plantas pero no para las semillas[20]; y en razón del plenilunio explican también que el catorce sea calificado de favorable para que nazca una niña (*Op.* 794s.). Del dieciséis dan como motivo de que, en cambio, sea adverso al matrimonio de una joven (*Op.*782s.) la separación que media entre la luna y el sol. La razón de que se recomiende el diecisiete para echar la mies en la era así como para cortar la madera de construcción, tanto de la casa como de un barco (*Op.* 805ss.), está en que la luna se halla en cuarto menguante y en las corrientes de aire que se producen; el plenilunio, en cambio, se debe evitar para cortar la madera[21]. El día llamado *triseináda*, del cual los escoliastas no tienen claro si se trata del 27 o el 29 y West[22] considera que es el 27 porque, al ser contados los días de la tercera década del mes en orden inverso, resultaría el 22 y por su designación indirecta en forma de triple suma, propia del lenguaje oracular y la prescripción religiosa, presentes asimismo en otras expresiones de Días así como del resto de la obra[23], según aquellos es calificado como el mejor del mes para abrir la barrica y poner el yugo a bueyes, mulos y caballos (así como para la botadura de un barco[24]) (*Op.* 814ss.) porque, al dejarse ver la luna, los animales se calman y, a su vez, el plenilunio altera la calidad del vino[25] .

La doctrina sobre los días faustos e infaustos es algo que en la cultura griega comienza a atestiguarse solo a partir de la época helenística y sobre todo en época

---

18 A. Pertusi, 1955. Cf. además fr. 101-112 Sandbach del *Comentario a Trabajos y Días* de Plutarco (no siempre fácil de distinguir del posteriormente dedicado por Proclo).

19 Schol. 766ª, 769-771 Pertusi, 235-236.

20 Schol. 780-781, 782-784 Pertusi, 242-243.

21 Schol. 805-808 Pertusi, 250-251.

22 M. L. West, 1978, 361.

23 Cf. J. A. Fernández Delgado, 1986.

24 "Esperar a la luna de Aceses" es un refrán griego, empleado en el Mimiambo III 61 de Herodas, que los paremiógrafos (Diogen. I 57, I 189, 16-190, 3 = Apostol. I 90, II 263, 17-20, *CPG* Leutsch-Schneidewin) explican porque el tal Aceses, que era el piloto de la nave del argonauta Neleo, aguardaba siempre a que hubiera, en este caso luna llena, para hacerse a la mar (para ver mejor, según los paremiógrafos), cf. Fernández Delgado, J. A., "Las expresiones proverbiales más problemáticas del *Mimiambo* III de Herodas", en *A Greek Man in Iberian Street*. In honor of Javier de Hoz, *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Innsbruck, 2011, pp. 33-43.

25 Schol. 814-816 Pertusi, 253-254.

greco-romana y bizantina, ya sea a través de algunos papiros mágicos que transmiten ciertas observaciones sobre la influencia lunar en determinados días o sobre todo en forma de ciertos hemerologios, *lunaria* o almanaques que dividen los días en propicios y desfavorables para según qué actividades, un cierto número de los cuales son recogidos en el *Catalogus Codicum Astrologorum*. Hasta entonces todo lo que tenemos son algunos datos sueltos de época clásica sobre días sagrados. Sin embargo, este tipo de doctrina gozó de predicamento en algunas de las culturas del antiguo Oriente Próximo cuyas literaturas, anteriores a la hesiódica, comparten con esta una serie de componentes míticos o didácticos muy significativos, concretamente la literatura mesopotámica y la literatura egipcia. También en estas literaturas algunos días se consideran santos por estar consagrados a una determinada divinidad, al igual que vemos en los Días hesiódicos; otros días presentan distinto signo según se trate de la mañana, el mediodía o la tarde, como vemos que ocurre con los días 19 por la tarde (*Op.* 810) y 24 por la mañana y por la tarde (*Op.* 820s.), del mes hesiódico. Las afinidades de este parece que van más con el calendario asirio, que vale para los días de cualquier mes, que con el egipcio, cuyo carácter puede variar de un mes a otro. Y, desde luego, en el resurgir de la hemerología griega a partir de la época helenística la influencia babilonia parece haber sido decisiva[26]. Todo parece indicar, pues, que los *Días* del poema hesiódico, los cuales representan la faceta astrológica, y como tal bien conocida de las diversas tradiciones populares, del saber astronómico que orienta a la composición de los "trabajos", constituyen, en efecto, una antigua manifestación en la literatura griega de esa doctrina hemerológica que no volvemos a encontrar hasta a partir de la época helenística y precisamente por el contacto de la cultura griega postalenjandrina con las creencias orientales, en un proceso paralelo al que experimentó la propia magia –de la cual no olvidemos que la Luna (Selene, Hécate o Isis) es divinidad protectora– tras siglos de silenciamiento o de represión[27].

5. Ahora bien, en el cuarto día del mes, como hemos visto, se recomienda tomar esposa "consultando para ello las aves más adecuadas al efecto" (*Op.* 801, /οἰωνοὺς κρίνας ^{P}) y, por si quedara alguna duda de la alusión a una manifestación de la mántica muy popular en los pueblos del Mediterráneo Antiguo que es la ornitomancia, una variante de la misma fórmula inicia el verso final de la obra (*Op.* 828, /ὄρνιθας κρίνων ^{P}), remitiendo claramente al anterior enunciado. Si bien es verdad que Apolonio Rodio (quien, sin embargo, no ha visto inconveniente en adjudicar a Hesíodo el *Escudo*) parece haber proscrito este verso porque daba paso a una *Ornithomanteía* atribuida a Hesíodo por los escolios[28], que lo mismo piensa el editor Solmsen (1990

26 Cf. M. L. West, 1978, 348s..

27 Cf. J. A. Fernández Delgado, 2006.

28 Cf. M. L. West, 1978, 364s.

ad loc.) de los versos 826-828 y Van Groningen considera interpolados los versos 819-821 más todo el bloque final del poema desde el verso 822 porque no encaja en su teoría de la ausencia de epílogo en la composición arcaica[29], no vemos razones de peso para denegar al poema hesiódico lo que estos versos tienen efectivamente de epílogo.

En él pueden distinguirse dos partes. La primera (vv. 822-825), aparte de cerrar anularmente el comienzo propiamente dicho de la doctrina hemerológica mediante un verso cuya primera mitad es manifestación de la misma fórmula con que aquella comienza (Αἴδε μὲν ἡμέραι εἰσὶνᵀ (ἐπιχθονίοις μέγ'ὄνειαρ), *Op.* 822: Αἴδε γὰρ ἡμέραι εἰσὶᵀ (Διὸς παρὰ μητιόεντος), *Op.* 769)[30], resume en un enunciado gnómico (vv. 823-825) el carácter aleatorio de todos los demás días del mes que no han recibido atención específica. Es una actitud paralela a la adoptada por el enunciado final (vv. 760-764) de la sección anterior del poema (vv. 695-764), cuya segunda mitad (vv. 724-759) está constituida por una sarta de prohibiciones sacras de base no menos supersticiosa que las de *Días* (y de ahí que hayan sido igualmente secluidas por Wilamowitz, Solmsen y otros autores partidarios de la seclusión de aquellos); pero también por el enunciado final (vv.687-694) de la sección anterior a esta, la de los trabajos del mar, continuación de la de los trabajos del campo (y que, como hemos dicho, de forma en cierta medida paralela a la sección de *Días* se inicia con un párrafo de carácter resuntivo que alude a la vez a la última y a la primera faena del ciclo agrícola (v. 383ss.).

La segunda parte del epílogo (vv. 826-828) contiene un *macarismós* o fórmula sacral de felicitación y como tal construida a base de sonoros paralelismos, homeoteleuta y asonancias, con manifestaciones en algunas otras composiciones arcaicas de carácter religioso como los *Himnos Homéricos* o de carácter sapiencial como cierto enunciado gnómico del corpus teognídeo (1013ss.) y también con algún paralelo en la literatura hemerológica del antiguo Oriente Próximo[31], de "aquel que, conociendo todas estas propiedades de los días, trabaja sin incurrir en culpa ante los inmortales, consultando a los pájaros y evitando transgresiones". Aunque de tono mucho más general y abstracto que la primera parte, no solo la frase relativa al conocimiento de la

---

29 Van Groningen, 1960², 229ss.

30 Los tres primeros versos de la sección de los *Días* (765-767), más tal vez el 768, del cual no vemos mayor motivo para posponerlo tras el 769, como hace Solmsen siguiendo a Schoemann, frente al orden transmitido por los códices así como por el testimonio de Π_5, Proclo y *scholia vetera* y aceptado por West, no solo constituyen una breve introducción generalizante y previa a la enumeración ascendente de los días, sino que su contenido es también más racional y más acorde con el de "Trabajos" (la expresión πεφραδέμεν δμώεσσιᵀ, *Op.* 766 es manifestación de la misma fórmula que δείκνυε δὲ δμώεσσιᵀ, *Op.* 502).

31 Cf. M. L. West, 1978, 363s.

doctrina sobre los días es claro que se hace eco de estos y la expresión /ὄρνιθας κρίνων [P] (*Op.* 828) recoge /οἰωνοὺς κρίνας [P] (*Op.* 801), sino que también ἐργάζηται (*Op.* 827) puede referirse al contexto de trabajo, en el campo o en el mar, al que se supone deben aplicarse los preceptos sobre los días, ἀναίτιος ἀθανάτοισιν (*Op.* 827) a la reiterada mención del origen divino de los mismos (cf. v. 765, 769, 770) y ὑπερβασίας ἀλεείνων (*Op.* 828) a las repetidas recomendaciones de justa observancia y prohibiciones en relación con estos, en particular aquellas que en su formulación se sirven de la misma raíz verbal (ἀλεέω/ἀλέ(υ)ομαι) (cf. v. 765, 780, 798, 802).

Sin embargo, no es menos claro que ἐργάζηται lo primero en que hace pensar es en las múltiples referencias, exhortaciones y recomendaciones sobre el trabajo (ἐργ-) diseminadas a lo largo de la sección dedicada al tema (cf. por ejemplo *Op.* 298-316, 381-382 (...ἔργον ἐπ'ἔργῳ ἐργάζεσθαι), 397ss.). Más que las predicciones sobre ciertos días del mes la expresión ἀναίτιος ἀθανάτοισιν (*Op.* 827) parece contemplar todos aquellos enunciados que, en la sección del poema más estrictamente dedicada al amplio tema de la justicia, se refieren al castigo reservado por Zeus y los demás dioses a quienes la conculcan y pecan de *hybris*, como ocurrió con Prometeo, con las sucesivas generaciones después de la de oro y con los habitantes de la injusta ciudad paradigmática (cf. *Op.* 238ss., 256-262, 280-285, 320-326, 327-335); también puede hacerse eco de aquellas prohibiciones de la serie dedicada a tabúes sagrados que mencionan expresamente el castigo de la divinidad (*Op.* 724-726, 728-730[32], 740-741, 755-756). Con este tipo de prohibiciones parece que encaja mejor asimismo la expresión ὑπερβασίας ἀλεείνων (*Op.* 828) que con las mencionadas de los Días, en las cuales el verbo ἀλέ(υ)ομαι forma parte de una fórmula hemerológica, con un empleo distinto del que muestra en estos otros casos (cf. *Op.* 733-734, 757-758, 760); el abstracto ὑπερβασίας también puede referirse a las transgresiones o infracciones de lo justo en sus diversas facetas (cf. por ejemplo *Op.* 226…παρεκβαίνουσι δικαίου, *Op.*328…παρακαίρια ῥέζων) y entre ellas a las que derivan de no observar el momento justo para realizar una determinada labor, el cual es realmente el punto más enfatizado en el aconsejamiento sobre los trabajos ya desde su comienzo (cf. *Op.* 306…σοὶ δ'ἔργα φίλ'ἔστω μέτρια κοσμεῖν, / (ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί.) y *Op.* 391ss., 410ss., 422, 491s., 576ss., 611ss., 616s., 663ss.,694, 695ss.)[33].

Finalmente, el empleo de la expresión /ὄρνιθας κρίνων[P] (*Op*. 828) a tan corta distancia del de /οἰωνοὺς κρίνας[P] (*Op.* 801), de la cual constituye un aparente doblete

32 Estamos de acuerdo con el orden transmitido por los mss. y seguido por West frente al propuesto por Wilamowitz (728-730-729) y seguido por Solmsen, quienes consideran 728 y 730 añadidos posteriores.

33 Cf. J. A. Fernández Delgado, 1982.

que como tal suele ser evitado por el epos de tradición oral[34], puede estar sugiriendo que el sentido de ὄρνιθας tal vez no se solape del todo con el de οἰωνοὺς en estas expresiones. Aunque ambos términos pueden significar presagio o augurio ya desde Homero, el segundo, propiamente "aves" y del cual deriva el verbo οἰωνίζομαι, que significa augurar, en el sentido de adivinar a través del vuelo o el sonido de las aves, puede que sea el que ostenta dicho significado, mientras que el otro, propiamente "pájaros", se hace eco no solo de los augurios a consultar para tomar esposa en día cuatro, sino, con el mismo ambiguo sentido de las otras tres expresiones que completan el par de versos finales de la obra, tal vez también de la acción de las tres aves, la grulla, el cuco y la golondrina, de las que en la sección de "Trabajos" se ha dicho que anuncian sendos períodos estacionales; puede que se haga eco además, si no de la indirecta acción de la corneja cuya huella es indicada como medida del tamaño de la hoja de la higuera que debe ser observado para emprender la navegación en primavera (*Op*. 679ss.), sí de la exhortación a evitar que aquella pueda posarse y graznar en la casa si al hacer esta se deja sin rematar (*Op*. 745s. μή τοι ἐφεζομένη κρώξῃ λακέρυζα κορώνη, dice con sonora aliteración onomatopéyica).

Si este último caso difícilmente cabe definirlo si no es como creencia supersticiosa, al igual que otras (*Op.* 742-754) en las que ha ido derivando la serie de prohibiciones sagradas que las rodea, algo de agorero se deja también entrever al mismo tiempo en las referencias estacionales de las otras aves, de todas las cuales, como en el caso de la corneja, se menciona expresa y exclusivamente su voz –uno de los dos tipos de pronósticos en que principalmente se basa la ornitomancia– como portadora de la señal correspondiente. De "señal" (de la arada), σῆμα, concepto tan importante en mántica, se dice precisamente que es portadora la voz de la grulla (*Op.* 448ss.), a la cual el pasaje exhorta a atender comenzando por cierto infinitivo imperativo seguido de conjunción temporal que es giro muy característico de la dicción formular de los oráculos (φράζεσθαι δ'εὖτ'ἂν..., cf. Hdt. 8.20.2; Ar. *Eq*. 1030, 1067)[35]. El canto del cuco es mencionado con fuerte onomatopeya y en el solemne tono oracular que le confiere su ritmo espondaico en un hexámetro sin cesura medial (*Op.* 486ss. ἦμος κόκκυξ κοκκύζει^{H}) y paralelo al de otra expresión, también con figura etimológica, incluida en una profecía sobre el futuro de los hombres de la Generación de Hierro (*Op.* 180-184: οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ^{H}, v. 183)[36]; su acción contribuye a ilustrar un enunciado gnómico que la precede sobre la dificultad de captar la variable voluntad de Zeus para los mortales (*Op.* 484s.), el cual sustituye a estos por la expresión

[34] De acuerdo con el principio de economía formular, que constituye uno de los puntales de la técnica de composición oral, cf. Parry, M., *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, 1928, 221-238.

[35] Cf. J. A. Fernández Delgado, 1986, 86ss.

[36] Cf. M. L. West, 1978, 281.

μάντις δ'οὐδ' εἶς como sujeto de ese desconocimiento en otra manifestación del motivo en un fragmento de sede incierta (fr. 303 M.-W.)[37]; al canto del cuco se le atribuyen de hecho capacidades adivinatorias, sobre el matrimonio o sobre la muerte, en el folclore, como demuestran, sin ir más lejos, algunos de nuestros cantos populares[38]. Objeto frecuente del propio folclore griego era asimismo la golondrina (*Op.* 568s.) a juzgar, entre otros testimonios, por el espléndido *carmen populare* (*PMG* 848) con que en Rodas celebraban la llegada de la primavera, portando un grupo de jóvenes de casa en casa una representación del ave para la cual pedían dulce aguinaldo por la bonanza estacional y el bien para la casa que el animal otorgaba; y un canto de golondrina samio transmitido en la *Vita Homeri* atribuida a Heródoto (467-480 Allen), el llamado Eiresione, entre otros bienes predice una esposa para el hijo de la casa. Todavía se mencionan otros dos pájaros en el poema, no por una acción ominosa ni por servir de pronóstico del tiempo pero cuyo comportamiento no es menos digno de ser "juzgado" por quien quiera vivir feliz y dichoso, como concluye el citado enunciado final, el cual bien pudiera así aludir también a la nada obvia lección de justicia a extraer de la conducta de dos aves asimismo emblemáticas, el gavilán y el ruiseñor, en la fábula de la que son protagonistas (*Op*. 202ss.)[39].

Tampoco las otras acciones animalescas que marcan los cambios estacionales en la sección de los "Trabajos", al margen de las de aves, parecen estar en absoluto desprovistas de ese mismo halo agorero, que les proporciona ya sea su designación mediante un kenning (ἀνόστεος para referirse al pulpo: *Op*. 524; φερέοικος para referirse al caracol: *Op*. 571) ya sea el carácter enigmático del lenguaje que describe su acción (ὅτ'ἀνόστεος ὃν πόδα τένδει / ἐν τ' ἀπύρῳ οἴκῳ καὶ ἤθεσι λευγαλέοισιν, dicho del pulpo[40]; Πληιάδας φεύγων, dicho del caracol) ya sea la utilización de

37 Dicho motivo aparece también en el fragmento 16, 7 M.-W., perteneciente a *Eeas*.

38 Cf. J. Caro Baroja, 1979, 13ss.: "Cuco de mayo, / cuco de abril, / dime, ¿cuántos años / me das pa vivir?" y "Cuco del rey, / cuco de la reina, / ¿cuántos años me das de soltera?"

39 Cf. S. H. Lonsdale, 1989.

40 Dadas las connotaciones eróticas que pueden entreverse en la descripción del penetrante viento Bóreas y sus efectos en los seres de la naturaleza, el *kenning* "sin hueso" ha sido puesto en relación por C. Watkins, 1978 con la utilización de esta misma metáfora con el significado de pene en antiguo irlandés, y el significado "royendo adivina, conoce" de un verbo emparentado con τένδει en dicha lengua ha sido contrapuesto a la actitud de la joven que, con su tierna piel lavada y ungida de aceite, permanece al abrigo del viento en el interior de su hogar (ἔνδοθι οἴκου /, *Op.* 523) junto a su madre "sin conocer todavía las obras de Afrodita" (*Op*. 519ss.): en mi opinión no hace falta recurrir a una identificación del mencionado kenning con el órgano sexual masculino, difícil de justificar en el texto griego, para intuir la correspondencia de imaginería erótica, por un lado, en la evocación de la actitud de la doncella, condenada a una obligada soltería (sin catar varón), por otro en la acción del pulpo, que "en su hogar sin fuego" (/ ἐν τ'ἀπύρῳ οἴκῳ, *Op*. 525: cf. *Op.* 523) y "sin pasto al que lanzarse" tiene que "roer su propio pie", a modo de forzosa masturbación.

una fórmula típica de la dicción hexamétrico-oracular (Ἀλλ' ὁπότ' ἂν (φερέοικος)…: *Op.* 571, cf. Hdt. 1. 55. 2, 3. 57. 4, 6. 77. 2, 8. 77. 1; Ar. *Av.* 967, 983); de todos estos rasgos a la vez participa la referencia temporal a la acción característica de la serpiente (designada como ἄτριχος "pelona") en un pasaje de contenido estacional insertado en el fr. 204 M.-W., 124ss., perteneciente a la sección de los pretendientes de Helena, de *Eeas*: ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ' ἄτριχος οὔρεσι τίκτει / γ]ᾴ[η]ς ἐν κευθμῶνι τρίτῳ ἔτει τρία τέκνα (v. 129s.). Aunque no llega a alcanzar el grado de aliteración, juego de palabras y hasta de trabalenguas mostrado por el enunciado que ocupa la segunda mitad de estos dos versos (...ὅτε τ' ἄτριχος οὔρεσι τίκτει / ...τρίτῳ ἔτει τρία τέκνα), tampoco es escaso el nivel de aliteración y de asonancia, de sonoridad en suma, que caracteriza, finalmente, a la referencia temporal a la acción de la cigarra en pleno verano (*Op.* 582ss. Ἧμος…ἠχέτα τέττιξ / δενδρέῳ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' ἀοιδὴν / πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὥρῃ, / (τῆμος πιόταταί τ' αἶγες καὶ οἶνος ἄριστος, / μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφαυρότατοι δέ τοι ἄνδρες/…))[41], la cual se expande en un verdadero canto del que hay ecos en *Escudo* (v. 393ss.), en un poema simposiaco de Alceo (fr. 347, 3ss.) y, de un modo paralelo a lo observado en la referencia a la acción de la golondrina, en un género de canto de cigarra que, al igual que los cantos de golondrina, pervive en el folclore griego moderno[42].

6. Concluyendo, entre otros muchos saberes de tipo moral y de comportamiento práctico, ambos a menudo subsumibles en el principio áureo del *kairós* o justo medio o momento, el poema de *Trabajos y Días* transmite, por un lado, una serie de conocimientos de astronomía práctica, vinculada a la referenciación de los sucesivos períodos estacionales y del momento exacto en que deben realizarse las respectivas tareas agrícolas o marineras. Por otro lado, la mayor parte de las propiedades atribuidas a los *Días*, cuya autenticidad, salvo contadas excepciones, desde hace ya tiempo no suele ponerse en duda, aunque en ningún lugar se hace explícito ya los escolios y actualmente modernos estudiosos las adjudican a la influencia de la luna en las plantas

41 La expresión ᴾλιγυρὴν καταχεύετ'ἀοιδὴν / es manifestación de la misma fórmula hesiódica a la que pertenecen otras dos expresiones de las cuales una, *Op*. 659, ᴾλιγυρῆς ἐπέβησαν ἀοιδῆς /, y otra, Th. 22, ᴾκαλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, /, se refieren a la enseñanza del canto a Hesíodo por parte de las Musas del Helicón; de modo que, tácitamente, el aedo equipara su canto con el de la "sonora cigarra", antes de que luego lo hiciera también el yambo de Arquíloco (fr. 223 W.) y a contracorriente de la mala fama de este insecto a juzgar por la conocida contraposición que la fábula esópica establece entre su conducta y la de la hormiga.

42 Cf. J. C. B. Petropoulos, 1994. Es mérito de este autor el haber contemplado dichos pasajes de *Trabajos y Días* y sus repercusiones literarias en el contexto de su pervivencia en el folclore de Grecia moderna, si bien no creo que deba establecerse una total equiparación entre el género de los cantos de golondrina o de cigarra y las citadas manifestaciones literarias del tema, las cuales cumplen una función distinta, de referenciación temporal, aunque eso sí de referenciación a la acción de animales emblemáticos del folclore y como tales susceptibles de ser objeto de diversos tipos de cantos, dichos, fábulas y sin duda creencias.

así como en los animales y en el hombre. De hecho la doctrina del influjo astral en los días del mes, es decir, esa vertiente menos científica de la astronomía que es la astrología (al menos desde el actual punto de vista, que no tiene por qué ser el mismo que tenían los griegos al respecto), tiene su manifestación en Grecia a partir de la época helenística, se supone que por influencia babilonia, y la tiene muchos siglos antes en las culturas babilonias y en la egipcia, que estuvieron en contacto con la griega; de modo que dicha sección del poema puede considerarse una antigua muestra de esa literatura hemerológica que conocemos en las culturas del antiguo Oriente Próximo y más tarde en la cultura griega por influjo de estas, y que durante los siglos intermedios fue silenciada por la cultura oficial, probablemente por las mismas razones por las que fue silenciada la magia. En algunos casos, sin embargo, la bondad del día es atribuida a que en él nació una determinada divinidad (*Op.* 770s., 802-804), en otro (*Op.* 776ss.) a la acción característica de ciertos animales emblemáticos como por un efecto de magia simpatética, aunque no se diga; de manera que encontramos en Días un poco el tipo de casuística etiológica que caracteriza a la sección anterior del poema a partir del verso 724, la cual de prohibiciones sagradas deriva en otras de índole que hoy calificaríamos de supersticiosa (*Op.* 742-754) y por esta razón ha sido secluida por las mismas ediciones, de la de Wilamowitz a la de Solmsen, que secluyen la sección de *Días*.

Para una de las acciones recomendadas en el cuarto día del mes, la de tomar esposa, se recomienda además consultar las aves más adecuadas (*Op.* 800s.), recomendación que, recogida en el verso final de un breve epílogo en el que se recapitulan a un tiempo los temas principales de la sección y sobre todo del poema (828), no deja lugar a duda de su interés en subrayar entre estos el de la ornitomancia, por más que ya Apolonio Rodio quisiera suprimir el verso en cuanto potencial testimonio de la atribución a Hesíodo de una composición sobre este tema. Ahora bien, si la presencia de los otros tres temas recogidos en el epílogo (vv. 827-828) es fácil de ilustrar a lo largo del poema, de la ornitomancia en principio no se ven otras manifestaciones que la anteriormente señalada en la sección de *Días*. Sin embargo, dicho "enjuiciamiento de los pájaros" (*Op.* 828) es posible que aluda no solo a esa mención inmediata (801), sino a la mención de la corneja como ave de mal agüero entre las supersticiones de la sección anterior (*Op.* 747s.), a la de la grulla, el cuco y la golondrina en cuanto referentes estacionales, entre otros animales, en la sección de los "Trabajos", mención que suele hacerse en términos enigmáticos y en tono agorero, y hasta a la del gavilán y el ruiseñor de la fábula (*Op.* 202ss.), cuyo mensaje dista de ser obvio. Dada, pues, la presencia de determinadas creencias y de un cierto tono oracular salpicando el variado aleccionamiento moral y práctico del poema, tampoco se ve mayor problema para que el corpus de obras hesiódico pueda haber incluido una *Ornitomancia* al igual que la *Melampodia* que se le atribuye.

Bibliografía

Caro Baroja, J.,
- *La estación del amor* (Fiestas populares de Mayo a San Juan), Madrid, 1979.

Fernández Delgado, J. A.,
- "Sobre forma y contenido de Trabajos y Días", en J. A. Fernández Delgado (ed.), *Estudios de forma y contenido sobre los géneros literarios griegos*, Universidad de Extremadura, 1982, pp. 9-29.
- *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Universidad de Extremadura, 1986.
- "Los "Días" del poema hesiódico: procedimiento de cómputo y poesía oral", en P. Bádenas de la Peña, A. Martínez Díez, M. E. Martínez Fresneda & E. Rodríguez Monescillo (eds.), *Athlon*. Satyra Gramatica in honorem F. R. Adrados, II, Madrid, 1987, pp. 235-245
- "Diosas y/o brujas: hechiceras célebres (y menos célebres) de Grecia", *MHNH,* 6 (2006) 93-108.

Groningen, B. A. van,
- *La composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam, 1960[2].

Lardinois, A.,
- "How the Days fit the Works in Hesiod's *Works and Days*", *AJPh,* 119 (1998) 319-336

Lonsdale, S. H.,
- "Hesiod's Hawk and Nightingale (*Op*. 202-212): Fable or Omen?", *Hermes,* 117 (1989) 413-412.

Nagy, G.,
- "The Pan-Hellenization of the 'Days' in the Works and Days", en R. Sutton, F., (ed.), *Daidalikon: Studies in Memory of R. V. Schoder, S.J.,* Wauconda, Ill., 1988, pp. 273-277.

Pérez Jiménez, A.,
- "Los *Días* de Hesíodo: estructura formal y análisis de contenido", *Emerita,* 45 (1977) 105-123.

Pertusi, A.,
- Scholia vetera *in Hesiodi Opera et Dies*, Milano, 1955.

Petropoulos, J. C. B.,
- *Heat and Lust: Hesiod's Midsummer Festival Scene Revisited*, Lanham, Md., 1994.

Rochberg, F.,
- A. Annus (ed.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World, Oriental Institute Seminars, no 6*, Chicago, IL, 2010, pp. 19-27.

Samuel, A. E.,
- "The Days of Hesiod's Month", *TAPhA,* 97 (1996) 421-429.
- *Greek and Roman Chronology*, München, 1972.

Solmsen, F.,
- "The *Days* of the *Works and Days*", *TAPhA,* 94 (1963) 293-320.
- *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, Ed. F. Solmsen. *Fragmenta Selecta*, Ed. R. Merkelbach & M. L. West, Oxford, 1990[3].

Watkins, C.,
- "ΑΝΟΣΤΕΟΣ ΟΝ ΠΟΔΑ ΤΕΝΔΕΙ", *Etrennes de septantaine: Mélanges Michel Lejeune*, Paris, 1978, pp. 231-235

West, M. L.,
- *Hesiod. Works & Days*, Ed. with Prolegom. and Commentary, Oxford, 1978.

Received: 15th May 2011 Accepted: 31st May 2011

Astrological Implications in the 'Lot Oracle' *PGM* 50*

Dorian Gieseler Greenbaum
University of Wales, Trinity St David
& Franziska Naether
Ägyptologisches Institut/Ägyptisches Museum -Georg Steindorff-, Universität Leipzig

Abstract

In previous editions of the magical papyri, *PGM* 50 has been considered as a lot oracle. In this article we propose a reinterpretation of the text as a source for astrology rather than for lot oracles. This reinterpretation is based on *PGM* 50's astrological vocabulary. We provide a new translation based on this evidence. We further discover parallels to the second-century C.E. astrologer Vettius Valens in the *verso* of the text, which emend the original text as given by Wessely and Preisendanz.

Key Words: Greek Magical Papyri, *PGM*, Astrology, Vettius Valens, Lot oracles; Lot of Fortune, Lot of Daemon, *Sortes Astrampsychi*, Decans.

Astrologische Implikationen in dem ‚Losorakel' *PGM* 50

Zusammenfassung

In früheren Editionen der magischen Papyri wurde *PGM* 50 als Losorakel angesehen. In diesem Artikel argumentieren wir jedoch, den Text eher als einen Vertreter der Astrologie denn als ein Losorakel aufzufassen. Diese Neuinterpretation beruht auf dem astrologischen Fachvokabular, das in *PGM* 50 Anwendung findet. Neben einer Neuübersetzung, basierend auf diesen Erkenntnissen, war es möglich, auf dem *Verso* des Pergaments Parallelen zum Werk von Vettius Valens (2. Jh. n. Chr.) zu identifizieren. Dadurch kann die Erstedition von Wessely und die Textausgabe bei Preisendanz emendiert werden.

Schlüsselwörter: Griechische Magische Papyri, *PGM*, Astrologie, Vettius Valens, Losorakel, Los der Fortuna, Los des Daemons, *Sortes Astrampsychi*, Dekane.

We are honoured to contribute to a Festschrift for José Calvo Martinez, whose work on ancient western magic spans more than twenty years and is an inspiration

* We thank Aurelio Pérez Jiménez for inviting us to contribute to this Festschrift, and Micah Ross for introducing us. We also thank Heinz-Josef Thissen and Stephan Heilen for reading over our submission and making valuable suggestions. Abbreviations of papyrological works are cited after J. F. Oates, R. S. Bagnall, S. J. Clackson, A. A. O'Brien, J. D. Sosin, T. G. Wilfong and K. A. Worp, *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html, May 2011.

for those studying this complicated subject. Since among his areas of interest are the Greek Magical Papyri, we think it is appropriate to examine one of these texts in his honour. We hope he will enjoy our investigation, translation and commentary on this short but challenging text.

The Magical Papyri (*Papyri Graecae et Demoticae Magicae*, *PGM* and *PDM*) are an eclectic collection of prayers, hymns, rituals, spells, charms and other genres dating from roughly the second century B.C.E. to the sixth century C.E.[1]. The so-called Magical Papyrus no. 50, written in Greek on parchment and dating to the sixth century C.E., appears in Preisendanz's original critical edition of the Greek Magical Papyri[2] as well as in Hans Dieter Betz's *The Greek Magical Papyri in Translation*, where it was translated by Roy D. Kotansky[3]. The papyrus is from the Nationalbibliothek in Vienna, where it bears the inventory number 8033 (= *P. Rain*.; no. AN 527 and *Stud. Pal.* XX 293, both edited by Carl Wessely)[4]. Its exact provenance in Egypt is unknown. We use the phrase 'so-called' for two reasons. First, it is not on papyrus but on parchment; and secondly, as shall be seen, we believe the papyrus is not typical of the magical papyri contained in the collection. *PGM* 50 is very different from the routine spells of the *PGM* corpus.

We begin with a presentation of the Greek text, our translation and its context in other Greek Magical Papyri, as well as to lot oracles. We shall then provide a glossary of astrological terms in the text, and give commentary on the *recto* and *verso*, including comparisons with other astrological texts and techniques, as well as with lot oracles.

The Greek Text of *PGM* 50

Here is the text copied as in Preisendanz[5]:

---

1 For their history, see Betz's introduction in H. D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago/London, 1992[2] (1986), repr. 1996, pp. xli-liii.

2 K. Preisendanz, ed., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2nd ed., 2 vols, Stuttgart, 1973-1974, here vol. 2, p. 182, Trismegistos Identification Number TM 64915 (see www.trismegistos.org). Note that Preisendanz does not translate the text, in variance from his usual practice. (The text is also not translated in J. Calvo Martínez and D. Sánchez Romero, intro., trans. and annot., *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987, p. 364.)

3 Betz, *GMP*, p. 283. Our translation below considerably differs from his.

4 See ibid., p. xxiv. See also C. Wessely, "Griechische Abtheilung", in J. R. von Karabacek, ed., *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung. Mit 20 Tafeln und 90 Textbildern*, Vienna, 1894, p. 124, no. 527 (description only.). In this volume, the text had been assigned to the 3rd century C.E. See also C. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, repr. Amsterdam, 1965-1969, here vol. XX, p. 140 (no. 293).

5 Preisendanz, *PGM*, vol. 2, p. 182.

Recto

1 εκ...τα[—]
2 καὶ οἱ [κύ]ριοι α[ὐ]τῶν πρὸς [τῶν κλή-]
3 ρων Τύχης ἢ Δαίμονος πί[πτοντες]
4 εἰς τὸν περὶ φαρμακε[ί]ας, [αὐτοὶ κύ-]
5 ριοι τοῦ κλήρου ὄντες τὸ [αὐ]τὸ ποιήσου-
6 σι, Τύχης ἢ Δαίμονος καλῶς πιπτόν-
7 των. καὶ εἰς τὸν κλῆρον τόνδε Π[τα]ρχ[ν]ού[μεος]
8 ὁ περὶ φαρμακείας πίπτων τάδε ὅμοια
9 ἐνεργήσει. τὰ δὲ προκείμενα ἔσται[.]α [ ].

Verso

1]σ[—] [—]
2 [—] τοῦ Δαίμονος. ἐάν ποτε
3 [—τ]ύχῃ τοῦ ἰδίου τόπου ἢ καὶ
4 ....σα [—]κ.. ὑπὸ κακοποιῶν
5 μαρτυροῦ[ντ]ος φυγαδείας, σημαίνει ἢ
6 [—] ἢ ἀσχημονοῦντας, ἐὰν μὲν
7 οὖν ἀγαθοποιὸς ὑπάρχων, κακοποιὸς
8 ὑπὸ ἀγαθοποιῶν ἀλλ̣ο̣τρι[.....]

Recto

1 from…the[--]
2 and their lords from the
3 Lots of Fortune and Daemon falling
4 in the (lot?) concerning the use of potions, the same being the lords
5 of the lot, cause the same [result]
6 when either Fortune or Daemon falls well.
7 And if Ptarchnoumeos[?], the one concerning potions,
8 falls in the lot here, he will execute similar things.
9 The topics under discussion will be ...

Verso

1 …
2 ... of [*the lot of?*] Daemon. If ever

3 … it [*the lot or lord of the lot?*] happens to be <…>[6] its own place or even
4 ... ... being witnessed by malefics
5 it signifies exiles or
6 --- [or][7] those who disgrace themselves, if,
7 then, it is a benefic, [but a] malefic
8 by benefics by others[*?*]

There is no doubt about the difficulty in translating the text, due both to its brevity and textual uncertainty as well as its lacunae. Kotansky admits that 'Very little sense can be made from this scrappy fragment. The text seems to deal with responses to a type of knucklebone or dice oracle[8].' Presumably the appearance of the word κλῆρος, 'lot', in the text, led him to this supposition; Preisendanz, as well, wonders if it is an 'Anweisung für Würfelorakel?[9]' However, a closer examination of the papyrus, both *recto* and *verso*, reveals a quantity of astrological terms which seem not to have been noticed by either Preisendanz or Kotansky. In the corpus of the Magical Papyri, there are at least twenty segments which contain astrological material, including this text[10]. The genres include rituals based on the time of an astrological *katarchē* (a chart cast for a propitious time), the astrological *dodecaoros*, an initiation using planetary gods and astrological ritual (suggesting *katarchē*), astrological magic, finding a personal daimon with astrology, and horoscopes (astrological charts). So it would not be all that unusual for *PGM* 50 to have a significant astrological component. On the other hand, the *recto*, at least, does not read like a standard astrological interpretation, so it is possible that it combines astrological with lot-casting techniques.

PGM 50 and its relation to lot oracles

There are several reasons why scholars tended to interpret *PGM* 50 as a lot oracle. First, the corpus of the *PGM* contains some texts which use different kinds of sortition to obtain answers to various questions of daily life by a highly formulated, often

---

6 See below, p. 499, for the reason for this insertion.

7 Wessely's handwritten transcription in *Stud. Pal.* 20 (293) shows only an *eta* here, so we think it is not the conjunction ἢ (and see below, commentary on the *verso*).

8 Betz, *GMP*, p. 283.

9 Preisendanz, *PGM*, vol. 2, p. 182.

10 They include *PGM* III.275-281, III.282-409, IV.170-176, IV.835-849, IV.1637-1695, IV.2967-3006, VII.505-528, XIII.1-343, XIII.343-646, XIII.646-734, XIII.775-785, XIII.1029-1041, XIV.~58-61 (*PDM*), XIV.93-114 (*PDM*) (Greek in *PGM* XIVa.1-11), XXXVI.211-30, XXXVIII.1-26, L.1-18 (our text), LXII.52-75 (4 horoscopes), CX.1-12, *PDM* Suppl.168-184.

pseudepigraphic text of higher *decorum*. Such text-based divinatory techniques are called sortimancy, kleromancy and bibliomancy. Among these are, e.g., the complex *Sortes Astrampsychi*[11], some papyri involving predictions from the sayings of Homer (the *Homeromanteion* or *Homer Oracle*[12]), and *PGM* 24a using 29 palm leaves with letters for predictions provided by the help of the goddess Isis. There are also spells such as *PGM* 7, 423-428 to enchant dice to win and *PGM* 62, 47-51 to test if a person is still alive by the use of dice[13].

Secondly, some scholars might have been reminded of famous oracular phenomena such as the Pythia in Delphi and the Sybils described by historiographers like Pausanias or Plutarch. Both tell of quite simple methods of sortition and their presence in daily life in Roman Imperial times. Plutarch, especially, speaks in his *De Pythiae oraculis* (Plut. Mor. 408C) about a downfall of the oracle by rather 'profane' questions of individual petitioners, e.g. if one ought to marry, to travel, or to make a loan. He also found fault with cities and institutions asking about the outcome of harvests, the increase of herds, and the health of the public[14]. Apart from famous examples, the majority of questions in oracular centres such as Delphi, Dodona and Siwa must have been questions of daily life. Though not in all cases, the inspired medium had to answer in hexameters. As Amandry has pointed out, it seems plausible that for many such questions which required a binary answer (a 'Yes' or a 'No') or a reduction out of a certain amount (such as a person's name out of a set of candidates, e.g. for a municipal or priestly position), even in Delphi beans and other tools of sortition were applied from early times onward[15].

---

11 *PGM* 26, see now F. Naether, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, *Orientalische Religionen in der Antike*, 3, Tübingen, 2010. The text is R. Stewart, ed., *Sortes Astrampsychi vol. II. Ecdosis altera*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Munich, 2001.

12 *PGM* 7, 1-148 (answers by verses from Homer's works), P. Oxy. 56, 3831 (rules for using the *Homeromanteion*, hemerology, beginning of answers), Suppl. Mag. 2, 77 (answers). Other papyri containing verses of Homer's Iliad or Odyssey used for divinatory purposes are *PGM* 4, 469-74; 820-34; 2145-50 (with the ancient title 'divine assistance from three Homeric verses'), *PGM* 17b; *PGM* 22a and *PGM* 23. M. Meyer and R. Smith cite a medical handbook in Coptic with spells against several diseases by the help of Homer's epics (no. 43a, l. 41-44; P. Mich. inv. 136). See M. Meyer and R. Smith, eds., *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994.

13 See *ad locum* and Naether, 2010, pp. 345-346 with bibliography.

14 Greek text of the questions in Plut. *Mor*. 408D: εἰ γαμητέον, εἰ πλευστέον, εἰ δανειστέον, περὶ ὠνῆς ἀνδραπόδου, περί ἐργασίας; φορᾶς καρπῶν πέρι καὶ βοτῶν ἐπιγονῆς καὶ σωμάτον ὑγίειας. (Plutarch, *Moralia*, vol. 3, ed. W. Sieveking, Leipzig, 1929, repr. 1972.)

15 See (with caution) P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.

The examples in the *PGM* and the beans of Delphi are examples of sortimancy executed at temples by professional literate personnel. However, especially from Asia Minor, a certain kind of 'do it yourself' oracle for a literate clientele without a mantic intermediate is attested. Several Greek inscriptions are evidence of divination by *astragaloi* (knucklebones). After a number of throws, the petitioner could look up his/her answer in a stele with the texts. The *astragaloi*, a little table and the inscription would have been provided by the local communities. These 'do it yourself' oracles were found in the middle of urban areas such as the market place (*agora*) or close to the *naoi* of gods, sacred areas and temple enclosures[16]. A historiographic description of the Greek *astragalos* oracles can be found in Pausanias' passage on the small sanctuary of Heracles in Boura which is often cited in literature on oracles[17].

With such examples in mind, *PGM* 50 seems to contain a very fragmentary explanation of the handling of a lot oracle. To obtain an answer to a question, so the text implies, a certain type of dice, *astragalos* or other tool for receiving a 'lucky number' (or in our case, a luck-bringing divinity) would have been rolled. In many known lot oracles, divinities stand as patrons for the outcome of an oracular session or have been written on multiangular dies. Petitioners were asked to pray, sometimes even to fast and to hold nightwatches for the day of the actual questioning of the oracle. Additionally, hemerologies restricted the days on which inquiries were allowed[18].

PGM 50, however, should no longer be considered as a source for lot oracles. The next sections of this article will provide an explanation and proof of how and why *termini technici* in the text should be understood differently.

Astrological Terminology in *PGM* 50

It will be helpful to list the words with astrological significance in the text, along with their standard astrological meanings[19].

Recto

πίπτω, v. 'fall down'[20]: A common term used of the positions in which planets or lots 'fall' in a chart. It is interesting that the same term is used for the casting of

16 The main monograph on these texts is J. Nollé, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, *Vestigia*, 57, Munich, 2007.

17 Paus., VII 25.10. (Pausanias, *Graeciae descriptio*, ed. M. H. Rocha-Pereira, Leipzig, 1973-1981, vol. II, Book 7.)

18 On these, see F. Naether and M. Ross, "Interlude: A Series containing a Hemerology with Lengths of Daylight", *EVO*, 31 (2008), 52-91.

19 It should be mentioned that these terms have parallel expressions in Egyptian language, namely in Demotic.

20 The first meaning in LSJ.

lots, which 'fall' in a certain pattern[21]. The use of the verb πίπτω is common in Greek astrological texts such as that of Vettius Valens; it is also found in Paul of Alexandria, Olympiodorus, Hephaestio and others.

κύριος, n. 'lord': Commonly used for the ruler of a zodiacal sign, and thus the ruler of a planet in that sign, such as Jupiter being the ruler of the Sun in Pisces (Jupiter is the house ruler of Pisces). It can also be used in other, more complex, techniques for finding an overall ruler of a certain position in a chart.

κλῆρος Τύχης, n. 'Lot of Fortune': A special position in a chart, found by taking the arc between the Sun and the Moon and projecting it from the Ascendant; in one direction if the chart is a daytime chart, but in the other if it is a nighttime chart[22]. It is by far the most employed and important lot in astrology. The Lot of Fortune is used to assess both the fortune and the bodily health of the native.

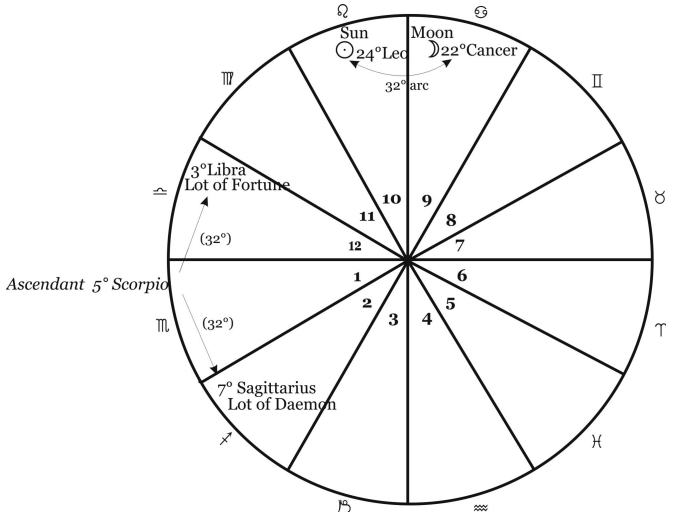


Figure 1. The Lots of Fortune and Daemon in a Daytime Chart

κλῆρος Δαίμονος, n. 'Lot of Daemon': The Lot of Daemon is the inverse of the Lot of Fortune, so it forms a mirror image from the Ascendant with the Lot of For-

21 See LSJ s.v. πίπτω.

22 It is not germane to get into the arcana of the calculation of the lot here, but see (with caution) A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, pp. 288-299. See also D. G. Greenbaum, "Calculating the Lots of Fortune and Daemon in Hellenistic Astrology", *Culture and Cosmos*, 11 (2007), 163-187; Eadem, "The Lots of Fortune and Daemon in Extant Charts from Antiquity (First Century BCE to Seventh Century CE)", *MHNH*, 8 (2008) 173-190; and Eadem, "The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence", Ph.D. Thesis, Warburg Institute, University of London, 2009, pp. 184-185.

tune. Where Fortune is concerned with body, Daemon is concerned with mind and soul. Where Fortune is associated with the Moon, Daemon is associated with the Sun. The Lot of Daemon is the secondmost frequently calculated lot in extant charts from antiquity[23].

ἐνεργέω, v., 'make efficacious or effective; execute, operate, work': Another frequently-used word in describing the astrological effects of a planet or aspect.

Verso

ἴδιος τόπος, adj. + n., 'own place': Used of planets or lots, when they fall in a place where they have rulership (e.g. the Moon in Cancer) or another form of ownership.

ἀγαθοποιός, n., 'benefic': Ubiquitous in astrology as a reference to a benefic planet, i.e. Venus or Jupiter (who are called the lesser and greater benefics). A benefic planet bestows good things on the native who has it well-placed in her chart.

κακοποιός, n., 'malefic': As ubiquitous as 'benefic', but identifying a malefic planet, i.e. Mars or Saturn (the lesser and greater malefics). It, of course, bestows misfortune rather than good on the native.

Commentary on the *Recto*

Fortune and Daimon

The most prominent reference on the *recto*, in our view, is the mention of the Lots of Fortune and Daemon. As we noted in the glossary above, these are the most important and most-employed lots in Greco-Roman astrology. The fact that they are called Fortune and Daemon is also significant; in the Greco-Roman era and in Late Antiquity, Fortune and Daimon are often mentioned together because they are viewed as opposite sides of the same coin. Cults of Fortune and Daimon become well-known in Alexandria starting in around the second century B.C.E., and Tyche and Daimon as a pair, linked to their Egyptian counterparts, are prevalent in Roman Egypt[24]. We see both Tyche and Daimon in the *Tabula Cebetis*, which was popular

---

23 Though by late antiquity over 100 astrological lots were known (see, e.g., the lists in Olympiodorus, *Eis ton Paulon <Heliodorou>. Heliodori, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum Commentarium*, ed. E. Boer, Leipzig, 1962, pp. 46-61), only about a dozen are mentioned with any frequency (the lots of Fortune, Daemon, marriage, parents, siblings, etc.; see e.g the lists in Dorotheus of Sidon, *Carmen Astrologicum*, ed. D. Pingree, Leipzig, 1976, I 9, 13, 14, 19, 26; II 3, 6, 10, 11, 12; IV 1; also Paulus Alexandrinus, *Elementa Apotelesmatica*, ed. E. Boer, Leipzig, 1958, chapter 23). Few of these appear with any regularity in extant charts except for Fortune and Daemon. In a study of extant charts from antiquity which use the lots of Fortune and Daemon, the ratio of employment of Fortune to Daemon is about 3:1. See Greenbaum, 2008, p. 175.

24 P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, here vol. 1, pp. 209-11. See also the discussions of Fortune and Daemon in Greenbaum, 2007, pp. 164-168; and G. Sfameni Gasparro, "*Daimôn* and

in the second century C.E.[25]

Tyche and Daimon may be identified in the Egyptian *termini* (sḫn(e)) and š(ȝ)y[26]. They occur together e.g. in the refrain of the Demotic wisdom text of Papyrus Insinger where they could roughly be translated as 'chance' and 'fate' which are both sent by the god[27].

These cultural combinations occur in astrology as well. In the astrological chart, there is a Good Fortune and Bad Fortune place, which are opposite to a Good Daemon and Bad Daemon place[28].

We have already mentioned the Lots of Daemon and Fortune. In as-

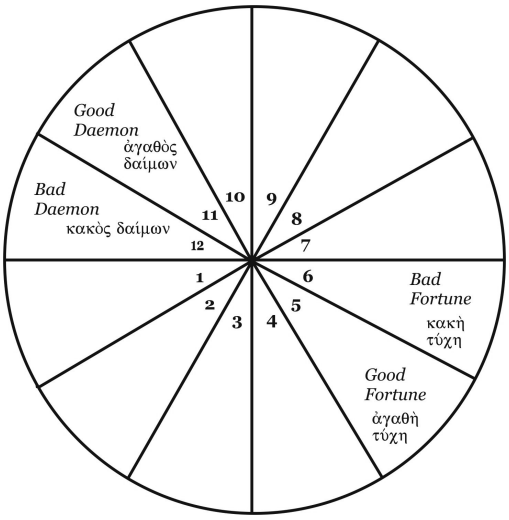


Figure 2. The Daemon and Fortune Places in the Astrological Chart

---

Tuchê in the Hellenistic Religious Experience", in P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad and J. Zahle, eds., *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, 1997, pp. 67-109.

25 See J. T. Fitzgerald and L. M. White, trans., *The Tabula of Cebes*, Chico, CA, 1983.

26 For Shai, see the monographic study by J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA*, 2, Leuven, 1975. The names of Shai und Shepshit are written on a die from Roman Egypt; see M. Minas-Nerpel, "A Demotic Inscribed Icosahedron from Dakhleh Oasis", *JEA*, 93 (2007), 140-141, who interprets their appearance as a pair parallel to their Greek counterparts Agathos Daimon und Agathe Tyche.

27 See H.-J. Thissen, "Annotationes Demoticae, 1. Zum Refrain des P. Insinger", *Enchoria*, 28 (2002-3), 98-102 and the arguments against this interpretation by J. F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, *Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*, 3, Münster, 2009², 116. Sḫn(e) is chance in the sense of 'something that happens', a chance event. In this it is closely parallel to the Greek τύχη. Š(ȝ)y is 'that which has been decreed/determined', and parallels the idea of fate as a decree. For more on this topic see Greenbaum, 2009, chapter 2, pp. 83-85 and, esp. for P. Insinger, p. 82, n. 200.

28 Interestingly, the fifth and eleventh places in Demotic astrological charts were called (tȝ) špšy(.t) and pȝ šy respectively. See W. Spiegelberg, "'Die ägyptischen Namen und Zeichen der Tierkreisbilder in demotischer Schrift"', *ZÄS*, 48 (1910), 146-151; H. Thompson, "Demotic Horoscopes", *PSBA*, 34 (1912), 227-233; O. Neugebauer, "Demotic Horoscopes", *JAOS*, 63 (1943), 115-127; G. R. Hughes, "An Astrologer's Handbook in Demotic Egyptian", in L. H. Lesko, ed., *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover, NH, 1986, pp. 53-69; and Quaegebeur, 1975, p. 171 and n. 2 with references. For more on Shai and Shepshit in the context of astrology, see Greenbaum, 2009, chapter 2.

trology, the Lot of Fortune is called the Moon's lot, and the Lot of Daemon, the Sun's[29]. Fortune rules over the body, Daimon over the mind. In astrological texts, particularly that of Vettius Valens, delineations of the two lots are separate yet intertwined, and sometimes one lot can substitute for the other. Therefore it is not unusual to see both lots mentioned in this text, nor is it odd that they can bring about similar results. Good placement of the lots and their lords could indeed make a good outcome for the administration of a potion (φαρμακεία)[30].

Poisoning and Exile

In Preisendanz's *apparatus criticus*, he notes, for φαρμακε[ί]ας in *recto* line 4 (and 8), to see *PGM* XXVI 20; and for φυγαδείας in *verso* line 15 to see *PGM* XXVI 15[31]. These cite a portion of the *Sortes Astrampsychi*, questions 91 and 86 respectively[32]: εἰ πεφαρμάκωμαι; ('Have I been poisoned?[33]') and εἰ φυγαδεύσομαι; ('Will I be exiled?'). Question 91 provides answers if a bad potion might been given to the petitioner without his/her awareness[34]. This matter reflects the fear already expressed by Plato (*Laws* 11, 933 B)[35]. His definition of φαρμακεία contains malevolent potion-making and evil sorcery *in toto*. Therefore, in his ideal republic, such actions ought to be banned. From the *PGM* and *PDM*, we know many examples of spells e.g. to separate couples, make people fall in love with each other, magically bind them together, curse or poison them by the use of φαρμακεία. This social reality is reflected by question 91 of the *Sortes Astrampsychi*[36] as well as by the singular example of a Greek marriage contract in which the wife promises not to use φάρμακα against her future husband[37].

---

29 Antiochus of Athens ap. Rhetorius, "Thesauroi", in F. Boll and F. Cumont, eds., *CCAG I*, Brussels, 1898, p. 160.12-16; Paulus Alexandrinus, *Introduction*, chapter 23, ed. Boer, p. 49.12-13, 17-22; Olympiodorus, *Commentary on Paulus*, chapter 22, ed. Boer, p. 42.11-12, 17-20.

30 Kotansky, in Betz, *PGM*, p. 283, translates 'sorcery', but clearly this is a reference to a potion, e.g. for medical purposes.

31 Preisendanz, *PGM*, vol. 2, p. 182.

32 This fragment is P. Oxy. XII 1477, a papyrus containing questions 46, 48, 50, 52-55, 79-92 of the oracle book's *ecdosis altera* as edited by R. A. Stewart, 2001.

33 See Naether, 2010, pp. 225-227.

34 The word φαρμακεία in the sense of 'potions' refers to liquids without regard to their possible benevolent or malevolent nature. It also includes medical substances for healing, i.e. a 'remedy'.

35 In Plato, *Opera*, vol. 5, ed. J. Burnet, Oxford, 1907, repr. 1967.

36 It should be mentioned here that P. Oxy. LXVII 4581 which bears more questions than the *ecdosis altera* in Stewart, 2001, has an answer (f2) which must belong to a question if one was poisoned by his girlfriend and an answer (f1) if one's wife has consulted a professional magician.

37 U. Yiftach-Firanko, *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage*

Commonly, spells are attested like the Christian Coptic example of a petitioner pleading to God not to be harmed by φαρμακεία[38]. In *PGM* VIII 1-63, a spell for success in a business with the misleading title 'Binding love spell of Astrampsoukos (= Astrampsychos)' mentions the god Hermes (Thoth) as inventor of potions and that the individual for whom this spell is recited should be protected everywhere and for the span of his/her lifetime from several harms, among them φαρμακεία[39].

As for exile, this example falls into a group of questions primarily for slaves who have run away from their owner or plan to do so. Besides an upper class professional urban élite which consulted the *Sortes Astrampsychi*, these questions could have been asked by slaves only[40]. It would be worth examining these two phenomena, poisoning and exile, further in the Egyptian literature, especially the wisdom texts such as the *Teachings of Onchsheshonqi* and Papyrus Insinger[41].

But both exile and poisoning are also common concerns in astrology texts, and are certainly not unique to themes represented in lot oracles. Examples in astrological texts show that the Lots of Fortune and Daemon, if badly placed and/or aspected, can bring about exile or the similar concept of banishment. The 2nd century C.E. astrologer Antiochus of Athens reports that 'The Sun looking upon the Lot of Fortune and having his housemaster under the beams makes those who are banished[42]'. In Rhetorius's (fl. early 7th century C.E.) *Compendium on Astrology*, we find the following:

> But if in these circumstances another of the malefics beholds the eighth place from the Hour-marker or the Lot of Fortune or the lord of the eighth place, it shows the figure with banishment and violent death. And if the Lot of Fortune and its lord happen to be well [placed], but the Lot of Daemon and its lord happen to be badly [placed] and beheld by malefics, they result in banishment for the nativity…[43].

Documents in Egypt. 4th century BCE – 4th century CE, Munich, 2003, pp. 193-194: 'Nor shall I prepare love charms (φάρμακα) for you, or put harmful poisons (φίλτρα κακοποιά) into your beverages or in your food […]' (TM 78828).

38 P. Berl. inv. 8313 edited by A. Erman, "Ein koptischer Zauberer", *ZÄS*, 33 (1895), p. 46 (TM 98044).

39 Greek passages: φαρμάκων <εύρετὰ>; διάσωσόν με πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων.

40 See Naether, 2010, pp. 266-270 and 276-278.

41 Recent German translations with further bibliography may be found in F. Hoffmann and J. F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, *Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*, 4, Berlin, 2007.

42 Antiochus of Athens ap. Rhetorius, "Thesauroi", chapter 48, p. 161.20-21: Ἥλιος ἐπιβλέπων τὸν κλῆρον τῆς τύχης καὶ τὸν οἰκοδεσπότην ἔχων ὑπὸ τὰς αὐγὰς ἐκπτώτους ποιεῖ.

43 Rhetorius, *Compendium astrologicum secundum epitomen in cod. Paris. gr. 2425 servatam*, eds D. Pingree and S. Heilen, Berlin/New York, forthcoming, chapter 54, draft p. 39.13-18 ≈ *CCAG* VIII/4, p. 121.5-10:

> The Lot of Fortune and its lord averse from the Sun make those who are banished…[44].

Vettius Valens, the 2nd century C.E. author of the *Anthologies*, gives an example of a nativity which came to grief because of affliction of the Lots of Fortune and Daemon:

> For the lords of the triplicity[45] are on centrepins and marking the hour, and in the same also the Lots [of Fortune], Daemon and Basis, and the exaltation [of the nativity]. But Ares, the lord of these, having fallen astray[46] and not witnessing the place[47] produced the opposite effects, both exile and violent death[48].

Poisoning can also be associated with either the Lot of Fortune or the astrological place of the Evil Daemon (the 12th). Vettius Valens provides two examples:

> Saturn, Mercury, Mars and Venus [in the 11th place from the Lot of Fortune] [mean] those wronged by poisonings or females, and those who are accused[49].

> If Venus is badly placed with Mars in the place of the Evil Daemon … because of Mercury witnessing them … they are seduced by friends, slaves and enemies, and become involved in seditions and poisonings[50].

εἰ δὲ τούτων οὕτως κειμένων <ἄλλος τῶν κακοποιῶν θεωρήσει> τὸν ὄγδοον τόπον τοῦ ὡροσκόπου ἢ τοῦ κλῆρου τῆς τύχης ἢ τὸν κύριον τοῦ ὀγδόου τόπου, μετὰ τῆς ἐκπτώσεως καὶ βιοθανασίαν δηλοῖ τὸ σχῆμα. εἰ δὲ ὁ κλῆρος τῆς τύχης καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ καλῶς τύχωσιν, ὁ δὲ κλῆρος τοῦ δαίμονος καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ κακῶς τύχωσι καὶ ὑπὸ κακοποιῶν θεωρηθῶσιν, ἔκπτωσιν τελοῦσι τῇ γενέσει….

44 Ibid., draft p. 40.18-19 = *CCAG* VIII/4, p. 121.34-122.1: ὁ κλῆρος τῆς τύχης καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ ἀπόστροφοι τοῦ Ἡλίου ἐκπτώτους ποιοῦσι….

45 In this case, the Sun and Jupiter are the triplicity lords of fire.

46 ἐκπαραπίπτω; a variation on παραπίπτω, which means the planet is in a cadent place (the 3rd, 6th, 9th or 12th), or the 2nd or 8th places (these placements are considered unfortunate). Mars falls in the 3rd place in this chart. Rhetorius (*CCAG* VIII/4, pp. 124.22; 204.15, 18, 21; *CCAG* VIII/1, p. 240.12) is the only other astrologer to use this term in this way.

47 'Not witnessing the place' is enclosed by *cruces* in the critical edition (see the following note for the Greek); this is because Mars in Gemini *is* aspecting the Sun, Moon, Jupiter and lots in Aries by sextile ('witness' is an aspect word in Greek astrology).

48 Vettius Valens, *Anthologiarum libri novem*, ed. D. Pingree, Leipzig, 1986, II, 27.6-7, p. 89.20-23 = O. Neugebauer and H. B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959, repr. 1987, p. 91 (No. L 78): ἐπίκεντροι γὰρ καὶ ὡροσκοποῦντες οἱ κύριοι τοῦ τριγώνου εὑρέθησαν, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ καὶ ὁ κλῆρος καὶ ὁ δαίμων καὶ ἡ βάσις καὶ τὸ ὕψωμα ἐξέπεσεν. ὁ δὲ τούτων κύριος Ἄρης ἐκπαραπεσὼν καὶ †ἀμαρτύρητος τῷ τόπῳ† ἐναντία καὶ φυγαδείαν καὶ βιαιοθανασίαν ἐποίησεν·

49 Ibid., II, 21.6, p. 79.9-10: Κρόνος, Ἑρμῆς, Ἄρης, Ἀφροδίτη διὰ φαρμακειῶν ἢ θηλυκῶν προσώπων ἀδικουμένους καὶ ἐν αἰτίαις γινομένους.

50 Ibid., II, 38.41-42, p. 112.9-10, 15, 18-19: ὅσοις δ' ἂν συμβῇ κεῖσθαι τὴν Ἀφροδίτην κακῶς καὶ Ἄρεα κακοδαιμονοῦντα … διὰ δὲ τὸ τὸν Ἑρμῆν αὐτοῖς μαρτυρεῖν … ὑποφθοραί τε ὑπὸ φίλων καὶ δούλων καὶ ἐχθρῶν καὶ στάσεις γίνονται καὶ φαρμακεῖαι.

Regarding the first example of poisoning, there is an interesting connection between women and poisoning (or sorcery?), of which another example can be found in the eighth century C.E. text of the astrologer Theophilus of Edessa, who mentions potions made by women to bewitch someone (chapter 44)[51].

The first decan of Leo?

We must also investigate the textually corrupt word 'Π...ρχ..ού.....' in *recto* line 7. Preisendanz proposes, building on a suggestion of K. F. W. Schmidt[52], that 'Ptarchnoumeos' (which he constructs from the 'Π...ρχ..ού.....' of the parchment[53]) is a corruption of Χαρχνούμις, the first decan of Leo in Hephaestio, *Apotelesmatika* I, 1.89[54]. (The 'p' which begins the word would be the Egyptian definite article masculinum pȝ, 'the'). This would be the first attestation of Χαρχνούμις with an article[55]. In his unpublished Habilitationsschrift on the Egyptian decans, Joachim Friedrich Quack rejects the reading of 'Ptarchnoumeos' due to its questionable emendation from a few letter traces, due to the p at the beginning and due to the circular argument of the appearance of a decan's name. He concludes that a relation to decans is probable because of decans attested in lot oracles such as the *Tabula Aristobuli*. But alongside our argumentation of *PGM* 50 as a astrological text rather than a lot oracle, this conclusion should be modified[56].

---

51 Theophilus of Edessa, *De rebus praesertim bellicis*, chapter 44 (= *CCAG* XI/1, pp. 204-266, 270=271).

52 K. Preisendanz, "Review of 'Wilhelm Gundel, Dekane und Dekansternbilder'", *GGA*, 201 (1939), p. 140. This reference thanks to the work of W. M. Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", in W. Haase, ed., *ANRW*, Berlin/New York, 1995, pp. 3380-3684, here p. 3555.

53 Wessely's handwritten copy in *Stud. Pal.* 20, 293 has 'π..ρχ.ουβ'.

54 Hephaestio, *Apotelesmaticorum libri tres*, ed. D. Pingree, 2 vols, Leipzig, 1973, here vol. 1, p. 13.20: Οἱ δὲ δεκανοὶ αὐτοῦ τρεῖς Χαρχνούμις ὁ πρῶτος. This decan corresponds to the Egyptian ḫry (ḫpd (n)) knm.t, a decan known in every group and family of decans catalogued by O. Neugebauer and R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts. (1. The Early Decans. 2. The Ramesside Star Clocks. 3. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs)*, Providence, 1960-1969, here vol. III, p. 160, s.v. no. 4; see also pp. 169-171 for more on Hephaestio's list).

55 Other attestations without an article are Neugebauer and Parker, *EAT*, III, p. 160, 4; C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden, 1951, p. 391; J. F. Quack, "Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis", *JbAC*, 38 (1995), p. 115; *PGM* V, l. 78-79; C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, no. 55*; H. Junker, *Die Onurislegende*, Vienna, 1917, p. 43. We are grateful to Heinz-Josef Thissen for helping us with the attestations.

56 See J. F. Quack, *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt*, Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin, 2003, chapter 2.1.12.

If, in spite of these difficulties, some form of Χαρχνούμις were still involved, Hephaestio of Thebes, a fourth-fifth century C.E. astrologer, provides the following meaning for it. He says that the first decan of Leo signifies that one is 'accompanied and heard by crowds and will be sharp and not to be despised, doing good for his subjects, and will protect and acquire many things, but open to censure because of a woman'; such a person will be 'long-lived, have a youthful, ruddy face, large eyes, a good nose, slender legs, will have pain in his feet, and he will be flatulent'[57]. It is not clear how such a description would have an impact on the outcome of a lot concerning a potion, but the part about protection and doing good for one's subjects might be relevant. Perhaps the decans were a part of the dice or lots thrown for the divination.

Unfortunately, none of the published dice or lots bear names of decans[58] but most commonly have numbers or names of gods on their surfaces. However, the structure of lot oracle corpora might be organized after the number of decans in decades. The *Sortes Astrampsychi* with their answers arranged in decades and the demotic oracle of P. Vienna D inv. 12006[59] do fit in this picture. Evelyn Burkhardt has pointed out the same for medieval Jewish sources[60].

The arrangement of oracular answers in decades and the casting of ten 'lucky numbers' for making an inquiry might be an Egyptian phenomenon as explained by the decans which were apportioned into 10° segments in the sky. Oracle texts from the Latin West such as the *Sortes Sangallenses* or the *Sortes XII Patriarcharum* bear answers arranged in dodecads. Could this stand as an indication of an Egyptian origin of the lot oracles with decades?

As mentioned above, answers in lot oracle corpora are often under the patronage of divine entities: pagan gods and their holy animals, the Christian God and saints, famous kings and queens or celestial bodies such as the twelve signs of the zodiac

---

57 Heph., I, 1.89-91, p. 13.21-14.1: ὁ γεννώμενος οὖν ἐπὶ τοῦ πρώτου ὑπὸ ὄχλων δορυφορεῖται καὶ ἀκουσθήσεται καὶ ἔσται ὀξὺς καὶ ἀκαταφρόνητος, εὐεργετῶν τοὺς ὑποτασσομένους καὶ πολλοὺς σκεπάσει καὶ κτήσεται, εὐεπίψογος δὲ διὰ γυναῖκα. τὰ δὲ σημεῖα αὐτοῦ•εὐμήκης τὴν ἡλικίαν, τὸ πρόσωπον ὡραῖος, ἐρυθρός, οἱ ὀφθαλμοὶ μεγάλοι, εὔρινος, αἱ κνῆμαι λεπταί, πόνος ἔσται περὶ τὸν πόδα καὶ ἐμπνευμάτωσις αὐτῷ ἔσται.

58 See Naether, 2010, pp. 320-322.

59 Edited by M. A. Stadler, *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*, *MPER*, 28, Vienna, 2004.

60 See E. Burkhardt, "Hebräische Losbuchhandschriften. Zur Typologie einer jüdischen Divinationsmethode", in K. Herrmann, M. Schlüter and G. Veltri, eds., *Jewish Studies Between the Disciplines – Judaistik zwischen den Disziplinen. Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 60th Birthday*, Leiden/Boston, 2003, pp. 95-148 and Naether, 2010, p. 343-344.

and decans in their personification as Egyptian divinities[61].

The most prominent example of a lot oracle on the basis of decans is the *Tabula Aristobuli*. In this text, the Egyptian decans, sometimes in later forms of their ancient names, are patrons of the oracular answers. The system of the oracle is less complex than the one of the *Sortes Astrampsychi*. After consulting a hemerology on whether a day is suitable for divination, the actual day of inquiry was assigned to a number. This number was subtracted from another number, e.g. the day when something relevant to the matter in question happened. For the case of healing from a disease, the number of the inquiry day would be subtracted from the number of the day when the disease broke out. The result was divided by 36, the number of decans, until a remainder was found. This remainder had to be looked up in a catalogue of numbers between 1 and 35. The hermeneutics of answers could be positive (ζωή or ἀγαθά), negative (μέσα or εἰς μακρόν) or lethal (θάνατος or ἐναντία)[62]. It must be mentioned that the *Tabula Aristobuli* is known only from medieval sources[63]. Despite their traces of ancient elements such as the decan's names[64], we cannot prove this type of lot oracle was used in antiquity as is. The strong focus on healing and survival from diseases is found especially in later texts.

Last but not least, decans appear in other divinatory texts. While the Egyptian 'calendar of lucky and unlucky days' from the New Kingdom mentions only one decan's name[65], they influence the health of several regions of the body[66] and have impact on the weather. An example of an artefact nearly completely restored by recent underwater finds is the so-called 'Naos of Decades'. The inscription contains weather prognostics by constellations of stars and decans[67].

61 See also Burkhardt, 2003, pp. 107-109.

62 See W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder: Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt/Hamburg, 1936, p. 314; J. F. Quack, 2003, chapter 2.2.12.

63 Codex Palatin. lat. 1367 fol. 149vo. ff.–152 (in Gundel, 1936, pp. 406-408). Another text using decans to determine the course of illness in a lot oracle is Codex Neapol. Gr. II C 33, fol. 312r (in Gundel, 1936, pp. 70, 406; = *CCAG* IV, p. 56, fol. 311 [end]).

64 See J. F. Quack, 2003, chapter 2.1.4. He has proven that the names are nearly completely deprived of their astrological context and treated just as reminiscences of their ancient nomenclature.

65 See ibid., chapter 1.2.3.17.

66 See J. F. Quack, 2003, chapter 2.2.9. Decans are also found in iatromathematical texts such as *The Sacred Book of the Decans* (see C.-E. Ruelle, "Le Livre Sacré sur les Décans", *RPh*, 32 (1908) 247-277). Nechepso and Petosiris, pseudepigraphical authors on astrology, also mention decans in astrological medicine (Nechepso and Petosiris, *Fragmenta magica*, in *Philologus*, Suppl. Bd. 6, pt. 1, ed. E. Riess, Göttingen, 1892, p. 379 (= Firm., IV, 22.2).

67 See A.-S. von Bomhard, *The Naos of the Decades: From the Observation of the Sky to Mythology*

With this said, decans are obviously present in ancient divinatory techniques such as lot oracles and likewise in texts with astrological content. Unfortunately, the identification of the traces in line 7 *recto* of *PGM* 50 must remain open to debate. Maybe the addition of a personal name or a title of a professional diviner could be the right suggestion for this lacuna. A rather farfetched, though not unparalleled suggestion would be the restoration Π[τα]ρχ[ν]ουβ for the god Ptah-Khnum[68].

Commentary on the *Verso*

In considering the *verso* of the papyrus, it may be, as Preisendanz suggests[69], that the *verso* is not a continuation of the *recto* but is an entirely separate text. It reads, in fact, even more like an astrological text than the *recto*. It contains the typical descriptions of interpretation based on planets and lots in relationship to each other.

In researching texts which talk about exile and being disgraced, especially in conjunction with the Lot of Daemon, we found a passage in Vettius Valens that is extremely similar to the *verso* of *PGM* 50. It reads:

> But if in any way it [i.e. the lord of the Lot of Daemon] is averse from its own place [i.e. having no relationship or aspect to the place/sign where the lot falls] or otherwise declining [i.e., in a cadent place], witnessed by malefics, it signifies fugitives and those who disgrace themselves in a foreign land. And if it is together with a benefic, or witnessed by benefics…[70].

Compare the two texts:

Valens:		*PGM* 50v:
ἐὰν δέ πως [sc. ὁ κύριος τοῦ δαίμονος]	2	[—] τοῦ Δαίμονος. ἐάν ποτε
ἀπόστροφος τύχῃ ἰδίου τόπου ἢ καὶ	3	[—τ]ύχῃ τοῦ ἰδίου τόπου ἢ καὶ
ἄλλως ἀποκεκλικώς, ὑπὸ κακοποιῶν	4	....σα* [—]κ.. ὑπὸ κακοποιῶν
μαρτυρούμενος, φυγάδας σημαίνει καὶ	5	μαρτυροῦ[ντ]ος φυγαδείας, σημαίνει ἢ
ἐπὶ ξένης ἀσχημονοῦντας.	6	[—] ἢ ἀσχημονοῦντας, …
καὶ ἐὰν μὲν ἀγαθοποιῷ συνυπάρχῃ	7	οὖν ἀγαθοποιὸς ὑπάρχων, κακοποιὸς
ἢ ὑπὸ ἀγαθοποιῶν μαρτυρηθῇ	8	ὑπὸ ἀγαθοποιῶν ἀλ̣ο̣τρι

* See below in the emended verso; we have separated the σα of the transcriptions into two words, of which ς ends the first and α begins the second (as in Valens' text).

---

and Astrology, Oxford, 2008. Daryn Lehoux calls such methods 'astrometeorology'; see D. Lehoux, *Astronomy, Weather, and Calendars in the Ancient World: Parapegmata and Related Texts in Classical and Near Eastern Societies*, Cambridge/New York, 2007, pp. 123-127 and pp. 35-39.

68 Egyptian Pṯḥ-Ḫnm. This would fit the line traces and average line length according to Wessely's transcript in *Stud. Pal*. XX 293. Ptah-Khnum is attested twice; see C. Leitz, ed., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, vol. 3, *OLA* 112; Leuven/Paris/Dudley, MA 2002, p. 175.

69 Preisendanz, *PGM*, p. 182.

70 Vett. Val., II, 20.5, p. 78.3-4, 7-9: …τὸν κύριον τοῦ δαίμονος … ἐὰν δέ πως ἀπόστροφος τύχῃ ἰδίου τόπου ἢ καὶ ἄλλως ἀποκεκλικώς, ὑπὸ κακοποιῶν μαρτυρούμενος, φυγάδας σημαίνει καὶ ἐπὶ ξένης ἀσχημονοῦντας.

It seems more than coincidental that this text should use the same (or almost the same) words and phrases – 'τὸν κύριον τοῦ δαίμονος' (the lord of the [Lot of] Daemon), 'ἰδίου τόπου' (own place), 'ὑπὸ κακοποιῶν μαρτυρούμενος' (witnessed by malefics), 'φυγάδας' (fugitives) and 'ἀσχημονοῦντας' (those disgracing themselves) as those on the *verso* of *PGM* 50. We suggest, therefore, that the *verso* is likely a (close) paraphrase of this Valens passage. It is even possible to fit more of the Valens text into the *verso*[71]:

Verso

1]σ[—] [—]
2 [ὁ κύριος] τοῦ Δαίμονος. ἐάν ποτε
3 [ἀπόστροφος τ]ύχῃ τοῦ ἰδίου τόπου ἢ καὶ
4 [ἄλλω]ς ἀ[ποκεκλι]κ[ώς][72] ὑπὸ κακοποιῶν
5 μαρτυρού[μεν]ος φυγαδείας, σημαίνει ἢ
6 [ἐπὶ ξέν]η<ς> ἀσχημονοῦντας. [ἐὰν μὲν]
7 οὖν ἀγαθοποιὸς ὑπάρχων, κακοποιὸς <δὲ>
8 ὑπὸ ἀγαθοποιῶν ἀλλ̣ο̣τρι<ωθέντων>[73]

Translation:

1 …
2 [the lord] [of the lot] of Daemon. If ever
3 it happens to be [averse] from its own place or even
4 [otherwise falling amiss], witnessed by malefics
5 it signifies exiles or
6 those who are disgraced [in a foreign land] …
7 And so if it is actually benefic, <but> malefic
8 because of estranged benefics…[74]

---

71 We have consulted Wessely's handwritten transcription in Stud. Pal. XX 293, which differs slightly from the printed transcription in Preisendanz, *PGM*.

72 Kroll's suggested emendation of an ἢ following ἀποκεκλικώς (see Val. ed. Kroll, p. 81 ad line 24; Val. ed. Pingree, p. 78 ad line 8) cannot be sustained in light of the parchment text because the parchment presents, at that spot, an illegible section in the amount of only two letters. Thanks to Stephan Heilen for pointing this out.

73 The phrase 'ἀλλοτριωθέντων τῶν ἀγαθαποοιῶν' occurs in Heph. III, 47.68 (ed. Pingree, p. 325.25-26; also in Epit. I, 50.18 and II, 2, 23.55); this is a chapter on runaway slaves. (Thanks to Stephan Heilen for alerting us to this text.) But Hephaestio does not mention a benefic becoming malefic because of this.

74 Lines 7 and 8 do not match as well as lines 1-6, but there are still some similarities. One difference is μαρτυρέω in Valens and ἀλλοτρι[όω?] in *PGM* 50v. The Valens text is more coherent, and the translation we offer of *PGM* 50v.7-8 is tentative. In Valens, the last sentence of this chapter (II, 20.7) talks about those with a similar astrological configuration not inheriting from their own families,

Given the *verso*'s parallel with Vettius Valens, it is intriguing to consider the possibility that the scribe who wrote *PGM* 50 (both *recto* and *verso*) and Valens may both be drawing on a common, now lost, source[75]. The *recto*'s concern with the lots of Fortune and Daemon would also form a portion of this source.

Conclusion

We hope to have presented evidence showing that *PGM* 50 is an astrological text by genre and not primarily comparable to the majority of texts assigned to the collection of magical papyri. In any case, such assignations have changed during decades of scholarship: For instance, Betz and his collaborators who provided an English translation of the Graeco-Egyptian texts omitted ticket oracles and the *Sortes Astrampsychi* because their ritual context and sociohistoric background seem to be different than the one of prayers, curses and spells. Speaking of the *Sortes Astrampsychi*, it would be worth examining their position in the nearly twenty medieval manuscripts. Without going in detail, it is remarkable that they are often grouped together with astrological texts on the single codices[76]. It is our hope that editions of new material, especially from Narmuthis, and re-interpretations of texts, will lead to further information on late antique (and beyond) Egyptian astrology and divination and their position in the history of science.

Bibliography

Primary Sources:

Antiochus of Athens ap. Rhetorius,
- "Thesauroi", in Franz Boll and Franz Cumont, eds., *CCAG I*, Brussels, 1898, pp. 140-166.

Betz, Hans Dieter, ed.,
- *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago/London, 1992[2] (1986), repr. 1996.

Bomhard, Anne-Sophie von,
- *The Naos of the Decades: From the Observation of the Sky to Mythology and Astrology*, Oxford, 2008.

Bonner, Campbell,
- *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950.

Calvo Martínez, José and Dolores Sánchez Romero, intro., trans. and annot.,
- *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987.

Cumont, Franz et al.,
- *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols, Brussels, 1898-1953.

but from 'strangers' (ὑπὸ δὲ ἀλλοτρίων κληρονομοῦνται). Perhaps that is the right interpretation of ἀλλ̣ο̣τρι.

75 We thank Stephan Heilen for suggesting this possibility.

76 See Naether, 2010, pp. 79-80.

Dorotheus of Sidon,
- *Carmen Astrologicum*, ed. David Pingree, Leipzig, 1976.

Erman, Adolf,
- "Ein koptischer Zauberer", *ZÄS*, 33 (1895) 43-46.

Fitzgerald, John T. and L. Michael White, trans.,
- *The Tabula of Cebes*, Chico, CA, 1983.

Hephaestio,
- *Apotelesmaticorum libri tres*, ed. David Pingree, 2 vols, Leipzig, 1973.

Hoffmann, Friedhelm and Joachim Friedrich Quack,
- *Anthologie der demotischen Literatur*, *Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*, 4, Berlin, 2007.

Hughes, George R.,
- "An Astrologer's Handbook in Demotic Egyptian", in Leonard H. Lesko, ed., *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover, NH, 1986, pp. 53-69.

Meyer, Marvin and Richard Smith, eds.,
- *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994.

Nechepso and Petosiris,
- *Fragmenta magica*, in *Philologus*, Suppl. Bd. 6, pt. 1, ed. E. Riess, Göttingen, 1892.

Neugebauer, O. and Richard A. Parker,
- *Egyptian Astronomical Texts. (1. The Early Decans. 2. The Ramesside Star Clocks. 3. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs)*, Providence, 1960-1969.

Neugebauer, Otto,
- "Demotic Horoscopes", *JAOS*, 63 (1943) 115-127.

Olympiodorus,
- *Eis ton Paulon <Heliodorou>. Heliodori, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum Commentarium*, ed. Emilie Boer, Leipzig, 1962.

Paulus Alexandrinus,
- *Elementa Apotelesmatica*, ed. Emilie Boer, Leipzig, 1958.

Pausanias,
- *Graeciae descriptio*, ed. Maria Helena Rocha-Pereira, Leipzig, 1973-1981.

Plato,
- *Opera*, vol. 5, ed. John Burnet, Oxford, 1907, repr. 1967.

Plutarch,
- *Moralia*, vol. 3, ed. Wilhelm Sieveking, Leipzig, 1929, repr. 1972.

Preisendanz, Karl,
- ed., *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart, 1973-1974.

Quack, Joachim Friedrich,
- *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, *Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*, 3, Münster, 2009^2.

Rhetorius,
- *Compendium astrologicum secundum epitomen in cod. Paris. gr. 2425 servatam*, eds David Pingree and Stephan Heilen, Berlin/New York, forthcoming.

Ruelle, C.-E.,
- "Le Livre Sacré sur les Décans", *RPh*, 32 (1908) 247-277.

Stewart, Randall, A.,
- *Sortes Astrampsychi vol. II.*, *Ecdosis altera*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Munich, 2001.

Theophilus of Edessa,
- *De rebus praesertim bellicis* (= *CCAG* XI/1, pp. 204-266, 270-271).

Thompson, Herbert,
- "Demotic Horoscopes", *PSBA*, 34 (1912), 227-233.

Vettius Valens,
- *Anthologiarum libri*, ed. Wilhelm Kroll, Berlin, 1908.
- *Anthologiarum libri novem*, ed. David Pingree, Leipzig, 1986.

Wessely, Carl,
- "Griechische Abtheilung", in Josef Ritter von Karabacek, ed., *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung. Mit 20 Tafeln und 90 Textbildern*, Vienna, 1894.

Wessely, Carl,
- *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, repr. Amsterdam, 1965-1969.

Secondary Sources:

Amandry, Pierre,
- *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.

Bouché-Leclercq, Auguste,
- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.

Brashear, William M.,
- "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", in Wolfgang Haase, ed., *ANRW*, Berlin/New York, 1995, pp. 3380-3684.

Burkhardt, Evelyn,
- "Hebräische Losbuchhandschriften. Zur Typologie einer jüdischen Divinationsmethode", in Klaus Herrmann, Margarete Schlüter and Guiseppe Veltri, eds., *Jewish Studies Between the Disciplines – Judaistik zwischen den Disziplinen. Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 60th Birthday*, Leiden/Boston, 2003, pp. 95-148.

Fraser, P. M.,
- *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972.

Greenbaum, Dorian Gieseler,
- "Calculating the Lots of Fortune and Daemon in Hellenistic Astrology", *Culture and Cosmos*, 11 (2007), 163-187.
- "The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence", Ph.D. Thesis, Warburg Institute, University of London, 2009.
- "The Lots of Fortune and Daemon in Extant Charts from Antiquity (First Century BCE to Seventh Century CE)", *MHNH*, 8 (2008) 173-190.

Gundel, Wilhelm,
- *Dekane und Dekansternbilder: Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt/Hamburg, 1936.

Junker, Hermann,
- *Die Onurislegende*, Vienna, 1917.

Lehoux, Daryn,
- *Astronomy, Weather, and Calendars in the Ancient World: Parapegmata and Related Texts in Classical and Near Eastern Societies*, Cambridge/New York, 2007.

Leitz, Christian, ed.,
- *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, vol. 3, *OLA* 112; Leuven/Paris/Dudley, MA 2002.

Minas-Nerpel, Martina,
- "A Demotic Inscribed Icosahedron from Dakhleh Oasis", *JEA*, 93 (2007) 137-148.

Naether, Franziska,
- *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, *Orientalische Religionen in der Antike*, 3, Tübingen, 2010.

Naether, Franziska and Micah Ross,
- "Interlude: A Series containing a Hemerology with Lengths of Daylight", *EVO*, 31 (2008) 52-91.

Neugebauer, Otto and Henry Bartlett Van Hoesen,
- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959, repr. 1987.

Nollé, Johannes,
- *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, *Vestigia*, 57, Munich, 2007.

Oates, John F., Roger S. Bagnall, Sarah J. Clackson, Alexandra A. O'Brien, Joshua D. Sosin, Terry G. Wilfong and Klaas A. Worp,
- *Checklist of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html, May 2011.

Preisendanz, Karl,
- "Review of 'Wilhelm Gundel, Dekane und Dekansternbilder'", *GGA*, 201 (1939) 129-149.

Quack, Joachim Friedrich,
- *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt*, Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin, 2003.
- "Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis", *JbAC*, 38 (1995), 97-122.

Quaegebeur, Jan,
- *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA*, 2, Leuven, 1975.

Sfameni Gasparro, Giulia,
- "*Daimôn* and *Tuchê* in the Hellenistic Religious Experience", in Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad and Jan Zahle, eds., *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, 1997, pp. 67-109.

Spiegelberg, Wilhelm,
- "Die ägyptischen Namen und Zeichen der Tierkreisbilder in demotischer Schrift", *ZÄS*, 48 (1910) 146-151.

Stadler, Martin Andreas,
- *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*, *MPER*, 28, Vienna, 2004.

Thissen, Heinz-Josef,
- "Annotationes Demoticae, 1. Zum Refrain des P. Insinger", *Enchoria*, 28 (2002-2003), 98-102.

Wit, Constant de,
- *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden, 1951.

Yiftach-Firanko, Uri,
- *Marriage and Marital Arrangements. A History of the Greek Marriage Documents in Egypt. 4th century BCE – 4th century CE*, Munich, 2003.

Figure 3: P. Vindob. inv. G 02311 recto and verso (= *PGM* 50).
Photographs courtesy of the Österreichische Nationalbibliothek, Vienna

Received: 20th March 2011 Accepted: 12th April 2011

Letras, Notas y Estrellas*

Jesús Luque Moreno
Universidad de Granada

Resumen
Las siete vocales en relación con los siete planetas y las siete notas musicales.
Palabras clave: Alfabeto, Astronomía, Música.

Letters, Notes and Stars

Abstract
The seven vowels and their relation with the seven planets and the seven musical notes.
Key Words: Alphabet, Astronomy, Music.

0. Sin ser especialista en ninguno de los tres campos a que hace referencia el título de estas páginas, he tenido bastantes ocasiones de asomarme a ellos desde terrenos colindantes, en los que sí he trabajado algo, como es el de las relaciones que reconocían los antiguos griegos y romanos entre lenguaje y música, entre teoría musical y lingüística[1].

Un estudio así me ha llevado muchas veces a moverme en un ambiente en que las concepciones e incluso las expresiones de los romanos son indisociables de las de los griegos y en el que, por tanto, tenía que operar necesariamente con fuentes griegas casi tanto como con fuentes latinas. Y, al no ser *doctus utriusque linguae* y, peor todavía, al haber ido perdiendo grados en la competencia del griego antiguo que llegué a alcanzar cuando terminé la licenciatura en filología clásica y aún no me había decantado por el latín, difícilmente habría salido airoso del aprieto, de no haber tenido al lado expertos helenistas como el Prof. Calvo Martínez con cuya ayuda, tan generosa como eficaz, siempre he contado.

Desde aquellos –¡ay, dolor!– ya lejanos años complutenses de la licenciatura he tenido la fortuna de ser colega y amigo de José Luis Calvo, con quien, además, empecé desde muy pronto a compartir las tareas de docencia e investigación en nuestras

* El presente trabajo ha sido realizado en el seno del proyecto de investigación FFI 2008–05611/FILO.

1 Cf., por ejemplo, Luque 1987; 1996; 1998; 1998b; 1999; 1999b; 2000; 2001; 2001b; 2006; 2006b; 2006c; 2007; 2007b 2009; etc.

respectivas cátedras de griego y latín en la Universidad de Granada. Y de ese modo, a lo largo de todo ese tiempo he podido contar con sus sabios consejos y orientaciones siempre que he tenido que laborear con textos griegos. Por ello ahora que con ligera diferencia llegamos los dos a la meta de nuestras funciones universitarias quiero dejar aquí pública constancia de mi reconocimiento y gratitud al compañero de penas y fatigas, de ilusiones y fracasos, y mostrar mi afecto al amigo.

No otro es el sentido de esta humilde contribución al homenaje que aquí se le tributa, contribución que, además, se plantea sobre una serie de textos griegos[2] procedentes de uno de los campos que él ha cultivado con especial esmero, el de la astrología, la magia o la religión, y que no va a ir más allá de unas simples observaciones hechas desde la perspectiva en que yo tantas veces me he colocado, la de las relaciones entre música y lenguaje.

Dichas relaciones, como es bien sabido, fueron en la Antigüedad greco-romana tan estrechas como las que terminaron estableciéndose entre las disciplinas que se ocupaban del estudio de uno y otro sistema de comunicación. Nunca, en efecto, perdieron de vista los antiguos el horizonte de esos lazos y correspondencias cuando se ocuparon del sonido (φωνήν / *vox*, *sonus*), materia y soporte de ambos sistemas: de un modo u otro, de manera más o menos explícita, mostraron conciencia de ellos cuando definieron dicho sonido, cuando reconocieron y clasificaron sus diversos tipos, cuando analizaron su articulación jerárquica o cuando centraron la atencíón sobre las unidades mínimas de uno y otro sistema, los στοιχεῖα / *elementa*[3].

Pues bien, en estas unidades mínimas vamos a poner aquí nuestros ojos. Vamos, en efecto, a hablar de letras (γράμματα / *litterae*) y de sonidos (φθόγγοι / *soni*) o notas (στιγμαί / *notae*) musicales, los cuales, a su vez, dada una de las facetas más importantes de la antigua música –su concepción metafísica y sus implicaciones cósmicas–, nos van a poner en contacto con los astros del cielo. Y todo ello lo vamos a hacer tomando pie en ese puñado de textos griegos al que acabo de referirme[4].

Una vez más, por tanto, me dirijo al amigo y colega helenista para leer de su mano unos pasajes que, además, pueden ser también de interés para él y para sus estudios. Va por ti, *iocundissime Calve.*

1. He aquí los textos a que me refiero:

---

2 Referencias a la mayor parte de ellos pueden encontrarse en Haar 1960, pp. 213 ss.

3 De todo ello me he ocupado con mayor o menor detalle en trabajos como los que acabo de mencionar.

4 Sobre dichos textos y sobre las cuestiones que en ellos nos interesan, cf. Dornseiff 1925.

1.1. El número siete

Dentro de su larga exposición sobre el número siete[5] observaba Filón de Alejandría[6] que siete es también el número de las cuerdas de la lira, que se corresponde no sólo con el de las esferas celestes, sino incluso con el de las vocales, que constituyen la base del lenguaje articulado[7]:

> Phil., *mund.* 126-127: ἡ δὲ δύναμις αὐτῆς οὐ μόνον τοῖς εἰρημένοις, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἀρίσταις τῶν ἐπιστημῶν ἐπιπεφοίτηκε, γραμματικῇ τε καὶ μουσικῇ. λύρα μὲν γὰρ ἡ ἑπτάχορδος ἀναλογοῦσα τῇ τῶν πλανήτων χορείᾳ τὰς ἐλλογίμους ἁρμονίας ἀποτελεῖ, σχεδόν τι τῆς κατὰ μουσικὴν ὀργανοποιίας ἁπάσης | ἡγεμονὶς οὖσα. στοιχείων τε τῶν ἐν γραμματικῇ τὰ λεγόμενα φωνήεντα ἐτύμως ἑπτά ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἔοικε φωνεῖσθαι καὶ τοῖς ἄλλοις συνταττόμενα φωνὰς ἐνάρθρους ἀποτελεῖν· τῶν μὲν γὰρ ἡμιφώνων ἀναπληροῖ τὸ ἐνδέον ὁλοκλήρους κατασκευάζοντα τοὺς φθόγγους, τῶν δ' ἀφώνων τρέπει καὶ μεταβάλλει τὰς φύσεις ἐμπνέοντα τῆς ἰδίας δυνάμεως, ἵνα γένηται τὰ ἄρρητα ῥητά. (127) διό μοι δοκοῦσιν οἱ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιφημίσαντες ἅτε σοφοὶ καλέσαι τὸν ἀριθμὸν ἑπτὰ ἀπὸ τοῦ περὶ αὐτὸν σεβασμοῦ καὶ τῆς προσούσης σεμνότητος· Ῥωμαῖοι δὲ καὶ προστιθέντες τὸ ἐλλειφθὲν ὑφ' Ἑλλήνων στοιχεῖον τὸ Σ τρανοῦσιν ἔτι μᾶλλον τὴν ἔμφασιν, ἐτυμώτερον σέπτεμ προσαγορεύοντες ἀπὸ τοῦ σεμνοῦ, καθάπερ ἐλέχθη, καὶ σεβασμοῦ.

En una línea parecida a la de Filón se manifiesta luego Plutarco:

> Plut, *de e* 386A: Ὁ μὲν οὖν Ἀμμώνιος ἡσυχῇ διεμειδίασεν, ὑπονοήσας ἰδίᾳ τὸν Λαμπρίαν δόξῃ κεχρῆσθαι, πλάττεσθαι δ' ἱστορίαν καὶ ἀκοὴν ἑτέρων πρὸς τὸ ἀνυπεύθυνον· ἕτερος δέ τις ἔφη τῶν παρόντων, ὡς ὅμοια ταῦτ' ἐστὶν οἷς πρῴην ὁ Χαλδαῖος ἐφυάρει ξένος, ἑπτὰ μὲν εἶναι τὰ φωνὴν ἰδίαν ἀφιέντα τῶν γραμμάτων, ἑπτὰ δὲ τοὺς κίνησιν αὐτοτελῆ καὶ ἀσύνδετον ἐν οὐρανῷ κινουμένους ἀστέρας· εἶναι δὲ τῇ Β τάξει δεύτερον τό τ' εἶ τῶν φωνηέντων ἀπ' ἀρχῆς καὶ τὸν ἥλιον ἀπὸ σελήνης τῶν πλανήτων· ἡλίῳ δ' Ἀπόλλωνα τὸν αὐτὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας Ἕλληνας νομίζειν. 'ἀλλὰ ταυτὶ μέν' ἔφη 'παντάπασιν ἐκ πίνακος καὶ πυλαίας.'

En el siglo II p. C., a propósito de un tal Marcos[8], seguidor de las doctrinas gnósticas de los valentinianos, se refiere Ireneo a sus ideas sobre las vocales en relación con la música de las esferas en estos términos:

---

5 Sobre la simbología de este número tanto entre paganos como entre cristianos, cf., por ejemplo, BARRIGÓN 2003.

6 Cf. DORNSEIFF 1925, pp. 26 s.

7 También las consonantes se ponen en relación con los signos del Zodiaco y se reconocen otro tipo de lazos entre el alfabeto y el mundo celeste: cf. DORNSEIFF 1925, pp. 83 ss.

8 Cf., por ejemplo, DORNSEIFF 1925, pp. 126 ss.

Iren., *haer.* I 8,8: Καὶ ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ α, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ ει, ὁ δὲ τρίτος η, τέταρτος δὲ καὶ μέσος τῶν ἑπτὰ τὴν τοῦ ι δύναμιν ἐκφωνεῖ, ὁ δὲ πέμπτος τὸ ου, ἕκτος δὲ τὸ υ, ἕβδομος [H. δὲ] καὶ τέταρτος ἀπὸ μέρους [H. ἀπὸ τοῦ μέσου] τὸ ω στοιχεῖον ἐκβοᾷ, καθὼς ἡ Μάρκου Σιγὴ, ἡ πολλὰ μὲν φλυαροῦσα, μηδὲν δὲ ἀληθὲς λέγουσα, διαβεβαιοῦται. Αἵτινες δυνάμεις ὁμοῦ, φησὶ, πᾶσαι εἰς ἀλλήλας συμπλακεῖσαι ἠχοῦσι καὶ δοξάζουσιν ἐκεῖνον, ὑφ' οὗ προεβλήθησαν· ἡ δὲ δόξα τῆς ἠχῆς [H. ἠχήσεως] ἀναπέμπεται εἰς τὸν Προπάτορα. Ταύτης μέν τοι τῆς δοξολογίας τὸν ἦχον εἰς τὴν γῆν φερόμενόν φησι πλάστην γενέσθαι, καὶ γεννήτορα τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

También Clemente de Alejandría[9] hace alusión a este mismo asunto:

Clem., *strom.* VI 16: ἄλλος γὰρ ἐκεῖνος λόγος, ἐπὰν ἑβδομὰς δοξάζῃ τὴν ὀγδοάδα καὶ «οἱ οὐρανοὶ τοῖς οὐρανοῖς διηγοῦνται δόξαν θεοῦ». οἱ τούτων αἰσθητοὶ τύποι τὰ παρ' ἡμῖν φωνήεντα στοιχεῖα. οὕτως καὶ αὐτὸς εἴρηται ὁ κύριος «ἄλφα καὶ ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος», «δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν». οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται, ὅπερ οὐδὲ εἰπεῖν θέμις. ἔστιν δ' οὖν καταπεπαυκέναι τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι τεταχέναι καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι[10].

1.2. Oraciones y fórmulas mágicas

Sabemos por otras fuentes que diversas combinaciones de las vocales griegas eran también usadas como fórmulas de plegarias o imprecaciones mágicas, ajenas muchas veces a los ritos cristianos ortodoxos. Amiano Marcelino recoge una anécdota que prueba que tales combinaciones vocálicas eran consideradas fórmulas mágicas[11]:

Rerum gestarum XXIX 2,28: *Visus adulescens in balneis admovere marmori manus utriusque digitos alternatim et pectori, septemque vocales litteras numerasse, ad stomachi remedium prodesse id arbitratus: in iudicium tractus, percussus est gladio post tormenta.*

Demetrio habla de que en Egipto los sacerdotes en los himnos en honor de los dioses empleaban las siete vocales, pronunciándolas en el orden debido; dice que el sonido de dichas letras sonaba tan bien que la gente lo prefería al de la flauta o la lira; que prescindir de dicha consonancia era prescindir por completo de la música y de la armonía del habla:

Demetr., *eloc.* 71: ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσιν διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά, καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας

9 Cf. Dornseiff 1925, pp. 69; 82; 123.

10 Sobre las fuentes de San Ireneo, *cf.* Sagnard 1947, p. 380

11 Cf. Dornseiff 1925, pp. 49 s.

τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ᾽εὐφωνίας, ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτεχνῶς ἐξαιρεῖ τοῦ λόγου καὶ μοῦσαν.

Aunque Demetrio hable de Egipto, las siete vocales en cuestión son evidentemente las del alfabeto griego y los himnos a que se refiere son probablemente griegos helenísticos[12]; así lo indicarían las invocaciones, conjuros, etc. que recogen los papiros gnósticos[13], en las que aparecen tanto nombres de dioses egipcios, divinidades griegas, profetas judíos y santos cristianos como palabras sin aparente sentido o como series de vocales en todos los órdenes posibles[14]. Estos papiros, además, en la misma línea del antes mencionado Marcos, que, como hemos visto, ligaba cada vocal a uno de los planetas, relacionan en ocasiones expresamente las siete vocales con dichos cuerpos celestes:

Leyden pap. (p. 13,1.10 -125 Leemans) καὶ τῶν ζ΄ ἀστέρων α ε η ι ο υ ω;

lo cual hace pensar que en los himnos a que se refiere Demetrio podría ocurrir otro tanto.

Nicómaco, cuya vida y obra se ubican en el siglo II p. C., un período de fuerte vigencia gnóstica, pone expresamente en relación las siete vocales con la música y con los planetas en un pasaje en el que lo que describe podría ser[15] la ejecución de uno de esos ritos recogidos en los papiros:

Nicom., *excerp.*, § 6, p. 276,8 Jan (37 Meib.) Καὶ γὰρ δὴ καὶ οἱ φθόγγοι σφαίρας ἑκάστης τῶν ἑπτὰ ἕνα τινὰ ψόφον ποιὸν [πρώτους] ἀποτελεῖν πεφυκυίας, οἷς δὴ τὰ <στοιχεῖα> τὰ <φωνήεντα> ἐπωνόμασται, ἄρρητα μὲν αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ καὶ πᾶν τὸ ἐκ τούτων συντιθέμενον ὑπὸ τῶν σοφῶν ἀποκαλούμενα. διότι κἀνταῦθα τοῦτο δύναται ὁ φθόγγος, ὃ δὴ ἐν ἀριθμῷ μὲν μονὰς, ἐν δὲ γεωμετρίᾳ σημεῖον, ἐν δὲ γράμμασι στοιχεῖον· συντιθέμενα δὲ μετὰ τῶν ὑλικῶν (οἷα δὴ τὰ σύμφωνα) ὥσπερ ἡ ψυχὴ μὲν τῷ σώματι, ἡ δὲ ἁρμονία ταῖς χορδαῖς, ἀποτελεῖ ἡ μὲν ζῶα, ἡ δὲ τόνους καὶ μέλη, τὰ δὲ δραστικὰς δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θείων. διὸ δὴ ὅταν μάλιστα οἱ θεουργοὶ τὸ τοιοῦτον σεβάζωνται, σιγμοῖς τε καὶ ποππυσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις συμβολικῶς ἐπικαλοῦνται.

1.2.1. Como era de esperar, el orden en que las vocales se hacen corresponder con los distintos planetas no es siempre el mismo[16]. En el orden caldeo que hemos

12 Cf. DORNSEIFF 1925, p. 52.

13 Datables entre los siglos III y VII p. C. Cf. DORNSEIFF 1925, p. 195; PREISENDANZ 1928; BUTLER 1949, pp. 8 ss.

14 *Cf.* sobre todo ello HAAR 1960, pp. 215 ss.

15 HAAR, *loc. cit.*; cf. también DORNSEIFF 1925, pp. 82 s.

16 Cf. DORNSEIFF 1925, pp. 82 s.; HAAR 1960, p. 218.

visto en el pasaje de Plutarco se asigna la segunda de las vocales al Sol, segundo de los planetas, de acuerdo con la ordenación platónica (Luna, Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter, Saturno)

> Plut, *de e apud Delphos* 386a ...εἶναι δὲ τῇ τάξει δεύτερον τό τ᾽εἶ τῶν φωνηέντων ἀπ᾽ἀρχῆς καὶ τὸν ἥλιον ἀπὸ σελήνης τῶν πλανήτων.

Porfirio, en un comentario a la *Τέχνη* de Dionisio Tracio, recogía las siguientes identificaciones:

Venus	α
Sol	ι
Marte	ο
Júpiter	υ
Saturno	ω.

Quedaban fuera, como se ve, la ε y la η, la Luna y Mercurio. La ε era precisamente la vocal que asignaba Aristides Quintiliano a la Luna, cuya esfera, responsable de la generación de los cuerpos, emitía un sonido (φθόγγος) femenino, aunque algo masculinizado:

> *mus.* III 21, 121 ὁ μὲν οὖν τῆς σελήνης κύκλος ὑγρός τε ὢν καὶ διειμένος, συμπάσης γενέσεως σωματικῆς αἰτιώτατος, τὸν διὰ τοῦ <ε> θῆλυν ἀφίησι φθόγγον ἐπὶ μικρὸν ἠρρενωμένον· καὶ γὰρ αὕτη[17].

Aristides debía sin duda de conocer estas correspondencias entre vocales y planetas; sin embargo, aquí es probable que estuviera pensando no tanto en dicho orden y en la serie completa de las siete vocales cuanto en las sílabas usadas en la solmización ordinaria: τε τα τη τω[18].

El historiador Juan Lorenzo Lido, se hará eco aún en el siglo VI p. C. de la idea pitagórica de que los planetas dan lugar al sonido de las vocales:

---

17 *mus.* III 21, 121. Trad. Colomer-Gil, Madrid, 1996. De acuerdo con el orden de vocales establecido en el solfeo, es posible que Aristides asignara a cada uno de los planetas otras vocales, correspondientes cada una a las notas de la escala que se indican, según el siguiente orden:

Luna	húmedo	fem. (+masc.)	noche	*épsilon*	*proslambanómenos*
Mercurio	seco	masc. (+fem.)	día	*<alpha>*	*<hypate hypaton>*
Venus	húmedo	femenino	noche	*<eta>*	*<parhypate hypaton>*
Sol	seco	masculino	día	*<omega>*	*<lichanos hypaton>*
Marte	seco/húm.	masc.(+fem.)	noche	*<alpha>*	*<hypate meson>*
Júpiter	templado	femenino	noche	*<eta>*	*<parhypate meson>*
Saturno	seco	masculino	día	*<omega>*	*<lichanos meson>*

18 *Cf.* Aristides, *mus.* II 12-14.

> Lyd., *mens.* II 3 Πάντας τοὺς ῥυθμοὺς ἐκ τῆς τῶν πλανήτων κινήσεως εἶναι συμβαίνει· ὁ μὲν γὰρ Κρόνος τῷ Δωρίῳ, ὁ δὲ Ζεὺς τῷ Φρυγίῳ, ὁ δ' Ἄρης τῷ Λυδίῳ καὶ οἱ λοιποὶ τοῖς λοιποῖς κινοῦνται κατὰ τὸν Πυθαγόραν πρὸς τὸν ἦχον τῶν φωνηέντων· ὁ μὲν γὰρ Ἑρμοῦ τὸν <α>, ὁ δ' Ἀφροδίτης τὸν <ε>, ὁ δ' Ἥλιος τὸν <η>, καὶ ὁ μὲν τοῦ Κρόνου τὸν <ι>, ὁ δὲ τοῦ Ἄρεος τὸν <ο>, καὶ Σελήνη τὸν <υ>, ὅ γε μὴν τοῦ Διὸς ἀστὴρ τὸν <ω> ῥυθμὸν ἀποτελοῦσιν· ὁ δὲ ἦχος τῶν ῥυθμῶν ὡς ἡμᾶς οὐκ ἀφικνεῖται διὰ τὴν ἀπόστασιν.

lo hacen, según él, como se ve en el siguiente orden:

Mercurio	α
Venus	ε
Sol	η
Saturno	ι
Marte	ο
Luna	υ
Júpiter	ω.

1.2.2. En ocasiones lo que se asigna a cada planeta no es una vocal, sino un orden determinado de vocales. Así ocurre, por ejemplo, en una célebre inscripción de un teatro en Mileto[19], en la que figuran una serie –incompleta, dado el estado fragmentario de la inscripción– de símbolos de planetas con las siete vocales ordenadas de forma diferente en cada caso y con una invocación de protección para los milesios[20] Si los signos de los planetas, que no son los usados de ordinario, corresponden, como propuso Boeckh, a Saturno, Júpiter, Marte, el Sol y Venus o Mercurio (los demás faltan, dada la rotura de la inscripción), la serie de Saturno empezaría con la *a*; la de Júpiter con la *e*, etc. Se podría entonces pensar en una secuencia de este tipo:

α	ε	η	ι	ο	υ	ω
ε	η	ι	ο	υ	ω	α
η	ι	ο	υ	ω	α	ε
ι	ο	υ	ω	α	ε	η
ο	υ	ω	α	ε	η	ι
υ	ω	α	ε	η	ι	ο
ω	α	ε	η	ι	ο	υ,

que tanto aparece en los papiros gnósticos en bastantes amuletos y que da la impresión de que pretende incluir todas las divinidades planetarias.

---

19 Descrita ya desde el siglo XVIII y recogida por A. Boeckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum,* I-IV, Berlin 1828-1877, II 2895, pp. 568-570. *Cf.* también H. Leclercq, "Alphabet vocalique des Gnostiques", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. dom F. Cabrol I-XV, Paris 1907-1953, I, cols. 1268 s.; Dornseiff 1925, pp. 41 s.; 59 s.; Haar 1960, pp. 219 s.

20 La misma para cada planeta (ἅγιε φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας); al final hay una similar referida a los arcángeles: Ἀρχάγγελοι φυλάσσεται ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ<οικοῦντες>.

Teodoreto (s. V p. C.) habla de que en Mileto se cantaban himnos acompañados de palmadas, movimientos rítmicos y sonido de pequeñas campanillas:

> Thdt., *Fab.*, p. 425, *PGMigne* 83: Ταύτῃ τοι, ὡς αὐτόνομοι, καὶ τὰ καταγέλαστα ἐκεῖνα προσεπενόησαν, τὸ παρ᾽ ἡμέραν μὲν ὕδατι τὸ σῶμα καθαίρειν, μετὰ δὲ κρότου χειρῶν, καί τινος ὀρχήσεως, τὰς ὑμνῳδίας ποιεῖσθαι, καὶ κώδωνας πολλοὺς καλοῦ τινὸς ἐξηρτημένους κινεῖν, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα τούτοις ἐστὶ παραπλήσια.

Se podría pensar que este tipo de acompañamiento apoyaba una ejecución oral del tipo de las que describen Nicómaco o Demetrio.

Jámblico (s. III-IV p. C.) prescribe adorar a los planetas adecuadamente en los siguientes términos[21]:

> Iambl., *myst.* 5,21**:** Οἶμαι τοίνυν καὶ τοῦτο ἂν προσομολογῆσαι πάντας τοὺς φιλοθεάμονας τῆς θεουργικῆς ἀληθείας, ὡς οὐκ ἐκ μέρους χρὴ οὐδὲ ἀτελῶς συνυφαίνειν τοῖς θείοις τὴν ἐπιβάλλουσαν αὐτοῖς εὐσέβειαν. Ἐπειδὴ τοίνυν πρὸ τῆς παρουσίας τῶν θεῶν προκινοῦνται πᾶσαι δυνάμεις ὅσαι αὐτοῖς προϋπόκεινται, καὶ ὅταν μέλλωσι κινεῖσθαι ἐπὶ γῆν προηγοῦνται αὐτῶν καὶ προπομπεύουσιν, ὁ μὲν μὴ ἀπονείμας πᾶσι τὸ πρόσφορον καὶ κατὰ τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν ἕκαστον δεξιωσάμενος, ἀτελὴς ἀπέρχεται καὶ ἄμοιρος τῆς μετουσίας τῶν θεῶν, ὁ δὲ πάντα τε ἱλεωσάμενος καὶ ἑκάστῳ τὰ κεχαρισμένα καὶ κατὰ δύναμιν ὁμοιότατα γέρα προσενεγκών, ἀσφαλὴς καὶ ἄπταιστος ἀεὶ διαμένει, τέλεον καὶ ὁλόκληρον τὴν ὑποδοχὴν τοῦ θείου χοροῦ καλῶς ἀποπληρώσας.

La inscripción de Mileto podría haber pertenecido a uno de esos monumentos a los planetas que fueron habituales en un determinado momento: Pausanias (s. II p. C.), por ejemplo, refiere que en Laconia había siete columnas, levantadas de acuerdo con un antiguo rito, que los del lugar consideraban símbolo de los planetas

> Paus., Graec. III 20,9 προϊοῦσι δὲ Ἵππου καλούμενον μνῆμά ἐστι. Τυνδάρεως γὰρ θύσας ἐνταῦθα ἵππον τοὺς Ἑλένης ἐξώρκου μνηστῆρας ἱστὰς ἐπὶ τοῦ ἵππου τῶν τομίων· ὁ δὲ ὅρκος ἦν Ἑλένῃ καὶ τῷ γῆμαι 5προκριθέντι Ἑλένην ἀμυνεῖν ἀδικουμένοις· ἐξορκώσας δὲ τὸν ἵππον κατώρυξεν ἐνταῦθα. κίονες δὲ ἑπτὰ [οἳ] τοῦ μνήματος τούτου διέχουσιν οὐ πολύ, κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον, οὓς ἀστέρων τῶν πλανητῶν φασιν ἀγάλματα.

1.2.3. Es igualmente posible que en otras ocasiones estas series vocálicas no vayan referidas a los planetas, sino que aparezcan utilizadas con otros sentidos. Uno de ellos, por ejemplo, es el de los nombres inefables[22], que, además, en alguna ocasión

---

21 Cf. DORNSEIFF 1925, p. 49.

22 Que no siempre corresponden a Jehovah, como en alguna ocasión se ha pretendido, sino también a nombres de divinidades griegas (Hermes, Apolo) o egipcias (Aoth, Serapis) e incluso de santos

encontramos puestos en relación directa con los planetas. Así lo testimonia en el siglo IV Eusebio de Cesarea:

> Eus., *PE.* XI 6,24: τί με δεῖ νῦν τοῦ πανσόφου Μωσέως ἢ τῶν παρ' Ἑβραίοις ἱερῶν λόγων διὰ μυρίων ἄλλων τὴν ὀρθότητα τῆς τῶν οἰκείων ὀνομάτων θέσεως ἐξαπλοῦν, μακροτέρας σχολῆς δεομένων τῶν κατὰ τὸν τόπον; αὐτίκα δὴ καὶ τῶν πρώτων τῆς γραμματικῆς στοιχείων Ἕλληνες μὲν οὐκ ἂν ἔχοιεν τὰς ἐτυμολογίας εἰπεῖν, οὐδ' αὐτός γ' ἂν φαίη Πλάτων τὸν λόγον ἢ τὸν λογισμὸν τῶν φωνηέντων ἢ τῶν συμφώνων. Ἑβραίων δ' ἂν εἴποιεν παῖδες τοῦ τε Ἄλφα τὴν αἰτίαν, ὃ παρ' αὐτοῖς καλεῖται Ἄλφ, τοῦτο δὲ σημαίνει 'μάθησιν'· καὶ τὸ Βῆτα, ὅπερ Βὴθ φίλον αὐτοῖς προσαγορεύειν, οὕτω δὲ τὸν 'οἶκον' ὀνομάζουσιν· ὥστε δηλοῦν τὴν διάνοιαν 'μάθησις οἴκου', ὡσεὶ σαφέστερον ἐλέγετο 'διδαχή τις καὶ μάθησις οἰκονομίας'. καὶ τὸ Γάμμα δὲ παρ' αὐτοῖς κέκληται Γίμελ· οὕτω δὲ τὴν 'πλήρωσιν' ὀνομάζουσιν. εἶτ' ἐπειδὴ τὰς δέλτους Δὲλθ καλοῦσι, τὸ τέταρτον στοιχεῖον οὕτω προσεῖπον, ὁμοῦ διὰ τῶν δύο στοιχείων σημαίνοντες ὡς ὅτι 'ἡ ἔγγραφος μάθησις πλήρωσίς ἐστι δέλτων'. ἐπιὼν δέ τις καὶ τὰ λοιπὰ τῆς γραμματικῆς στοιχεῖα, μετά τινος αἰτίας καὶ λογισμοῦ εὕροι ἂν ἕκαστα παρ' αὐτοῖς ὠνομασμένα, ἐπεὶ καὶ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων τὴν ἐπὶ ταὐτὸ σύνθεσιν μιᾶς τινος ἀπορρήτου προσηγορίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, ἣν διὰ τεσσάρων στοιχείων παῖδες Ἑβραίων σημειούμενοι ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ δυνάμεως κατατάττουσιν, ἄλεκτόν τι τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόρρητον τοῦτ' εἶναι παῖς παρὰ πατρὸς εἰληφότες. καὶ τῶν παρ' Ἕλλησι δὲ σοφῶν οὐκ οἶδ' ὁπόθεν τις τοῦτο μαθὼν ἠνίξατο, ὧδέ πη δι' ἐπῶν φήσας·
>
> ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ
> γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα.
> εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἢ τὰ λυρώδη
> ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη.
>
> εὕροις δ' ἂν καὶ τῶν λοιπῶν παρ' Ἑβραίοις στοιχείων, ἐπιστήσας ἑκάστῳ, τὰ σημαινόμενα· τοῦτο δὲ ἤδη καὶ διὰ τῶν πρόσθεν ἡμῖν συνέστη, ὁπηνίκα παρὰ βαρβάρων τὰ πάντα ὠφελῆσθαι τοὺς Ἕλληνας ἀπεδείκνυμεν. πολλὴν δ' ἄν τις καταμάθοι, τὴν Ἑβραίων γλῶτταν πολυπραγμονῶν, ὀνομάτων ὀρθότητα παρὰ τοῖς ἀνδράσι φερομένην, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τοῦ παντὸς ἔθνους τὸ προσηγορικὸν ὄνομα ἀπὸ τοῦ Ἔβερ τὸ παρωνύμιον εἴληφε· σημαίνει δὲ...[23]

Y otro tanto ocurre con el papiro Leydensis W[24], donde aparecen en conexión directa las vocales, la música, los planetas y el nombre de la divinidad, nombre del

---

cristianos (San Jorge): *cf.* sobre todo ello DORNSEIFF 1925, pp. 145 ss.; HAAR 1960, p. 221.

23 Cf. también V 14, en DORNSEIFF 1925, p 45.

24 P. 17,1, 28 s., p. 141 LEEMANS.

que se dice que consiste en siete letras según la harmonía de los siete tonos (πρὸς τ`ν ἁρμονίαν τῶν ζ΄φθόγγων). Y un poco más abajo[25] se dice que las Musas celebran con himnos el glorioso nombre por el que velan los siete guardianes (φύλακες); lo cual confirma la entidad de divinidades satélite que Marco asignaba a los planetas, en torno a la divinidad principal.

Los gnósticos tomaron de la tradición judía la idea de asociar siete ángeles a los siete planetas o de colocarlos, como hacía Platón con las Sirenas, en las siete esferas. Estos ángeles, que se pueden ver mencionados en la inscripción de Mileto y que asimismo aparecen en los papiros[26], serían una especie de guardianes en el mundo de los planetas, que queda como antesala de la esfera de las estrellas, donde reside la Divinidad. Aunque, lógicamente, también en esto existen diversas variantes, la más extendida distribuye los ángeles en las órbitas planetarias del siguiente modo[27]:

Luna	Gabriel
Mercurio	Miguel
Venus	Anael (Hanael)
Sol	Rafael
Marte	Samael
Júpiter	Sadaquiel (Zadkiel, Zachariel)
Saturno	Cafriel (Kephariel, Zaphkiel).

2. Siete planetas, siete cuerdas de la lira y ¿¡siete vocales!?

He aquí, pues, los textos a que me refería. Pasemos ahora a hacer algunas consideraciones sobre las ideas que nos sugieren a quienes nos interesamos por el lenguaje y su relación con la música.

Huelga, así, detenernos en la cuestión de los siete planetas (los cinco propiamente dichos, más la Luna y el Sol) y sus respectivas esferas o zonas, de tanta trascendencia

---

25 P. 17 1, 39 s.

26 Leydensis W, p. 8,11.17,25, pp. 107, 109 Leemans.

27 *Cf.* Haar 1960, pp. 222 s. y la bibliografía allí mencionada; por ejemplo, Kopp 1817, pp. 354 ss., donde se presentan una serie de correspondencias ángeles-planetas tomadas de escritores de los siglos XVI y XVII (Sebastian Münster, Junius, Duretus, Trithemius, Cornelius Agrippa, Athanasius Kircher). Se mencionan allí también una lista de siete ángeles en relación con la séptuple ordenación de las siete vocales que aparece en un papiro del British Museum (Preisendanz PX, II, p. 53) y otra del libro de Enoch (muy usado por los primeros escritores cristianos y por los gnósticos), XX-XXI, donde se enumeran los siete arcángeles (Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Saraqael, Gabriel, Remiel) guardianes y los planetas, a los que se considera estrellas caídas (espiritualmente, se entiende).

en nuestro mundo terrenal[28]. Superfluo es asimismo recordar aquí cómo esas esferas con sus sonidos aritméticamente sistematizados en la harmonía cósmica, se encarnan en las siete cuerdas de la lira y sustentan de esa manera los siete tonos de la octava en nuestra música de cada día[29].

Sí vienen, en cambio, a cuento, desde nuestro punto de mira de las relaciones entre habla y canto, algunas reflexiones sobre la integración de las "siete" vocales en este sistema de la harmonía cósmica, algo en lo que insisten una y otra vez, de un modo u otro, los textos que acabo de presentar. Son dos, sobre todo, las consideraciones que se me ocurren: la primera la del número siete de dichas vocales; la segunda, la de la idea de que esas vocales son la sustancia y el alma del propio sistema sonoro del lenguaje.

Razones de espacio me impiden desarrollar aquí y ahora dichas consideraciones, que quedan, por tanto pendientes para el próximo número de esta misma revista.

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

BARRIGÓN, C.,
- "Aproximación a la simbología del número siete: del paganismo al cristianismo", en RUIZ-PÉREZ, 2003, págs. 51-62.

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

DORNSEIFF, F.,
- *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925.

HAAR, J.,
- *Musica mundana: Variations on a Pythagorean Theme,* Tesis doctoral, Harvard, 1960.

HÖEG, C.,
- "La théorie de la musique byzantine", *Revue des Études Grecques ,* 35 (1922) 321-334.

KOPP, U.,
- *Palaeographia critica* I-IV, Mannheim, 1817-1829 (=1817).

LUQUE MORENO, J.,
- *Scriptores Latini de re metrica. Vol I Presentación*, Granada, 1987.
- "*Voces*: la clasificación de los sonidos en el mundo antiguo: I Los gramáticos", *Voces,* 7 (1996) 9-44.
- "*Vox (sonus), sermo, carmen, cantus, versus, oratio*", en B. GARCÍA-HERNÁNDEZ (ed.), *Estudios de Lingüística latina*, Madrid, 1998, pp. 971-985.
- 1998b: "Métrica y música en Quintiliano", en T. ALBALADEJO-E.DEL RÍO (eds.), *Quintiliano: Historia y actualidad de la retórica*, vol. II, Logroño, pp. 985-998.
- "La fonética de los métricos latinos", en A. Mª. ALDAMA ET AL. (eds.), *La filología latina hoy. Actualización y perspectivas*, vol. I, Madrid, 1999, pp. 423-426.

28 Cf., por ejemplo, LUQUE 2006d.

29 Cf., por ejemplo, NEUBECKER 1977, pp. 69 ss.; 93 ss.WEST 1992, pp. 62 ss.; 160 ss.; 218 ss.; THURN 1998.

- "*Caesura, colon, carmen, melos*", en J. LUQUE-P. R.DÍAZ, *Estudios de métrica latina*, Granada, 1999, pp. 519-538 (=1999b).
- "La retórica antigua y la articulación del lenguaje", en J. RIBEIRO (ed.) *A retórica Greco-Latina e a sua Perenidade*, Porto, 2000, Vol. I, pp. 305-323.
- "Palabras en verso", *RELat,* 1 (2001) 13-43**.**
- "*Metrica* y *grammatica*", en J. DANGEL (ed.), *Le poète architecte*, Louvain-Paris, 2001, pp. 13-50 (= 2001b).
- *Accentus* (*prosw/diva*): *el canto del lenguaje. Representación de los prosodemas en la escritura alfabética*, Granada, 2006.
- "Los gramáticos griegos y la música. Los músicos griegos y el lenguaje", en E. CALDERÓN-A. MORALES-M. VALVERDE, *Koinòs lógos*, Homenaje al profesor J. García López, Murcia, 2006, pp. 551-563 (= 2006b).
- "Quintiliano y las prosodias", en C. SANTINI-L. ZURLI-L.CARDINALI (eds.), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli, 2006, pp. 389-402 (= 2006c).
- "Los días de la semana: ¿astrología o música?" *Florentia Iliberritana,* 17 (2006) 135-152 (= 2006d).
- "*Voces*: los gramáticos latinos y el sonido de la música", en G. HINOJO–J.C. FERNÁNDEZ CORTE (eds.), *Munus quaesitum meritis* (Homenaje a C.Codoñer), Salamanca, 2007, pp. 529-538.

LUQUE, J.-LÓPEZ, A.,
- *San Agustín, Sobre la música*, introd., trad., notas, Madrid, 2007.

LUQUE, J.-FUENTES, F.,-LÓPEZ, C.-DÍAZ, P. R, MADRID, M.,
- *Boecio, Sobre el fundamento de la música*, introd., trad., notas, Madrid, 2009.

NEUBECKER, A. J.,
- *Altgriechische Musik*, Darmstadt, 1977.

PREISENDANZ, K,
- *Papyri Graecae Magicae*. *Die griechischen Zauberpapyri,* herausg. und übers. von —, vols. I-II, Leipzig (1928-1931) (= 1928)

RUIZ SOLA, A.-PÉREZ GONZÁLEZ, C.,
- *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*, Burgos, 2003.

SAGNARD, F.
- *La Gnose Valentienne et le témoignage de Saint Irenée*, Paris, 1947.

THURN, N.,
- "Die siebensaitige Lyra", *Mnemosyne,* 51/4 (1998) 411-434.

WEHRLI, FR.,
- *Die Schule des Aristoteles*: II *Aristoxenos*, Basel , 1945 (2ª ed. 1967).

WEST, M. L.,
Ancient Greek Music, Oxford, 1992.

Received: 27th July 2011 Accepted: 15th August 2011

Sexo y signos zodiacales: algunas notas sobre el espejo erótico del Antiquarium Comunale de Roma

Juan Francisco Martos Montiel
Universidad de Málaga

Resumen

Se recuerda el hallazgo y posterior historia de un espejo de bronce conservado actualmente en el Antiquarium Comunale de Roma (inv. 13694), se describe la pieza (no se trata de un espejo con cubierta ni de una caja de espejo, como hasta no hace mucho se pensaba, sino de un espejo con mango y argolla de suspensión, alrededor de cuya cara reflectante se conserva una rueda zodiacal y en su parte posterior una escena erótica en relieve) y se hace una revisión crítica de las interpretaciones avanzadas hasta hoy para explicar la decoración –erótica y astrológica– de ambas caras.

Palabras clave: Espejo, *Symplegma*, Zodiacos.

Sex and zodiacal signs: Notes on the erotic mirror in the Antiquarium Comunale at Rome

Abstract

The discovery and subsequent history of a bronze mirror now preserved in the Antiquarium Comunale of Rome (inv. 13694) are reviewed. After describing the piece (it is not a mirror with cover nor a mirror box, as until recently thought, but a hand mirror, with a zodiac wheel around its reflecting surface and an erotic relief on its back), a critical review is made of the interpretations advanced to explain the decoration –erotic and astrological– on both sides.

Key Words: Mirror, *Symplegma*, Zodiacs.

En sincero homenaje a mi maestro y amigo José Luis Calvo, σοφὸς ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς.

Fig. 1. Relieve con escena erótica en la parte posterior (cara B) de un espejo de bronce romano; finales del siglo I d. C. Diám. 16,7 cm. Antiquarium Comunale, Roma; nº inv. 13694.

La imagen (fig. 1) con la que abrimos este trabajo[1] forma parte de un espejo de bronce romano hallado el 10 de agosto de 1877 en el Esquilino, junto a la Plaza de Santa Maria Maggiore, a poca profundidad respecto al nivel de la calle y sobre un sencillo pavimento de mármol blanco con losas de medianas dimensiones, en el que estaban apoyados los restos del espejo, ya sueltos pero aún superpuestos en el modo en que habían estado montados originariamente. Según la entrada correspondiente del *Registro dei Trovamenti*, se trataba de "due dischi concentrici, e sovrapposti, limitati ognuno nella periferia da un cordoncino intagliato a fuseruole, e tra i quali ricorreva una zona larga m. 0,02 in cui si scorgono figure umane ed animali in rilievo, e della quale però si trovarono solo n. 13 pezzi. Nel disco più grande vi si vede un bellissimo letto sopra cui uomo con manto e donna nuda in atto osceno." Tras describir brevemente las joyas que lleva puestas la mujer representada en el relieve y los diversos elementos que rodean el lecho, la nota concluye: "Questo disco misura di diam. m. 0,165 e l'altro interno, e liscio, m. 0,136"[2].

El descubrimiento fue recogido ese mismo año de forma más breve en las *Notizie degli scavi di antichità* ("Sulla piazza di s. M. Maggiore, a mezzo metro sotto il piano stradale, è stato scoperto un pavimento di musaico ordinario, sul quale giaceva una teca di specchio in bronzo, con rilievi osceni di arte perfetta. Il disco superiore misura nel diametro met. 0,165, l'inferiore met. 0,136.")[3] y en el *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* ("specchio con suo coperchio, sul quale è scolpito con molta finezza e di bello stile un gruppo erotico")[4]. Como se puede comprobar, ya desde este primer momento no queda claro si se trata de un espejo con cubierta móvil o de una caja de espejo[5], como afirman las *Notizie*, pero en lo que sí parecen estar de acuerdo ambas notas es en que el disco "más grande" y "superior" es la cubierta del

---

1 Quede aquí reflejado nuestro agradecimiento al Dr. Aurelio Pérez Jiménez, que leyó un borrador de este trabajo y nos hizo valiosas sugerencias bibliográficas y de contenido, y a la doctoranda Paula Caballero Sánchez, que amablemente nos buscó datos y comprobó referencias durante una estancia de investigación en la Escuela Francesa de Atenas.

2 *Registro dei Trovamenti*, III, asiento nº 93 del 10/08/1877, pp. 73-75 (G. Marsuzi); tomamos la referencia de Ferrea, 1995, pp. 133-134, n. 2.

3 *Notizie*, 1877, p. 267.

4 *Bullettino,* 1877, p. 274.

5 Para una aproximación general al tema de los espejos en la Antigüedad clásica es útil aún el artículo de de Ridder, 1916, así como los de von Netoliczka (1966) y Mansuelli, 1966, con la puesta al día a cargo de Cecchini *et al.* (1997); en esta última, al igual que en el breve artículo de Hurschmann, 2001 y en la mayoría de los recogidos en Campanelli-Penneta, 2003, pueden encontrarse referencias bibliográficas actualizadas de trabajos sobre los distintos tipos de espejos usados por griegos y romanos. Importante nos parece también la obra de de Grummond, 1982, que trata no sólo los espejos etruscos, sino también los griegos, los romanos y otros aspectos generales relativos a este tema.

espejo, así como en la calidad del relieve en él representado, cuyo carácter "obsceno" hace además a sus autores ser muy parcos, incluso mudos, en su descripción.

Las piezas que formaban el espejo pasaron a engrosar los fondos de los Museos Capitolinos de Roma, y en los años veinte del pasado siglo se hallaban ubicadas en la galería superior del Palazzo dei Conservatori. Así, en efecto, aparece recogido en el catálogo de Stuart-Jones[6], quien lo define sin duda como una caja de espejo ("mirror case") y, tras señalar las tres partes que lo componen ("the rim, the cover with decoration in relief, and the back of the case undecorated and much corroded"), describe con detenimiento las dos primeras:

> The rim is formed by a narrow ornamental band of astragalus within which is a band .102 m. wide with figures in low relief, the whole much corroded and in part entirely destroyed. The field was divided into panels by a reversed lotus between scenes which run as follows: lotus; hippocampus; lotus; archer facing r. in the act of drawing his bow; lotus; indistinct object, ground broken away; lotus; reclining female figure; lotus; reclining figure; lotus; head, the rest damaged; lotus; damaged; lotus; broken; indistinct object; lotus; the legs of a male figure, the rest broken.
>
> [...]
>
> The cover is in finely worked relief, excellently preserved with brownish-green patina. On it is incised a scene of a pair of lovers on a couch. The man is nude, his hair in tight close curls. The woman has hair elaborately dressed in the style of the ladies of the Flavian period, with high front and large *chignon* of plaits; she wears two bracelets on her r. arm and one on her l.; an anklet on her r. ankle, a string of beads with pendants round her neck, and a very long festal wreath of bay-leaves which hangs from her shoulders and crosses her body. The couch has a mattress carved with rich embroidery. The high back has the usual curving ends and a central band of decoration in relief representing an arcade with four statues: (1) male figure seated, facing r.; (2) Venus with Cupid at her side; (3) male figure; (4) Mercury (?). Below is a plain raised band, possibly to represent tortoiseshell. Round the whole couch at the bottom runs an astragal moulding, and the legs are elaborately turned. A drapery is festooned below. On the ground are an *oinochoe* and a bowl with fluted sides, on the brim of which creeps a hare, presumably introduced with aphrodisiacal significance [...]. Close by is a small stool, on which a little dog sits up, yapping. The last object to l. is a footstool on which the lady's slippers are placed. Above the couch on the wall hangs a triptych with folding doors, opened to show another erotic scene in relief. To the l. hangs a basket by four strings.

Esta descripción, que incluye además otros datos del objeto, algunos de los cuales ya conocemos, como dimensiones, lugar del hallazgo, una primera datación ("first

6 STUART-JONES, 1926, vol. II, pp. 298-299, nº 46.

century A. D.")[7], algún paralelo ("a small bronze *patera* of coarser workmanship […] in the Coll. Warocqué [fig. 2]")[8] y bibliografía (las ya citadas notas del *Bullettino* y las *Notizie*), encierra también algunos errores e imprecisiones que luego comentaremos. Pero lo que nos interesa destacar ahora es la historia posterior del espejo, que resumimos a continuación siguiendo, entre otros, los datos que ofrece el estudio publicado por Laura Ferrea en 1995, sobre el que enseguida volveremos[9].

Fig. 2. Pátera de bronce con escena erótica, procedente de Gela (Sicilia); sin datar. Diám. 10 cm. Musée royal de Mariemont, Morlanwelz (Bélgica); nº inv. G. 97.

Fig. 3. Espejo de bronce, procedente de Castelvetro (Módena); *c*. 400 a. C. Diám. 17 cm. Galleria Nazionale Estense, Módena.

7 Un elemento clave para datar el espejo es el elaborado peinado que luce la mujer del relieve, que estuvo de moda entre las damas romanas a finales del siglo I d. C., como se documenta en numerosos bustos y retratos privados de la época: vid. Ferrea, 1995, p. 140, n. 24. Además del peinado, otro elemento útil para la datación del espejo, pero en el que parecen no haber reparado los estudiosos a tal fin, es la cadena que lleva la dama cruzada sobre el pecho, un lujoso adorno del que se han conservado algunas representaciones en Pompeya, por ejemplo en una de las pinturas eróticas de las Termas Suburbanas, concretamente la conocida como Escena IV: vid. Jacobelli, 1995, p. 44, n. 51.

8 Vid. el catálogo de van de Walle *et al.*, 1952, pp. 100-101, nº G. 97 (pl. 38). En Licht, 1928, p. 194, se reproduce un fragmento de otra pátera de terracota con una escena similar, tanto por la postura de los amantes como por la cama con las patas y debajo la vasija ancha para agua y el aguamanil, aunque en ambas piezas la factura es mucho más simple y tosca que la del detallado relieve del Esquilino. En la Galleria Estense de Módena se conserva también un espejo de bronce italiota de influencia etrusca, datado entre finales del siglo V y principios del IV a. C. (el llamado "espejo de Castelvetro": fig. 3), en cuyo reverso se distinguen diversas figuras grabadas, entre ellas una pareja haciendo el amor sobre una cama con patas y cabecero, aunque aquí en la conocida como "postura del misionero": vid. Bonfante, 1978, pp. 236 s., fig. 3 e ill. 2; más información e imágenes en Grenier, 1912, pp. 369 ss., y en el sitio web de *Arachne*: <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/196117>.

9 Ferrea, 1995, pp. 135-136.

A finales de la década de los veinte, las piezas que componen el espejo fueron trasladadas al antiguo Antiquarium Comunale, un edificio construido en 1890 como depósito arqueológico en la colina del Celio y en cuya sala IV, dedicada a los objetos de bronce, estuvieron expuestas entre 1929 y 1939. Pero ese año, a causa de los graves daños que afectaron a su estructura durante las obras de construcción del Metro romano, el edificio hubo de ser abandonado (estado en el que aún permanece actualmente) y las piezas, junto con el resto de materiales depositados hasta entonces en el Antiquarium, comenzaron un largo peregrinar por diversos museos e instituciones que hizo que se perdiera la relación entre ellas, como puede comprobarse por los números tan alejados entre sí que se les adjudicó en el inventario posterior a esa etapa de dispersión de la colección[10]. Durante un tiempo, además, el disco con la escena erótica estuvo guardado en una caja sellada, por temor a que su "obscenidad" pudiera perturbar la moralidad pública, pero a comienzos de los años setenta volvió a la circulación[11], y poco después apareció por fin citado, reproducido y comentado (siempre como "espejo" o "cubierta de espejo") en diversos libros especializados, aunque con una evidente vocación divulgativa, sobre erotismo en la Antigüedad[12], e incluso fue exhibido en dos exposiciones (en ambos casos como "coperchio di teca di specchio") realizadas en Roma a principios de los noventa[13]. Poco después se volvieron a identificar y reunir las piezas que formaban originalmente el espejo y, una vez restaurada la cenefa con figuras y recompuestos todos los elementos, pasó a formar parte de la exposición permanente del nuevo Antiquarium Comunale (en el Casino Salvi, en el Parque del Celio, justo enfrente del antiguo edificio que ocupaba la colección), donde se exhibe desde diciembre de 1994.

---

10 Así, el disco menor lleva como nº de inventario 1629, y el mayor, con el relieve erótico, 13694, mientras que la cenefa con figuras y los dos cordoncillos ribeteados de los bordes tienen números aún más altos (13742 y 13938, respectivamente): vid. FERREA, 1995, p. 134.

11 Coincidiendo, por cierto, con la liberalización (casi) definitiva de las visitas al famoso Gabinete Secreto del Museo Arqueológico Nacional de Nápoles y a los monumentos pompeyanos con elementos eróticosexuales "escandalosos", como el Lupanar o la Casa de los Vettii: vid. DE CARO (2000), p. 22.

12 BOARDMAN & LA ROCCA, 1975, pp. 162-163; MULAS, 1978, pp. 72-73; JOHNS, 1982, p. 135, e ilustraciones en p. 116 (fig. sin numerar) y 137 (*colour illustration* 35). Véanse también los estudios más concretos de MYEROWITZ, 1992, pp. 145-147, fig. 7.10, y CLARKE, 1993, p. 293, n. 89, y, en otro orden de cosas (el estudio de las molduras o *fulcra* romanas), el más especializado de FAUST (1989), p. 59, fig. 33.1, quien, por comparación de la moldura del cabecero de la cama representada en el relieve con *fulcra* similares en otras piezas de esa época, eleva la datación del "Spiegelrelief" hasta finales del siglo I o principios del II d. C.

13 VIRGILI & VIOLA, 1990, p. 99, nº 145, fig. 35; TITTONI & GUARINO, 1992, p. 177, n. 228. Así lo entiende también WYKE, 1994, p. 144, fig. 4, quien habla de "the bronze cover of a case which once held a mirror".

La restauración y correcta identificación del objeto fue anunciada a la comunidad científica en el citado artículo de Laura Ferrea de 1995, en el que se hacían básicamente dos novedosas precisiones, una de carácter tipológico y la otra iconográfico. La primera[14] es que no se trata de una caja de espejo, ni tampoco de un espejo con cubierta móvil, por más que el disco con el relieve erótico recuerde, tanto por sus dimensiones como por su decoración, a diversas cubiertas de espejos de ese tipo, por ejemplo una bastante conocida, procedente de Corinto y datada en la segunda mitad del siglo IV a. C., que se conserva en el Museum of Fine Arts de Boston y con la que nuestro disco ha sido comparado en numerosas ocasiones (fig. 4)[15].

Fig. 4. Cubierta de espejo de bronce con escena erótica, procedente de Corinto; *c*. 340-320 a. C. Diám. 17,5 cm. Museum of Fine Arts, Boston; nº RES.08.32c.2.

Razones como la técnica de elaboración del relieve del disco mayor (distinta a la empleada habitualmente en los espejos con cubierta), la falta de acabado de su cara interior (de donde se deduce que ésta no quedaba a la vista) y la improbable articulación de ambos discos mediante una bisagra o algún otro mecanismo (puesto que el disco con relieve, que debería ser la cubierta, es mayor que el disco liso, siendo así que lo normal en este tipo de espejos es que, cuando cada disco tiene un tamaño diferente, sea el pequeño el que funcione como cubierta) llevan a Ferrea a afirmar que el disco con el relieve erótico no constituía la cubierta del espejo, sino en realidad su parte posterior, sobre cuya cara interna se fijaba el disco reflectante, siendo cubierta la parte sobrante por la cenefa circular con figuras, que quedaba a su vez fijada a los bordes de ambos discos por los dos cordoncillos ribeteados, unidos al conjunto mediante minúsculas soldaduras de plomo (vid. fig. 5).

---

14 Vid. Ferrea, 1995, pp. 136-138.

15 Vid. Vermeule & Comstock, 1971, p. 257, nº 369, y la interpretación de Stewart, 1996, pp. 145-150, en el contexto de otros espejos griegos con relieves eróticos. Una reproducción de esta cubierta de espejo se había publicado antes en Marcadé, 1962, p. 130 (y su cara interior, también con una escena erótica similar, aunque grabada y no en relieve, en esta misma obra, p. 123, y aún antes en Licht (1928), p. 197). Para comparaciones entre los relieves de ambos espejos, vid. por ejemplo Boardman & La Rocca, 1975, p. 134, y especialmente Clarke, 2003, pp. 40-47.

Fig. 5. Parte anterior (cara A) del espejo del Esquilino (vid. fig. 1), tras su restauración.

Fig. 6. Sarcófago romano (detalle), procedente de Ostia; *c*. 250-275 d. C. Museo Gregoriano Profano, Vaticano, Roma; nº inv. 9517.

Fig. 7. Espejo de mano de bronce, procedente de Tarento; *c*. 350-325 a. C. Diám. 14,5 cm. Museo Nazionale Archeologico, Tarento; nº inv. 117667.

Dos pequeñas ranuras en el borde superior de la cara interna del disco con la escena erótica, en correspondencia con una de mayores dimensiones en su borde inferior, sugieren que se trataría de un espejo con mango y gancho de suspensión, similar a los representados en un sarcófago de mediados del siglo III d. C. procedente de Ostia, actualmente en el Museo Gregoriano Profano (fig. 6)[16].

Pero Ferrea encuentra dos problemas en esta hipótesis[17]. Uno es que de este tipo de espejo de mano, con mango y anillo superior de suspensión, no se conoce, según esta autora, "nessun esemplare reale analogo a questo dell'Esquilino", sólo versiones en miniatura más o menos similares hechas de plomo y vidrio. Suponemos que Ferrea debe referirse a ejemplares de la misma época y de decoración similar, porque, aunque nosotros tampoco conocemos ningún ejemplar romano de este tipo de espejo, sí que existen no pocos en el mundo griego, por ejemplo un espejo de bronce procedente de Tarento, de la segunda mitad del siglo IV a. C., que conserva el mango en forma de eros alado y una argolla superior para colgarlo (fig. 7)[18].

16 Vid. ZIMMER, 1995, p. 221, nº 181; más información e imágenes en el sitio web de *Arachne*: <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/21596>.

17 Vid. FERREA, 1995, p. 138, nn. 18 y 19.

18 Vid. CAMPANELLI-PENNETA, 2003, p. 96 (ficha de AMELIA D'AMICIS); pueden verse otros ejemplos

Fig. 8. Espejo de pie de bronce, procedente de Argos; *c*. 455 a. C. Museo Arqueológico Nacional, Atenas; nº inv. 7579.

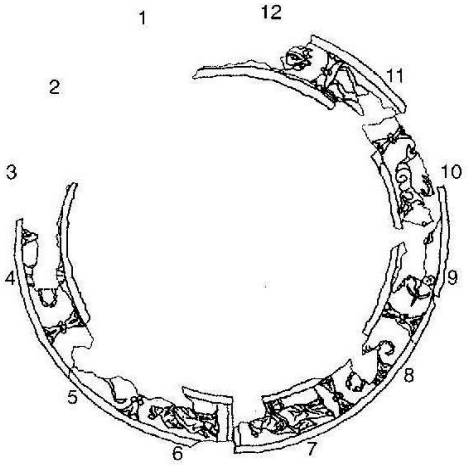


Fig. 9. Restos de la rueda zodiacal del espejo del Esquilino (vid. fig. 1); dibujo de Ferrea, 1995, p. 137.

El otro problema es que, dado el considerable peso del espejo, sostenerlo con una sola mano a la hora de usarlo para acicalarse implicaría no poco esfuerzo, por lo que Ferrea admite también la idea de que se tratase de un espejo de pie con uno o varios elementos decorativos en su borde superior. Esta segunda posibilidad, sin embargo, plantea igualmente dificultades, pues el tipo de espejo de pie (llamado habitualmente "de cariátide", como el que vemos en la fig. 8) sólo encuentra ejemplos en espejos griegos de finales de época arcaica y de época clásica (concretamente desde mediados del siglo VI hasta la segunda mitad del V a. C.), y no está documentado en el ámbito romano[19].

Con todo, ya se trate de uno u otro tipo de espejo, la segunda novedad de calado que aporta el trabajo de Ferrea, tras un delicado trabajo de restauración de la deteriorada cenefa de bronce que circundaba el disco reflectante, es la identificación de las "figure umane ed animali in rilievo" de las que hablaba el *Registro dei Trovamenti* en 1877 con los doce signos del zodíaco, que ni Stuart-Jones en su catálogo de 1926, como vimos, ni ningún otro estudioso posterior habían reconocido hasta entonces como tales[20]. La secuencia de los signos, separados cada uno de ellos por un elemento decorativo formado por dos flores de loto contrapuestas, sigue el habitual sentido antihorario, de derecha a izquierda, como podemos ver en el dibujo numerado que ofrece la propia Ferrea (fig. 9).

---

ibid., pp. 90 (Locros Epicefirios, primera mitad del siglo V), 97 (Anfípolis, finales del IV-principios del III a. C.) y 98 (Locros Epicefirios, segunda mitad del siglo V).

19 Sobre este tipo de espejos, vid. KEENE, 1981; para el espejo concreto de nuestra fig. 8, puede encontrarse más información e imágenes en el sitio web de *Arachne*: <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/198251>.

20 Vid. FERREA, 1995, pp. 136 y 142-143.

La secuencia comenzaría, pues, en Aries (1)[21], pero este signo, junto con los dos siguientes, Tauro (2) y Géminis (3), han desaparecido completamente. Para la descripción de los siguientes, transcribimos a continuación las palabras de Ferrea[22]:

> Del Cancro [Cáncer (4)] restano le chele, rivolte verso sinistra, e le zampette ai lati del guscio, del quale però si indovina la forma tondeggiante; subito dopo il Leone [Leo (5)], del tutto mancante tranne la coda, è evocato, in movimento verso destra, dal contorno della lamina di fondo. La Vergine [Virgo (6)] è piuttosto ben conservata e raffigurata come una fanciulla vestita di tunica e mantello, rivolta verso destra, con i capelli raccolti in un alto nodo sulla nuca; anche la Bilancia [Libra (7)] è impersonata da una figura femminile panneggiata, con i capelli raccolti, di profilo verso destra, che sorregge con la mano destra una bilancia con piatti emisferici. Seguono lo Scorpione [Escorpio (8)], di cui rimangono le chele e la temibile coda ripiegata (anche qui il perimetro della mancanza disegna la sagoma del corpo, ai lati del quale sono indicate sottili zampe) ed il Sagittario [Sagitario (9)], raffigurato come un centauro in atto di scagliare una freccia verso destra, di cui si conservano la testa, il braccio destro con l'arco e la parte finale della coda. Il Capricorno [Capricornio (10)], mezzo capro e mezzo pesce, con lunga coda attorcigliata, è piuttosto integro, tranne che per il muso; dell'Aquario [Acuario (11)] restano invece solo le gambe nude e sul lato destro sottili incisioni verticali ondulate indicano l'acqua da lui versata. I Pesci [Piscis (12)] sono raffigurati secondo il solito schema invertito e restano sulla destra la coda dell'uno sopra la testa dell'altro.

Tanto el orden y disposición de los signos como su iconografía se ajustan a los modelos usuales en esta época[23], pero lo que plantea problemas es determinar las razones que llevaron a la inclusión de estos símbolos astrológicos en nuestro espejo y la relación que pueda existir entre éstos y la escena erótica de su cara posterior. En la Antigüedad, como es sabido, el espejo formaba parte habitualmente del ajuar femenino y era un atributo característico de la diosa Afrodita-Venus, a quien se solía representar con un espejo, por lo que no es infrecuente encontrar motivos eróticos en estas piezas, desde imágenes de la propia diosa y de erotes o amorcillos hasta

21 Como suele ser habitual, no sólo "por ser el macho el que manda y el que ocupa el primer puesto" (τοῦ ἄρρενος ἄρχοντος καὶ πρωτεύοντος), como afirmaba Ptolomeo, *Tetrabiblos* 1.13.2, sino principalmente porque la constelación de Aries contenía en la Antigüedad el punto en el que una vez al año se producía el equinoccio, esto es el momento en el que el Sol, en su movimiento anual aparente por la eclíptica, pasaba de Sur a Norte a través del ecuador celeste, señalando el comienzo de la primavera en el hemisferio norte. Actualmente, debido a la precesión de los equinoccios, este punto, aunque se sigue llamando entre los astrónomos primer punto de Aries, no está ya en esta constelación, sino en la de Piscis.

22 FERREA, 1995, p. 143.

23 Para la tipología y composición de las representaciones figuradas del zodiaco en la Antigüedad, vid. GUNDEL, 1992, pp. 67-74, y GURY, 1994.

symplegmata de distintos tipos[24]. Pero en el caso de los signos astrológicos, la explicación ya no es tan evidente, entre otras razones porque, a pesar de que la imagen del zodiaco se encuentra por todas partes en la Antigüedad, reproducida tanto en templos, tumbas, estatuas, mosaicos y pinturas como sobre joyas, monedas, lámparas y objetos de uso decorativo[25], sin embargo, como señala Ferrea, "non sono noti altri specchi con analogo soggetto"[26].

Aquí habría que hacer una salvedad, pues sí que tenemos noticia, *pace* Ferrea, de al menos un espejo más de tema análogo. En efecto, cuando André de Ridder, a finales del siglo XIX, compiló el *Catalogue des bronzes de la Société Archéologique d'Athènes* (cuyos fondos pasarían poco después al recién creado Museo Arqueológico Nacional), mencionaba un disco de espejo de 10 cm. de diámetro procedente de "Héraklée de Propontide"[27] cuya escueta descripción rezaba del siguiente modo: "Disque de miroir avec incrustations d'or, de mauvais style et d'époque romaine. Au centre, deux bustes, l'un radié. Autour, lions courant, crabe, taureau, centaure, personnages voilés de longs manteaux, etc."[28]. Las fundadas sospechas de que se trata de signos del zodiaco (presumiblemente Leo, Cáncer, Tauro, Sagitario, quizás Géminis o Virgo) se ven confirmadas por dos vías: la guía de *Marbres et bronzes du Musée National* compilada en 1907 por Staïs, cuyo nº 7495 dice así: "Disque de miroir, incrusté d'or, trouvé à Héraclée de Propontide. Au centre, deux bustes (Hélios et Séléne) et au bord, dans des tableux séparés, comme sur le nº 7484, diverses figures minuscules d'hommes et d'animaux (le zodiaque). Des temps postérieurs. (De Ridder, nº 171)"[29], y el artículo "Speculum" que el propio de Ridder escribió años más tarde para el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* de Daremberg-Saglio, en el que, junto a una cubierta de espejo de plata, de época tardía, conservada

---

24 Cf. las palabras de Stewart, 1997, p. 173, referidas al ámbito griego: "mirrors were made exclusively for women, kept in the women's quarters (or *gynaikeion*), and often buried with their owners when they died". En general, para la relación entre espejo, mujer y erotismo vid**.** von Netoliczka, 1966, 31-32, McCarty, 1989, pp. 176 ss., Campanelli, 2003 y especialmente Frontisi-Ducroux, 1997, sobre todo pp. 55-59, donde se subraya la dimensión principalmente "cosmética" y femenina del espejo; para las numerosas representaciones de Afrodita-Venus con espejo, cf. Delivorrias, 1984, por ejemplo nº 8, 192, 836, 868, 993, 1105, 1214, etc., y Schmidt, 1997, nº 166, 169, 171-175, 186 y 367.

25 Cf. Gury, 1997, p. 496, y vid. el amplio catálogo recogido por Gundel, 1992, pp. 199-337.

26 Ferrea, 1995, p. 144.

27 Suponemos que se refiere a la antigua Perinto, en la costa nororiental de la Propóntide o Mar de Mármara, que en el siglo III d. C. cambió su nombre por el de Heraclea (denominación que aún se conserva en su actual nombre turco, Marmara Ereğli).

28 de Ridder, 1894, p. 48, nº 171.

29 Staïs, 1907, p. 345, nº 7495.

en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas, cuyo contorno está dividido en cuadros separados que representan los doce trabajos de Heracles (la misma pieza señalada por Staïs con el nº 7484)[30], mencionaba "[u]n autre disque, venant d'Héraclée et conservé au même endroit, […] orné des signes du zodiaque", indicando en nota la referencia de su citado catálogo[31].

Ferrea tiene razón, sin embargo, en que, ya sea solo o con este otro paralelo, el espejo del Esquilino, con sus signos zodiacales, "contribuisce a dare una testimonianza dell'ampia diffusione dell'astrologia nel mondo romano"[32]. En lo que ya no estamos de acuerdo con ella es en la hipótesis que sugiere para explicar la inserción de la simbología astrológica en la pieza, una hipótesis basada en la frecuencia con que en época imperial se representaba a Helios en el interior del círculo zodiacal, de manera que el círculo zodiacal alrededor del disco reflectante del espejo, además de simbolizar una relación general con el cosmos de la persona que se miraba en él, podía hacer también que ésta se identificara idealmente con el Sol[33]. Hay que reconocer que, en la Antigüedad, la representación del zodiaco en forma de círculo o anillo se prestaba particularmente a interpretaciones simbólicas y religiosas, pues el zodiaco indicaba no sólo la órbita de los planetas y toda la rueda celeste, sino que implicaba también a grandes rasgos todas las relaciones astrales que influían en el curso de la vida, según

30 STAÏS, 1907, p. 342, nº 7484: "Couvercle de miroir en argent, de prov. inconnue; incrustations d'or au centre et autour; il est d'un travail minutieux et fort habile. Le centre est decoré de fleurs et de cercles, tandis que le circuit est orné de tableaux séparés, représentant les travaux d'Héraclès, etc., fort endommagé. Des temps romains (?)". Sería tentador relacionar esta cubierta de espejo con los doce signos zodiacales, pues no es la única vez que los doce trabajos de Heracles aparecen representados así en un disco, como un zodiaco, y también a veces se identifica a Heracles con el Sol, por lo que cabría pensar que también sus doce trabajos podían identificarse con los doce signos del zodiaco y representarse de manera similar. Pero no hemos encontrado referencias en este sentido que apoyen tal identificación, sino más bien al contrario: en el catálogo de GUNDEL, 1992, sólo aparecen dos piezas (nº 4: globo zodiacal bajo el busto de Cómodo-Hércules; nº 51: apoteosis de Heracles circundada por el círculo zodiacal) que relacionan el zodiaco con el héroe, pero no con sus trabajos, y DÜRRBACH, 1900, p. 86, afirma que se trata de una identificación "erudita", de época moderna, mientras que BOARDMAN, 1990, p. 16, dice que, aunque a veces puedan encontrarse los doce trabajos dispuestos en un disco, como un zodiaco, la intención original no era representar el zodiaco ni el curso solar.

31 DE RIDDER, 1916, p. 1429 (hay un leve error en la numeración de las notas de esta página: el número volado 32 corresponde a la nota 33, y el 33 a la nota 34).

32 FERREA, 1995, p. 144.

33 FERREA, 1995, *ibid*.: "Considerato que in età imperiale molto spesso la personificazione di Helios era rappresentata all'interno del circolo zodiacale, si potrebbe ipotizzare che nello specchio dell'Esquilino la lastra riflettente dello specchio sia stata posta nella cornice con i segni dello Zodiaco in ideale sostituzione della personificazione del Sole, con un riferimento cosmico esteso di conseguenza anche alla persona que lo usava".

las creencias de la época; pero en el centro de esas representaciones circulares aparecen también con frecuencia, aparte de Helios, muchas otras divinidades, como son Zeus, Hera, Serapis, Isis, Ártemis, Astarté, Pan, Medusa, Mitra, etc.[34], y, tratándose de un objeto tan íntimamente ligado a las mujeres como es un espejo, habría que pensar más bien que su usuaria se identificaría mejor con una divinidad femenina, no masculina como el Sol. Además, Ferrea no establece una relación convincente entre la distinta decoración, erótica y zodiacal, de las dos caras del espejo del Esquilino, más allá del endeble expediente de recurrir al *Satiricón* de Petronio para recordar, por un lado, las múltiples peripecias eróticas descritas en la novela y, por otro, la escena en la que Trimalción ofrece a sus invitados una gran fuente redonda con los signos del zodiaco dispuestos en círculo y sobre ella una serie de suculentos manjares en correspondencia con cada signo[35], acerca de los cuales disertará después el anfitrión con pretensiones eruditas[36]. Cierto que esta conocida escena puede ilustrar "la penetrazione profonda della cultura astrologica nella vita quotidiana dei romani in età neroniana, tanto più interessante in quanto il nostro specchio è posteriore di pochi decenni"[37], pero no parece aceptable equiparar la delicada y a la vez apasionada escena de cama de nuestro relieve con la sexualidad, a menudo grosera y descarnada y en buena parte homoerótica, que bulle por las páginas de la novela de Petronio, y mucho menos comparar el perrito que juega a los pies del lecho de los amantes con la perrita "asquerosamente gorda" (*indecenter pinguem*) que el favorito de Trimalción atiborra de pan y azuza a pelear con el perro de su dueño, causando un enorme estropicio en la sala donde se celebra el banquete[38].

---

34 Vid. GUNDEL, 1966, p. 1280.

35 Petronio, *Satiricón* 35 y 39. Un precedente de esta "gastronomía astrológica" lo encontramos en la fuente mencionada por el comediógrafo Alexis, del siglo IV a. C., "que orgullosa exhalaba el olor de las Estaciones, / el hemisferio de la bóveda celeste entera. / En efecto, en ésta había todo lo que es bello, / peces, cabrillas, entre las cuales corría una escorpena, / y huevos cortados por la mitad se mostraban a manera de estrellas" (Alexis, frag. 263, 6-10 KASSEL-AUSTIN; traducción de JORDI SANCHIS LLOPIS *et al*., *Fragmentos de la Comedia Media*, Madrid: Gredos, 2007, p. 218). La decoración de fuentes, platos y copas con constelaciones y signos zodiacales (¡incluso con bustos de reconocidos astrónomos!) no era infrecuente en la Antigüedad: cf. *Antología Palatina*, IX 541; 822; XI 48 (= *Anacreontea*, 4); Virgilio, *Bucólicas* III, 40-44. Vid. GUNDEL, 1992, pp. 47 s. y 52.

36 FERREA, 1995, p. 145: "Alcuni elementi dello specchio dell'Esquilino richiamano, quasi ad illustrarlo, il racconto di Petronio: innanzitutto la cornice zodiacale, che in maniera simile doveva essere raffigurata sul piatto da portata sontuosamente imbandito; poi la scena erotica, che evoca le tante descritte nel *Satyricon*, ed il cagnolino ai piedi del letto, che ricorda la cagnetta con cui lo schiavetto Creso gioca nel triclinio [Petron., *Satyr*., 64]".

37 FERREA, 1995, p. 144.

38 PETRONIO, *Satiricón* 64, 6-10.

Pero, aparte de estas críticas, el de Ferrea es en general un trabajo sólido y novedoso, como ya hemos dicho, tanto por precisar el tipo de espejo del que se trata cuanto por identificar los signos zodiacales de su cara anterior. Sin embargo, estos logros están tardando aún en ser conocidos por los estudiosos, pues la mayoría de quienes desde 1995 han citado o comentado el espejo, principalmente su relieve erótico, siguen diciendo que éste es la cubierta, quizá porque repiten datos tomados sin la debida comprobación de otros estudios anteriores[39], y sólo unos pocos hablan ya de que el disco con el relieve erótico es la parte posterior del espejo y reparan (no todos) en la existencia de los signos zodiacales[40].

Entre estos últimos autores, sólo John Clarke, por lo que sabemos, ha estudiado con cierto detenimiento la pieza y le ha dedicado varias páginas en uno de sus últimos libros, separándose, por cierto, de la interpretación de Ferrea y avanzando una propia. En primer lugar, por exponerlo en forma resumida, Clarke piensa que "la imagen principal del espejo" era la escena sexual, "que sin duda debía de condicionar el significado del zodíaco, y no a la inversa"; en segundo lugar, y en cuanto al zodiaco, cree que "la mujer que se miraba en el espejo habría considerado la presencia del zodiaco que lo rodea como una referencia a dos tiempos distintos: el instante inmediato y el tiempo en general. […] Así, mientras que por un lado la propietaria del espejo veía su imagen enmarcada por un recordatorio literal del paso del tiempo, al volver el espejo se encontraba con la imagen de lo mejor que Venus podía ofrecerle"[41]. Aunque esta interpretación de Clarke nos parece más aceptable y sugerente que la de Ferrea, sin embargo debemos hacer algunas precisiones. Respecto a considerar la escena sexual como "imagen principal", ha de tenerse en cuenta

39 Cf. Jacobelli, 1995, p. 42, fig. 32, y 1998, p. 94; Clarke, 1998, p. 168, fig. 60; Varone, 2000, p. 68, fig. 65; Scarano, 2000, p. 261, y 2005, p. 102, n. 20; Anguissola, 2007, p. 163, fig. 84, y 2010, p. 56. Todos estos autores se refieren al disco con el relieve erótico como cubierta de espejo ("coperchio di specchio", "mirror cover"); además, en la citada página de Clarke, 1998, se deslizó el error de que el disco fue encontrado en el Palatino, y todos los trabajos que mencionamos a continuación repiten el mismo error.

40 Cf. Hopkins, 2000, p. 33 ("a striking bronze mirror surrounded by signs of the zodiac […], showing on its reverse a couple etc."), vid. también *plate* 19 ("a grand bronze mirror back, showing a couple etc.") y p. 336, n. 47; por lo que sabemos, Hopkins es el primer autor que habla de los signos zodiacales del espejo y cita el trabajo de Ferrea. Posteriormente cf. Clarke, 2003, pp. 44-46 (enmendando sus errores anteriores, tanto el de que el disco con el relieve era una cubierta de espejo, como el de que fue encontrado en el Palatino: "reverso de un espejo de mano hallado en el monte Esquilino en Roma", p. 45); Campanelli-Penneta, 2003, pp. 74-75 (ficha descriptiva de la propia Ferrea); Bartsch, 2006, p. 29 ("scene engraved on the back of a Roman bronze mirror from Flavian times"); Σταμπολιδης, 2009, p. 24, fig. 26 ("Χάλκινο κάτοπτρο με ζεύγος σε ερωτική σκηνή. Η επιφάνεια κατοπτρισμού κοσμείται με τα 12 σύμβολα του ζωδιακού κύκλου.").

41 Clarke, 2003, pp. 46-47.

que, dado el tipo de espejo del que se trata (un espejo de mano con argolla, o bien uno de pie, como demostró Ferrea), la cara que estaría habitualmente a la vista sería la del zodíaco, no la del relieve erótico, que era la parte de atrás del espejo, como sabemos, y por tanto no era visible cuando el espejo permanecía colgado en la pared (en el caso de que fuera un espejo de mano con argolla) o apoyado en alguna superficie (en el caso de un espejo de pie); así que los signos zodiacales parece que eran más importantes, puesto que estaban habitualmente a la vista tanto cuando el espejo se usaba normalmente como cuando no se usaba. En cuanto a que la decoración zodiacal de la cara reflectante del espejo simbolizaba el paso del tiempo, conviene señalar que también podría simbolizar la vida eterna, en el sentido de suscitar o facilitar en su dueña el deseo o la convicción de alcanzarla, pues en no pocas representaciones del zodiaco suele estar implícita la concepción de la supervivencia en las estrellas más allá de la muerte, especialmente en sarcófagos y monumentos funerarios donde el busto del difunto está rodeado por el círculo zodíacal[42]. Con esto encajaría bien, por cierto, la pretensión de Clarke de que el espejo del Esquilino fuera una ofrenda póstuma a Venus por parte de su dueña[43], aunque nos gustaría saber en qué datos se apoya para afirmar que se encontró "enterrado junto a las cenizas de su propietaria"[44].

Fig. 10. Detalle del relieve de la parte posterior (cara B) del espejo del Esquilino (vid. fig. 1).

Para terminar, querríamos sugerir una hipótesis, aun a sabiendas de que es bastante arriesgada, acerca de la identificación de las cuatro figuras representadas bajo sendos arcos en el cabecero de la cama del relieve erótico (fig. 10). Ya Stuart-Jones, sin aportar ninguna explicación que lo sustentara, se había aventurado a identificar en la segunda arcada, comenzando por la derecha, a "Venus with Cupid at her side" y a Mercurio, quizás, en la última[45], mientras que Ferrea, con mejor criterio, habla de "quattro personaggi entro arcate, appena accennati e quindi di difficile lettura, ma forse identificabili

42 Vid. GUNDEL, 1966, p. 1281. En muchos monumentos funerarios aparecen representados también espejos: vid. CASSIMATIS, 1998, DIEBNER, 2003, BECTARTE, 2006.

43 Sobre la costumbre de dedicar espejos a Afrodita-Venus y a otras diosas, reflejada en algunos epigramas votivos (*ANTOLOGÍA PALATINA*, VI 1, 18-20, etc.), vid. por ejemplo CAMPANELLI, 2003, p. 65.

44 CLARKE, 2003, p. 47: "Según los arqueólogos, el espejo se hallaba enterrado junto a las cenizas de su propietaria a modo de homenaje, no sólo en memoria de su propia belleza, sino también como ofrenda a Venus por los placeres sexuales con los que la había obsequiado en vida".

45 STUART-JONES, 1926, vol. II, p. 299.

con divinità", aunque en nota apunta que "la terza figura potrebbe essere Ercole"[46]. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con Ferrea en que las cuatro figuras deben de ser divinidades, pero sugerimos identificarlas con las Horas, las divinidades que presiden las revoluciones de las constelaciones celestes. Existen, en efecto, desde mediados del siglo I d. C. numerosas representaciones en las que las *Horae* se relacionan con el círculo zodiacal[47]. Por otra parte, hay paralelos específicos en cuanto a la disposición de las figuras, pues se conserva, empotrado en la torre del campanario de la Catedral de Génova, un sarcófago de mármol (fig. 11), fechado entre finales del siglo II y principios del III d. C., con un relieve que representa a las cuatro Horas bajo sendos arcos, de forma muy similar a la representación del cabecero del relieve de nuestro espejo[48].

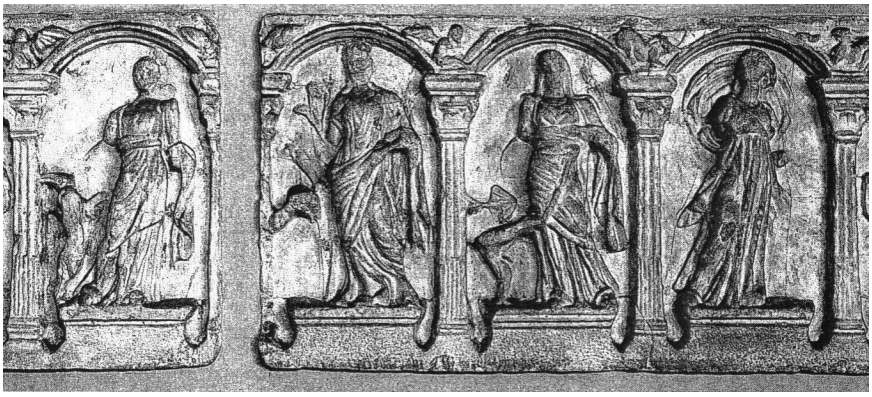


Fig. 11. Sarcófago de mármol; *c*. 200 d. C. *Campanile* de la Iglesia de San Lorenzo, Génova.

Las Horas, además, en su función de representación de las cuatro estaciones, habitual ya en época romana, están relacionadas también con la fecundidad y el ciclo de nacimiento y muerte de la naturaleza. De esta forma, pues, podrían relacionarse con el concepto del paso del tiempo (e incluso con el de supervivencia tras la muerte) tanto la cara anterior del espejo del Esquilino, con su rueda zodiacal, como la cara posterior, con el relieve erótico, abonando así la mencionada hipótesis interpretativa de Clarke.

46 FERREA, 1995, p. 141, con la n. 26.

47 Vid. ABAD, 1990, especialmente p. 535. Los ejemplos más famosos son quizá los diversos mosaicos conservados en sinagogas palestinas de época tardoantigua (siglos IV-VI d. C.) que representan el círculo zodiacal inscrito en un cuadrado y las Estaciones en cada uno de los extremos, con Helios en el centro, representado con carro y rayos: cf. MAGNESS, 2005 y WADESON, 2008.

48 Vid. ABAD, 1990, p. 517 s., nº 60; en realidad, son seis arcos: los dos extremos están ocupados por los Dioscuros. FAUST, 1989, p. 59 (y fig. 32.2), relaciona las figuras del cabecero del relieve erótico de nuestro espejo con las representadas en la parte posterior de un asiento de mármol, conservado en el Museo Archeologico de Florencia (inv. 72 700), que presenta bajo tres arcadas a personajes semidivinos (Silvano, flanqueado por sátiro y sileno): sobre esta pieza vid. WISSOWA, 1886.

Bibliografía citada

Abad Casal, L.,
- "Horae", en el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. V.1, Zúrich-Múnich: Artemis Verlag, 1990, pp. 510-538.

Anguissola, A.,
- "Persone e oggetti nel *cubiculum*: la costruzione letteraria della *privacy* nella casa romana", en Francesco de Angelis (cur.), *Lo sguardo archeologico: i normalisti per Paul Zanker*, Pisa: Edizioni della Normale, 2007, pp. 149-167.
- *Intimità a Pompei: riservatezza, condivisione e prestigio negli ambienti ad alcova di Pompei*, Berlín: Walter de Gruyter, 2010.

Bartsch, Sh.,
- *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Bectarte, H.,
- "«Tenir un miroir» dans l'art funéraire grec antique", en L. Bodiou, D. Frère & V. Mehl (eds.), *L'expression des corps: gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 165-180.

Boardman, J. *et al.*,
- "Herakles", en el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vols. IV.1, Zúrich – Múnich: Artemis Verlag, 1988, pp. 728-838, y V.1, Zúrich-Múnich: Artemis Verlag, 1990, pp. 1-192.

Boardman, J. & La Rocca, E.,
- *Eros in Grecia*, Milán, Mondadori, 1975.

Bonfante, L.,
- "The Arnoaldi Mirror, the Treviso Discs, and Etruscan Mirrors in North Italy", *AJA*, 82 (1978) 235-240.

Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma, Roma: Tip. Salviucci, 1877. [Disponible *online* en el sitio web de la *Biblioteca di Archeologia e Storia dell'Arte (BiASA)*: <http://periodici.librari.beniculturali.it>]

Campanelli, A.,
- "Chi dice specchio dice donna", en Campanelli-Penneta, 2003, pp. 62-67.

Campanelli, A. & Penneta, M. P. (a cura di),
- *Attraverso lo specchio: storia, inganni e verità di uno strumento di conoscenza: catalogo della mostra, Chieti, 7 dicembre 2003 - 2 maggio 2004*, Pescara, Carsa Edizioni, 2003.

Cassimatis, H.,
- "Le miroir dans les représentations funéraires apuliennes", *MEFRA*, 110 (1998) 297-350.

Cecchini *et al.* (1997) = Serena M. Cecchini, Gerhard Zimmer & Giuseppe Sassatelli, "Specchio", en la *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale. Secondo Supplemento (1971-1994)*, vol. V, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 336-352.

Clarke, J. R.,
- "The Warren Cup and the Contexts for Representations of Male-to-Male Lovemaking in Augustan and Early Julio-Claudian Art", *ABull*, 75 (1993) 275-294.
- *Looking at lovemaking. Constructions of sexuality in Roman art (100 BC-AD 250)*, Berkeley: University of California Press, 1998.

- *Roman Sex, 100 B.C.-A.D. 250*, Nueva York: Harry N. Abrams, 2003 (citamos por la traducción española, Barcelona: Océano, 2003).

De Caro, St.,
- *Il gabinetto segreto del Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, a cura di Stefano De Caro, Nápoles: Electa Napoli, 2000.

Delivorrias, A.,
- Angelos Delivorrias, "Aphrodite", en el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. II.1, Zúrich – Múnich: Artemis Verlag, 1984, pp. 2-151.

De Ridder, A. H. P.,
- *Catalogue des bronzes de la Société Archéologique d'Athènes*, París: Thorin & Fils, 1894 [disponible en internet: <http://www.archive.org/details/cataloguedesbro00riddgoog>]
- "Speculum", en el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. IV 2, París: Hachette, 1916, pp. 1422-1430 [disponible en internet: <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/>]

Diebner, S.,
- "La presenza dello specchio sui monumenti funerari di età romana", en Campanelli-Penneta (2003), pp. 84-87.

Dürrbach, F.,
- "Hercules", en el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. III 1, París: Hachette, 1900, pp. 78-128. [disponible en internet: <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/>]

Faust, S.,m
- *Fulcra: figürlicher und ornamentaler Schmuck an antiken Betten***,** Maguncia: Philipp von Zabern, 1989.

Ferrea, L.,
- "Uno specchio in bronzo con *symplegma* e cornice con segni zodiacale", *Bolletino dei musei comunali di Roma*, 9 (1995) 133-145.

Frontisi-Ducroux, F.,
- "L'œil et le miroir", en Françoise Frontisi-Ducroux & Jean-Pierre Vernant, *Dans l'œil du miroir*, París: Éditions Odile Jacob, 1997, pp. 51-250.

Grenier, A.,
- *Bologne Villanovienne et Étrusque: VIIIe-IVe siècles avant notre ère*, París, Fontemoing, 1912. [Disponible *online* en el sitio web de l'École française d'Athènes (*CEFAEL*): <http://cefael.efa.gr/site.php?site_id=1>]

Gundel, H. G.,
- "Zodiaco", en la *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*, vol. VII, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1966, pp. 1274-1286.
- *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Maguncia: Philipp von Zabern, 1992.

Gury, F.,
- "Principes de composition de l'image zodiacale", *Latomus*, 53 (1994) 528-542.
- "Zodiacus", en el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII.1, Zúrich – Düsseldorf: Artemis Verlag, 1997, pp. 490-497.

Hopkins, K.,
- *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*, Nueva York – Londres – Toronto: The Free Press, 2000.

Hurschmann, R.,
- "Spiegel", en *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 11, Stuttgart – Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2001, cols. 821-823.

Jacobelli, L.,
- *Le pitture erotiche delle Terme Suburbane di Pompei*, Roma: L'Erma di Bretsneider, 1995.
- Eva Cantarella & Luciana Jacobelli, *Pompei: i volti dell'amore*, Milán: Mondadori, 1998.

Johns, C.,
- *Sex or Symbol? Erotic Images of Greece and Rome*, Austin: University of Texas Press, 1982.

Licht, H. [pseudónimo de Paul Brandt],
- *Sittengeschichte Griechenlands*, vol. III, Zúrich: Paul Aretz & Co. Verlag, 1928.

Keene Congdon, L. O.,
- *Caryatid mirrors of ancient Greece*, Maguncia: Philipp von Zabern, 1981.

Magness, J.,
- "Heaven on earth: Helios and the zodiac cycle in ancient Palestinian synagogues", *DOP*, 59 (2005) 1-52.

Mansuelli, G. A.,
- "Specchio", en la *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*, vol. VII, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1966, pp. 433-438.

Marcadé, J.,
- *Eros Kalos. Essay on Erotic Elements in Greek Art*, Ginebra: Nagel, 1962.

McCarty, W.,
- "The Shape of the Mirror: Metaphorical Catoptrics in Classical Literature", *Arethusa*, 22 (1989) 161-195.

Mulas, A.,
- *Eros in Antiquity*, Nueva York: Erotic Art Book Society, 1978.

Myerowitz, M.,
- "The Domestication of Desire: Ovid's *Parva Tabella* and the Theater of Love", en Amy Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Nueva York – Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 131-157.

Notizie degli scavi di antichità comunicate alla R. Accademia del Lincei per ordine di S. E. il ministro della pubb. istruzione, Roma: Tip. Salviucci, 1877. [Disponible *online* en el sitio web de la *Biblioteca di Archeologia e Storia dell'Arte (BiASA)*: <http://periodici.librari.beniculturali.it>]

Scarano Ussani, V.,
- "Il *lenocinium* del *balneator*", *Ostraka*, 9 (2000) 255-263.
- "Un nuovo, significativo documento della condizione servile", en V. Scarano Ussani (cur.), *Moregine. Suburbio 'portuale' di Pompei*, Nápoles: Loffredo Editore, 2005, pp. 77-105 [= *Ostraka*, 12 (2003) 273-284].

Schmidt, E.,
- "Venus", en el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. VIII.1, Zúrich – Düsseldorf: Artemis Verlag, 1997, pp. 192-230.

Staïs, V.,
- *Marbres et bronzes du Musée National: guide illustré***,** Atenas: Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, 1907.

Σταμπολιδης, N.,
- *ΕΡΩΣ: Η τέχνη του έρωτα στην Αρχαιότητα Από τον Ησίοδο έως τον 4ο αιώνα μ.χ.*, Atenas: Το Βήμα, 2009. [disponible en internet: <http://assets.tovima.gr/files/EROS_WEB1.pdf>].

Stewart, A.,
- "Reflections", en Natalie B. Kampen (ed.), *Sexuality in ancient art*, Nueva York – Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 136-154.
- *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*, Nueva York – Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Stuart-Jones, H.,
- *A catalogue of ancient sculptures preserved in the municipal colections of Rome. The sculptures of the Palazzo dei Conservatori*, Oxford: Clarendon Press, 1926.

Tittoni, M. E. & Guarino, S.,
- *Invisibilia: rivedere i capolavori, vedere i progetti. Catalogo della mostra di Roma, Palazzo delle Esposizioni, 19 febbraio - 12 aprile 1992*, a cura di Maria Elisa Tittoni e Sergio Guarino, Roma: Carte Segrete, 1992.

Thomson de Grummond, N. (ed.),
- *A Guide* to *Etruscan Mirrors*, Tallahassee, Florida: Archaeological News, 1982.

Varone, A.,
- *L'erotismo a Pompei*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000.

Van de Walle, B., Lévêque, P., Renard, M. & Faider-Feytmans, G.,
- *Les Antiquités égyptiennes, grecques, étrusques, romaines et gallo-romaines du Musée de Mariemont*, Bruselas: Éditions de la Librerie Encyclopédique, 1952. [Disponible *online* en el sitio web del Musée royal de Mariemont: <www.musee-mariemont.be>]

Vermeule, C. C. & Comstock, M. B.,
- *Greek*, *Etruscan and Roman Bronzes in the Museum of Fine Arts of Boston*, Boston, 1971.

Virgili, P. & Viola, C.
- *Bellezza e seduzione nella Roma Imperiale. Catalogo della mostra di Roma, Palazzo dei Conservatori, 11 giugno - 31 luglio 1990*, a cura di Paola Virgili e Claudio Viola, Roma: De Luca, 1990.

Von Netoliczka, A.,
- "Κάτοπτρον", en la *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. XI 1, Stuttgart: A. Druckenmüller Verlag, 1966, cols. 29-45.

Wadeson, L.,
- "Chariots of fire: Elijah and the Zodiac in synagogue floor mosaics of late antique Palestine", *Aram*, 20 (2008) 1-41.

Wissowa, G.,
- "*Silvano e compagni* — Rilievo in Firenze", *MDAI (R)*, 1 (1886) 161-166.

Wyke, M.,
- "Woman in the Mirror: The Rhetoric of Adornment in the Roman World", en Leonie Archer, Sarah Fischler & Maria Wyke (eds.), *Women in ancient societies. An illusion of the night*, New York: Routledge, 1994, pp. 134-150.

Zimmer, G.,
- *Römische Berufsdarstellungen*, Berlín: Mann, 1982.

Received: 29th August 2011 Accepted: 10th September 2011

Capricornio y el desbordamiento del Tíber en el 27 a.C.

Santiago Montero
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El desbordamiento del Tíber a su paso por Roma en enero del año 27 a.C., en vísperas de que Octaviano fuera nombrado como Augusto, es el único caso conocido que fue interpretado favorablemente por los adivinos. La sorprendente interpretación cobra sentido si identificamos a dichos adivinos con los astrólogos y tenemos presente que el desbordamiento se produjo bajo el signo de Capricornio.

Palabras clave: Astrología, Capricornio, Augusto, Tíber.

Capricorn and the overflow of the Tiber in 27 BC

Abstract

The flood of the Tiber when it flows through Rome in January 27 B.C. on the eve of the appointment of Octavian as Augustus is the only case favorably interpreted by the soothsayers. This surprising interpretation makes a sense if we identify these so called soothsayers with astrologists and we take into account that the flood happened under the sign of Capricorn.

Key Words: Astrology, Capricorn, Augustus, Tiber.

Los desbordamientos del Tíber a su paso por Roma que se produjeron durante el principado de Augusto en los años 27, 23, 22, 13 a.C., 5 d.C. y 12 d.C., interesaron particularmente a S. Mazzarino[1] y más recientemente a. I. Becher[2] y a J. L. Desnier[3]. Los efectos fueron, en general, gravísimos causando daños materiales y así como enfermedades, hambrunas y muerte entre la población romana pero tampoco podemos olvidar que desde el punto de vista religioso dicho fenómeno se consideraba como un gravísimo prodigio no exento de significado político[4]. El registro de crecidas del Tíber, una treintena desde el año 415 a.C. al 380 d.C., es decir, una cada cuarto de siglo, permite afirmar que

1 S. Mazzarino, "Le alluvioni 54 a.C. / 23 a.C., il cognomen *Augustus* e la data di Hor. *Carm*. I 2", *Helikon,* 6 (1966), pp. 621-624.

2 I. Becher, "Tiberüberschwemmungen. Die Interpretation von Prodigien in Augusteischer Zeit", *Klio,* 67 (1985), pp. 471-479.

3 J. L. Desnier, "Les débordements du Fleuve", *Latomus,* 57 (1998), pp. 513-522.

4 Las dos obras esenciales sobre los desbordamientos del Tíber y sus efectos son: J. Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l´Antiquité*, Paris, 1953 (= *Il Tevere fiume di Roma nell´Antichità*, Roma, 2005 (trad. italiana) y G. S. Aldrete, *Floods of the Tiber in Ancient Rom*, Baltimore, 2007. Deben tenerse también en cuenta las particulares observaciones de J. Champeaux, "Le Tibre, le Pont et les Pontifices. Contribution à l´histoire du prodige romain", *REL,* 81 (2003), pp. 25-42.

se trataba de un hecho que se producía muy excepcionalmente, lo que vendría a subrayar su carácter prodigioso. La mejor definición del prodigio la ofreció R. Bloch cuando lo explicó como "un phénomene imprévu et terrible, transgressant les lois de la nature, et suscité par la colère des dieux"[5]. Se trataba, pues, como en el caso de un terremoto, un eclipse o lluvias de piedra o sangre, de un grave *prodigium*. Con razón Plinio definió el Tíber como "un adivino advertidor" cuya crecida producía siempre un temor sagrado (*Quin immo vates intelligitur potius ac monitor, auctu semper religiosus verius quam saevus*)" (*NH* III, 55). A lo largo de la historia romana cobró un claro significado religioso al ser considerado como una señal de la ruptura de la *pax deorum*, una advertencia de los dioses a la ciudad y los ciudadanos de Roma tras la comisión de una grave falta ritual o una gobierno caracterizado por la tiranía o la impiedad.

De los seis desbordamientos del Tíber en época de Augusto sin duda el más trascendente fue el primero, el del 17/16 de enero del año 27, por producirse en vísperas de su nombramiento como Augusto. Sin embargo, en aquella ocasión, los adivinos lo interpretaron sorprendentemente como anuncio de grandeza y poder:

> Αὔγουστος μὲν δὴ ὁ Καῖσαρ, ὥσπερ εἶπον, ἐπωνομάσθη, καὶ αὐτῷ σημεῖον οὐ σμικρὸν εὐθὺς τότε τῆς νυκτὸς ἐπεγένετο· ὁ γὰρ Τίβερις πελαγίσας πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς πεδίοις Ῥώμην κατέλαβεν ὥστε πλεῖσθαι, καὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ οἱ μάντεις ὅτι τε ἐπὶ μέγα αὐξήσοι καὶ ὅτι πᾶσαν τὴν πόλιν ὑποχειρίαν ἕξοι προέγνωσαν. (D.C. 53, 20, 1).
>
> César, tal y como dije, tomó el nombre de Augusto y aquella misma noche recibió un presagio de no poco valor. El Tíber, desbordado, inundó todas las zonas llanas de Roma de forma que se podía navegar por ellas. Gracias a este presagio los adivinos profetizaron que él llegaría hasta lo más alto y que tendría a toda la ciudad en sus manos (trad. J.M. Cortés Copete).

Octaviano conocía, sin duda, el pésimo significado que tradicionalmente se atribuía a este tipo prodigio, es decir, en palabras de Desnier, "le rejet d´un soberain illégitime, la lutte du Fleuve contre un aspirant à la tyrannie"[6] y el momento político –cuando Octavio se disponía a asumir poderes casi monárquicos- era especialmente delicado. Sorprende, sin embargo, la explicación "positiva" ofrecida por los adivinos anunciando que significaba la grandeza y el poder futuros de Augusto. El propio J.L. Desnier propuso una ingeniosa pero poco convincente explicación considerando que la respuesta no era del todo sorprendente pues "correspond à une interpretation qui se fonde sur le sens initial du verbe *augere*, "accroître"[7].

---

5 *La divination. Essai sur l´avenir et son imaginaire*, Paris, 1991, p. 75.

6 J. L. DESNIER, 1998, p. 516.

7 J. L. DESNIERR, 1998, p. 516. Dión emplea el verbo *auxánó*, de idéntico significado.

En realidad, si examinamos las interpretaciones dadas al desbordamiento del Tíber, comprobaremos que ésta es la única ocasión en la que se ofrece una de tipo positivo, como demuestra el reciente estudio de Aldrete[8]. Es evidente que Octavio, angustiado por los gravísimos efectos que podía tener el desbordamiento del río horas antes de su posesión del título de *Augustus*, debió de forzar la tradición. Dos aspectos conviene tener presente. El primero de ellos es que, como demostró E. Bertarnd-Ecanville, Octavio "insiste sur la capacité à retourner un présage défavorable en sa faveur"[9] y aunque la estudiosa francesa no cita el prodigio-presagio del desbordamiento del 27 creo que se trata de un caso más. En el rechazo del prodigio –en tanto que presagio- ya existía un precedente cuando Augusto interpretó el cometa del 44 (el célebre *sidus Iulium* o *astrum Caesaris*) –de funesto significado entre astrólogos y arúspices- como signo inequívoco del ascenso a los astros del alma de César (cfr. el relato de Plin., *NH* II, 94 tomado, al parecer, del propio Augusto, y la interpretación que del extraordinario fenómeno se hizo)[10].

Por otra parte, es posible que Octaviano, consciente del pésimo significado que se atribuía a la crecida, pusiera la interpretación en manos no de los decénviros al servicio del Senado, como sucedía tradicionalmente, sino de los arúspices sabiendo que ésta iba a ser favorable. Dión emplea el término *manteis*, que "pourraient fort bien être des haruspices"[11] habida cuenta de que éstos interpretan un prodigio, uno de los fundamentos de la doctrina etrusca. Esta hipótesis descansa, al menos, sobre dos antecedentes. En la religión etrusca el agua tenía, junto al fuego, una importancia fundamental. Cicerón escribe: *exta ab aqua aut ab igni pericula monent* (*de div*. II, 21)[12]. No sabemos a qué peligros se refieren los libros de la *Etrusca Disciplina*, quizá a los desbordamientos o cualquier otra amenaza del agua en general. Lo que sí sabemos es que el líquido de color áureo extraído de la vesícula biliar de los toros era consagrada por los arúspices a Neptuno y al Poder de la Humedad (*Umoris Potentia*) y que la vesícula fue doble para el divino Augusto el día en que fue vencedor en Ac-

8 G. S. ALDRETE, 2007, p. 241-243 (Appendix I. List of Mayor Floods at Rome 414 BC-AD 2000) ofrece la relación de fuentes.

9 E. BERTRAND-ÉCANVILLE, "Présages et propagande idéologique: à propòs d´une liste concernant Octavien Auguste", *MEFRA,* 106 (1994), p. 496.

10 Cfr. C. MACÍAS, "Los cometas y su papel en la astrología antigua", *MHNH,* 6 (2006), p. 136 con bibliografía sobre el *sidus Iulium*.

11 M.-L. FREYBURGER, "L´etrusca Disciplina chez Dion Cassius", en *Les écrivains du Troisième siècle et l´ Etrusca Disciplina*, *Caesarodunum* 1999, suppl. 66, p. 28. No obstante, añade prudentemente: "…mais rien ne nous permet de l´affirmer".

12 Cfr. A. MAGGIANI, "Qualche osservazione sul fegato di Piacenza", *SE,* 50 (1982), pp. 53-58, 72-73.

tium[13]. Este favorable *responsum* de los arúspices a Octavio, anunciándole su poder en el mar, tuvo lugar pues cuatro años antes del desbordamiento del Tíber[14]. Pero las fuentes narran otro hecho que tuvo lugar en vísperas de la batalla contra Sexto Pompeyo en aguas sicilianas (36 a.C.). Refieren que cuando Octavio paseaba por una playa un pez saltó fuera y cayó a sus pies; consultados los arúspices le respondieron que caerían a sus pies aquellos que en aquel momento tenían el dominio del mar[15] .

No obstante, sobre la identificación de estos *manteis*, cabe también una interpretación diferente. Nunca se ha puesto en relación el desbordamiento del Tíber con las recientes investigaciones sobre el signo zodiacal de Augusto: Capricornio. Sabido es que la elección de este signo (que aparece en las emisiones monetarias desde el año 27 a.C.) no coincide con el signo de nacimiento de Octaviano, nacido un 23 de septiembre, bajo el signo pues de Libra, lo que ha dado lugar a una abundantísima bibliografía. Pero Octaviano hizo suyo el signo de Capricornio (según Suetonio, *Aug*. 94, 12 hizo creer que había nacido bajo dicha constelación; *ut thema suum vulgaverit nummumque argenteum nota sideris Capricorni, quo natus est*) y este fue el que utilizó desde los comienzos de su carrera política[16].

Octaviano debió de escoger también intencionadamente la fecha del 16 de enero para recibir del Senado el título de Augusto precisamente porque entonces el Sol estaba en Capricornio[17]. Ya J. Gagé había asociado la consagración política con dicho

---

13 *Taurorum felle aureus dicitur color. Haruspices id Neptuno et umoris potentiae dicavere geminumque fuit divo Augusto, quo die apud Actium vivit* (Plin., *NH* XI, 195).

14 Cfr. L. BOUKE VAN DER MEER, "Flere sur un miroir et sur une pierre de Fonte alla Ripa (Arezzo). Réflexions sur le culte des eaux en Etrurie", en G. CAPDEVILLE (ed.), *L´eau et le feu dans les religions antiques*, Paris, 2004, 133-147.

15 *Neptunum patrem adoptante tum sibi Sexto Pompeyo –tanta erat navalis rei gloria- sub pedibus Caesaris futuros qui maria tempore illo teneret*: Plin., *NH* IX, 55; Suet., *Aug*., 96, 2; D.C. 49, 5, 5. A esto hay que sumar el conocimiento que Octavio debía tener del célebre prodigio del desbordamiento del lago Albano interpretado favorablemente por los arúspices.

16 K. KRAFT, "Zum Capricorn auf den Münzen des Augustus", *JNG*, 17 (1967) 17-27; E. J. DWYER, "Augustus and the Capricorn", *MDAI(R),* 80 (1973) 59-67; J. H. ABRY "Auguste, la Balance et le Capricorne", *REL,* 66 (1988) 103-121; G. BRUGNOLI, "Augusto e il Capricorno", *L'astronomia a Roma nell'età di Augusto*, Galatina, 1989, 17-31; M. SCHÛTZ, "Der Capricorn als Sternzeichen des Augustus", *A&A*, 37 (1991) 55-67; T. S. BARTON, "Augustus and Capricorn: astrological polyvalency and Imperial Rhetoric", *JRS,* 85 (1995) 33-51. Una buena puesta al día sobre el horóscopo de Augusto: A.-M. LEWIS, "Augustus and his Horoscope reconsidered", *Phoenix*, 62 (2008) 308-337.

17 Cfr., por ejemplo, T. BARTON, *Ancient Astrology*, London-New York, 1994, p. 46. B. BAKHOUCHE, *L´astrologie à Rome (Bibliothèque d´Études Classiques)*, Louvain, 2002, p. 177, escribe: "Or, s´est l´année [27 av.n.e.] où Octave se fait attribuir le titre d´Auguste, très precisément le 16 janvier. Est-ce un hasard? Le Soleil, ce jour-là, est dans le signe du Capricorne".

signo zodiacal y, en este mismo sentido, B. Bakhouche cree que Octavio debió de elegir la fecha del 16 de enero en función de "configurations astrales prometteuses"[18].

Manilio sitúa bajo el signo trópico de Capricornio las tierras del oeste del continente, Hispania, la Galia y Germania, tierras que como señala G. de Callatay "ont en commun d´être bordées de rivages sur lesquels s´exerce le phénomène des marées"[19]. De aquí la ambigüedad de un signo que pertenece tanto a la tierra como al mar y al elemento acuático. Manilio dice de Capricornio que es "ambiguo por la cola" (*ambiguus tergo Capricornus*: Astr. II, 231), en alusión a que termina en pez ("Macho Cabrío-Pez" lo denomina en II, 559) y que, con Acuario, en él "lo húmedo se mezcla a lo terreno en un pacto igualado" (*umida terrenis aequali foedere mixta*: id, 233).

E. J. Dwejer cree que ya desde los años de Actium "Octavian seems to have used the Capricorn to symbolize his rule on the West"[20] y G. de Callatay, más recientemente, apunta a que las tres regiones que Manilio reagrupa bajo el signo de Capricornio se corresponden exactamente con la lista de los paises cuya conquista reivindica Augusto en sus *Res gestae* (RG, 26: *Omnium provinciarum populi Romani, quibus finitimae fuerunt gentes quae non parerent imperio nostro, fines auxi. Gallias et Hispanias provincias, item Germaniam qua includit Oceanus a Gadibus ad ostium Albis fluminis pacaui*)[21]. No olvidemos que en el mismo 27 Augusto se desplaza a Hispania romana para dirigir personalmente la campaña contra cántabros, astures y galaicos. Las monedas que representan a Capricornio en las acuñaciones augústeas lo acompañan del timón, el globo y la cornucopia, símbolos que expresan los deseos de expansión marítima y terrestre del nuevo régimen[22]. Dwyer recuerda también otro "monument which brings the Capricorn into close association with the world (Oecumene), the land (Tellus or Italia) and the sea (Oceanus)": la célebre Gema Augustea.

La llamada "propaganda augústea" expresa vincula con claridad Capricornio, el occidente del mundo y el elemento acuático. Así, por ejemplo, Horacio (*tyrannus Hesperiae undae Capricornus*: *Od*., II 17, 17) y Propercio (*lotus et Hesperia… Capricornus aqua*: IV 1, 86)[23]. La interpretación que los *manteis* –es decir, los astrólogos- hacen del desbordamiento del 27 fue deducida, pues, de las mencionadas características del signo zodiacal en un momento en que Roma podía ser recorrida en

18 B. BAKHOUCHE, 2002, p. 177.

19 G. DE CALLATAY, "La géographie zodiacale de Manilius (Astr. 4, 744-817), avec une note sur l´Énéide vigilienne", *Latomus,* 60 (2001), p. 58.

20 E. J. DWYER, 1973, p. 63.

21 G. DE CALLATAY, 2001, p. 59 y n. 100.

22 K.KRAFT, "Zum Capricorn auf den Münzen des Augustus", *JNG*, 17 (1967) 17-27.

23 P.-J. CONNOR, "Tyrannus Hesperiae Capricornus undae", *Latomus*, 44 (1985) 249-251.

barca. Dicho responsum presenta a mi modo de ver notables analogías con la predicción que el astrólogo Nigidio Fígulo hizo al conocer la hora exacta del parto de Octavio y su pretendido signo: "acababa de nacer el dueño del mundo" (*affirmasse dominum terrarum orbi natum*)" (Suet., *Aug*. 94, 5)[24] y no se alejaría mucho de la reacción del astrólogo Teógenes cuando al saber que había nacido bajo el signo de Capricornio se postró a sus pies: Suet., *Aug*. 9412: *exiliuit Theogenes adoratuitque eum*).

Por otra parte, la intervención de los astrólogos ante un fenómeno como el de la crecida del Tíber no es tan forzada como a primera vista pueda parecer teniendo en cuenta que los tratados astrológicos prestaban una notable atención a la relación entre determinados signos zodiacales o constelaciones celestes y los desbordamientos de los ríos. Recordemos la coincidencia entre el desbordamiento del Nilo y el orto de la estrella Sirius o el aumento de caudal del río Erídano (Po) cuando entra la constelación del Can (Isid., *Etym.* XIII 21, 26)[25].

BIBLIOGRAFÍA

ABRY, J.-H.,
- "L´Astrologie a Rome: les astronomiques de Manilius", *Pallas* (1983) 49-61.
- "Auguste, la Balance et le Capricorne", *REL,* 66 (1988) 103-121.
- Une carte du monde à l´époque d´Auguste. Manilius, Astronomiques, IV, 585-817" en *L´espace et ses représentations TMO 32, Maison de l´Orient*, Lyon, 2000, 83-112.

ALDERETE, G. S.,
- *Floods of the Tiber in Ancient Rom*, Baltimore, 2007.

BAKHOUCHE, B.,
- *L´astrologie à Rome (Bibliothèque d´Études Classiques)*, Louvain, 2002.

BARTON, T.,
- "Augustus and Capricorn: astrological polyvalency and Imperial Rhetoric", *JRS,* 85 (1995) 33-51.

BECHER, I.,
- "Tiberüberschwemmungen. Die Interpretation von Prodigien in Augusteischer Zeit", *Klio,* 67 (1985) 471-479.

BRUGNOLI, G.,
- "Augusto e il Capricorno", *L'astronomia a Roma nell'età di Augusto*, Galatina, 1989, 17-31.

24 Sobre Nigidio: R. J. GETTY, "The Astrology of P. Nigidius Figulus (Lucan I, 649-65)", *CQ*, 35 (1941) 17-22; A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma, 1962; A. LUISI, "Lucano e la profezia di Nigidio Figulo", en M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico (CISA 19)*, Milano, 1993, 239-244. A.-M. LEWIS, "What dreadful purpose do you have?: A New Explanation for the Astrological Prophecy of Nigidius Figulus in Lucan´s 'Pharsalia' I, 658-63", en *Studies in Latin Literature and Roman History* 9, Bruxelles, 1998, 379-400.

25 O. RICOUX, "Sirius ou l´étolie des mages", en *Les astres. Les astres et les mythes. La descripction du ciel,* Montpellier, vol. I, 1996, p. 144.

Champeaux, J.,
- "Le Tibre, le Pont et les Pontifices. Contribution à l´histoire du prodige romain", *REL,* 81 (2003) 25-42.

Desnier, J. L.,
- "Les débordements du Fleuve", *Latomus,* 57 (1998) 513-522.

Domenicucci, P.,
- Astra Caesarum. *Astronomia, astrologia e catestarismo de Cesare a Domiziano,* Pisa, 1996.

Dwyer, E. J.,
- "Augustus and the Capricorn", *MDAI(R),* 80 (1973) 59-67.

Kraft, K. ,
- "Zum Capricorn auf den Münzen des Augustus", *JNG*, 17 (1967) 17-27.

Le Gall, J. F.,
- *Le Tibre, fleuve de Rome dans l´Antiquité*, Paris, 1953 (= *Il Tevere fiume di Roma nell´Antichità*, Roma, 2005 (trad. italiana).

Mazzarino, S.,
- "Le alluvioni 54 a.C. / 23 a.C., il cognomen *Augustus* e la data di Hor. *Carm*. I 2", *Helikon,* 6 (1966) 621-624.

Ricoux, O.,
- "Sirius ou l´étolie des mages", en *Les astres. Les astres et les mythes. La descripction du ciel,* Montpellier, vol. I, 1996, 131-154.

Schmid, A.,
- "Augustus, Aequinokt und Ara Pacis", en A. Pérez Jiménez & R. Caballero (eds.), Homo Mathematicus. *Actas del Congreso Internacional sobre astrólogos griegos y romanos (Benalmádena, 8-10 de octubre de 2001),* Málaga, 2002, pp. 29-50.

Schütz, M.,
- "Der Capricorn als Sternzeichen des Augustus", *A&A*, 37 (1991) 55-67.

Received: 16th February 2011 Accepted: 2nd March 2011

La traduzione ed i commentari sul *Καρπός* pseudo-tolemaico di Giorgio da Trebisonda*

Michele Rinaldi
Università degli Studi di Napoli "Federico II"

Sommario

Tra il 1452 ed il 1455 Giorgio da Trebisonda soggiornò a Napoli presso la corte di Alfonso d'Aragona. Durante tale triennio, in un clima di accese polemiche, egli condusse la prima traduzione dal greco del XV sec. del *Καρπός* pseudo-tolemaico, che accompagnò con un personale commento. Questo studio individua le principali famiglie di manoscritti greci sui quali fu eseguita la versione del Trapezunzio, e inoltre studia alcuni aspetti della teoria trapezunziana della traduzione.

Parole chiave: Giorgio da Trebisonda; *Καρπός*, *Centiloquium* pseudo-tolemaico, Traduzioni umanistiche dal greco.

The Translation and Commentaries on the Pseudo-Ptolemaic *Καρπός* by Georges of Trebisond

Abstract

Between 1452 and 1455 George of Trebizond spent three years in Naples at the court of King Alfonso of Aragon. During this period he translated ps.-Ptolemy's *Centiloquium* (the so called *Καρπός*) and wrote a commentary on it. This paper studies the main classes of Greek manuscripts that George used for his translation and illustrates some aspects of his method of translation from Greek.

Key Words: George of Trebizond; translation of ps.-Ptolemy's *Centiloquium, Καρπός.*

Nel giugno del 1452 l'umanista Giorgio da Trebisonda approdava a Napoli[1]; alle spalle si lasciava una brillante carriera di segretario apostolico e di traduttore dal greco, bruscamente interrotta dalla rottura con il Pontefice, Niccolò V (1447-1455), e dalla crescente ostilità del circolo bessarioneo[2]. Gli anni romani – e in particolare

* Il presente contributo, che con molto piacere offro al Prof. J. L. Calvo Martínez, costituisce una rielaborazione della relazione da me tenuta in occasione del seminario: *Autour d'un best-seller astrologique, le Centiloquium du pseudo-Ptolémée*, 4 dicembre 2009. Journées d'études du programme de recherche Faussaires et apocryphes (Moyen Âge – Renaissance) organisées par les universités de Tours (CESR) et d'Orléans (SAVOURS).

1 Sul soggiorno napoletano del Trapezunzio: J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976, pp. 114-136.

2 L'ostilità del circolo di intellettuali gravitanti attorno al Cardinale Bessarione era culminata nell'aspra polemica sorta, poco tempo prima, intorno alla versione trapezunziana dell'*Almagesto*. Il Trapezunzio aveva terminato la sua traduzione ed i suoi commentari nel 1451; successivamente li aveva presentati al Pontefice, suggerendo di farli esaminare ad altri. Su consiglio del Bessarione tale compito fu

il periodo compreso tra il 1443 e il 1452 – erano stati per lui un periodo di intensa attività, che lo aveva visto impegnato in una vasta opera di traduttore; oltre alla *Syntaxis mathematica*, infatti, Giorgio aveva volto in latino le *Leggi* di Platone, il *De praeparatione evangelica* di Eusebio di Cesarea, e soprattutto l'intero *corpus* dei *Libri Naturales* di Aristotele (*Physica*, *De generatione et corruptione*, *De caelo*, *De historiis animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De anima*): all'inizio degli anni Cinquanta del Quattrocento, dunque, egli era uno dei più prolifici e accreditati traduttori delle opere dello Stagirita[3].

A Napoli il Trapezunzio rimase sino all'aprile del 1455: dunque, per quasi tre anni, durante i quali ebbe modo di inserirsi nel vivace quadro della cultura aragonese del periodo; non a caso il sovrano, Alfonso il Magnanimo, gli conferì una pensione annua di seicento ducati e lo accolse tra i membri dell'accademia di letterati allora guidata da Antonio Panormita, come confermano i ricordi di vari testimoni di quegli anni: lo stesso Panormita, G. Curlo, Pietro Ransano, G. Pontano[4].

affidato a Giacomo Cremonese da San Cassiano (già traduttore di Archimede per Niccolò V), il quale rilevò nell'opera trapezunziana parecchi errori e fraintendimenti; a questo punto, dopo aver subìto una temporanea carcerazione a seguito delle sue intemperanze, il Trapezunzio fu costretto a lasciare la Curia per Napoli. Come ha chiarito Monfasani, *George of Trebizond*, pp. 104-109 fra le principali cause dell'avversione del circolo bessarioneo c'erano proprio i commentari trapezunziani sull'*Almagesto*; in essi, infatti, Giorgio aveva violentemente criticato l'opera dei precedenti esegeti del trattato tolemaico, e in particolare il commento di Teone: un autore assai caro al cardinal Niceno.

3 Un'ottima introduzione allo studio di queste traduzioni (oltre che all'intera produzione letteraria del Trapezunzio) è il volume di J. Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana*. *Texts, Documents, and Bibliographies of Georg of Trebizond*, Binghamton, 1984, pp. 702-709, 721-26 e 744-750; sulla traduzione trapezunziana del *De anima* v. anche: L. Minio-Paluello, *Le texte du 'De anima' d'Aristote* in *Autour d'Aristote. Recuil d'etudes de philosphie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, 1955, pp. 217-43; per quella dei *problemata physica*: Aristotele, *Problemi di fonazione e di acustica*, a cura di G. Marenghi, Napoli, 1962 (in *Appendice* Marenghi pubblica parte della traduzione di Giorgio ed un *Glossario* comparativo dei termini tecnici) su questa stessa versione: J. Monfasani, *"*George of Trebizond critique of Theodore Gaza's translation of the Aristotelian *Problemata*", in P. de Leemans - M. Goyens, edd., *Aristotle's* Problemata *in Different Times and Different Tongues,* Leuven 2006, pp. 275-294*;* per la traduzione del *De praeparatione evangelica*: L. Onofri, "Note su Trapezunzio e il *De evangelica preparatione* di Eusebio da Cesarea", *La cultura*, 24/2 (1986) 211-230; per le traduzioni delle *Leggi* e del *Parmenide* di Platone: J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, voll. I-II, 1990, vol. I, pp. 180-192.

4 Per la pensione concessa al Trapezunzio da Alfonso il Magnanimo si veda il documento pubblicato da J. Mazzoleni, *Quaternus sigilli pendentis*, Fonti Aragonesi III, Napoli, 1952, p. 34. Nel suo *De dictis et factis Alphonsi Regis* (cfr. A. Panormitae *De dictis et factis Alphonsi Regis*, Basileae, MDXXXVIII, II 61, p. 58) il Panormita afferma che Giorgio fu ammesso dal sovrano aragonese tra i suoi *familiares* con il compito di tradurre tutti i *Libri naturales*: «Georgium Trapezuntium […] inter familiariores […] admisit, dato negotio ut Aristotelis de naturali historia libros omnes e Greco in Latinum traduceret»; un'importante lettera del Trapezunzio indirizzata proprio al Panormita è

Durante questo triennio Giorgio si dedicò principalmente a due traduzioni: quella dei *Problemata* pseudo-aristotelici (versione che, per altro, aveva già iniziato prima di lasciare Roma) e quella del *Καρπός* pseudo-tolemaico che elaborò accompagnandola con un nuovo commento personale; inoltre, sempre a Napoli, egli redasse due brevi scritti astrologici (il *De Antisciis*, ed il *Cur his temporibus astrologorum iudicia plerumque fallant*) che dedicò al sovrano aragonese. Nello stesso tempo, il Trapezunzio si impegnò in una vasta opera di promozione dei suo scritti esegetici, con un chiaro intento apologetico che mirava, da un lato, a diffondere la propria opera di traduttore, dall'altro a rintuzzare le critiche che a questa venivano rivolte dal circolo bessarioneo[5]. Di questa vivace attività di propaganda ci ha lasciato un preciso ricordo un altro testimone di quegli anni, Francesco del Tuppo, a dire del quale a Napoli Giorgio «andava celebrando i suoi commentari, che dava da leggere a tutti»[6].

L'insieme di tutte queste sollecitazioni – che finivano per innestare le problematiche di ermeneutica e di mediazione linguistica su polemiche di natura più

---

edita in MONFASANI, *Collectanea*, pp. 135-35 (che la data al settembre 1453). Anche Giacomo Curlo annovera Giorgio fra i maggiori traduttori attivi presso il circolo alfonsino, cfr. I. CURULI *Epitoma Donati in Terentium*, ed. critica a cura di G. GERMANO, Napoli, MCMLXXXVII, p. 7: «Georgius Trapezuntius, Laurentius Valla, Petrus Candidus, qui docti Graece et Latine haberentur, ab illo similiter non parva mercede conducti sunt; a quibus plura extant opera e Graeco in Latinum traducta». Pietro Ransano, nei suoi inediti *Annales omnium temporum* (Ms. Palermo, Bibl. Comun., 3 Qq C. 60, ff. 561v-562r) conferma il favore di cui il Cretese godeva presso la corte: «ab Eugenio primum, deinde a Nicolao pontifice, quibus percharus fuit, in apostolicum secretarium admissus est. Alfonsus quoque rex eum unice dilexit» (il passo è edito da MONFASANI, *Collectanea*, p. 860). A sua volta, il più giovane Pontano nel *De magnificentia* ricorda di aver assistito "adolescens" ad alcune lezioni del Trapezunzio: «Georgius Trapezuntius, rerum vetustarum vir abunde studiosus, audientibus nobis, adolescentes cum essemus, non semel retulit legisse se apud bonum auctorem […]» (G. PONTANO, *I libri delle virtù sociali*, ed. F. Tateo, Roma, 1999², p. 204).

5 Non si dimentichi, infatti, che alle polemiche intorno al testo dell'*Almagesto* proprio in quegli anni si aggiunsero le discussioni sulla versione trapezunziana dei *Problemata* pseudo-aristotelici, opera che, per incarico dello stesso Pontefice Niccolò V, Teodoro Gaza aveva provveduto a ritradurre in latino (1452-54); ai rilievi ed alle accuse del Gaza Giorgio avrebbe replicato di lì a poco con il violento libello antiteodoriano dal titolo: *In perversionem Problematum Aristotelis a quodam Theodoro Cage editam et problematice Aristotelis philosophie protectio* (1456) indirizzato, ancora una volta, ad Alfonso il Magnanimo.

6 Cfr: F. DEL TUPPO, *Praefatio* a G. DA IMOLA, *Repetitio de iure iurando*: «Tribisunda graecus summis divitiis commentarios suos praedicat atque omnibus legendos impartit», traggo la citazione da M. SANTORO, *Tristano Caracciolo e la cultura napoletana della Rinascenza*, Napoli, MCMLVII, p. 34; benché nella testimonianza che ho appena riportato gli scritti esegetici trapezunziani non siano espressamente indicati, non è difficile supporre che essi dovessero essere proprio i commentari sull'*Almagesto* e quelli sul *Καρπός*, appena composti.

propriamente ideologica e metodologica – fecero sì che, alla metà degli anni Cinquanta del Quattrocento, il Trapezunzio giunse ad elaborare una personale teoria della traduzione dei testi filosofico-scientifici, sulla quale, prima di affrontare lo studio della sua versione del *Καρπός*, sarà bene soffermarsi brevemente.

Uno dei caposaldi della teoria trapezunziana della traduzione si trova enunciato già nella dedica della versione della *Pro Ctesiphonte* di Demostene. Giorgio aveva completato questa sua traduzione a Roma tra il 1444 e l'inizio del 1446, e l'aveva dedicata ad un "Pater optimus" che Monfasani identifica con Vittorino da Feltre[7]; tuttavia, una volta trasferitosi a Napoli, per ragioni di opportunità, egli ripubblicò tale orazione con una nuova dedica ad Alfonso il Magnanimo[8]. Dal punto di vista metodologico, tuttavia, la prima *Dedica* è più interessante, giacché, a differenza della seconda, contiene un'esplicita polemica contro Leonardo Bruni, il quale, oltre ad aver tradotto egli stesso l'orazione *Sulla corona*, era stato anche l'autore di quel vero e proprio manifesto della teoria umanistica del tradurre che è il *De interpretatione recta* (1420). Rileggiamo l'attacco della prima *Dedica* trapezunziana:

> Orationem Demosthenis pro Ctesiphonte nuper e Greco in latinum, Pater optime, traduximus ac tuo nomini dedicavimus. Nam etsi prius a Leonardo Aretino traducta esset, tamen, quia sensum Leonardus solum secutus sit ac nullam pene ymaginem orationis eius re<d>diderit, visum est michi, presertim auctoritatis tue pondere impulso, ita ipsam denuo transferre ut nec sensum mutarem et dicendi genera pro viribus imitarer. Quippe in traducendis oratorum orationibus illud precipue attendendum est ut dicendi modus, composicionis splendor, orationis varietas tanta in oratione Latina sit aut esse videatur quantam in Greco primus ille auctor expressit. Non enim unus modus in traducendo est, sed pro rerum subiectarum varietate varius atque diversus. Qui ardua, sensu intellectuque difficilia, et plerumque vel apud ipsos auctores suos ambigua, in aliam linguam vertit, is verba magis exprimat quam sensum [...]. Hanc traducendi rationem Divine Scripture naturalique Aristotelis philosophie convenire nemo, nisi omnino imperitus, dubitabit. Quis historicum aliquem vertit, is de verbis nihil laboret, sed cum rem totam perceperit, latius strictiusve, dum historico genere dicendi utatur, eam more suo in Latinum vertat: licebit[9].

---

7 Monfasani, *Collectanea*, p. 93; com'è noto, la *Pro Ctesiphonte* conobbe una larga fortuna nel Quattrocento: prima del 1513, infatti, la tradussero, nell'ordine, Leonardo Bruni, Giorgio Trapezunzio, un Anonimo, Lorenzo Valla, Niccolò Sagundino, ed un secondo Anonimo v. Monfasani, *George of Trebizond*, p. 67 e M. Accame Lanzillotta, *Leonardo Bruni traduttore di Demostene*: *la* Pro Ctesiphonte, Genova, 1986, p. 23.

8 Monfasani, *Collectanea*, pp. 94-96 pubblica il testo della seconda *Dedica* e in apparato dà le varianti della prima.

9 Ms. Vat. Lat. 4248, ff. 125r, l. 1 - 125v, l. 17.

Giorgio contestava, dunque, quel principio di fedeltà incondizionata all'originale che, per lo meno in sede teorica, era stato il cardine della metodologia bruniana: «dico igitur omnem interpretationis vim – aveva scritto l'Aretino – in eo consistere ut, quod in altera lingua scriptum sit, id in alteram recte traducatur»[10]. A questo principio, come si è visto, il Trapezunzio opponeva una precisa distinzione, sottolineando che per interpretare correttamente un testo il traduttore doveva adeguarsi innanzitutto al genere dell'opera che intendeva affrontare. In realtà, ciò che stava particolarmente a cuore al nostro 'Cretese' era la necessità di distinguere, dal punto di vista metodologico, le traduzioni dei testi teologici e aristotelici da quelle delle opere letterarie: nella versione dei primi, infatti, secondo il Trapezunzio, andava praticato un letteralismo e un'aderenza all'originale molto maggiore. È questo un punto sul quale egli batte di continuo nelle *Prefazioni* delle sue traduzioni di questi anni, e che estenderà poi anche alla traduzione dei testi tolemaici[11]. D'altra parte, con tale opzione stilistica, Giorgio recuperava una distinzione che risaliva direttamente ai modelli classici della traduzione latina: il Cicerone teorico e divulgatore di una filosofia "romana" e, soprattutto, il Girolamo autore della celebre *Ep.* LVII a Pammachio (*De optimo genere interpretandi*)[12]. Quest'ultimo, in particolare, aveva esplicitamente

---

10 L. Bruni *De interpretatione recta*, in Id., *Opere Letterarie e Politiche*, a cura di P. VITI, Torino, 1996, p. 152; lo stesso Viti, per altro, osserva giustamente che tale principio bruniano, così lucidamente enunciato sul piano teorico «non sempre trova adeguato riscontro su quello oggettivo delle sue stesse versioni, spesso risultanti deviate rispetto alle norme da lui medesimo proclamate con tanta lucidità» (ibid., p. 22); su teoria e prassi della traduzione bruniana cfr. anche ACCAME LANZILLOTTA, *Leonardo Bruni,* cit., pp. 18-24.

11 Si veda, ad esempio, la *Lettera prefatoria* ad Antonio de Pago che accompagna la traduzione trapezunziana della *Fisica* aristotelica (1443-45), edita da MONFASANI, *Collectanea*, pp. 142-43, o, ancora, la dedica a Niccolò Capranica per la versione del *De anima* (1446-47) *ibid.*, p. 191: «cum ad libros Aristotelis *de anima* minus recte intelligendos non nihil duritiem translationum atque barbariem afferre videam, statui tum ad meam tum etiam ad aliorum utilitatem Latinos eos efficere. Qua in traductione conatus sum, ut in Physico etiam feci audito, verbum verbo, prout latinitas patitur, reddere. Non enim tutum est in re tam ardua verba illius viri negligere ac vel ratione stili vel alia quadam fatuitate longius evagari, presertim cum ipse hanc exquisitam orationis elegantiam aut noluerit aut, pondere rerum oppressus, non potuerit assequi». Molto simili, sotto il profilo metodologico, sono anche le osservazioni polemiche contro il Gaza che si leggono nella *Protectio* di Giorgio dei *Problemata* pseudo-aristotelici, L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn, III, 1942, p. 326: «hanc igitur regulam in traducendo tenenda studiosis putamus, ut graviora difficilioraque ad verbum de verbo paene reddant, historica et facilia latius angustiusve, sicuti iudicabunt, complectantur». Per l'applicazione di questi principi ai testi tolemaici - oltre a quello che si dirà in seguito - v. MONFASANI, *Collectanea*, pp. 248-49.

12 Cfr. P. SERRA ZANETTI, "Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e S. Girolamo", in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma, 1961, vol. II, pp. 350-67; Hieronymus, *De optimo genere interpretandi (ep. 57)*, a cura di G. J. BARTELINK, Leiden, 1980. Sul problema

teorizzato la necessità di distinguere, dal punto di vista stilistico, la traduzione delle opere letterarie da quella dei testi sacri «ubi et verborum ordo mysterium est»[13]. Certo, per tornare al Trapezunzio, qualche perplessità potrebbe forse suscitare la sua pretesa di collocare sullo stesso piano la Sacra Scrittura e la filosofia naturale di Aristotele: in realtà, come è noto, nella personalissima prospettiva culturale del Trapezunzio la difesa dell'aristotelismo finiva per fare tutt'uno con la tutela dell'ortodossia e della teologia cristiana (specie in sede di polemiche anti-platoniche)[14].

Un altro aspetto di rilievo della riflessione trapezunziana sulla traduzione è costituito dall'atteggiamento polemico nei confronti di quegli *interpretes* i quali, operando in modo troppo disinvolto, da traduttori si trasformano in '*censores et iudices*' dei testi sui quali lavorano. È questo un altro punto sul quale Giorgio torna di continuo nelle sue traduzioni e negli scritti esegetici di questi anni – dalla *Pro Ctesiphonte*[15], alla *Protectio* dei *Problemata* aristotelici[16], ai commentari sull'*Almagesto*[17] –

della traduzione esiste una bibliografia sterminata; per il periodo umanistico si vedano almeno: R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti,* Firenze, 1920, pp. 17-27; R. Weiss, *Medieval and Humanist Greek,* Padova, 1977; L. Gualdo Rosa, "Le traduzioni dal greco nella prima metà del '400: alle radici del classicismo europeo", in AA.VV, *Hommages à Henry Bardon*, Bruxelles, 1985, pp. 177-193. Notevole, per ampiezza di orizzonti, G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, 1991[2]. Per una recente messa a punto si vedano i contributi raccolti da M. Cortesi ed., *Tradurre dal greco in età umanistica. Metodi e strumenti. Atti del Seminario di studio, Firenze, 9 settembre 2005*, Firenze, 2007 (sul Trapezunzio in particolare: pp. 8-9); di notevole utilità è ora anche M. Cortesi-S. Fiaschi, *Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa*, 2 voll., Firenze, 2008 (sulla versione trapezunziana del *Centiloquium* II, p. 1635).

13 Hier., *De optimo genere interpretandi*, cit., p. 13: «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, *ubi et verborum ordo mysterium est*, non verbum e verbo, sed sensum exprimere e sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium».

14 Cfr. Monfasani, *George of Trebizond*, pp. 149-166 (soprattutto: 155-56).

15 Monfasani, *Collectanea*, p. 95: «Accedit, ut incipientes tetigimus, quod multi temporibus nostris, cum Grecam recte nesciant linguam, que non intelligunt, necessario coacti relinquunt; ea, quasi parum utilia, se preteriisse impudenter contendunt. Ita non traductores, sed censores et iudices adversus auctores quos transferunt per ignorantiam se ipsos constituunt cum faciant ut traducti auctores manci esse videantur».

16 Mohler, *Kardinal*, III, pp. 298 s: «Fidius interpres quae Aristoteles dilucide scripsit, ea dilucide, quae ambigue aut obscure, ea similiter traducit. Sic enim pro ingenio quisque suo singula examinabit. Si vero nonnulla obscura liquide tibi patere putas aut ambigua tibi certiora esse ducis, in marginibus (sicuti nos facere consuevimus) quae sentis scribe, nec tua cum alienis commisce. Ita enim et Aristoteles integer erit et sententia tua non erit ignota. Nunc quid facis ? Derogas Aristoteli, multa de suis quasi male dicta tollis, multa addis, multa commutas et quae non intelligis, quasi mendosa sint, emendas».

17 Monfasani, *Collectanea*, p. 679: «Nunc de auferenda subtrahendaque proportione a proportione dicturi, de compositione proportionum prius dicamus; res enim adeo necessaria est […] ut absque ista recte intelligi Magna eius Compositio non possit […] Qua ignorantia ducti Arabes errasse Ptolomeum

poiché, secondo lui, proprio a tale mancanza di rigore e di disciplina erano dovute molte di quelle deformazioni (come glosse incorporate, omissioni, tagli arbitrari, fraintendimenti) che erano così frequenti nelle traduzioni medievali e umanistiche di opere filosofiche e scientifiche greche, e che molto spesso finivano per rendere irriconoscibili i testi di partenza. Da questo punto di vista, per altro, quella del Trapezunzio costituisce una delle prime riflessioni organiche su tale genere di problemi che sia stata sviluppata nel corso del Quattrocento.

E veniamo alla traduzione trapezunziana del *Καρπός*. Come si è detto, Giorgio aveva cominciato a lavorare a tale versione immediatamente dopo il suo arrivo a Napoli ultimando una prima redazione tra il gennaio ed il marzo del 1454 (tale recensione è rappresentata dall'*Urtext* del codice di Chicago, Newberry Libr., Case 93-2). Subito dopo l'opera fu sottoposta ad un'intensa revisione che si protrasse sino alla primavera del 1456, revisione a cui fa capo una seconda redazione (testimoniata dal testo d'impianto del codice di Basel, Öffentliche Bibl. der Univers., O III 30). Quest'ultima sarebbe stata rielaborata una terza volta, fino a raggiungere l'ultimo stadio a Roma, entro la fine del 1456; tale terza redazione è costituita dalla revisione che il Trapezunzio stesso eseguì nei margini o in interlinea del manoscritto di Basel, e poiché essa rappresenta lo stadio più progredito dell'opera trapezunziana, è chiaro che proprio di questa ci serviremo per la nostra analisi[18].

La tradizione manoscritta della redazione in greco del *Καρπός* è formata da oltre cinquanta codici, tutti discesi da un comune archetipo della prima metà del secolo XIV[19]. Lo stemma disegnato dall'editrice, Ae. Boer (cfr. qui Tavola I) si articola in cinque rami e in cinque famiglie (ρ λ π β γ); tra queste, per le nostre ricerche possiamo senz'altro escludere il raggruppamento ρ (6 mss.) che rimonta ad un subarchetipo – il Mutinensis Gr. II F 9 (174) – vergato da Giorgio Valla nel 1488: cioè oltre trent'anni dopo che il Trapezunzio aveva eseguito la sua traduzione; in modo analogo, possiamo accantonare anche un altro gruppo di diciannove codici che sono tutti apografi dei secc. XVI/XVII di manoscritti tuttora conservati. Delle altre famiglie,

---

in maioribus clamant. Hinc enim Geber innumeros Ptolomei errores enumerare ausus est […] Sed Arabis quidem forsan ignoscet aliquis, si propter malam librorum in linguam suam traductionem errasse Ptolomeum putaverint, presertim cum Theonis cuiusdam greci errata quedam inepte secuti sint. Grecis autem quis ignoscet, qui Theonem laudant Ptolomeoque ipsi preponunt? Et Arabes quidem nihil dicere Theonem intellexerunt: nam ubicunque Ptolomei demonstrationes reprobant, non ipsas certe, sed Theonis commentarios reprobant; sensum enim ipsius reprobant non Ptolomei».

18 Per tutta questa ricostruzione ho seguito MONFASANI, *Collectanea,* pp. 689-697 e 751; *ibid.* pp. 689 e 751 Monfasani elenca in tutto dodici manoscritti della versione trapezunziana del *Centiloquium*.

19 Cfr. Æ. BOER, *Praefatio* a CLAUDII PTOLEMAEI *Opera quae extant omnia*, vol. III/2, *KARPOS*, *Pseudo-Ptolemaei Fructus sive Centiloquium*, Lipsiae, MCMLXI, ed. altera, pp. XXIV-XXVI.

quella siglata λ è la più vicina alla versione arabo-latina e per questo viene spesso preferita dalla Boer nello stabilire il suo testo critico; di questa famiglia dobbiamo tener presenti quattro codici: il ms. Vallicelliano Gr. F 86 (sec. XIV siglato L) che è il subarchetipo di questo ramo; il Marciano Gr. 334 (sec. XIV, sigl. e²), l'altro Marciano Gr. 336 (sec. XV, sigl. m) ed il Paris, Bibl. Nat., Gr. 2507 (sec. XV, sigl. q)[20]. La famiglia π rimonta ad un subarchetipo del sec. XIV: il Parmense gr. 165 (Π) da cui dipende direttamente il Marciano Gr. 303 (sec. XIV, sigl. d); i manoscritti del gruppo π si contraddistinguono per la particolare soluzione che danno ad un errore d'archetipo comune a tutta la tradizione greca: la mancanza di un aforisma, lacuna che essi colmano riproducendo come centesima la seconda parte della sentenza XXXVI (la lacuna, in realtà, dipende dalla mancanza nella redazione in greco dell'aforisma XCVIII ed. Boer, che ci è conservato soltanto dalla versione araba e latino-medievale del *Centiloquium*). La famiglia β comprende un gran numero di manoscritti che però si riducono notevolmente ai piani alti dello stemma; fra questi vanno ricordati alcuni codici che hanno avuto una circolazione non trascurabile nell'Italia del Quattrocento: il Laurenziano Gr. 28.20 (sec. XIV, sigl. D) e i suoi due apografi Vaticano Gr. 1698 (sec. XV, sigl. n) e Paris, Bibl. Nat. Gr. 2509 (sec. XV, sigl. Γ[21]); il Marciano Gr. 314 (sec. XIV/XV, sigl. M)[22] ed il suo apografo Paris, Bibl. Nat. Gr. 2419 (XV sec., sigl. s); inoltre il Paris, Bibl. Nat. Gr. 2180 (sec. XV, sigl. **v**) ed infine l'Oxford, Bodl. Libr., Misc. Gr. 266, Auct. T. V. 4 (sec. XIV, sigl. U)[23]. All'ultima famiglia, indicata come γ, fanno capo innanzitutto tre manoscritti più antichi: il cod. Angelicus Gr. 29 (sec. XIV, sigl. A), il cod. Vaticano Gr. 208 (sec. XIV, sigl. B), il cod. Laurenziano Gr. 28, 16 (sec. XIV, sigl. C) cui si può aggiungere un apografo di A: il Marciano Gr. 324 (sec. XIV/XV, sigl. N)[24]; i primi tre manoscritti derivano,

---

20 Si noti che il Marc. Gr. 336 (m) è appartenuto al cardinale Bessarione, cfr.: G. Kroll-A. Olivieri edd., *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (d'ora in poi citato con la sigla: *CCAG*), vol. II, Bruxelles, 1900, pp. 70-73.

21 Su D cfr. *CCAG* vol. I, pp. 3-4 nr. 3; su n cfr. G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma, 1926, p. 90, e C. Giannelli, *Codices vaticani Graeci*, 1684-1744, Bibl. Vaticana, 1961, pp. 25-28: il codice è autografo di Isidoro di Kiew (che fu un grande sodale del Bessarione). È interessante altresì osservare che tanto D quanto n riportano la stessa nota di possesso: «olim Laurentii de Medicis repertus inter libros comitis Ioannis Mirandulani».

22 Per M cfr. *CCAG* vol. II p. 2, nr. 3, da cui si ricava che anche questo codice appartenne al Bessarione.

23 Per s e v si vedano le rispettive descrizioni in *CCAG* vol. VIII/1, pp. 20-63 e CCAG vol.VIII/3 pp. 14-16; per U invece, cfr. H. O. Coxe, *Catalogus Bibliothecae Bodleianae*, Oxford, 1969 [repr. dell'ed. 1853] vol. I, 811, n. 266.

24 Per A, B, C ed N si veda la recente descrizione di W. Hübner in Claudii Ptolemaei *Opera quae extant omnia,* vol. III/1, *APOTELESMATIKA*, post F. Boll et Æ. Boer secundis curis edidit W. Hübner, Stutgardiae et Lipsiae, MCMXCVIII, pp. XXII-XXV.

rispettivamente, dalle recensioni del *Καρπός* approntate nel XIV secolo dagli astrologi bizantini Eleuterio Eleo, Isacco Argyro e Giovanni Abramio – «viri astrologiae studiosissimi», come li definisce la Boer[25] – i quali hanno trasmesso a questa classe un testo composito formato da lezioni della famiglia β (per le sentenze 1-29 e 56-100), e della famiglia λ per le sentenze 30-55; inoltre, tutti i codici di questa stessa famiglia γ risolvono il problema della mancanza di un aforisma numerando (con 1) anche il *Proemio*.

La versione del Trapezunzio[26] risulta essere stata eseguita, per collazione, su di un testo prodotto dalla contaminazione di almeno due esemplari: un codice che fa capo alla famiglia λ (o π[27]) ed uno del ramo β. Al primo gruppo, λ, risale la particolare traduzione che Giorgio fornisce di *Καρπ.* XV[28], e inoltre un'ampia serie di lezioni congiuntive[29]; da β, invece, discende l'ordinamento trapezunziano delle sentenze

25 Boer, *Praefatio*, p. XXXI; su questi dotti astrologi bizantini attivi nella seconda metà del sec. XIV si veda il bel contributo di D. Pingree, "The astrological School of John Abramius", *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971) 189-215.

26 Per la versione del Trapezunzio (d'ora in poi. Trap., *Liber fructus*) oltre al codice di Basilea Öffentliche Bibl. der Univers., O III 30 (che, come si è detto, ci tramanda l'ultima redazione dell'opera) ho collazionato anche la migliore delle tre edizioni a stampa dell'opera: Cl. Ptolemaei *Centiloquium, sive Aphorismi, a Georgio Trapezuntio ex graeco in latinum versi et commentariis illustrati*, in Guidonis Bonati Foroliviensis *mathematici de astronomia tractatus X, universum quod ad iudiciariam rationem nativitatum, aeris, tempestatum attinet, comprehendentes,* ed. per Nicolaus Pruknerus, Basileae, 1550 [stampatore ignoto] esemplare esaminato: Biblioteca Nazionale di Napoli, XXXIII F 46; per le altre due edizioni dell'opera cfr. Monfasani, *Collectanea*, pp. 689-90.

27 Purtroppo non mi è stato possibile distinguere più precisamente tra i due rami, in quanto, in tutti i casi significativi, queste due famiglie testimoniano lezioni sostanzialmente identiche.

28 Cfr. Ptolemaei, *Καρπ.* XV (λ π), ed. Boer, p. 40, 8-12: «Οἱ ὡροσκόποι τῶν ἐχθρῶν τῆς βασιλείας εἰσὶ τὰ ἀποκεκλικότα ζῴδια ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου αὐτῆς, οἱ δὲ ὡροσκόποι τῶν οἰκείων εἰσὶ τὰ κέντρα, καὶ οἱ ὡροσκόποι τῶν ἐν αὐτῇ ἀναστρεφομένων εἰσὶν αἱ ἐπαναφοραί. τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν δογμάτων»; si noti che le parole: «οἱ ὡροσκόποι τῶν ἐν αὐτῇ ἀναστρεφομένων εἰσὶν»tràdite da λ π risultano omesse in β γ ma sono recepite da Trap., *Liber fructus*, XV, f. 7r, ll. 18-23: «ascendentia hostium regni signa illa sunt quae cadunt ab ascendente ipsius regni; ascendentia vero amicorum signa angulorum sunt; et ascendentia eorum qui versantur in ipso domus sunt succedentes. Id ipsum in dogmatibus quoque considerandum».

29 Cfr. Ptolemaei *Καρπ.* XXV (λ π), ed. Boer, p. 42, 15-17: «ποίησον τὸν περίπατον τοῦ ἐπικρατήτορος [...] διὰ τῶν ἀναφορῶν τῆς ὀρθῆς σφαίρας» (β γ omettono: τῆς ὀρθῆς), cfr. Trap. *Liber Fructus,* XXV, c. 8r, ll. 12-14: «Facias significatoris profectionem […] per ascensiones recti orbis»; Ptolemaei *Καρπ.* XXIX, ed. Boer, p. 43, 12-14: «οἱ ἀπλανεῖς ἀστέρες παρέχουσιν εὐτυχίας ἀλόγους καὶ παραδόξους, ἀλλ'ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐπισφραγίζουσι ταύτας δυστυχίαις»; dopo la parola: δυστυχίαις β ha la seguente addizione: «εἰ μὴ καὶ οἱ πλάνητες τῇ εὐτυχίᾳ συνάδουσιν», che invece λ π omettono, così come fa anche Trap., *Liber fructus*, XXIX, c. 8v, ll. 2-4: «Stelle fixe mirabiles et ultra rationem felicitates attribuunt, sed, ut plurimum, concludunt eas in infelicitates Saturni»; Ptolemaei *Καρπ.* LXVIII, ed. Boer, p. 52, 13, (λ π): «δηλοῖ νόσους (νόσον, β)», Trap., *Liber fructus*, LXVIII, c. 11v, l. 9: «egrotationes significat»; Ptolemaei *Καρπ.* LXXX, ed. Boer, p. 55, 18-19: «ὅτε [...] ἡ Ἀφροδίτη [...] ἔχει οἰκοδεσποτίαν (οἰκοδεσπότην, β γ)», Trap., *Liber fructus,* LXXX, c. 12v, ll. 21-22 (come λ π): «Quando Venus […] dignitatem aliquam […] habet».

LXIII, LXIV, LXV (che corrisponde alla successione LXIII, LXV, LXIV nelle famiglie λ π ρ e, quindi, nell'ed. Boer, che per questa parte dipende da esse), e un altro importante insieme di lezioni congiuntive[30]. Ad un particolare sottogruppo di β poi (costituito dai codici D n v) corrisponde la soluzione trapezunziana di frazionare in due la centesima sentenza, per ovviare alla circostanza, che abbiamo già ricordato, per cui la tradizione greca presenta una lacuna in corrispondenza di quello che, nella tradizione araba e mediolatina, costituisce il novantottesimo aforisma del *Centiloquio*. Da notare, infine, che, in almeno un caso, la versione di Giorgio concorda in lezione singolare con un particolare rappresentante di β: il codice v[31].

Per quanto riguarda la resa linguistica, c'è da dire che, in armonia con i principi da lui stesso enunciati per la traduzione dei testi a carattere dottrinario (come quelli filosofico-scientifici) la versione del Trapezunzio si contraddistingue per una tendenza al calco letterale, la quale talvolta comporta una certa durezza[32]; non sono rari i prestiti dal lessico mediolatino, che intervengono soprattutto nel settore della terminologia specifica, scien-

---

30 Riporto, a titolo d'esempio, i seguenti casi: Ptolemaei *Καρπ.,* VI, ed. Boer, p. 38, 18-19 (β): «Τότε ὠφελεῖ ἡ ἐπιλογὴ τῶν ἡμερῶν καὶ τῶν ὡρῶν ὅτε ἐστὶν ὁ καιρὸς εὔθετος ἀπὸ τοῦ γενεθλίου»; la lezione: ἀπὸ τοῦ γενεθλίου è omessa da λ π, mentre è recepita da Trap., *Liber fructus*, VI, c. 6v, ll. 14-15: «Tunc dierum atque horarum electio confert quando tempus nativitatis convenit»; Ptolemaei *Καρπ.* XIII, ed. Boer, p. 40, 2-3, (β): «ὅτε δηλώσει ἡ οὐρανία διάθεσις (διάθεσις β γ, δύναμις λ π) τι», Trap., *Liber fructus,* XIII, c. 7r, l. 12: «Quando coelestis dispositio quiddam significaverit»; Ptolemaei *Καρπ.* XLIX, ed. Boer, p. 48, 3-4 (β): «ἐμπιστευθήσεται ὁ κύριος τῷ ὑποχειρίῳ ἐκείνῳ τοσοῦτον ὅτι ἵνα προστάσσηται ὑπ'αὐτοῦ», le parole: «τοσοῦτον ὅτι ἵνα προστάσσηται ὑπ'αὐτοῦ» che figurano in β sono omesse da λ π, ma recepite da Trap., *Liber fructus,* XLIX, c. 10r, ll. 7-8: «adeo illi clientulo credet dominus suus ut sibi ab eo imperetur»; Ptolemaei *Καρπ.* LXXIII, ed. Boer, p. 53, 21: «ὅτε τύχῃ ὁ ἥλιος (Ἄρης: D, λ π; ἥλιος: Mγ)» Trap., *Liber fructus*, LXXIII, c. 12r, l. 8: «Quando Sol […] invenitur».

31 Ptolemaei *Καρπ.* XXVII, ed. Boer, p. 43, 5-6: «τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων νόει», la lezione νόει si trova nel solo codice v e nella versione di Trap., *Liber fructus*, XXVII, c. 8r, ll. 23-24: «idem in reliquis quoque stellis intellige».

32 Cfr., ad esempio, Ptolemaei *Καρπ.* XII, ed. Boer, p. 39, 22s.: «ἡ φιλία καὶ τὸ μῖσος κωλύουσι τὸ προβαίνειν ἀληθῆ τὰ ἀποτελέσματα», che il Trapezunzio traduce così: Trap., *Liber fructus,* XII, c. 7r, ll. 9-10: «Amor et odium faciunt ne iudicati effectus vere proveniant»; si veda ancora Ptolemaei *Karp.* XVII, ed. Boer, p. 40, 18-20: «ὅτε ἀποτελεῖς περὶ ζωῆς γέροντος μὴ πρότερον ἀποτελέσῃς πρὶν ἂν καταμετρήσῃς ὁπόσα ἐνδέχεται τοῦτον ἔτη ζῆσαι», e cfr. Trap., *Liber fructus,* XVII, c. 7v, ll. 2-4: «Quando de vita senis iudicium facis non iudicabis anteaquam consideraveris quot annis ipsum vivere possibile sit»; Ptolemaei *Καρπ.* XX, ed. Boer, p. 41, 11: «μὴ ἅψῃ μορίου διὰ σιδήρου», cfr. Trap., *Liber fructus,* XX, c. 7v, l. 15: «Noli membrum tangere ferro»; Ptolemaei *Καρπ.* XLIII, ed. Boer, p. 46, 12-13: «τὰ κακοποιὰ σχήματα τοῦ ἔθνους ἐπιτείνουσιν οἱ κατὰ πάροδον ἐναντίοι σχηματισμοί», cfr. Trap., *Liber fructus,* XLIII, c. 9v, ll. 9-10: «Malefactivos gentis aspectus intendunt contrarii temporales aspectus»; Ptolemaei *Καρπ.* LXIX, ed. Boer, p. 52, 15-16: «ὅτε διαμετρεῖ ἡ σελήνη τὸν ἥλιον καὶ συνοδεύει νεφελοειδέσιν ἀστράσιν, σίνος περὶ τὰς ὄψεις γίνεται», cfr. Trap., *Liber fructus,* LXIX, c. 11v, ll. 10-12: «quando Luna Soli opponitur nubiformibusque stellis coniungitur […] laeditur visus».

tifico-astrologica[33], in qualche raro caso, inoltre, si nota la tendenza a parafrasare e ad interpretare più che a tradurre letteralmente l'originale – e non è escluso che ciò dipenda anche dalle particolari implicazioni dottrinarie dei passi in questione[34].

Per quanto riguarda, invece, i commentari trapezunziani sul *Καρπός*, dal punto di vista formale, essi dimostrano subito i loro rapporti con la tradizione esegetica bizantina, difatti, a differenza di quanto accade, ad esempio, nelle esegesi sul *Centiloquio* di altri umanisti contemporanei (come Lorenzo Bonincontri o Giovanni Pontano) in entrambi i manoscritti che presentano interventi autografi del Trapezunzio le *Expositiones* del dotto cretese non seguono mai l'aforisma al quale direttamente si riferiscono ma, quasi a formare un commento autonomo, figurano tutte in blocco dopo la traduzione trapezunziana dell'ultima sentenza di Tolemeo[35]. Non è improbabile che tale opzione rifletta anche la volontà di evitare quella tendenza all'accorpamento fra testo e glossa che era tanto comune nelle versioni mediolatine delle opere di Tolemeo, e che il Trapezunzio non aveva mancato di criticare[36].

---

33 Cfr. Trap., *Liber fructus*, VII, c. 6v, l. 18: «nemo potest complexiones stellarum percipere nisi prius differentias et complexiones naturales perceperit», dove Giorgio, per rendere il termine tecnico κράσεις (i.e.: *temperationes* o *temperamenta*) che figura nel corrispettivo greco (Ptol. *Karp.* VII, ed. BOER, p. 39, 2) ricorre al mediolatino "complexiones" (a riscontro v. *Liber centum verborum Ptholemei cum commento Haly*, Venetijs, 1493, c. O 1v: «non poterit dare iudicia secundum stellarum complexiones nisi homo qui […]»). Tipica anche la resa che Giorgio adotta per altri vocaboli specifici del lessico astrologico greco, come καλοποιός e κακοποιός, da lui resi, rispettivamente, con *fortunans* e *infortunans* (cfr. Trap., *Liber fructus*, X, c. 7r, e XL, c. 9r), termini i quali, ancora una volta, ricalcano da vicino i corrispettivi mediolatini: *fortuna* e *infortuna* (cfr. *Liber centum verborum Ptholemei*, cit., cc. O 1/v, e O 4/v).

34 Cfr., ad esempio, Ptolemaei *Καρπ.* IX, ed. Boer, p. 39, 10-11: «τὰ ἐν τῇ γενέσει καὶ φθορᾷ εἴδη πάσχει ὑπὸ τῶν οὐρανίων εἰδῶν. καὶ διὰ τοῦτο χρῶνται τούτοις οἱ στοιχειωματικοὶ», cfr. Trap., *Liber fructus*, IX, cc. 6v, l. 24 – 7r, l. 1: «formae quae generantur et corrumpuntur coelestibus formis subiiciuntur, atque ab eis moventur, hac de causa elementarii utuntur istis» (si noti anche la forma '*elementarii*', calco, non proprio felice, del greco στοιχειωματικοὶ); Ptolemaei *Καρπ.* LIV, ed. Boer, p. 49, 14-15: «οἱ οἰκοδεσπόται ἐπὶ κτισμάτων συνάπτοντες ἄστροις ὑπὸ γῆν ἐμποδίζουσι τῇ ὑψώσει τοῦ κτίσματος», cfr. Trap., *Liber fructus*, LIV, c. 10v, ll. 3-5: «Planete qui dominantur in aedificiis, si aspiciunt planetas qui sub terra sint, impedimento sunt altitudini edificiorum».

35 Come si è già detto, questi due manoscritti sono i codici di Basel (Bibl. Univ. O III 30) e della Newberry Library di Chicago (Case Ms 93-2). Nella stampa del Pruckner, invece, (Cl. Ptolemaei *Centiloquium, sive Aphorismi, a Georgio Trapezuntio ex graeco in latinum versi et commentariis illustrati*, cit.) il commento del Trapezunzio figura sempre in calce all'aforisma al quale, di volta in volta, esso si riferisce: formalmente, dunque, questa *mise en page* risulta molto diversa da quella che troviamo nei manoscritti corretti o rivisti dal Trapezunzio.

36 Per le critiche del Trapezunzio alle glosse incorporate nelle versioni mediolatine del *Centiloquium* v. M. RINALDI, "Pontano, Trapezunzio ed il *Graecus Interpres* del *Centiloquio* pseudo-tolemaico", *Atti dell'Accademia Pontaniana*,, 48 (1999) 125-171 (alle pp. 161-164).

Dal punto di vista ermeneutico, invece, converrà subito osservare che nel *Fortleben* dell'operetta pseudo-tolemaica i commentari trapezunziani rivestono una particolare importanza per almeno due ordini di motivi: in primo luogo, per la scelta di commentare i cento aforismi inserendoli in un quadro speculativo d'impostazione rigorosamente aristotelica (un obiettivo, questo, che il Trapezunzio persegue con grande lucidità)[37]. L'altro fondamentale contributo dell'esegesi trapezunziana è costituito dal precoce ricorso alla scoliastica greca tardo-antica e bizantina sulle opere di Tolemeo. Come ho già avuto modo di dimostrare, infatti, alla metà del Quattrocento Giorgio è tra i primi umanisti in Italia ad utilizzare un testo raro come la *ἐξήγεσις τοῦ Ἄχμετ υἱοῦ τοῦ Ἰοσήφ τοῦ γραμματκοῦ τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ Ταουλοὺντ* (cioè la versione bizantina del commento sul *Centiloquio* dell'astrologo arabo Ahmad Ibn Yūsuf, sec. IX d.C.)[38] e che si serve di un'opera non meno importante come l'*Isagoge* di Porfirio alla *Tetrabiblos*[39].

Anche per questa via, dunque – oltre che per la traduzione – mi pare che risulti confermata l'importanza della *Expositio* trapezunzina del *Καρπός* in quella vera e

37 Purtroppo, in questa sede non è possibile dar conto del gran numero di proposte originali avanzate dal Trapezunzio nella sua esegesi; fra le varie, ci si limiterà a segnalare l'importanza attribuita dal Cretese al ruolo della *Phantasia* quale mediatrice non solo tra senso e intelletto (secondo la canonica definizione aristotelica, cfr. Arist., *De anim.* III 3, 427b 14-15, e Plotino, *Enn.* IV 4, 13) ma anche tra influssi celesti ed inclinazioni umane; Trapezunzio si rifà a questa dottrina sin dal *Proemio* che apre i suoi commentari (Trap. *Comment. in Ptol.* Proem., cc. 15v, l. 25- 16v, l. 4), per poi tornarvi spesso nel prosieguo della sua esegesi (per es. nel commento agli aforismi XVIII e LXXXIX, cfr. Trap. *Comment. in Ptol.* LXXXIX, cc. 29v-30v e 73v-74r). Al Trapezunzio, poi, con il commento all'aforisma XXXVIII del *Καρπός* (*ibid.* cc. 43v-44r) spetta anche una delle prime riprese quattrocentesche della nozione della *melancholia* quale tratto distintivo dell'uomo di genio: come è noto, si tratta di una dottrina che è esposta nel trentesimo dei *Problemata* pseudo-aristotelici, un'opera che, con la sua traduzione ed i suoi commentari, proprio Giorgio era stato tra i primi ad imporre all'attenzione degli umanisti italiani. Notevole, infine, da parte del Cretese il tentativo di interpretare secondo il tradizionale rapporto dialettico tra materia e forma alcuni degli aforismi più controversi del *Καρπός* come il IX (relativo alle 'immagini astrologiche') o il XCV (sui 'Decani').

38 Questa inedita versione bizantina è tràdita da otto codici, quattro dei quali, dei secc. XIV-XV (codici D M U n), fanno parte dello stesso sottogruppo β dei codici del *Καρπός* che, come si è indicato, Giorgio ha seguìto in vari punti della sua traduzione; gli altri quattro, invece, sono tarde copie dei secc. XVI-XVII. Il titolo greco dell'esegesi di Ahmad, che ho riportato nel testo, si legge nel manoscritto Oxon. Misc. Gr. 266 (Auct. T. V. 4, f. 141r, ll. 1-2: sigl. U), nella maggior parte degli altri codici, invece, l'esegesi figura adespota ed anepigrafa. Per l'uso che Trapezunzio e Giovanni Pontano hanno fatto di questo testo mi permetto di rimandare a Rinaldi, "Pontano, Trapezunzio ed il *Graecus Interpres* del *Centiloquio* pseudo-tolemaico", cit., pp. 125-171.

39 Per il testo dell'Isagoge di Porfirio si veda l'edizione pubblicata nel 1940 da Ae. Boer e S. Weinstock: Porphyrii Philosophi *Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei*, in *CCAG*, V/4, 1940, pp. 187–228; per la ripresa di questo testo da parte degli stessi Trapezunzio e Pontano: M. Rinaldi, "Per gli studi astrologici del Pontano: un autografo inedito e quattro frammenti di traduzione dal greco nel codice ambrosiano G 109 inf., ff. 30r-32v", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, 50 (2001) 335-378 (alle pp. 361-70).

propria 'rinascita tolemaica' che attraversa tutto il secolo XV[40].

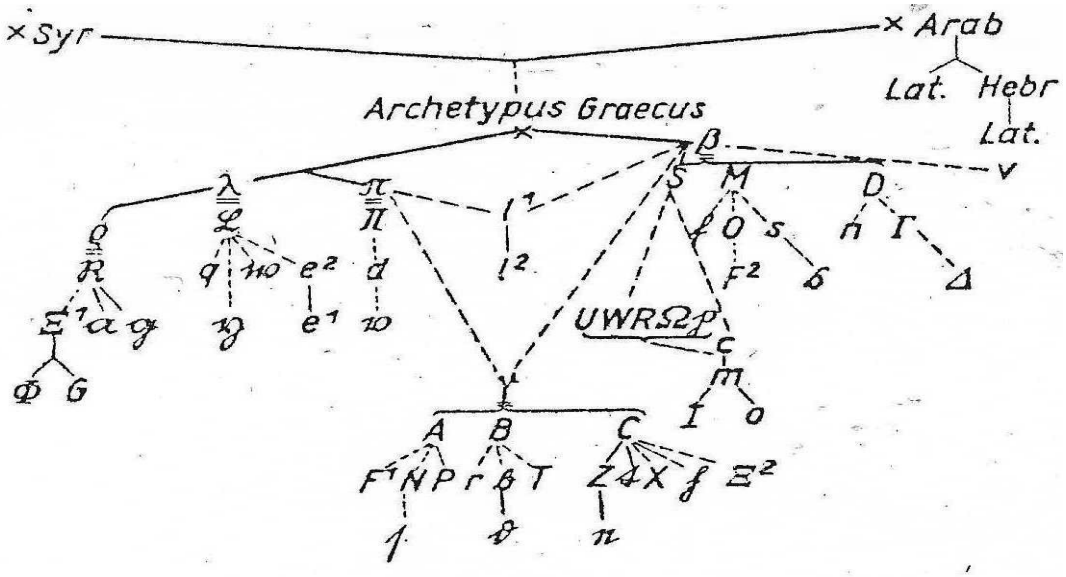


Tavola I Lo *stemma codicum* del *Καρπός* secondo Ae. Boer in CL. Ptolemaei *Opera quae extant omnia*, vol. III/2, *KARPOS*, *Pseudo-Ptolemaei Fructus sive Centiloquium*, Lipsiae, MCMLXI, ed. altera, p. XXXII.

40 Mutuo l'espressione dal bel saggio di A. RIGO, "Bessarione, Giovanni Regiomontano e i loro studi su Tolomeo a Venezia e Roma (1462-1464)", *Studi Veneziani*, n. s., 21 (1991) 49-110 (alle pp. 58 e 99).

Received: 15th June 2011 Accepted: 5th July 2011

Δεισιδαιμονία: Pious Religious Feeling or Fear of the Gods?

Sven-Tage Teodorsson
University of Göteborg

Abstract

Superstitious reactions to portents and omens were very common in Greek and Roman culture. To take apotropic measures and to carry through sacrifices in order to propitiate the gods were common procedures and were regarded as quite natural. In the light of these facts the position taken by Plutarch in his essay Περὶ δεισιδαιμονίας is remarkable indeed. He maintains that atheism is better than superstition. The reason for this opinion is his conviction that the gods are benevolent. Only in front of the incalculable Τύχη he nourished an aweful respect.

Key Words: Portents, Eclipse of the sun/moon, Atheism, Tyxh..

Δεισιδαιμονία: ¿Sentimiento religioso de piedad o miedo a los dioses?

Resumen

Reacciones supersticiosas ante prodigios y agüeros fueron muy habituales en la cultura griega y romana. Tomar medidas apotropaicas y recurrir a sacrificios para propiciarse a los dioses eran procedimientos normales y se veían como algo bastante natural. A la luz de estos hechos, la posición que adopta Plutarco en su ensayo Περὶ δεισιδαιμονίας es verdaderamente extraña. Sostiene que el ateísmo es mejor que la superstición. El motivo para esta opinión es su convicción de que los dioses son benevolentes. Sólo ante la imprevisible Τύχη alimentó él un respeto temeroso.

Palabras clave: Prodigios, Eclipse de sol/luna, Ateísmo, Tyxh.

The attitude of man to the gods and his opinion of them is a complicated matter. According to one way of outlook the divinity is benevolent and is working great blessings to mankind. Contrary to this position is the opinion that at least some gods are malevolent to man; human beings must fear them and be on their guard against their plots. Such feelings of insecurity and fear naturally lead to distrust and efforts to excape their doom. A consequence of this way of thinking about the gods is superstition.

People look upon superstition differently, depending on their attitude to the gods. The stronger fear one feels the greater is one's tendency to superstitious reactions and the prepondency of taking measures to propitiate the gods. In Greek literature there are several examples of different views on superstition.

The terms used about this concept, δεισιδαιμονία, δεισιδαιμονεύω, δεισιδαίμων, are mostly used in bad sense. The concept is seldom taken in a wholly positive sense. Talking about the policy of tyrants, Aristotle maintains that this kind of ruler ought to be δεισιδαίμων, because people are then less prone to conspire against him, thinking

that he has even the gods as allies[1]. Xenophon uses the word about Agesilaus in the sense of "pious"[2], and he also represents Cyrus in a similar way[3]. Such a pious religious attitude also characterized Egyptian royal initiation rites[4]. The positive significance of pious observance towards the gods is likewise ascribed to Roman religion by Polybius[5]. The positive sense of pious religiosity is also found in *Act. Ap.* 17.22[6].

The bad sense is by far the most common. Superstitious reactions to phenomena, the cause of which has got a scientific explanation were regarded as especially blameworthy. When the Lacedaemonians and other Peloponnesians were camping on the Isthmus, and they were hit by strong earthquakes, they left hastily and returned home[7]. And Polybius severely blames Nicias for his lingering on in his camp in Syracuse because of the eclipse of the moon.[8] Theophrastus, *Char.* 16, ironically ridicules superstitious people. The methods used by Egyptian men in power in order to impress the people with superstition are reported by Diodorus Siculus I 62.4, and the Egyptian superstition in regard to animals is described at I 83. Aristeas 129 denotes Jewish food taboos as superstitious.

Δεισιδαιμονία was thus mostly regarded as bad. Nevertheless, it was no doubt very common. A certain degree of fear of the gods was considered normal and quite acceptable. Measures and proceedings in order to placate the gods and forestall their malicious intents were common course. Portents and omina were taken seriously, religious usages and rites were conscientiously observed, and sacrifices were carried through according to rule; in short, all conceivable kinds of measure were taken in order to avert the anger of the gods.

In the light of these facts, the position taken by Plutarch in his essay Περὶ δεισιδαιμονίας is remarkable indeed. His objective is to criticise ignorance of, and lack

---

1 Arist., *Pol.* V 1315a1 ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἧττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς.

2 Xen., *Ages.* 11.8 αἰεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους.

3 Xen., *Cyr.* 3.58 ἐξῆρχεν αὐτὸς ὁ Κῦρος παιᾶνα τὸν νομιζόμενον· οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἐν τῷ τοιούτῳ γὰρ δὴ οἱ δεισιδαίμονες ἧττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται.

4 Diod. Sic., I 70.8 ταῦτα δ᾽ ἔπραττεν (ὁ ἀρχιερεὺς) ἅμα μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ θεοφιλῆ βίον τὸν βασιλέα προτρεπόμενος, ἅμα δὲ κατὰ τρόπον ζῆν ἐθίζων.

5 Polyb., VI 56.7 καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ ῾Ρωμαίων πράγματα. λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν.

6 Cf. also *IG* 14.1683; Zaleuc. ap. Stob., 4.2.19; Diod. Sic., XI 89; Polystr., XI 27, XIX 25, XXIX 24.

7 Diod. Sic., XII 59.1 σεισμῶν δὲ μεγάλων γινομένων δεισιδαιμονήσαντες ἀνέκαμψαν εἰς τὰς πατρίδας.

8 Polyb., IX 19.1.

of insight in, the real nature of the gods. His judgements of defective thinking about the gods is harsh and categoric: it results in either of two highly reprehensible views in regard to the gods, atheism or superstition. He argues vigorously against both. After having directed a sharp rebuke to the Epicureans of their atheism, and criticised the Stoics of their materalism, he turns to the very target of his censure, superstition. He has made up his mind to show that superstition is worse than atheism, an unexpected opinion, indeed, to be held by a man of unwavering religious conviction like Plutarch.

What made him so indignant, not to say furious, was the fact that, according to his conviction, superstitious people form a completely false opinion of the gods, when they think that they are hostile to mankind and cause pain and injury to human beings. The false judgement of the atheist makes him disbelieve in the existence of gods and accordingly allows him to live without fear of them, while the false judgement of the superstitious man about the gods affects his emotions so that he is filled with fear[9]. Plutarch maintains that superstitious fear is the most impotent and helpless kind of fear, and he states that who fears the gods is afraid of everything[10]. The superstitious cannot find a god whom he shall not fear, considering that he fears the gods of his fathers and his kin, and shudders at his saviours, and trembles with terror at those gentle gods from whom we ask all good things[11].

Plutarch reproaches the superstitious for their ambivalent attitude to the gods: they fear them but also flee to them for help; they flatter them and assail them with abuse, pray to them and blame them[12].

Plutarch's opinion about the gods is unshakable and steadfast: they are benevolent, gentle and indulgent to man. They are by no means malevolent, relentless and punishing. Therefore the attitude of the superstitious appears to him as repugnant and loathsome. They make the gods alone responsible for every accident and adversary. The superstitious man does not blame any individual, nor Fortune, nor himself, but affirms that all kind of mischief streams from the gods. He does not realize that he is struck by bad fortune but thinks he is hateful to the gods and is punished because of his own conduct[13].

On the one hand Plutarch is thus convinced of the benevolence of the gods[14], but

---

9 *De superst.* 165 B-C.

10 *De superst.* 165 D φόβων δὲ πάντων ἀπρακτότατος καὶ ἀπορώτατος ὁ τῆς δεισιδαιμονίας. … ὁ δὲ θεοὺς δεδιὼς πάντα δέδιε.

11 *De superst.* 166 D-E.

12 *De superst.* 167 E.

13 *De superst.* 168 A-B.

14 Plutarch's view shines through in his narration in the *Life of Pelopidas*, ch. 21, where sacrifice of humans is debated. Those who oppose to such acts, he writes, maintain that these do not please any

on the other he constantly nourishes a rather aweful respect for Τύχη/Fortuna. This enigmatic power causes the life of human beings to be uncertain and precarious. However, Τύχη is not punishing; she is only distributing god luck and bad luck, now equally, now unequally. Plutarch underlines that as human beings we have to put up with these conditions and not blame the gods if struck by misfortune[15]. When the superstitious man is not willing to identify Τύχη as the cause of his unlucky condition, but puts the blame on the gods, Plutarch regards his misinterpretation as an unfair and improper imputation that makes the gods appear malevolent[16].

Plutarch expresses his profound contempt for those who allow themselves to be totally ruled by their superstition, so that they loose their energy and become lethargic and fail to take action. He refers to king Midas. Because of a dream he was dispirited and disturbed and finally reached such a state of mind that he committed suicide. Plutarch also mentions king Aristodemus of Messenia. During the war against the Spartans he heard dogs howling like wolves and in addition to that he discovered that quitch-grass grow around his ancestral hearth. When the seers were alarmed by these signs, he lost heart and hope and killed himself[17].

Plutarch sarcastically remarks (169 A) that even for Nicias this would perhaps had been the best way of getting rid of his superstition, when he was struck with terror at the sight of the shadow on the moon in eclipse[18]. Even in the *Life of Nicias* Plutarch reports this incidence in a critical tone, suggesting that a reasonable man like Nicias ought to have known that the phenomenon was due to a natural cause, even though the scientific explanation by Anaxagoras had not yet been generally accepted in his days. In the *Life of Dion* he praises this leader of his clever way of managing the situation when the moon was eclipsed. He himself knew how the phenomenon is brought about and felt no fear, but he did not disregard the feelings of the soldiers who were greatly disturbed. He had his seer present them with a good and promising interpretation[19]. Plutarch also reports such a case in the *Life of Pelopidas*. The Theban general was ready to move out against the Thessalian tyrant Alexander with seven thousand citizens when suddenly the sun eclipsed. Although he himself was aware of the cause

---

of the superior, because typhons and giants are not in power, but (21.5) τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων.

15 *De superst.* 167 EF κοινὸν ἀνθρώπων τὸ μὴ πάντα διευτυχεῖν.

16 *De superst.* 168 B ὡς οὐ δυστυχὴς ὢν ἀλλὰ θεομισής τις ἄνθρωπος ὑπὸ τῶν θεῶν κολάζεσθαι καὶ δίκην διδόναι καὶ πάντα πάσχειν προσηκόντως δι' αὑτὸν οἴεται.

17 *De superst.* 168 F.

18 Cf. Thuc., VII 50.4-53; Plut. *Nic.* 23.

19 *Dion* 24.1-3.

of this occurrence, he refrained from trying to force the soldiers to follow him and went out with a small body of mercenaries, and then fell in a battle with the Thessalians[20].

Plutarch thus demands of men in a leading position not to yield to superstitious fears, neither their own nor those of others. Instead, he ought to make efforts to persuade the superstitious to change their mind.Timoleon is an excellent example of this. When his small force was marching against the Carthaginian army, they met with some mules laden with parsley. This occurred to the soldiers to be a bad sign, because parsley was associated with death. However, Timoleon reminded his Corithian soldiers of the fact that the victors at the Isthmian games were crowned with wreaths of parsley. The soldiers easily changed their mind, and the expedition resulted in a splendid victory[21].

In the *Lives* Plutarch frequently − one would say conscientiously − reports portents of all kind and sometimes mentions superstitious reactions and interpretations of them. It is striking, however, att he does not expressly criticise such attitudes. The contrast between Plutarch's silence concerning superstition in the *Lives* and his loud verbal attack on it in the *De superstitione* is striking indeed[22].

However, Plutarch of course believed that many phenomena were messages from the gods. In the *Life of Pericles*, ch. 6, we are told about the important part played by the general's friend Anaxagoras. The natural philosopher first liberated him of superstitious fear of meteorological and astronomical courses of events. Next he scientifically explained an anomalous phenomenon that was interpreted as a sign from the gods. A one-horned ram was brought to Pericles from his country-place, and his seer interpreted this as indicating that all power in the city would accrue to Pericles alone. Anaxagoras then had the skull cut in two, and demonstrated the physical cause of the anomaly. However, Pericles was later entrusted with the entire control of Athenian politics.

Plutarch comments upon this result: the naturalist demonstrated the cause, while the seer correctly divined the object or purpose. Plutarch defends the reality of divine portents; he compares with artificial tokens such as the shadows of the pointers on sun-dials. These have been made, through some causal adaptation, to have a certain meaning[23].

---

20 *Pelop.* 31.3-4, 32.10-11.

21 *Timol.* 26.

22 Portents and phantoms are mentioned *passim* in the *Lives,* e.g., *Sulla* 7.4-13; *Pomp.* 68.4; *Tib. Gracch.* 17.1-4; *Nic.* 13.4-5; *Crass.* 17.10, 19.6, 23.1; *Dion* 24.4, 5-10, 55.1-2, 4; *Brut.* 36.6-7, 37.7, 39.3-5, 48.1-5; *Timol.* 8.3, 5-8, 12.9; *Pyrrh.* 31.7; *Marcell.* 28.3, 29.8-10.

23 Cf. further PH. A. STADTER, *A Commentary on Plutarch's* Pericles, Chapel Hill-London 1989, p.86.

In the *Life of Coriolanus*, ch. 38, he defends the portents with similar arguments: the god may make use of different material causes for the purpose of meaningful signs. For example, statues may appear to sweat, and to shed tears and exude something like drops of blood, since wood and stone often contract a mould which is productive of moisture. Plutarch maintains that it is quite possible that the Deity uses these phenomena as signs and portents.

Plutarch does not, then, regard it as superstition to pay intent attention to portents and signs, and to look at them as messages from the gods, if only these phenomena are not interpreted as menaces by incensed gods. They should not be looked upon with horror; instead they must be taken for warnings and admonitions from them. And they should not cause feelings of impotence or despondency; instead they should spur to activity. In the *De superstitione* 169 B-C, Plutarch quotes Homer, Hesiod, Archilochus and other poets for advice of necessary activity in arduous or precarious situations. Plutarch's clear message and urgent request is: "pray and act!"

RECENSIONES

Reseñas

Juan Ignacio González Merino, *Dioniso, el dios del vino y la locura,* Ediciones El Almendro, Córdoba, 2009. 339 pp. [ISBN 978-84-8005-141-5].

Tras su notable edición bilingüe y comentada de las *Bacantes* de Eurípides (Córdoba, 2003), el Dr. González Merino nos ofrece ahora en su último libro un completo estudio sobre la figura del dios Dioniso, basado en un repaso exhaustivo de las fuentes (desde las tablillas micénicas, datadas *grosso modo* entre 1400 y 1100 a. C., en las que el dios aparece mencionado por primera vez, hasta las actas del II Concilio de Constantinopla, que a finales del siglo VII de nuestra era prohibió formalmente que se siguiera invocando a Dioniso en las tareas vitivinícolas de los campesinos), centrándose especialmente en las fuentes literarias de época clásica, pero sin olvidar las valiosas informaciones que aportan las fuentes iconográficas, recurso éste que se nos antoja relativamente novedoso y muy positivo, dentro de los muchos aciertos que encierra la obra.

El resultado es, en palabras del autor, "una especie de antología de los principales textos e imágenes que nos han llegado referidos a Dioniso" (p. 15), organizada en cinco capítulos: los tres primeros recogen sistemáticamente los datos relativos a la "Vida y milagros" del dios (pp. 17-54), sus "Poderes, atributos y dominios" (pp. 55-107) y "El culto dionisíaco" (pp. 109-184), capítulo éste que ofrece una interesante y utilísima descripción de todas las fiestas y ritos ligados a Dioniso, mientras que los dos últimos tratan asuntos tan importantes como el de la aceptación o rechazo del dios por parte de los propios griegos ("Dionisismo y antidionisismo", pp. 185-246) y el de su relación con el movimiento religioso del orfismo, en el que lo dionisíaco jugó un importante papel ("El orfismo", pp. 247-278). El libro se cierra con unos útiles índices (de pasajes citados, de nombres y de ilustraciones, pp. 279-312) y una amplia bibliografía (pp. 313-339) que recoge todos los títulos citados de forma abreviada en las notas a pie de página.

Pero este libro es algo más que una antología de textos e imágenes, pues, aunque el propósito principal del autor es que su recopilación de material nos permita "ver (entrever) al dios no a través de la mirada de los filólogos contemporáneos, sino a través de las palabras y las imágenes de los hombres de la Antigüedad, que, no lo olvidemos, aún creían más o menos firmemente en él" (p. 14), sin embargo no deja de indicar las principales teorías e interpretaciones modernas que dicho material ha suscitado, si bien tiene el acierto de limitarse a reseñarlas brevemente y remitir en nota a la bibliografía pertinente.

El autor no incluye los textos originales, sino que opta por traducir los más significativos, por considerar este procedimiento "cómodo para el especialista e imprescindible para el que no

lo es" (pp. 14-15). Aunque quepa objetar que, en nuestra opinión, es mucho más cómodo para el especialista tener a la vista los textos, sin embargo el cotejo de algunos de ellos con las versiones correspondientes ofrecidas por el autor arroja un balance positivo, en el sentido de que sus traducciones son por lo general correctas, por más que puedan a veces calificarse de demasiado literales y un punto forzadas. No obstante, el libro en general está impecablemente escrito, se lee bien y mantiene en cotas mínimas las inevitables erratas, de las que sólo hemos detectado un par o dos, lo cual dice mucho del cuidado que ha puesto el autor en su elaboración; además, el hecho de que las notas se dejen a pie de página, no al final del libro o de cada capítulo, como acostumbra a hacerse en el mundo anglosajón, y se limiten estrictamente a incluir las referencias bibliográficas mínimas contribuye, sin duda, a la fluidez de la lectura. En el plano formal, la única crítica que nos atrevemos a señalar es que la decisión del autor de no incluir los textos originales se traslada también a los términos griegos relevantes, que no se escriben con su grafía original sino transcritos, con la peculiaridad de que la ýpsilon se transcribe sistemáticamente como *u*, no *y*, (por ejemplo en pp. 15 [*phusis*], 17 [*Dionusos*], 55 [*dúnamis*], 58 [*sumposia*], etc.), lo que resulta chocante para la mayoría de los filólogos clásicos y puede despistar al lector no especialista.

En el terreno del contenido, en cambio, por más que haya algún punto concreto con el que podamos estar en desacuerdo, como es la discutible interpretación del término ὠμοφαγία como "alimentación vegetariana" (pp. 273-275), sin embargo son mayoría las consideraciones e ideas discutidas o sugeridas por el autor que nos parecen especialmente destacables. Citemos entre ellas la notable propuesta de etimología del término τραγῳδία, ya avanzada por González Merino en un breve trabajo publicado en 2006, dentro de las Actas del IV Congreso Andaluz de Estudios Clásicos, según la cual el nombre de la tragedia provendría de τράγος con el sentido de "odre de vino" hecho de piel de macho cabrío, por metonimia (pp. 62 s. y 110), o su plausible hipótesis sobre la evolución histórica de la tragedia por unos cauces que podríamos llamar "antidionisíacos", entendiendo igualmente "Dioniso" en el sentido metonímico de "vino" (pp. 243-246), por no hablar de las diversas interpretaciones sociológicas de la relación (o más bien tensión) sexual entre sátiros y ménades o ninfas tal como aparece diversamente reflejada en la pintura cerámica, en una evolución que podría conectarse con el paso de las representaciones de sexo en grupo a las de parejas solas (pp. 177 s.), o en general de la interesante y lúcida descripción del tema de la sexualidad del dios Dioniso y su relación con el falo (pp. 221-227), donde lo único que echamos en falta es alguna referencia a la etimología popular (recogida por ejemplo en el *Etymologicum Magnum*, *s. v.* Σάτυρος, o en los escolios a Teócrito, *Id.* IV 62-63) que emparentaba el nombre del sátiro con la palabra σάθη, una designación –no la más vulgar– del miembro viril.

El libro de González Merino, en fin, resalta las dos caras, cómica y trágica, del que fuera sin duda el dios más popular de la antigua Grecia, y mediante una amplia panoplia de datos, ideas e interpretaciones, presentadas en un conjunto ordenado y sistemático y con una escritura amena y asequible, nos ofrece una aproximación a la figura de Dioniso (tanto a su leyenda, sus cultos y sus simbolos como a las teorías y especulaciones modernas sobre ellos) inédita en el panorama editorial de nuestro país y altamente recomendable.

Juan Francisco Martos Montiel
Universidad de Málaga

Josefina Rodríguez Arribas, *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (siglos XII y XIV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2011. 429 pp. [ISBN: 978-84-8005-164-4]

La relación de las religiones monoteístas con la astrología se ha mantenido, a lo largo de la historia, en un difícil acuerdo teórico, siendo posiblemente la religión judía la más preocupada en establecer unos mínimos de consenso entre su doctrina y la práctica astrológica, al menos desde la Antigüedad Tardía -cuando se perfilan los elementos centrales de la erudición rabínica: la Mishná, el Midrash y el Talmud, que aún hoy son la columna vertebral para la regulación de la vida en la comunidad judía- hasta el Renacimiento.

Éste es el telón de fondo del trabajo de Josefina Rodríguez Arribas, si bien no es éste el único valor que aporta *El cielo de Sefarad*, ya que nos ofrece un análisis pormenorizado de la obra de tres autores judíos medievales: Abraham Bar Hiyya (Savasorda), Abraham Ibn Ezra y Yosef Ben Eliezer Bonfils. P de ellos, la autora hace un repaso de las diferentes ramas de la astrología medieval y las escuelas a través de las cuales se desarrolla, completando el estudio con una selección de fragmentos de los textos más representativos de estos autores, presentados en versión bilingüe.

Josefina Rodríguez Arribas es investigadora en la *School of Advanced Studies* de la Universidad de Londres. Ha desarrollado su carrera en las Universidades de Harvard, Jerusalén, Oxford y Michigan, siempre en departamentos de Historia de la Filosofía y de la Ciencia vinculados a la Lengua Hebrea, y en The Warburg Institute. Su especialización la ha situado en una posición privilegiada para atender sus actuales ocupaciones: una investigación pionera sobre el astrolabio -a través de manuscritos e instrumentos- en la cultura judía medieval y renacentista, además de la elaboración de su segundo libro, cuyo tema es el contexto y las influencias de la formación del vocabulario técnico astronómico en hebreo medieval, asunto sobre el que ya hace gala de erudición en éste primero.

Efectivamente, la cuestión del vocabulario técnico en hebreo resulta ser una de las mayores aportaciones de este libro que, si bien no contiene un glosario formal, nos ofrece entre paréntesis la traducción de las palabras que representan una función en la técnica astrológica, vinculando los vocablos hebreos con la terminología árabe de la que fueron tomados -remontándose a veces al origen griego de las mismas- y con la versión latina.

Las lenguas semíticas presentan un soporte especialmente favorable para la comunicación de las ideas, ya que cuentan con una estructura sintáctica que permite expresar casi todo, lo que las dota de una riqueza lexical poco común. Por tan especiales características, fueron excelentes transmisoras de la terminología astrológica, tendiendo un puente lingüístico que comunicaría el periodo helenístico con el Renacimiento: del griego clásico, con importantes préstamos del sánscrito y del pahlevi, al latín y a las lenguas romances de la época medieval.

Ni los tres autores que aquí se estudian, que escribieron fundamentalmente en hebreo, ni sus correligionarios que se aplicaron en las traducciones a las lenguas romances -también fueron principalmente judíos de Sefarad quienes vertieron este material, con toda su nomenclatura técnica, a un incipiente castellano- o al latín, ni sus fuentes árabes, salvo contadas excepciones, inventaron estos conceptos: sólo buscaron las palabras adecuadas para expresarlos en diferentes lenguas.

La ausencia de vocabulario técnico en las lenguas receptoras obliga a los traductores a crear nuevos vocablos que en ocasiones resultan ambiguos en su interpretación: un ejemplo de ello, que se reproduce en alguno de estos textos hebreos y también en versiones castellanas, llegando a encontrarse en ediciones latinas muy posteriores, es el término *revolución*, en hebreo *haqqafah*: Aplicado en un sentido muy genérico, con el significado de *retorno, circunvalación, rotación*, incluye en su interpretación tanto la técnica de la revolución solar -para cuya definición ha quedado definitivamente asentado en la astrología moderna- como la *profectio*, en árabe *intihā*, y también la *directio*, en árabe *tasyīr*.

La autora advierte de esta (p. 104) y otras anfibologías que crean cierta confusión en la lectura de estos textos medievales, así como de problemas de vocabulario y estilo detectados en alguno de los manuscritos con los que trabaja (p. 181) y que hacen pensar en posibles interpolaciones. Aún así, algunas interpretaciones erróneas se deslizan en su versión: *domicilio* por *casa* (p. 348), por ejemplo, o *latitud* por *declinación* (p. 201).

También resultan ambiguos aquellos términos que, aún traducidos literalmente, han podido ser sustituidos en algún momento de la transmisión por otros sinónimos, perdiendo con ello su definición original. Así, encontramos (p. 321) -recogiendo seguramente la traducción literal- que determinado planeta "se oculta" de otro u otros, cuando la expresión correcta sería que "no mira", es decir, "no forma aspecto" con otros.

Nótese que la mayoría de estas expresiones, que pervierten el significado original, aparecen comúnmente en las primeras traducciones -no sólo del árabe al hebreo, sino también en su paso por las lenguas romances, llegando hasta algunas versiones latinas, como ya dije-, cuando aún se estaba creando una nueva terminología técnica.

Precisamente Abraham Bar Hiyya es pionero en la instrumentalización del hebreo como lengua de ciencia y de pensamiento, siendo uno de los primeros autores que escribe en su idioma sobre las ciencias de los astros.

Sin ser un astrólogo profesional -más bien fue un sabio de su tiempo, que también se ocupó de diversas ramas de la matemática- es sobre todo conocido como colaborador de Platón de Tívoli, con el sobrenombre de Savasorda. Bar Hiyya mantiene la creencia de que todas las ciencias en las que los musulmanes y gentiles han destacado fueron una vez patrimonio del pueblo de Israel y de él fueron tomadas, y llega incluso a afirmar que los griegos tomaron su ciencia de los judíos.

Rodríguez Arribas escoge fragmentos del *'Iggeret*, la carta que Bar Hiyya escribió al rabino de Barcelona, Yehudah ben Barzillai, en torno a la polémica que suscita el cambio de hora de una boda por consejo astrológico. Este motivo le permite analizar la situación de la astrología ante los textos doctrinales y discutir de manera fundamentada a qué se refieren los rabinos cuando prohíben la consulta a los caldeos, llegando a la conclusión de que caldeos y astrólogos no se ocuparon de lo mismo y que la astrología queda fuera de la condena de la Torah.

En este contexto, distingue entre la astrología, ejercicio que considera similar al del médico, y otros sistemas adivinatorios. Bar Hiyya describe cuatro tipos de prácticas, entre ellos, la magia talismánica -cuya aceptación es compleja, no sólo en el judaísmo, sino también en las otras religiones monoteístas-, que condena tajantemente, y se esfuerza en distinguir lo que es legítimo de lo que no, separando así la astrología de las demás prácticas adivinatorias reprobables. La astrología, pues, no es la ciencia de los caldeos; la influencia de los astros no

es completa sino que todo depende de la voluntad de Dios. Israel tiene permiso para practicar las dos ramas de las ciencias de los astros.

Sus argumentos inciden en que la influencia estelar desfavorable no actúa sobre Israel pero es efectiva sobre el resto de los pueblos; mientras que Israel sabe que la influencia de los astros ha sido dada bajo condición y que éstos no pueden perjudicar a voluntad, los otros pueblos creen que pueden alterar el curso de los acontecimientos con sus ofrendas y sus ritos.

Reencarnación y mesianismo son temas comunes en la obra de Bar Hiyya y, con este motivo como telón de fondo, aborda la astrología histórica en el *Megil·lat ha-megal·leh* para pronosticar la fecha del advenimiento del Mesías, siguiendo las técnicas de Mašallāh y de Abū Ma'šār. Esta ambiciosa cronología, que abarca desde el año judío de 2365 (1396 a.C.) hasta el 5228 (1468) y que la autora nos presenta en un cuadro sinóptico, de gran ayuda para su interpretación, tiene una dificultad añadida: como buena parte de los horóscopos históricos que han llegado hasta nosotros, en una comprobación pormenorizada se acumulan una serie de errores del todo comprensibles para la época en que han sido calculados.

Con el *Megil·lat ha-megal·leh*, Bar Hiyya intenta recorrer la historia de Israel a través de una serie de acontecimientos y componer con ello una especie de hagiografía del pueblo judío.

Tanto Bar Hiyya como Abraham Ibn Ezra frecuentaron los centros del saber musulmán andalusí, donde la lengua de la cultura era el árabe y sólo los que dominaban esta lengua tenían acceso directo a las fuentes del saber.

Los astrólogos andalusíes, como los árabes en general, eran no sólo conocedores de las ciencias de los astros, sino además hombres de letras y artistas; en el ámbito judío, semejante al musulmán, ocurría lo mismo. Ambas culturas, en este momento histórico, propician el llamado Renacimiento del siglo XII y Abraham Ibn Ezra será protagonista de esta revolución cultural que supuso el traslado de un corpus científico de una civilización a otra.

Los traductores eran no sólo estudiosos de una rama del saber, sino con frecuencia profesionales en su ejercicio -la rama de la medicina en connivencia con la astrología fue la más transitada sin duda- y aquí los judíos destacaron de forma especial.

Adentrarse en la vida y obra de Abraham Ibn Ezra supone una tarea encomiable de por sí: Su obra es enciclopédica y abarca comentarios bíblicos y tratados teológicos, obras de astronomía y astrología, amén de tratados de matemáticas y de gramática, en hebreo; además de otras versiones latinas o en lemosín sobre las ciencias de los astros. La variedad de sus temas, su novedad para los judíos europeos y la abundancia de sus escritos hacen de Ibn Ezra un puente entre la cultura andalusí y la Europa hebrea y latina.

Los tratados de astronomía y astrología, que se ocupan de las cinco ramas de la interpretación, se conservan en diferentes versiones que, al parecer, él mismo escribía o dictaba. Esto, unido al hecho -como antes dijimos- de que se hayan detectado interpolaciones, complica extraordinariamente la compilación y edición crítica de su obra.

No obstante su voluntad pedagógica, sus escritos se caracterizan por veladas alusiones a significados ocultos: en realidad, su inclinación por la exégesis impregna toda su obra, incluso la científica, extendiendo su faceta de intérprete de los textos sagrados a otros contextos. Pero también la astrología y la astronomía ocupan un puesto central y están presentes en toda su producción.

En *Sefer ha-me'orot*, su tratado de astrología médica, Ibn Ezra enuncia un principio para explicar la influencia de los astros: "sabe que la influencia del que actúa cambia por el cambio de la fuerza del que [la] recibe, tal como el sol blanquea la ropa pero oscurece la cara de quien la lava". Este tipo de recursos metafóricos, abundantes en la obra de este autor, reflejan su intención didáctica pero también dificultan en buena medida su interpretación.

Para Abraham Ibn Ezra, como para Bar Hiyya, los juicios astrológicos son humanos, luego son susceptibles de error en mayor o menor medida. Además, Dios puede cambiar la suerte astral sin que por ello hayan de ser violadas las leyes de las estrellas. La influencia tiene lugar y determina, pero Dios puede hacer que su escogido la eluda o la atenúe.

La astrología electiva se hace especialmente notable en el comentario a *Qohelet*, donde continuamente se trata del momento apropiado para cada cosa hasta construir una teoría de la oportunidad según las posiciones de los astros. Ibn Ezra aborda este asunto con una actitud absolutamente determinista.

La magia talismánica es la única práctica de las relacionadas con la astrología ante la que Ibn Ezra parece mantener una actitud ambigua y, sobre todo, precavida. Pero, si puede considerarse la astrología como una ciencia oculta, los rasgos de este esoterismo, que no aparecen en la obra de Bar Hiyya, sí están presentes en la de Abraham Ibn Ezra, el autor -entre los que aquí se estudian- más influenciado por movimientos como sabeismo, ismailismo, alquimia y magia, especialmente de los repertorios de los siglos IX y X de donde surgen textos como el *Rutbat al-hakīm* o el *Gāyat al-hakīm.*

El tercero de los autores protagonistas de *El cielo de Sefarad* nos lleva al siglo XIV, cuando en los círculos intelectuales de la judería europea -próximos al neoplatonismo de la época- se crea una nueva síntesis de filosofía, astrología y magia, con elementos procedentes de la Cábala, la mística judía que nace en Provenza y Sefarad durante los siglos XII y XIII. En este entorno, en el que se considera la astrología como un conocimiento sustancial para la perfección religiosa del creyente, se despierta un marcado interés por la obra de Abraham Ibn Ezra. Surgen entonces numerosos comentarios, conocidos como *supercomentarios*, dedicados a reinterpretar la faceta más oscura implícita en las expresiones de este autor.

De los muchísimos comentarios que se escribieron a lo largo del siglo XIV a la obra de Ibn Ezra, el *Libro revelador de lo oculto* -un comentario al comentario del Pentateuco- es sin duda el más completo y exhaustivo. En él, Yosef Ben Eliezer Bonfils se explaya en los pasajes más oscuros de la obra exegética de Ibn Ezra introduciendo claves astrológicas de su propia cosecha.

Episodios como la cronología del diluvio (Gen. 7:4 – 8:13), el orden de las tribus en el campamento del desierto (Dt. 1:20) o las plagas de Egipto (Ex. 12:3) se dotan de un contenido astrológico minuciosamente estudiado. El pasaje sobre la adoración del becerro, o toro, de oro se interpreta en relación con la magia talismánica, considerándolo como una ofrenda a Venus.

Los autores de *supercomentarios* traducen los pasajes más oscuros de Ibn Ezra en clave mágica, pero tratan de separar la magia astral -que tiene un peso específico en la vida religiosa de la comunidad de Israel- de la magia general.

También Bonfils -que manifiesta haber estudiado el arte de los talismanes en libros musulmanes, si bien atribuye su origen a los indios- admite la posibilidad de provocar hechos

dentro del orden natural utilizando la magia talismánica, pero nunca contraviniendo las leyes naturales: esto sólo puede hacerlo el que se une a Dios.

Como se ha podido constatar en este breve apunte, astrología y religión caminan juntas a lo largo de la Edad Media guardando una distancia prudencial entre sí pero sin perderse de vista. Rodriguez Arribas se encarga de conducirnos por los vericuetos de este entramado: Escoge los textos con acierto y presenta a los autores y su obra siguiendo un hilo conductor que le permite abordar temas -los más delicados se encuentran presentes en todos ellos- de hondo calado religioso y filosófico.

El cielo de Sefarad nos llega además provisto de una amplia bibliografía actualizada que complementa la erudición de la autora; no obstante, considero imprescindible hacer notar un par de matices de carácter lingüístico y formal que se repiten a lo largo de la obra, sugiriendo una corrección en posteriores ediciones de éste u otros trabajos sobre astronomía, pues la autora parece haberlos aceptado como de uso común:

Para diferenciar la dirección del movimiento celeste en relación con el diurno, se utilizan las expresiones *de oeste a este* y *de este a oeste*, cuando esta referencia no puede definir exactamente el sentido de la marcha pues, en cualquiera de los dos casos, el giro puede ser tanto a derecha como a izquierda. Sugiero las expresiones, más extendidas y comúnmente aceptadas, *en el sentido de las agujas del reloj* o *en el sentido contrario a las agujas del reloj*, que además están obviamente relacionadas con el movimiento diurno astronómico.

Además, me ha sorprendido el hecho de que los nombres de *Sol* y *Luna*, aún teniendo significado de nombres propios, como lo tienen en el contexto astronómico, aparezcan siempre como nombres comunes, en minúscula.

También hay un error de orden formal que no ha sido corregido y puede reproducirse de no tenerlo en cuenta en el futuro, por las especiales características de la escritura hebrea: las cifras, en las referencias que remiten a pie de página en el texto hebreo, aparecen invertidas.

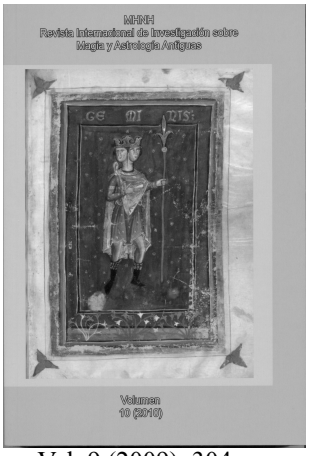
Pero, para concluir, es de destacar que estos detalles apenas empañan el esfuerzo que supone la edición y explicación de este oscuro universo medieval en torno a la astrología y la religión judías.

Carmen Ordóñez
Museo Arqueológico Nacional (Madrid)

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antigua

Primera Revista Científica Internacional cuyo tema de investigación es la Magia y la Astrología en la Antigüedad, así como sus implicaciones religiosas, místicas e influencia en el pensamiento, el arte y la literatura. El contenido se articula en tres Secciones: STUDIA, destinada para estudios extensos relacionados con los dos campos de especialización de la Revista; DOCUMENTA ET NOTABILIA, donde se incluyen ediciones críticas de textos, con traducción y comentario, notas sobre pasajes problemáticos y/o noticias sobre novedades relativas a la Magia o la Astrología en la Antigüedad; y RECENSIONES, reseñas críticas de monografías y Actas de Congresos concernientes a cualquiera de ambos temas. Excepcionalmente podrá incluirse una nueva Sección que, bajo el epígrafe ACTA, incluya los resultados de Seminarios de especial relevancia internacional en el ámbito de la historia de la Magia o de la Astrología antigua.

ÚLTIMOS VOLÚMENES PUBLICADOS



Vol. 9 (2009), 304 pp.

Vol. 10 (2010), 328 pp.

EDICIÓN

CEDMA.
Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga

DIRECCIÓN

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga
(aurelioperez@uma.es)

José Luis Calvo Martínez
Universidad de Granada
(jcalvo@ugr.es)

webdeptos.uma.es/dep_griego/MHNH/index.htm.

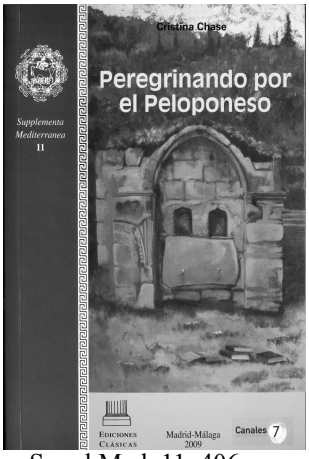
DISTRIBUCIÓN

PÓRTICO LIBRERÍAS, S.A.
Muñoz Seca, 6
50005 ZARAGOZA
Fax: (+34) 976 353226
distrib@porticolibrerias.es
www.porticolibrerias.es

Otras publicaciones del Área de Filología Griega de la Universidad de Málaga

Distribución

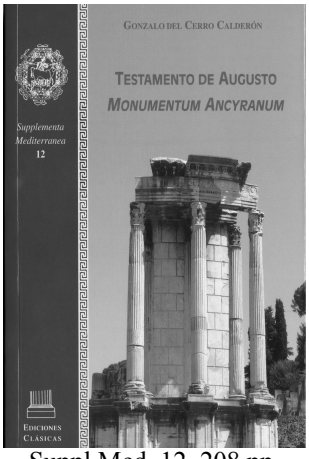
Pórtico Librerías, S.A.



Suppl Med. 11, 406 pp.

Cristina Chase
Peregrinando por el Peloponeso
Ediciones Clásicas, Madrid-Málaga, 2009

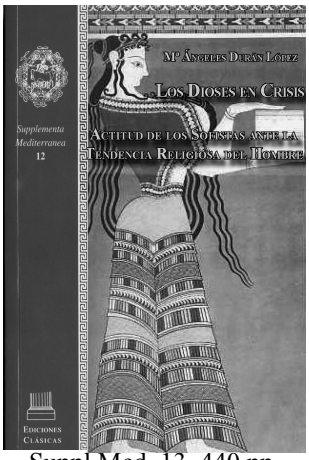
En este libro Cristina Chase, que ha heredado de los viajeros ingleses la sensibilidad para percibir los detalles de la gente que vive en los pueblos visitados, hace gala de su exquisito manejo de la lengua española. En él el lector percibirá la verdadera realidad de los personajes y tipos humanos del Peloponeso, así como su relación estrecha con los mitos antiguos de Grecia, de los que son una viva imagen. Las desscripciones de los lugares, de los físicos y rasgos espirituales de los protagonistas y de las sensaciones que experimenta la escritora en sus excursiones por Nauplio, Argos, Asfódelo, Micenas, Epidauro, Esparta, Citera, Laconia, Koroni, Pilos, Calamata, etc. hacen de este libro de viajes, dignamente prologado por Carlos Alcalde Martín una verdadera joya literaria por su estilo directo, no exento de ironía.



Suppl Med. 12, 208 pp.

Gonzalo del Cerro Caldeerón
Testamento de Augusto. Monumentum Ancyranum
Ediciones Clásicas, Madrid, 2010

Ya Ediciones Clásicas había publicado en 1994 esta obra (*Res gestae divi Augusti*) a cargo del historiador J. M. Cortés. Sin embargo, la lectura de este libro (en el que puede leerse con comodidad y en la misma página el texto griego o latino y la traducción castellana) aporta nuevas perspectivas y muestra la competencia de un excelente filólogo como es el Prof. Gonzalo del Cerro. La traducción se lee con amenidad, pese al carácter descriptivo y técnico que en ocasiones adquiere el texto original y el "Comentario", que constituye la mitad del libro, nos informa sobre los diversos aspectos, no sólo históricos, que encierra este documento, excepcional también para el conocimiento de la vida de Augusto y de su época, como pone de manifiesto el prologuista del libro, el Prof. Cristóbal Macías Villalobos.



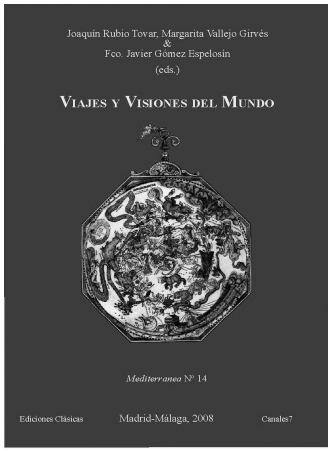
Suppl Med. 13, 440 pp.

Mª Ángeles Durán López

Los dioses en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre

Ediciones Clásicas, Madrid, 2011

La Prfª Mª Ángeles Durán nos ofrece aquí el resultado de muchos años de investigación sobre un tema fascinante como es el del posicionamiento de los sofistas ante las tendencias religiosas del hombre. Partiendo de una amplia bibliografía sobre el tema, la Drª Durán analiza el pensamiento de sofistas como Protágoras, Gorgias, Pródico, Antifonte, Trasímaco, Hipias y Critias en relación con las creencias religiosas, los dioses y los mitos. Con estos supuestos y con la agudeza filológica que caracteriza a su autora, este libro se convierte en un instrumento de estudio indispensable para filósofos, historiadores de la religión y filólogos interesados por las corrientes de pensamiento del siglo V a.C. El libro se completa con un excelente Prefacio del Prof. Antonio Melero Bellido.



Mediterranea 14

J. Rubio Tovar, M. Vallejo Girvés & Fco. J. Gómez Espelosín (Eds.)

Viajes y Visiones del Mundo

Ediciones Clásicas, Madrid, 2008, 320 p.

Se reúnen en este libro trece trabajos en los que sus autores hacen un recorrido por la historia de los viajes y las peripecias de los viajeros europeos desde el mundo real e imaginario griego hasta el siglo XX. Excepcionalmente dentro de la colección, el marco de estudio no se restringe al ámbito mediterráneo, sino que ante los ojos del lector se abre un mundo más amplio, que nos lleva hasta China, sin olvidar las estepas rusas y las tierras de la meseta irania.

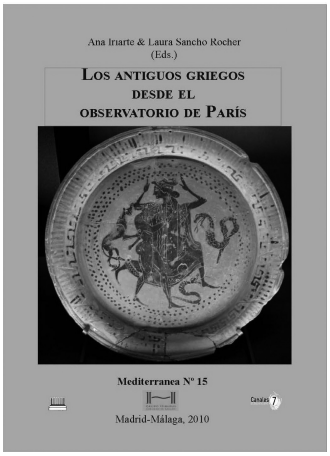
Mediterranea 15

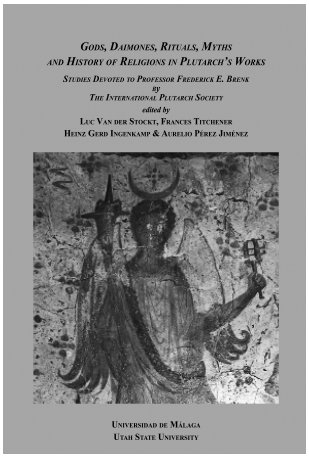
A. Iriarte & L. Sancho Rocher (Eds.)

Los griegos desde el observatorio de París

Ediciones Clásicas, Madrid, 2010, 246 p.

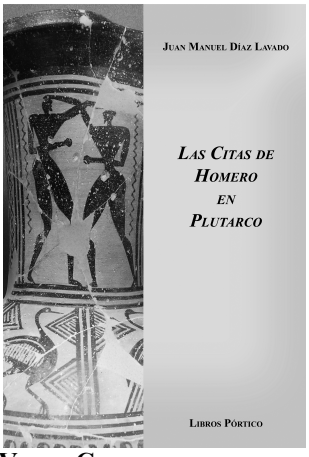
Concebido por sus editoras como un homenaje a la escuela francesa de mitografía representada por Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, el volumen 15 de *Mediterranea* analiza el papel representado por estas figuras en la historia de la mitología griega. Prestigiosos filólogos e historiadores, entre los que figuran, además de las editoras, P. Schmitt-Pantel, V. Sebillotte Cuchet, C. García Gual, M. V. García Quintela, M. Jufresas y M. Madrid Navarro, de una forma u otra vinculados a esa escuela, dan cuenta puntual de sus principales logros en este terreno.





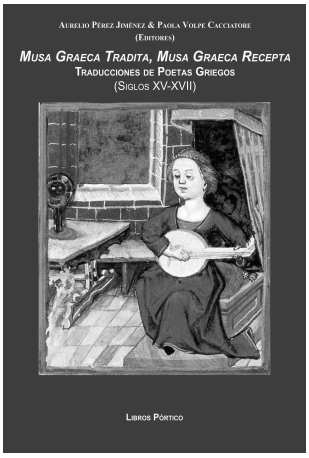
L. Van der Stockt, F. Titchener, H. G. Ingenkamp & A, Pérez Jiménez (Eds.)
***Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works,* Logan, Utah, 2010, 496 p.**

Conjunto de treinta y cuatro trabajos sobre aspectos distintos del pensamiento filosófico y religioso de Plutarco, dedicado por la I.P.S. al prestigioso plutarquista Frederick E. Brenk con motivo de su octogésimo aniversario.



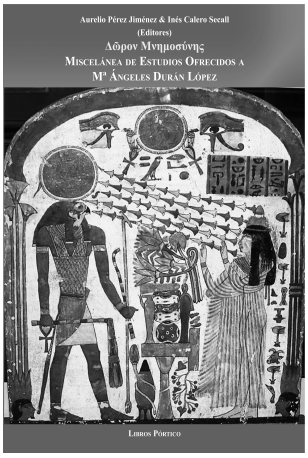
J, M. Díaz Lavado
Las citas de Homero en Plutarco
Libros Pórtico, Zaragoza, 2010

Con este volumen la Sociedad Española de Plutarquistas inaugura su serie *Studia Plutarchea.* En sus 480 páginas el Dr. Díaz Lavado hace un riguroso estudio de la relación entre citas, memoria, poética y retórica, estableciendo, para el caso concreto de Plutarco, la tipología e importancia de sus citas literarias.



A. Pérez Jiménez & P. Volpe Cacciatore
Musa Graeca Tradita, Musa Graeca Recepta
Libros Pórtico, Zaragoza, 2011, 222 p.

Los trece trabajos de Profesores de las Universidades de Málaga y Salerno analizan desde una nueva perspectiva la importancia de las traducciones de autores griegos (sobre todo poetas) realizadas por humanistas españoles del XVI-XVII e italianos del XV-XVI.



A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall
Δῶρον Μνημοσύνης
Libros Pórtico, Zaragoza, 2011, 590 p.

En este libro, *Miscelánea de Estudios Ofrecidos a Mª Ángeles Durán López*, con motivo de su septuagésimo aniversario, estudiosos de diversas Universidades españolas y de fuera de España escriben sobre distintas cuestiones de filología griega, latina, historia antigua, tradición clásica. La obra, en la que encontramos nombres importantes, como los de Rodríguez Adrados, García Gual, Calvo Martínez, Alfageme, Bernabé Pajares, Fernández Delgado, Volpe Cacciatore, Aguilar, Martínez Díez, Caderón Dorda, Jufresa, López Salvá, Luque Moreno o Capriglione, entre otros, es de lectura obligada para los estudiosos de la cultura clásica.

Guidelines for Contributors

Material prepared for publication in MHNH should conform to the following guidelines:

1. Languages: Manuscripts may be written in any of this languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.

2. Abstracts: All articles will be sent together with an abstract in the original language and an other in English not longer than 7 lines.

3. Format: Manuscripts must be typed 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 to send a electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows) accompanied by a PDF document, 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. In the bibliography author's surname should precede the initial: Butler, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949)

5. Quotations in notes: Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be typed in versalitas only when in notes or in the bibliography: F. Cumont (note), but F. Cumont (main text).

A. **Frequent quotations (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 quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A or incorporate the entire reference in the notes, according to 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. Quotations from ancient authors:
-Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote 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 quoted 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 quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XI 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 Fonts: For Greek texts, use Unicode Fonts.

MHNH, 11 (2011)

A. Pérez Jiménez, "*Interpretatio mathematica in honorem Iosephi Ludovici Calvi, Avulensis*"....7-12

I.- *Studia*

R. Gordon, "*Signa nova et inaudita*: The theory and practice of invented signs (*charaktêres*) in Graeco-Egyptian magical texts"....15-44
F. Marco Simón, "*Duagena, Ataecina*: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano"....45-58
S. Perea Yébenes, "Un polífalo apotropaico inédito, con inscripción griega, contra la envidia"....59-82
G. Sfameni Gasparro, "Χρημάτισον, κύριε (*PMG* IV, 718): oracolo e 'ricetta di inmortalità' (ὁ ἀπαθανατισμός), tra religione filosofica, mistero e magia"....83-122
E. Suárez de la Torre, "Magical Hermes: Remarks on the recipe of the 'Little Beggar' (*PGM* IV, 2373-2440)"....123-144
E. Albrile, "Daēvica enteogena II Spazialità estatiche nell'Iran zoroastriano"....145-160
W. Hübner, "Die doppelte Zodiakalfigur im Stundenbuch des Duc de Berry"....161-180
A. Pérez Jiménez, "Comentario astrológico del horóscopo de Demóstenes (Fírmico Materno, *Math.* 6.30,22)"....181-202

II.- *Documenta et Notabilia*

F. R. Adrados, "Astrología y Magia en la *Orestea* de Esquilo"....205-211
C. Alcalde Martín, "Nota a Pseudo-Focílides, *Sentencias*, 149: «Φάρμακα μὴ τεύχειν, μαγικῶν βίβλων ἀπέχεσθαι»"....212-217
F. Alesse, "La 'radice della mente' in Phil. Alex. *Quod deter.* 84-85. Breve analisi di una metafora astrologica"....218-228
N. Arsentiéva, "El fetiche como δαίμων πάρεδρος: Una trampa para el espíritu"....229-249
F. Becchi, "Mimesi e catarsi tragica in Platone e Aristotele"....250-258
A. Bernabé, "Invocar a los dioses primigenios. El juramento de Hera (*h.Ap.* 330-339) y el proemio del *Canto de Kumarbi* hitita, entre la magia y la literatura"....259-272
M. Casas, "San Sisinio y Sichael: los amuletos en corteza de abedul como fuente sobre la magia cristiana bizantinoeslava"....273-284
F. J. Fernández Nieto, "Un término sospechoso: la piedra amuleto *zamílampis/zmilanthis*"....285-290
J. García López, "El vaticinio como elemento formal en la *Telemaquia* odiseica"....291-304
F. Herrero Valdés, "Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia"....305-318
A. Ibáñez Chacón, "La escena necromántica de las *Etiópicas* de Heliodoro"....319-334
A. López Jimeno, "Textos de magia profesional de Chipre"....335-350
A. Mastrocinque, "Laminetta magica in argento raffigurante il gallo anguipede e Persefone"....351-359
M. Monaca, "Una «Sibilla» nei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI"....360-370
L. Pérez Gómez, "El motivo de la magia y la *nutrix* de *Hercules Oetaeus*"....371-384
A. J. Quiroga Puertas, "Ghosts Stories in Sozomen's *Ecclesiastical History*"....385-398
L. Romero Mariscal & J. Campos Daroca, "*Mysterium Troianum*? Dionysiac Mystic Patterns in Euripides' *Trojan Women*"....399-405
Mª de F. Silva, "António José da Silva, *Os encantos de Medeia. A magia em cena*"....406-409
M. Valverde Sánchez, "La magia del canto y de la música en Quinto de Esmirna"....410-422
B. Bakhouche, "Mouvement des planètes au livre II de l'*Histoire naturelle* de Pline : *apsides* et théorie radio-solaire"....423-437
E. Calderón Dorda, "Clemente de Alejandría y la doctrina astral"....438-452
R. Caldini Montanari, "L' Orsa Minore e l' ora della notte in Arato (e in Cervantes)"....453-468
J. A. Fernández Delgado, "Astronomía, astrología y ornitomancia en *Trabajos y Días*"....469-483
D. Gieseler Greenbaum & F. Naether, "Astrological Implications in the 'Lot Oracle' *PGM* 50"....484-505
J. Luque Moreno, "Letras, Notas y Estrellas"....506-517
J. Fco. Martos Montiel, "Sexo y signos zodiacales: algunas notas sobre el espejo erótico del Antiquarium Comunale de Roma"....518-536
S. Montero, "Capricornio y el desbordamiento del Tíber en el 27 a.C."....537-543
M. Rinaldi, "La traduzione ed i commentari sul *Καρπός* pseudo-tolemaico di Giorgio da Trebisonda"....544-556
S.-T. Teodorsson, "Δεισιδαιμονία: Pious Religious Feeling or Fear of the Gods?"....557-562

III.- *Recensiones*

J. I. González Merino, *Dioniso, el dios del vino y la locura*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2009, 339 pp. (**J. Fco. Martos Montiel**). J. Rodríguez Arribas, *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (siglos XII y XIV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2011, 429 pp. (**Carmen Ordóñez**)....565-572

centro de ed c ones
ma aga es d putac on