

MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas



**Volumen
12 (2012)**

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 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.

ÍNDICE
MHNH, 12 (2012)

I.- STUDIA

- V. ALVARO, "El arte de la magia en Tertuliano: *Circumlocutoria Secta*".....5-38
Mº José BROTONS MERINO, "Los exorcismos entre la realidad y el mito".....39-62
Chr. A. FARAONE, "Scribal Mistakes, Handbook Abbreviations and Other Peculiarities on Some Ancient Greek Amulets".....39-62
Fco. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Incubatio, heroon y adivinación en la Hispania céltica".....63-74
G. NÉMETH, "The Snake-headed Demon".....75-90
E. NISSAN, "The Cyclical Snake: Occurrences in Jewish Sources Are Sporadic and Disconnected".....101-150
E. ALBRULE, "Lo Zodiaco alla sacra di San Michele".....151-178
St. HELEN, "The Doctrine of the 3rd, 7th and 40th Days of the Moon in Ancient Astrology".....179-198
J. LUQUE MORENO, "Letras, Notas y Estrellas. 2^a Parte".....199-236

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Dos conjuros a Afrodita (PGM IV 2903-2940)".....239-256
O. PRIETO DOMÍNGUEZ, "La recuperación de la astronomía como preludio del Renacimiento macedonio del siglo IX: El tratado de Esteban el Filósofo".....257-288
A. MASTROCONQUE, "A Magical Name: *Omelanapharok. He who Wears a Black Mantle*.".....289-290

III.- RECENSIONES

- Günther OESTMANN, H. Daniel RURKIN & Kocku von STUCKRAD, eds, *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, 290 pp. (G. Bezza).....293-296
Giulia SPAMENI GASPARO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardо-anitico*, Brescia, Morelliana, 2010, 320 pp. (M. Tozza).....296-297
J. A. ALVARÉZ-PEDROSA, Núñez & Sofía TORALLAS TOVAR, eds, *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y la Edad Media*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 178 pp. (N. Arsentieva).....297-302
Richard L. GORDON and Francisco MARCO SIMÓN, eds, *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. - 1st Oct. 2005. Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 168, Leiden-Boston, Brill, 2010, 676pp. + 39 plates (E. EDINOW).....302-308
Miguel HERRERO DE JAUREGUI (*et alii*), eds., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin, De Gruyter, 2011, 446 pp. (M. González).....308-309
Raquel MARTÍN HERNÁNDEZ & Sofía TORALLAS TOVAR, eds, *Conversaciones con la Muerte. Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad a la Edad*

Media, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2011, 206 pp.
(M. González).....308-309

R. MARTÍN HERNÁNDEZ & S. TORALLAS TOVAR, eds, *Conversaciones con la Muerte. Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad a la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2011, 206 pp. (M. González).....310-313
Sabino PEREA Y EBENES, *La idea del alma y el Más Allá en los cultos orientales durante el Imperio romano*, Signifier Libros (colección Mikrā nº 1), Madrid, 2012, 100 pp. (D. Saura Zorrilla).....313-314
Franz CUMONT, *Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d.C.: Alejandro de Abonutico*, traducción y capítulo suplementario de Sabino Perea Yébenes, Signifier Libros (colección Mikrā nº 3), Madrid-Salamanca, 2012, 110 pp. (D. Saura Zorrilla).....314-315

STUDIA

Introducción

EL ARTE DE LA MAGIA EN TERTULLIANO:
Circulatoria Secta
VIRGINIA ALFARO BECH
 Universidad de Málaga
 valfaro@uma.es

RESUMEN

El presente trabajo ofrece un estudio de la magia en la obra de Tertuliano. Los ciudadanos cartagineses practicaban la magia con tanta astucia como los emperadores de la cultura severiana practicaban la adivinación y la *haruspicia*. Son el *Apologeticum*, *De Cultu Feminarum* y *De Anima* las obras que arrojan datos suficientes para definir la magia como una ciencia enemiga y engañosa, como un arte transmitido por los ángeles pecadores. Desde la perspectiva cristiana se desvela si la magia es una habilidad de los hombres o un engaño que se realizaban así como los orígenes de la magia, los precedentes en su prohibición, la imagen del mago como un vulgar charlatán y la intervención de los demonios como eficaces subalternos y colaboradores de los magos.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, CHARLATÁN, DEMONIOS, ÁNGELES PECADORES, ORACULOS, NECROMANCIA, ADIVINACIÓN.

**THE ART OF MAGIC IN TERTULLIAN:
*Circulatoria Secta*****ABSTRACT**

This paper offers a study of magic in the works by Tertullian. Carthaginians citizens practiced magic as assiduously as the emperors of the Severan culture practiced divination and aruspicia. The *Apologeticum*, *De Anima* and *De Cultu Feminarum* provide sufficient data to define magic as a science and deceitful enemy, as an art handed down by the sinful angels. The Christian perspective reveals if magic is either a skill of men or devils deception. The paper also presents the different kinds of magic and divination practices that were carried out, the origins of magic, the precedents in its prohibition, the image of the magician as a vulgar trickster, and the intervention of demons as effective subordinates and colleagues of magicians.

Key words: MAGIC, TRICKSTER, DEMONS, SINFUL ANGELS, ORACLES, NECROMANCY,

En el mundo antiguo la magia emergía como un elemento cultural de considerable importancia en la vida de cualquier pueblo, sociedad o cultura. Esto ratifica que la vida cotidiana de la sociedad grecorromana estuviera impregnada tanto de prácticas supersticiosas y mágicas como de ritos religiosos¹. El gobierno de los Severos se caracteriza por una política que mantiene una estrecha relación con la religión y la adivinación². Asimismo, las investigaciones más recientes muestran el interés de Septimio Severo por conocer el futuro. Además de ser un excelente astrólogo, creía en el poder de la magia como el resto de los emperadores de este tiempo. La *triarcoorktia* o *haruspicina*, práctica adivinatoria que se utilizaba para averiguar el curso de los acontecimientos futuros, aunque parecía ser más afín al ritual religioso que al mágico, realmente era una variedad de la *vorpeit*³.

Este ambiente favorecía, sin duda, que algunos escritores de la cultura severiana, Julio Africano y Filóstrato, mostraran en sus obras la realización de prácticas mágicas, nigrománticas y la fuerza de los poderes sobrenaturales⁴. A Tertuliano le toca vivir una época en la que las conexiones entre la *religio*, la *supersticio* y la magia eran bastante frecuentes⁵. Los límites entre la magia y la religión en la época severiana fueron tan imprecisos que la religión tuvo un cierto componente mágico, aunque la magia propusiera otros medios alternativos a los procedimientos religiosos⁶. La magia debía de

¹ A. A. BABA, "La supervivencia de las artes mágicas", en A. MOMIGLIANO, *El conflicto entre el paganismoy el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, p. 118. Para la problemática en torno a la relación entre religión y magia remitimos a la bibliografía de C. SFAMENTI, "Magic Syncretism in the late Antiquity: Some exemplars from Papyri and magical Gems", *Ihu. Revista de ciencia de las religiones* 6 (2001) p. 185.

² A. CALDERINI, *I Severi. La crisi dell'Impero nel terzo secolo. Storia di Roma*, Vol. VII, Bologna, 1949, pp. 47-86.

³ L. GU., "Medicina, religión y magia en el mundo griego", *CFC. egi*, 11 (2001), p. 180 señala que tanto la *triarcoorktia* o *haruspicina* como la *φραγκερτο* (si la invocación se hace con la preparación o aplicación de un filtro mortal) eran una variedad de la *vorpeit*.

⁴ S. SWAIN-S. HARROD-J. ELSNER, *Severan Culture*, Cambridge, 2007, pp. 22-23 dedica un apartado especialmente interesante a las prácticas mágicas de Julio Africano y Filóstrato.

⁵ S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: Emperadores y haruspices (193 d.C.-408 d.C.)*, Bruselas, 1993, p. 13; J. P. MARTÍN, *Providentia deorum. Aspects religieux du pouvoir romain*, Roma, 1982, p. 379.

⁶ J. MANCAS, "Mujeres y niños en los procesos de adivinación: Mundo romano occidental", en P. CALDEIRA (Ed.), *Magia y religión de la Antigüedad a nuestros días*, Mérida, 2001, p. 43. También M. V. ESCRIBANO, "Supersticio, magia y herejía", en G. PERERA MENAUT, G (Ed.), *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, (1-5 de julio de 1986),

estar tan generalizada entre el pueblo, que las leyes romanas mostraron un interés cada vez mayor en regular las actividades de estas antes mediante la *Ley Cornelia de Sicarriis et veneficiis* con el fin de proteger la integridad de los ciudadanos y la del Estado⁷.

Si, a pesar de las prohibiciones, los hombres y las mujeres de la Antigüedad tardía creían en el poder de los magos, adivinos, hechiceros, en la fuerza del demonio y de otros seres o poderes extrahumanos que intervenían en sus vidas ¿cómo se manifestó la magia en la sociedad cristiana del siglo III en Cartago? ¿Compartían los cristianos cartagineses las mismas creencias mágicas que sus coetáneos paganos? ¿Hasta qué punto Tertuliano se muestra innovador con respecto a la tradición anterior o, por el contrario, es continuador de la cultura adquirida de su tiempo? Si todo el mundo, excepto algunos escépticos y agnósticos, que tampoco creían en la religión, confababa en los poderes de la magia y ésta era la idiosincrasia de la cultura antigua, Tertuliano se verá ante la necesidad de señalar los límites entre las artes mágicas y la fe. Estas y otras cuestiones van a ser el objetivo de nuestro trabajo.

La magia en Tertuliano

Cuando se extiende el cristianismo, la magia estaba muy en boga en la sociedad mediterránea antigua. Tertuliano, al igual que el resto de los Padres de la Iglesia, pondrá todo su *sermo* al servicio de la evangelización y, por tanto, en la defensa de la fe. Si la magia, arte que operaba prodigios sobrenaturales y maravillosos sin intervención divina, estaba prohibida por las leyes civiles, cuanto más contaría con la condena y el rechazo de los apólogos cristianos. Como veremos, el cartaginés insistirá en destruir la falsedad de la magia, porque, favorecida también por los autores paganos, éstos han desarrollado la creencia en sus prácticas. A través de él descubriremos si la magia era simplemente una habilidad y artificio de los hombres o, por el contrario, era un prestigio y engaño de los demonios, enemigos del género humano. Por sus palabras conoceremos las diferentes clases de magia, sus precedentes y orígenes, cómo son calificados los magos y quiénes eran sus colaboradores.

Origen de la magia y precedentes en su prohibición

Entre los escritos anteriores a Tertuliano que presentan una rotunda prohibición de la magia y la idolatría, se encuentran los textos de la *Didaché*. Esta obra de la Vol. III, pp. 41-60 comparte la opinión de que la magia deriva de la religión, aunque ofrece una alternativa a la propuesta religiosa.

7 D. COLLINS, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, 2008, pp. 145-150. Según el *Digesto* 48, 8, 3, 5 y 48, 8, 16 la pena que corresponde al culpable de crimen de magia según la ley *Cornelia de Sicarriis et veneficiis* era la deportación a una isla, la confiscación de la mitad o de la totalidad de sus bienes y la pérdida de la ciudadanía romana.

literatura cristiana primitiva, escrita en la segunda mitad del siglo I, designaba entre los caminos que conducían a la muerte la idolatría, la magia, los encantamientos y la astrología⁸. El autor de la *Didaché* reunía entre los preceptos negativos diversas prácticas idolátricas y, entre ellas, la magia:

...No practicarás la magia, ni la hechicería,... Hijo mío, no seas adivino, porque conduce a la idolatría, ni encantador, ni astrólogo, ni purificador; ni siquiera deseves ver ni oír estas cosas, pues de todas ellas procede la idolatría.⁹

La *Didaché* se hacía eco de las palabras que Moisés dirigía al pueblo de Israel en Dt 30, 15 cuando les exponía los dos caminos: "Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal". Así como hay dos clases de hombres, hay dos clases de caminos morales: el camino de la luz y el camino de las tinieblas; inspirados por dos espíritus distintos: el espíritu de fidelidad y el espíritu de perversidad; presididos por

dos ángeles enemigos y opuestos: el principio de la luz y el principio de las tinieblas; los cuales conducen respectivamente a la vida y a la muerte. Es decir, en la *Didaché* las reglas de la moral se presentaban bajo la imagen o fórmula de los dos caminos¹⁰. Este texto, al igual que otros muchos de la iglesia primitiva, fue escrito como una especie de guía de instrucción para los nuevos adeptos o catecúmenos, como señala Thomas O'Loughlin¹¹. Su finalidad no era otra que conseguir que los creyentes de la comunidad cristiana no se desviases de la norma prescrita. Es en este sentido como adquiere una gran importancia, sobre todo, si se estudia en relación con otros textos bíblicos.

También el Antiguo Testamento ofrece otros pasajes donde se procura alejar al pueblo de Israel de los cultos idolátricos, impuros y mágicos de los pueblos que le rodean. Es evidente, pues, que este pueblo practicaba la magia y la hechicería. Como el resto de los demás pueblos, los israelitas creían en la posibilidad para el hombre de actuar o influir en las fuerzas de la naturaleza y en los espíritus por un gesto, por

⁸ Jr 21, 8; Pr 2, 12-20; Sal 11, 6, 16, 11; 1 Tm 6, 21-22; Ga 6, 8. Cf. J. J. AVÁN CALVO, *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*, Madrid, 1992, p. 34. Cf. J. P. AUDET, *La Didaché. Instructions des apôtres*, París, 1958; J. P. AUDET, "Affinités littéraires et doctrinaires du Manuel de discipline", *Revue biblique*, 59, 1952, p. 234. Esta catequesis prebautismal de "Los dos caminos" la encontramos en *Didaché I-VI, Doctrina Apostolorum*, 1, 1 y Pseudo-Bernabé XVIII, 1-2.

⁹ *Didaché* II, 2 y III, 4; V, 1.

¹⁰ M. DEL VERME, *Didache and Judaism. Jewish roots of an ancient Christian-Jewish Work*, New York, 2004, pp. 133-137.

¹¹ Aconsejamos las páginas de la introducción a la *Didaché* que presenta T. O'LOUGHLIN, *The Didache. A Window on the Earliest Christians*, Grand Rapids, 2010.

una palabra o por un rito¹². Sin embargo, a duras penas y con dificultad los israelitas defenderán y mantendrán su monoteísmo frente a los pueblos vecinos. No obstante, el A. T. tiene numerosos pasajes donde están presentes las condenas y castigos para los que practiquen la magia¹³. En el libro del Deuteronomio (Dt 18, 13-15) Dios había prohibido a los israelitas las prácticas mágicas bajo pena de muerte, porque la magia era una profesión del politeísmo y una confianza en los demonios:

No ha de haber en ti nadie que haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, que practique adivinación, astrología, hechicería o magia, ningún encantador, ni consultor de espíritus o adivinos, ni evocador de muertos. Porque todo el que hace estas cosas es una abominación para Yahvé tu Dios y por causa de estas abominaciones desaloja Yahvé tu Dios a esas naciones delante de ti. Has de ser íntegro con Yahvé tu Dios, porque esas naciones que vas a desalojar escuchan a astrólogos y adivinos, pero a ti Yahvé tu Dios no te permite semejante cosa. Yahvé tu Dios suscribirá de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis.

Si acudimos al texto de la Vulgata descubriremos una serie de sinónimos relacionados con el término mago, *maleficus*, *ariolus*, *incantator*, *python*, *aveur* y *dīvīnus*, que se corresponden con los vocablos y expresiones *μαντεύομενος*, *μαντεάτων*, *κληδονίκος*, *ἔπατεῖον ἐπατεῖον*, *κληδόνων καὶ μνετέων*, *φροπτορός* de la versión de los LXX. Esta versión griega y la Vulgata traducen bastante literalmente el pasaje y, por ello, el texto proporciona numerosos sinónimos de magos, entre los que caben, hechicero, nigromante, brujo, envenenador, adivino, etc. El texto hebreo, por su parte, traduce los términos *maleficus* y *φροπτορός* por el participio de la forma verbal enfática del verbo *khashaf* que es *mekhashef*, que Zorell traduce como “dedicarse a la magia”¹⁴. Sin embargo, todos estos grupos de palabras con la difusión del cristianismo, se simplifican por la superposición de campos semánticos¹⁵. No obstante, el contenido semántico de la cita del Dt 18, 13-15 en el original hebreo es, tras su cotejo

Ciertamente, estos preceptos conocidos por Tertuliano son aceptados y, además de seguidor de la ley mosaica, se convierte en defensor de la tradición hebrea. Mediante cuatro argumentos defiende la autenticidad del libro de Henoc, libro que considera de inspiración divina. Si bien no es admitido en el canon judío, sin embargo, es comúnmente aceptado¹⁶. Aunque este escrito no forma parte del Antiguo Testamento, no obstante influyó considerablemente en el pensamiento de la Iglesia primitiva¹⁷. Que este libro helenista de fúterte tendencia antipagana se difundiera rápidamente en los primeros siglos, lo demuestran las numerosas referencias de los primeros teólogos cristianos como Justino, Orígenes y Tertuliano, de quien Agustín tomará posteriormente los datos suficientes para desarrollar considerablemente la leyenda.¹⁸

Concretamente, hay en Tertuliano una clara alusión a Henoc 8, 3 y una enorme coincidencia en los temas tratados por ambos autores. El texto henóquico narra como dos jefes de los ángeles perversos, Azazel y Semyaza, enseñaron a los hombres los diversos misterios y, entre ellos, la magia¹⁹. Tertuliano evoca el relato de los ángeles perversos, hijos de Dios, que se precipitaron a la tierra desde el cielo²⁰. Estos ángeles caídos son los llamados “demonios”, “espíritus inmundos” o “ángeles de Satanás” que tomaron a las hijas de los hombres pervertiéndolas²¹. Tertuliano arranca de la divinidad de estos demonios como “ángeles caídos”, “ángeles pecadores” o *désertores spiritus*, los cuales fueron seducidos por las hijas de los hombres y, aprovechando la vanidad femenina de aquéllas, les enseñaron el brillo de las piedras preciosas, el oro, las tinturas de las lanas y el polvo negro con el que se perfilan los rabillos de los ojos²².

16 Cf. V. ALFARO BECH-V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, *De Cultu femininarum de Tertuliano. El adorno de las mujeres*. Introducción, comentarios, texto latino y traducción, Málaga, 2001, pp. 19-20 (citado desde ahora como Tert., *Cult. Fem.*) Cf. Tert., *Cult. Fem.* I, 3, 1-3.

17 A. DÍEZ MACÍO, *Los apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. IV, Madrid, 1982, p. 33, señala que el tema de los ángeles pecadores es desarrollado también por autores cristianos contemporáneos a Tertuliano como Just., II *Apol.* 5; Tac., *Adv. Graec.* 8, 20; Aten., *Lag.* 24; Iren., *Adv. Haere.* I, 15, 16, 4, 36, 4; Clem., *Syrom.* 3, 9, 5, 1 y Cyp., *Hab. Vig.* 14.

18 F. GRAY, “Augustine and Magic”, en J. N. BREMNER- J. R. VEENSTRA (Eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Paris, 2002, p. 96.

19 A. DÍEZ MACHO, *o. c.*, p. 44.

20 El tema de los ángeles pecadores seducidos por las hijas de los hombres, es únicamente mencionado en la Biblia por Pablo mientras que Tertuliano lo desarrolla en *De cultu femininarum* I, 2, 3-4.

21 Estos ángeles de Satanás equivalen al séquito formado por el Gran Dragón, la Serpiente antigua, el Diablo, Satanás, el seductor y todos sus ángeles que aparecen en Ap 12, 9.

22 Tert., *Cult. Fem.* I, 2, 1.

- 12 A. PIÑERO, “La magia en el Antiguo Testamento”, en A. PIÑERO (Ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, 2001, pp. 43-44.
- 13 Cf. Ex 22, 17; Lv 19, 31; 20, 27.
- 14 F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum. Veteris Testamenti*, Roma, 1962, p. 729.
- 15 J. B. RIVES, “Magus and its Cognates in Classical Latin”, en R. L. GORDON-F. MARCO SIMÓN (Eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston, 2010, p. 75 llega a la conclusión de que este hecho se produce principalmente con las palabras griegas γόνιγκοντειον y las latinas *veneficium*/ *veneficium* y *maleficum/maleficium*.

Pero, además, les enseñaron los secretos de los encantadores, los antídotos contra los encantos, los arcanos de las raíces y plantas, los prodigios de los hechizos, conjuros, encantamientos y los secretos de las artes mágicas²³. Tertuliano, en su explicación del origen del mal, en general, y de la magia, en particular, culpa a los ángeles pecadores o *desertores*. Éstos son los verdaderos culpables de la decadencia y perdición de la humanidad, porque incitaron a los hombres a la búsqueda continua del saber oculto o *curiositas*, entre otras cosas, la magia. Tertuliano patrocina la teoría judeocristiana de los ángeles pecadores o *desertores spiritus*, para justificar las faltas cometidas contra la ley de Dios:

En efecto, aquéllos que organizaron todo esto se consideran condenados a la pena de muerte, a saber, aquellos ángeles que se precipitaron desde el cielo hacia las hijas de los hombres, para que esta ignominia también se añada a la mujer. Pues, como hubiesen sacado a la luz ciertas materias y artes bien ocultas, muchas de ellas no del todo reveladas a un mundo muy inexperto, puesto que habían descubierto los trabajos de las minas, habían dado a conocer las propiedades de las plantas, habían divulgado la fuerza de los encantamientos y habían manifestado todo tipo de saber oculto, incluso la interpretación de las estrellas²⁴.

El término *curiositas*, que define como “ese afán desmedido y malsano deseo de conocer aquello que al hombre no le concierne, no le debe importar o es contrario a la fe”, lo utiliza para denominar la clase de magia patrocinada por los ángeles pecadores²⁵. La propuesta que presenta Tertuliano es una *curiositas* bien orientada, encaminada a la búsqueda y conocimiento de Dios, porque no puede esperar el reino de los cielos aquél cuyo dedo o varita abusa del cielo²⁶.

-
- 23 Ademáns conviene insistir que aparecen otros temas similares en el libro de Henoc y en el *de Cultu Feminarum* como el uso del oro y la plata, los adornos femeninos, el embellecimiento de los ojos y el uso de los cosméticos, las piedras preciosas y la utilización de los tintes.
- 24 Tert., *Cult. Fem.* I, 2, 1.
- 25 Véase la voz “*curiositas*” del *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1900, Vol. III, apartado B2, p. 1490-1491 para el gran desarrollo de este vocablo en los autores cristianos posteriores a Tertuliano. Es interesante el trabajo de R. Joly, “*Curiositas*”, *L'Antiquité classique*, 30 (1961) 5-32. También A. LABARRE, “*Curiositas*”, *Museum Helveticum*, 17 (1960), p. 209 en su estudio sobre el mencionado vocablo sostiene que es un neologismo creado por Cicerón. Igualmente R. EVANS, *Getting it wrong. The medieval epistemology of error*, Leiden, 1998, p. 110 defiende la misma tesis. Pero H. J. MERMER, “*Curiositas*” en H. ERBES (Ed.), *Festschrift Bruno Snell*, Munich, 1956, p. 234 afirma que Tertuliano recupera el término *curiositas* que estaba olvidado.
- 26 Tert., *Idol.* IX, 8, Cf. Ga 5, 19-21; Rm 1, 28-32.

Los cristianos deben alejarse de la magia o saber oculto, porque se presenta como una falsehood y como *inimica sciencia*²⁷. Cuando hablamos de magia en la obra de Tertuliano debe entenderse tanto la magia propiamente dicha, *magie*, o práctica que consistía en la invocación de los demonios benéficos para la consecución de algo bueno, como la *yonreto* o práctica que consistía en la invocación de los demonios maléficos y estaba tajantemente proscrita. Indudablemente, ambos tipos de magia existían y se practicaban en la sociedad cartaginesa contemporánea al autor²⁸. Pero ninguno de estos dos tipos de magia deben usarlas los cristianos, porque se presentan como maléficas y perniciosas por su marcado carácter demoniaco e impiden el conocimiento de Dios:

Estas son las artes que como emanantes de los ángeles *desertores* y prohibidas por Dios, no las utilizan los cristianos ni siquiera a beneficio propio²⁹.

Tertuliano encuentra en la leyenda judía del libro de Henoc serias razones para condensar todo tipo de prácticas mágicas debido a su origen demoníaco. Así desencadena todo un discurso apologético en contra de la “curiosidad mágica”, aunque ésta fue una más entre otras leyendas que utilizaron los Padres de la Iglesia para explicar el origen del mal, según F. Donovan³⁰.

Es necesario observar también las directrices que siguen las Cartas Pastorales en la prohibición de la magia. Es de gran relevancia señalar que Tertuliano presenta un discurso muy semejante al que se elabora en dichas Cartas. Éstas, porque están escritas en el primer cuarto del siglo II, son más cercanas en el tiempo al cartaginés y también pueden aportar datos interesantes³¹. Las Cartas Pastorales responden a unas

comunidades cristianas relativamente numerosas en medio del Imperio Romano y con problemas bastante complejos. Su preocupación preponderante no es sólo consolidar la organización de las mismas, sino también defender la ortodoxia doctrinal.

El moderno resurgimiento del espiritismo y de las artes ocultas parece estar claramente predicho en las Cartas Pastorales y, concretamente, en las Cartas a Timoteo, porque su autor, en el intento de velar por estos creyentes, se inquieta ante tal suceso. Aparecen en estas comunidades espíritus engañadores que propanan doctrinas falsas y diabólicas, opuestas a la fe. Estos espíritus, como portavoces de Satanás, ponen en peligro la sana doctrina:

En los últimos tiempos algunos apostatarán de la fe entregándose a espíritus engañadores y a doctrinas diabólicas por la hipocresía de embauadores.³²

El autor de las Cartas Pastorales trata de evitar que algunos creyentes renuncien a su fe, porque pueden ser seducidos entregándose al error. Y a las artes de los demonios, *doctrinæ daemoniorum*. Estas doctrinas propias de demonios, a las que se refiere el autor de las Pastorales, conectan con las enseñanzas de los ángeles caídos o seres diabólicos que arrastraron a los hombres a la perdición y a la apostasía. Estos espíritus diabólicos o falsos maestros nos recuerdan a los *magi magistri, male docuerint*, como refirió Tertuliano³³. También en la Carta a Tito se sugiere una referencia del mismo tipo, pues a los creyentes se les anima a seguir la sana doctrina. Al parecer, muchos espíritus rebeldes, charlatanes y engañadores, sobre todo, entre los de origen judío y procedentes de la herejía, intentan seducir; incluso, a los espíritus más fuertes³⁴. En este punto, no se discute la realidad de estas falsas doctrinas, sino que se trata de reprimirlas seriamente, para que no occasionen daño a la comunidad. Estas exhortaciones están destinadas a los miembros que dirigen a los creyentes, con la finalidad de controlar las posibles desviaciones de la ortodoxia³⁵.

Como podemos comprobar el autor de las Cartas Pastorales tiene como objetivo instruir al responsable de la comunidad, para que se eviten aquellas desviaciones de las que haya que defenderse y así lograr una buena organización en la Iglesia³⁶.

³² 1 Tim 4, 1.
³³ Tert., *Cult. fenn.* I, 2, 2.
³⁴ Tit 1, 10.

³⁵ L. MENÉNDEZ ANTÚÑA, *Mujer y poder en el cristianismo antiguo. Luchas de poder en las Comunidades cristianas del siglo I. Un acercamiento desde las ciencias sociales*, Madrid, 2006, p. 125.

³⁶ Y. REDAÑÍ, "Las Cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito)", en D. MARQUERAT (Ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, teología*, Bilbao, 2008, p. 307.

Tanto el autor de las Pastorales como Tertuliano tienen la ardua tarea de procurar que los creyentes no se aparten de la fe revelada y de la verdadera doctrina transmitidas por las Escrituras. Las referencias que traemos a colación desde los orígenes del cristianismo revelan siempre la necesidad de reaccionar contra aquello que se percibe como una amenaza. En todos estos casos, las prácticas de aquellas enseñanzas profanas, mágicas e idolátricas, llevadas a cabo por estos espíritus engañadores, han provocado la desviación de la verdad e impiden el desarrollo de la fe y la buena doctrina.

¿Mago o charlatán?

Tertuliano no se muestra muy loquaz cuando se trata de describir con exactitud la magia. A lo largo de toda su obra, únicamente se recogen algunas referencias que ayudan a comprender qué entendía por magia y qué quería transmitir. En cambio, Apuleyo, coterráneo y casi coetáneo, es más explícito. Su conocida definición de la magia, aunque no deja de ser un tanto ambigua, sin embargo, ayuda a conocer más directamente la idiosincrasia del pueblo antiguo:

La magia es una ciencia grata a los dioses inmortales, profunda conocedora de cómo se les debe rendir culto y venerarlos; una ciencia piadosa que entiende de las cosas divinas. Ha gozado de gran prestigio desde Zoroastro y Oromasdes, sus fundadores, y es la sacerdotisa de los dioses celestiales. Por ello, figura entre las primeras enseñanzas que se imparten a los principes reales³⁷, y entre los persas, no le está permitido a cualquiera el ser mago más que al rey³⁸.

Evidentemente, Apuleyo se refiere a la μαγεία, magia que se relaciona con la religión y la filosofía, la que radica en el conocimiento científico y filosófico. Procede de los sacerdotes persas de la secta de Zoroastro, cuyos trucos y fórmulas fueron importados por los griegos³⁸. Desde las posteriores del siglo II, tanto el término μάγος como μαγεύει, depreciado desde sus orígenes, indicaban las actividades de la antigua casta sacerdotal persa. Pero Tertuliano tiene sus propias ideas sobre el origen de la magia. A veces, parece seguir la tradición pagana muy de cerca y entonces atribuye la invención de la magia a los seres humanos. Así reconoce a los Reyes como los Magos venidos de Oriente y guiados por una estrella:

Pero los magos y los astrólogos vinieron de Oriente. Conocemos la mutua sociedad entre la magia y la astrología. Ahora bien, fueron los primeros que,

³⁷ Apul., *Apol.* 26, 1-3. Para las citas de la *Apología de Apuleyo*, véase S. SICURA MUNGUÍA, *Apuleyo. Apología Flórida*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 1980, pp. 99-100.

³⁸ H. LECLERQ, "Magie", en H. LECLERQ-F. CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, Vol. X, 1, 1920-1953, p. 1067.

como intérpretes de las estrellas, anunciaron a Cristo y los primeros que le llevaron regalos. Creo que con este nombre de magos se ganaron a Cristo³⁹.

Únicamente el término *magus* está usado de forma halagadora en este pasaje que hace alusión al suceso ocurrido en Mt 2, 11, donde representa a los Magos como reyes y miembros de la casta sacerdotal persa venidos de Oriente. En los demás casos en los que aparece este término o similares tienen siempre una connotación peyorativa en Tertuliano, en el Nuevo Testamento y en la literatura cristiana primitiva⁴⁰. A partir de entonces habrá en Tertuliano una condena total de la magia, después de que los Magos se convirtieran tras reconocer a Cristo:

Después del Evangelio no podrás encontrar ni sofistas, ni caldeos, ni encantadores, ni adivinos, ni magos que no hayan sido castigados del todo⁴¹.

Por otro lado, sin embargo, frente a la anterior y elevada definición de la *μορφή*, hay en Apuleyo otra que se denomina *yonreia*, de diferente e impreciso origen, muy perniciosa, maliciosamente sospechosa, opuesta a la magia de los persas:

Esta clase de magia, según tengo entendido, es una práctica que está penada por las leyes. Es una práctica tan oscura como temerosa y horrible, que se realiza generalmente durante la noche, se oculta en las tinieblas, evita los testigos, busca la soledad y murmura sus encantamientos en voz baja. Tienen acceso a ella muy pocos individuos, no sólo entre los esclavos, sino también entre las personas de condición libre⁴².

Tertuliano se aparta de la tradición marcada por la literatura clásica de la que Apuleyo es representante y va a seguir a sus antecesores judíos; entonces la magia se convertirá en una invención del diablo. En la mayoría de éstas ocasiones la define como un arte falaz, transmitido por los ángeles pecadores, bajo el engaño nombre de la ciencia⁴³. En tales circunstancias, Tertuliano se sirve de varias expresiones para designar este tipo de magia, la *yonreia*, arte o ciencia que producía fenómenos admirables y extraordinarios: *circulatoriae prestigiae*, *circulatorius coetus* y *circulatoria secta*⁴⁴.

39 Tert., *Idol.* 9, 3; *Iud.* 9, 12; *Marc.* III, 13, 8.

40 D. E. AUNE, "Magic in Early Christianity", *ANRW* II, 23/2, 1980, p. 1519.

41 Tert., *Idol.* 9, 7.

42 Apul., *Apol.* 47, 3-4.

43 Tert., *Apol.* 23, 7.

44 Tert., *Apol.* 23, 1; *Marc.* I, 18, 1; *Carn.* 5, 10 y *Idol.* 9, 6. Además en *Marc.* I, 18, 1 involucra a la secta de los marcionitas junto con otros herejes y los acusa de practicar la astrología y la magia.

A través del vocablo *circulatorius* Tertuliano quiere manifestar despectivamente las prácticas y los conocimientos de una doctrina engañosa, es decir, las prácticas mágicas de los charlatanes. El sustantivo *circulator*, charlatán, aparece sólo una vez en Apuleyo para relatar los engaños y trucos de un charlatán de feria o embaucador, quien mediante engaños hacia trucos de magia y prestidigitación⁴⁵. Tertuliano no emplea este vocablo como sustantivo y en su lugar prefiere usar el término *magus*. En cambio, emplea un número mayor de veces el adjetivo *circulatorius* en sus obras, hecho que no sucede en Apuleyo⁴⁶. En la literatura pagana, Quintiliano hizo un uso moderado del término para representar la "vana jactancia de la palabrería"⁴⁷. También Séneca utiliza este término, bien para describir la palabrería del filósofo, bien para definir al orador como a un charlatán⁴⁸. Por lo cual, se debe a Tertuliano la entrada de la palabra *circulatorius* en la literatura cristiana para indicar peyorativamente el arte de la magia; magia que es engañosa, practicada por magos a los que perpetúa de charlatanes, engañadores, farsantes e ilusionistas.

También la falsa palabrería, vanilocuencia o charlatanería se sugieren desde las Cartas Pastorales mediante los vocablos *vanilogium* e *inaniologium*, cuando procede de un embaucador, engañador, impío o hereje⁴⁹. En la literatura cristiana la charlatanería estuvo muy relacionada con la magia y la herejía, hasta el punto de que Justino presenta a Simón Mago como hereje, mago y charlatán⁵⁰. Este, aunque engañaba a muchos con sus fábulas mágicas, obraba tantos y maravillosos prodigios que le venían como a un dios honrado con una estatua⁵¹. Igualmente, Tertuliano considera a Simón el Mago perteneciente a la secta de los charlatanes, *circulatoria secta*⁵².

Hay que hacer constar que el uso despectivo del término *circulatorius* en cuanto a las artes mágicas ha nacido en la literatura cristiana y, en concreto, en la apologia de Tertuliano con el significado de "charlatanería" o ciencia engañosa que llevaban a cabo los magos o charlatanes, quienes con su palabrería pregonaban sus falacias,

45 Apul., *Met.* I, 4.

46 A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954, p. 151.

47 Quint., *Inst. Orat.* 2, 4, 15 y 10, 1, 8.

48 Sen., *Ben.* 6, 11, 2; *Ep.* 29, 5.

49 Tit 1, 10; 1 Tm 1, 6; 2 Tm 2, 16 y 1 Tm 4, 1.

50 Just., 1 *Apol.* 56, 1.

51 G. DEL CERRO, "Simón Mago en los orígenes del cristianismo", *MHNH*, 8 (2008) p. 20.

52 Tert., *Idol.* 9, 6. Además Tert., *Præsc.* 43, 1 señala las relaciones de los herejes con los magos, charlatanes, astrólogos, y filósofos, o sea, con individuos todos ellos entregados a la curiosidad.

engaños y artificios equivocando y estafando a la gente. Ya que estamos en una época semejante y ante un mismo contexto cultural, conviene recordar que también Celso tenía una actitud despectiva y peyorativa hacia el cristianismo. Este no media sus palabras, cuando en su dura crítica presentaba a los cristianos como crídulos pero ignorantes charlatanes que solían enseñar, hacer propaganda y exponer doctrinas abominables en los mercados y plazas públicas con multitud de maravillas. Así como Celso consideraba al cristianismo y denunciaba los ritos cristianos como prácticas de charlatanes, cuando se saltan de la norma establecida⁵³. También Justino en su apología del cristianismo refiere que los paganos despreciaban a los creyentes por ser seguidores de un arte propio de charlatanes⁵⁴. Eran, por tanto, frecuentes en el diálogo entre paganos y cristianos las injurias de este tipo.

Llegados a este punto, estamos de acuerdo con la apreciación de N. Bremner que sostiene que el término *magus* se puede utilizar como un insulto⁵⁵. Por consiguiente, términos lingüísticos similares utilizados en contra de la magia, como puede ser *circulatorius*, adquierieren un tono negativo, despectivo e insultante referido al charlatán en la obra de Tertuliano. El vidente o adivino profesional, el predicador, el profeta, el *médium* del oráculo o los presidiógitadores e ilusionistas que hacían sus magias en las esquinas de las calles, todos ellos podían convertirse en ese charlatán⁵⁶. A todos ellos les definía una característica común: el hecho de que todos eran predicadores o charlatanes de la palabra, aunque fuesen vaticinadores, brujos, adivinos, hechiceros o videntes. El poder de la palabra era primordial en las prácticas mágicas y en Cartago, como en otros lugares, eran frecuentes las fórmulas de invocación musitando *carmina* para hacer obrar a los demonios⁵⁷. Cualquier encantamiento tenía eficacia si la fórmula mágica había sido bien pronunciada y perfectamente reproducida. La magia se ayudaba de técnicas de las que dependía la eficacia de los ritos, pero la principal técnica consistía en la utilización de la palabra y en el poder del nombre. Además de la forma verbal con palabras, poemas y cantos, la magia llevaba implícita-

to el uso de un arcano secreto y ritual con la ayuda incondicional de los magos que invocaban los poderes sobrenaturales⁵⁸.

Incluso los antropólogos actuales consideran al adivino como un carismático charlatán que coacciona a otros a través de la manipulación inteligente de su conocimiento esotérico⁵⁹. El mago, como dominador de la palabra mágica y conocedor de todas las técnicas de la adivinación, confeccionaba además amuletos, brebajes y pócimas⁶⁰. Pero será desde la literatura latina cristiana y desde la apologética de Tertuliano desde donde se denuncien las acciones realizadas por los magos, las perniciosas consecuencias de la magia y las sorprendentes obras de los demonios:

Apartan al hombre de la meditación de la verdadera divinidad con los prestigios de la falsa adivinación. Los demonios así ejecutan sus operaciones. Son espíritus tan veloces que en un momento están en todas partes. Todo el orbe es para ellos un único lugar y saben lo que acontece en cualquier parte y con mucha facilidad lo anuncian⁶¹.

Si la magia era la respuesta a la desesperanza que dominaba al hombre en un mundo que no podía controlar, para los creyentes esto no podía suceder. Tertuliano, en absoluto, ridiculiza la magia, ni la labor del mago. Es obvio que tampoco la ensalza, sino que, por el contrario, tiembla ante el immense poder de los demonios que realizan su obra a través de la falacia de la magia y del prestigio de los magos.

Los funcionarios mágicos

Como bien recordaba Apuleyo, existían una serie de espíritus intermediarios entre los dioses y los hombres, espíritus colaboradores que ayudaban y regían las manifestaciones de la adivinación llevada a cabo por los magos⁶². Pues bien, estos espíritus, intermediarios y colaboradores en la magia, son para el apólogo sinónimo de los demonios y, ¡cómo no! para este apólogo cristiano, nutrido en la tradición judeocristiana, son los ángeles pecadores. Estos espíritus se convierten en los verdaderos vasallos y servidores legítimos de los magos:

Sabemos que le es posible a la magia explorar las cosas ocultas por los espíritus catabólicos, paredos y pitónicos⁶³.

⁵³ Orig., C. Cels. 3, 50.
⁵⁴ Just., 1. *Apol.* 68, 1.

⁵⁵ Cf. J. N. BREMMER, "The birth of the term *Magic*", en J. N. BREMMER-I. R. VEESENRA (Eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, París, 2002, pp. 1-12 para las diversas acepciones y usos de la palabra *magus* en los autores antiguos.

⁵⁶ M. ATTWY FLOWER, *The seer in Ancient Greece*, California, 2008, p. 22.

⁵⁷ Apul., *Apol.* 47, 3. Cf. A. VÁZQUEZ HOYS, "La magia de la palabra", en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Hº Antigua, tomo 7, Madrid, 1994, pp. 307-342.

ISSN: 1578-4517

Ésta es la primera vez que la palabra *catabólicos* hace su entrada en la literatura latina. En primer lugar, se debe tener presente que los *spiritus catabólicos* están citados junto a los paredros y los pitónicos. Si Tertuliano está tratando de magia, forzosamente son necesarios estos *spiritus demoniacos* para que se manifieste todo lo que permanece oculto.⁶⁴ Tertuliano es el primer escritor cristiano que nombra a los demonios o *spiritus colaboradores* de la magia bajo este apelativo. Posteriormente, sólo en dos ocasiones más se volverá a recordar esta clase de demonios.⁶⁵ En el siglo IV Potamio de Lisboa recupera el término y nombra los *spiritus catabólicos* junto con los *mathematici*, *pythonici* y *fatidici*.⁶⁶ Indiscutiblemente, por la enumeración de términos propios del lenguaje de la magia -astrólogos, adivinos y videntes- se deduce también que el término catabólico significa “espíritu o demonio”. Asimismo, en el siglo V Fulgencio el mitógrafo en su *Expositio virginiana continentia* 86, 2-3 expone cómo los *spiritus catabólicos* trataban a sus subalternos, magos y brujos y los menciona junto a los paredros. Fulgencio es, precisamente, quien narra que un tal astrólogo de nombre Campestre había escrito un libro donde se detallaba que los *spiritus catabólicos* eran demonios infernales.⁶⁷

En primer lugar, estamos de acuerdo con la tesis de J. H. Waszink, cuando sostiene que es necesario interpretar el término *catabólicos* como “demonio”. Pero en segundo lugar, por todo lo expuesto anteriormente defendemos que son los ángeles caídos o ángeles pecadores, *desertores spiritus*, los equivalentes a los demonios o *spiritus llamados catabólicos*. En el *corpus* de Tertuliano, no sólo desde el tratado *De Cultu Feminorum*, sino también desde el *Apologeticum*, se refiere que son los astrólogos, adivinos y magos quienes profesan unas artes que emanan de los ángeles pecadores.⁶⁸ Sin estos demonios la magia no existiría o, tal vez, no se habría manifestado, según la teoría de Tertuliano. Esta reflexión teológica cristiana que desarrolla Tertuliano se inserta dentro de los conocimientos de la demonología del judaísmo tardío. Ella defiende que los ángeles pecadores y los demonios eran espíri-

tus distintos, pero luego la literatura cristiana primitiva los trató como semejantes.⁶⁹ Igualmente, muchos de los restantes autores cristianos tienen el mismo sentir y lo mismo que afirman de los demonios, lo afirman también de los ángeles pecadores.⁷⁰ Por esta razón, Tertuliano considera ambas categorías, demonios y ángeles pecadores, como *spiritus malos* por su esencia.⁷¹

En cuanto a las funciones de estos demonios catabólicos no sabemos más de lo que nos informa Tertuliano, sin embargo la etimología de la palabra es bastante clara. El verbo κατοβάλλω que “significa echar por tierra, dejar abatido, pero no destruido” es utilizado por el evangelista Marcos, cuando relata que un espíritu inmundo derriba violentamente y hace echar espumarajos por la boca a un muchacho poseído.⁷² Estos demonios o *spiritus malignos* tenían el poder de llevarse consigo a los hombres, arrastrarlos e incluso hasta hacerlos pedazos.⁷³ Estos producían convulsiones violentas a las personas sobre las que actuaban, sobre todo, si les acompañaba el don de profecía. Como eran *spiritus malignos* ponían furiosos a aquellos de los que se apoderaban. Estos *spiritus* tenían la finalidad de hacer caer al hombre, infiigían a los cuerpos indisposiciones y algunos accidentes crueles. Siempre actuaban emulando a la divinidad y robándole la adivinación.⁷⁴ Asimismo, Tertuliano utiliza el adjetivo κατοβολικός para designar a los demonios o *spiritus malignos* que, pertenecientes al mundo de los infiernos y sumergidos en el abismo, echan por tierra a los poseídos y lo ultrajan.⁷⁵ Tertuliano denunciará las nefastas manifestaciones de la magia y la predicción del futuro con la colaboración de malvados *spiritus infernales*, ángeles caídos, *spiritus desertores* y demonios, catalogados como catabólicos. Éstos se manifestaban más en su efecto que en su acción, pero no sólo a través de ellos se podía adivinar el futuro.

También la adivinación se realizaba a través de los *spiritus pitónicos*. Igualmente es objeto de descrédito por parte de Tertuliano el espíritu pitónico o de adivinación que intervenía en la magia. En los primeros años del Imperio el término πόθον hacía

⁶⁴ J. H. WASZINK, *De anima. Quinti Septimi Florentis Tertulliani*, Amsterdam, 2007, p. 362.

⁶⁵ Posteriormente Potamio de Lisboa en *El martirio de Isaías* y Fulgencio el mitógrafo en *Expositio virginiana Continentia* señan sus continuadores. Este Fulgencio cuenta cómo un mago llamado Campestre había escrito un libro donde se detallaba cómo los *spiritus internales* o catabólicos trataban a los magos.

⁶⁶ Cf. V. YAREK URKIOLA, *Potamio de Lisboa. Estudio, edición crítica y traducción de sus obras*, Vitoria, 1999, p. 332.

⁶⁷ R. HELM, *Fabii Plancidias Fulgentii Opera*, Stuttgart, 1970, p. 332 para el texto latino.

⁶⁸ Tert., *Apol.* 35, 12; *Cult. Fem.* 1, 2, 1-4.

⁶⁹ ISSN: 1578-4517

⁷⁰ MHNH, 12 (2012) 5-38

referencia no sólo al nombre de la serpiente que protegía el oráculo de Delfos, sino que a partir de Hipócrates y de Plutarco significa “el ventrilocuo por cuya boca habla un dios”⁷⁶. Pero para Tertuliano parece significar algo más; esto es, no sólo se refiere al ventrilocuo o persona que habla, sino también al demonio o espíritu pitónico que sugería las respuestas al mago en el acto de la adivinación. Si, para los autores cristianos, A. Blaise entiende por espíritu pitónico al hombre, profeta o médium poseído por dicho espíritu⁷⁷, debemos preguntarnos de dónde le viene a Tertuliano llamar pitónico también al demonio adivinador.

Es clara la influencia de las Escrituras en el cartaginés sobre el tema de la magia, ya que él sigue el pensamiento marcado por el Antiguo Testamento. Tanto el Levítico como el Deuteronomio prohibían y castigaban tajantemente estas prácticas adivinatorias, hasta el punto de que todo hombre o mujer -sea médium, adivino, mago o nigromante- en los que hubiera un espíritu pitónico o de adivinación, moriría sin remedio mediante la lapidación⁷⁸. Sin embargo, son numerosos los relatos que revelan la consulta a los adivinos, brujos y magos, espíritus que cuchichean y murmurran⁷⁹. No obstante, es clave en nuestro estudio hacer alusión a un pasaje del Nuevo Testamento, para que podamos encontrar una situación diferente. Los Hechos de los Apóstoles cuentan cómo una muchacha poseída por un espíritu de adivinación o pitónico proporcionaba muchas ganancias a sus patrones pronosticando el futuro⁸⁰. Por lo tanto, aquí el término *τρόπον* se refiere no sólo a la persona, sino también al espíritu que actúa a través de ella. Lo que deja claro que la jovencita estaba en relación con el mundo demoniaco⁸¹.

Igualmente, Tertuliano mediante el espíritu pitónico designa a un tiempo al médium y al demonio que intervienen en los actos de magia. Cuando un mago o adivino entregaba su mente a un espíritu pitónico, quedaba inmediatamente controlado por

⁷⁶ Hipp., *Epid.* 5, 63, 7; Plut., *Def. Orac.* 9 (II 414e).

⁷⁷ A. BLAISE, *o. c.*, p. 687.

⁷⁸ Cf. Dt 18, 11; Lv 19, 31; 20, 6, 20, 27. Para esta temática, véase L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, p. 449; C. BRANSBY, *Concordancia temática de la Biblia*, Buenos Aires, 1977, p. 71.

⁷⁹ Cf. Lv 19, 31; Is 8, 19, 19, 3, 44, 25.

⁸⁰ La mita de Act. 16, 16 tenía un espíritu de adivinación y la Vulgata lo recoge como *puelam quandam habentem spiritum pythonem*. Esta misma expresión pasó a la literatura rabínica de la Mishná *Sanh.* VII, 7, de modo que un nigromante es un pitón que habla con el vienre.

⁸¹ W. FORSTER, “*τρόπον*”, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1977, Vol. XI, p. 802.

ISSN: 1578-4517

Justino habla de estos espíritus “asistentes” cuando expone las diferentes clases de prácticas mágicas llevadas a cabo por los magos con la ayuda de los paredros⁸². Minucio Félix, contemporáneo de Tertuliano, los define como *daemoni advistis*:

⁸³ K. H. FREDERICKSEN, *Las profundas verdades de la Biblia*, Grand Rapids, 1958, p. 149.

⁸⁴ A. BLAISE, *o. c.*, p. 593.

⁸⁵ A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREORRÍ, “*ΔΙΑΜΟΝ ΠΑΡΕΠΑΡΟΣ*”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREORRÍ (Eds.), *Daimon Paredros. Magos y prácticas en el Mundo Mediterráneo*, Ed. Clásicas & Charta Antiqua, Madrid-Málaga, 2002, pp. 1-6.

⁸⁶ Apul., *Socr.* 16.

⁸⁷ C. MORESCCHINI, “*Apuleyo mago o Apuleius philosophus platonicus?*”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREORRÍ (Eds.), *Daimon Paredros. Magos y prácticas en el Mundo Mediterráneo*, Ed. Clásicas & Charta Antiqua, Madrid-Málaga, 2002, p. 170.

⁸⁸ D. E. ARNE, *The Westminster dictionary of New Testament and early Christian literature and rhetoric*, Westminster, 2003, p. 288, califica al *dæmon paredros* como ayudante sobrenatural.

⁸⁹ Just., *I. Apol.* 18, 3.

Finalmente, Tertuliano menciona otros demonios importantes en el acto mágico: los espíritus *páredros*. Estos eran aquellos espíritus familiares que acompañaban a los hombres, no lo dejaban y le auxiliaban en todo momento⁹⁰. Concedían a los hombres todo aquello que ellos no podían conseguir, o bien eran capaces de realizar por ellos todo lo que a ellos les era prácticamente imposible⁹¹. El desarrollo de este concepto demónico pervive aún en Cartago en la época de Tertuliano gracias a la obra de Apuleyo. En el tratado *De Deo Socratis* sostiene que cada uno de los *daemones* tiene confiada respectivamente la misión de servir de guía a una individualidad humana, y así se convierte en su testigo (*testis*), observador (*speculator*) y guardián (*custos*)⁹². Estos démones o espíritus protectores del hombre que vivían en el aire y eran invisibles, eran como la conciencia del hombre y tenían una función importante tanto en la vida terrena como en la futura⁹³. Sin embargo, aunque los autores cristianos estén inmersos en el mismo contexto cultural, opinarán de forma diferente. Verán en estos espíritus demonícos los asistentes, colaboradores, servidores de los magos y sus ayudantes sobrenaturales⁹⁴.

Que esos espíritus son los demonios lo saben los poetas, lo explican los filósofos y lo reconocía el mismo Sócrates, quien a la menor señal y manifestación del demonio que le asistía, abandonaba un asunto o loemprendía.⁹⁰

Tertuliano afirma de Sócrates que estaba poseído por un demonio o espíritu extraño, *spiritus diversus*, que le acompañó desde su niñez. Porque tenía a este espíritu como socio y hacía pactos con el demonio, fue el hombre más sabio de todos⁹¹. Luego, el δάιπον πόρεδος de Sócrates no es sólo para Tertuliano el *daemon* asistente o consejero, guía del alma a lo largo de la vida y más allá de la muerte, sino que, sobre todo, es el demonio, ayudante o asistente, pero demonio cuya función es disuadir al hombre del bien. Así Tertuliano incluye al espíritu *páredros* en el arte de la magia, pero con una intervención funesta, pues los magos se hacen acompañar de estos demonios que les ayudaban a realizar su arte. Como cada hombre tenía su demonio, no era difícil que estos *daemones* fuesen convocados como subalternos y ayudantes sobrenaturales del mago, a fin de llevar a cabo cualquier tipo de tareas específicamente mágicas⁹².

Tertuliano prevé que este funcionario mágico o paredros es un asistente indispensable para realizar las acciones mágicas y, porque, como defiende D. E. Aune, este espíritu podía mediar en la revelación y permitir al mago profesional realizar hazañas milagrosas⁹³, hay que combatirlo. En definitiva, en Tertuliano lo demónico se hace demoníaco. Es así como Tertuliano, en su censura a la magia y a sus funcionarios, declara que su época y su cultura dependían de actos mágicos con mucha más frecuencia de lo que se podría imaginar. Los cartagineses de principios del siglo III llevaban a cabo actos inciertos, misteriosos y anormales, independientes del dominio de la ley divina, mediante la ayuda de fuerzas demónicas sobrenaturales.

Estos espíritus angélicos o demónicos llamados catabólicos, paredros y pitónicos son los equivalentes de los ángeles pecadores. Estos espíritus podían realizar fenómenos maravillosos y los magos lo sabían, por esto los expertos en magia acudían a Min. Fel., Oct. 26, 9. Hemos citado la traducción de Minucio Félix, Octavio. Introducción, traducción y notas de V. SANZ SANTACRUZ, Madrid, 2000, p. 116.

91 Tert., *An.* 1, 4-5; *Ad Nat.* 1, 10. Cf. Lact., *Div. Inst.* 2, 14, 9.

92 H. Dieter Betz, *The Greek magical papyri in translation, including the demotic spells*, Chicago, 1992, p. 332. Estos *daimones* son mencionados especialmente en los papiros mágicos como sostiene J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Litomancia o petición de un demonio páradoxo?" Edición con comentarios de fragmentos hímnicos del PGM I 262-347", en *MHNH*, 5 (2005) 263-276.

93 D. E. AUNE, *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, Grand Rapids, 1983, p. 242.

ISSN: 1578-4517

forzosamente a ellos para ejecutar sus extraordinarios prodigios. Tertuliano reconoce que los magos poseen un gran poder: el poder de explorar las cosas ocultas. Los magos se van a servir para ejecutar su arte de los ángeles pecadores que son los auténticos funcionarios mágicos, como buenos asistentes e impostores cumplirán todos los deseos y caprichos más insignificantes que se les quieran encender. En los más variados tipos del arte de la magia estos funcionarios mágicos pondrán al descubierto sus modos y sus obras⁹⁴.

Clases de magia

El crecimiento del cristianismo corre parejo a una imagen del mundo antiguo que parece conjugar el culto imperial y los cultos orientales. Al mismo tiempo que se afomentaban los cultos paganos tradicionales, se divulgaban otras prácticas ilícitas de astrólogos, magos, extrañas devociones, ocultismo y nigromancia. En este ambiente los teólogos cristianos se esforzarán por defender la pureza del monoteísmo cristiano. Especialmente, Tertuliano se armará de todas sus fuerzas para excluir la ciencia de la magia y la adivinación de las comunidades cristianas. Es de especial interés el capítulo 23 del *Apologeticum*, porque, justamente en este pasaje, es donde Tertuliano sucitamente, pero con benevolencia, menciona las diferentes clases de magia que los cartagineses consultaban:

Si también los magos producen fantasmas e infanan las almas de los muertos y difuntos, si estrellan niños para que hable el oráculo, si burlan muchos milagros con juegos de magia circulatorios, si emiten sueños teniendo la asistencia de los ángeles invitados y de los demonios por los cuales acostumbraron a adivinar tanto las cabras como las mesas, ¡no procurará actuar más con todas sus fuerzas aquella potestad por propia iniciativa y a favor de su interés lo que hace a favor de otros!⁹⁵

Todo esto y mucho más es lo que realizaban los magos o hábiles charlatanes con la negociación y potestad de los demonios. Tertuliano parte de la premisa de que el demonio es el autor de la magia e intervendrá en aquellas artes ocultas asociadas a la adivinación y a la yorcría. Concretamente, en su obra filosófica *De anima* hace una negativa mención de la nigromancia o arte de interrogar a los muertos⁹⁶. Para él esta técnica no es sólo un tipo más de magia adivinatoria,

⁹⁴ Tert., *Apol.* 22, 5.

⁹⁵ Tert., *Apol.* 23, 1.

⁹⁶ Tertuliano escribe esta obra con posterioridad al *Apologeticum* en torno al 208-212. Para la cronología de las obras de Tertuliano recomendamos el esquema de R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, París, 1977, pp. 567-577.

sino una falacia engañosa más dentro de la magia que tiene el poder de reproducir espíctros y deshonrar el alma de los muertos:

Aquella especie de magia que tiene la facultad de arrancar de los infiernos las almas que están ya descansando en paz, y de mostrarlas a la vista, no es otra facultad distinta al engaño; sin duda más eficaz, puesto que también se le supone esfuerzo engañar a los ojos exteriores, a quien le resulta muy fácil cegar el campo mental interior.⁹⁷

El demonio consigue que esta clase de magia, realizada con engaños, tenga unos simples mortales, sino que incluso puede evocar las almas de los profetas. El Antiguo Testamento continuamente recuerda la prohibición de realizar consultas a los muertos, aunque realmente la nigromancia era habitual entre los israelitas⁹⁸. El caso más célebre es el del rey Saúl, quien, angustiado por el rumbo que estaba tomando la guerra contra los filisteos, hace una consulta al más allá⁹⁹. A pesar de las prohibiciones de la magia y nigromancia, el rey se sirve de esta práctica adivinatoria para conocer el futuro y no duda en consultar a la pitonisa de Endor, quien evoca para él el espíritu del difunto Samuel. La nigromante actúa de médium y el espíritu de Samuel le comunica a Saúl el desenlace de la guerra y de su vida, así como la preparación del trono al rey David.

La finalidad de la práctica nigromántica era obtener información sobre el futuro del reino, pero Saúl, aunque logra sus objetivos, fue castigado por ello. Este pasaje muestra la pervivencia de las antiguas prácticas cananeas en la religión popular, a pesar de los esfuerzos de la religión oficial por abolirla¹⁰⁰. Aunque en el relato se percibe una normativa que prohibía este tipo de magia, no obstante las prácticas de la vida cotidiana mostraban que los israelitas tenían una gran confianza en ella¹⁰¹.

⁹⁷ Tert., *An.* 57, 6.

⁹⁸ Cf. 2 Re 21, 6; Is 19, 65, 4. El Antiguo Testamento manifiesta que la nigromancia es una práctica habitual entre los israelitas. Continuamente se declaran los ataques y sus prohibiciones en Lv 19, 31; 20, 6; Dt 18, 11. Se pueden consultar más pasajes de este tema en A. Piñeiro, "La magia en el Antiguo Testamento", en A. Piñeiro (Ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, mitóicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, 2001, p. 59.

⁹⁹ Cf. IS 28, 6-19 y 1 Cro 10, 13.

¹⁰⁰ F. García Martínez, "La metamorfosis de una prohibición: magia en los manuscritos de Qumrán", en M. L. Sánchez León (Ed.), *Religiones del Mundo Antiguo. La Magia*, Palma, 2001, p. 68.

¹⁰¹ Para el relato de Saúl y la nigromante remitimos al trabajo de N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Profeticismo y magia en el Antiguo Israel", en R. TEJA (Coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Palencia, 2001, pp. 20-21.

Tertuliano, para reprobar este tipo de magia adivinatoria y desterrar las artes ocultas, trae a colación este paisaje del Antiguo Testamento (Is 28, 6-19). El apologeta precisa que fue un espíritu piémonico quien imitó el alma de Samuel en la consulta que hizo Saúl, pero además fue un espíritu inmundo, porque realizó una imitación de la verdad:

Y lo creo, ya que pueden llevarlo a cabo con engaño; pues no tuvo a menos el espíritu pitónico el imitar al alma de Samuel tras haber consultado Saúl a Dios y a los muertos... Dudó quizá entonces incluso en presentarse como profeta de Dios, especialmente a Saúl en el que ya él mismo moraba. Y no pienses que fue uno el que supervisaba las apariciones y otro diferente el que las promovía, sino que el mismo espíritu simulaba con facilidad tanto en la pseudoprofetisa como en el apóstata lo que había realizado para que se creyera.¹⁰²

Tertuliano manifiesta cómo los magos y nigromantes ultrajan el alma de los muertos, cada vez que los sacan de la paz en la que se encuentran con la ayuda de los demonios. Los muertos, más que lo vivos, tienen una capacidad especial para emitir oráculos y los magos lo sabían¹⁰³. Sin embargo, esta acción mágica se realiza mediante la manipulación de la verdad con una serie de falacias y engaños que hacen posible que estos espíritus malignos ocultos se hagan visibles. Estos demonios que se esconden bajo el alma de los difuntos se visibilizan mediante la aparición de fantasmas y espíctros.

En el suceso referido en el que participó el rey Saúl no todos los Padres de la Iglesia tienen el mismo parecer. Por ejemplo, Origenes lo interpreta en un sentido histórico, cuando sostiene la presencia real de la persona del profeta Samuel¹⁰⁴. En cambio, Jerónimo interpretaba la aparición de Samuel como una simple ficción de la hechicería¹⁰⁵. Según Daniel Orden, no está claro si el demonio en el episodio de la nigromante de Endor supone la evocación de Samuel, que se instaló en Saúl y en la misma bruja, o bien era el demonio de Samuel¹⁰⁶. Tertuliano es bastante claro en este relato y de sus palabras se desprende que en esta práctica mágica se produce un doble engaño.

¹⁰² Tert., *An.* 57, 8-9.

¹⁰³ M. López Salvà, "Adivinación y sueños en el paganismo y cristianismo", en R. TEJA (Coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Palencia, 2001, p. 70 sostiene que además de los muertos, también con las ninfas y algunos elementos de la naturaleza sucedía lo mismo.

¹⁰⁴ Orig., *Hom. in I Reg.* II, 28.

¹⁰⁵ Hes., *Ezech.* IV, 13, 17.

¹⁰⁶ D. Odden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford, 2002, p. 151.

Primeramente, es un mismo demonio el que se encarga tanto de imitar la apariación y el fantasma del profeta Samuel, como de gestionar el engaño mediante la profetisa¹⁰⁷, es decir, Tertuliano a través del espíritu pitónico quiere significar tanto a la profetisa como al demonio que actúa a través de ella y le sugiere las respuestas. La nigromante conversa con el alma del difunto, esto es, con el demonio disfrazado y oculto bajo el alma del profeta Samuel. En segundo lugar, Tertuliano parece aludir también a otro espíritu o un demonio asistente que auxilia, ayuda y protege a Saúl para averiguar el futuro e interceder por él presentándose como el profeta de Dios. Este espíritu demoníaco alejó a Saúl del bien y le llevó a hacer la consulta a la nigromante y a renunciar a su religión. Este demonio logró que Saúl apostatara de su fe y, después de sacar de los infiernos el alma de Samuel, se transfiguró en un ángel de luz. Luego los dos espíritus pitónicos y paredros, subalternos y ayudantes mágicos, son según Tertuliano un mismo demonio que interviene en este episodio del arte de la nigromancia.

Los demonios no sólo se apropiaron de las almas de los muertos para la predicción del futuro, sino también dan credibilidad a las palabras de los niños mediante los oráculos. Si por la boca de los adultos se realizaban numerosos prodigios y adivinaciones, también por los labios de los niños se pronunciarían maravillosas profecías. Así que los niños por la intervención de los demonios se convertían en un médium perfecto para adivinar el futuro. Esto no sólo lo creía el vulgo, sino que los más doctos y respetables varones confirmaban los prodigios en los que intervenían los niños¹⁰⁸. Los magos con sus encantamientos, como atestigua Apuleyo, conseguían de los pequeños la manera de adivinar y predecir el futuro, como en Trales un niño, que consultado por medios mágicos sobre el desenlace de la guerra de Mitrídates, vaticinó lo que iba a suceder en ciento sesenta versos, mientras contemplaba en el agua un simulacro de Mercurio¹⁰⁹. Apuleyo estaba plenamente convencido de la participación de los niños videntes en las prácticas mágicas y en los oráculos:

Estoy intimamente persuadido de que el alma humana, sobre todo si se trata del alma pura de un niño, puede gracias a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el efecto de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en éxtasis... En tal estado, perdida la noción del cuerpo, inmersa en una especie de sueño, es capaz de presagiar el futuro¹¹⁰.

¹⁰⁷ B. B. SCHMIDT, "The Witch of En-Dor, 1 Sam 28, and Ancient Near Eastern Necromancy", en P. MARECK-M. MEYER (Eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, 2001, pp. 126-127 llama divinidades cítomas a las divinidades que asisten a estos ritos mágicos.

¹⁰⁸ Apul., *Apol.* 42, 5
¹⁰⁹ Apul., *Apol.* 42, 6
¹¹⁰ Apul., *Apol.* 43, 3.

ISSN: 1578-4517

Pero Tertuliano habla concretamente de estrellar niños para que se pronuncie el oráculo, con lo cual precisa la importancia de los niños en los augurios y en la adivinación. No se puede saber exactamente si se está refiriendo a un rito de adivinación mágica mediante la inmolación de un niño, pues tal vez con el sacrificio de un pequeño se pudiera conseguir una mejor comunicación en el oráculo. Lo que sí es seguro es que el utilizar a un niño como médium aseguraba el éxito en los oráculos y aumentaba el poder de las profecías.

La magia, según Tertuliano, está prohibida para los creyentes y no hay que hacer uso de ella, ni de cuaquiera de sus clases. La misma actitud que Tertuliano muestra hacia la magia, la presenta con referencia a los oráculos. Si la magia es un artificio que se manifestaba por la *vis fallacieae*, también declara como engañosa la adivinación por medio de los oráculos y los sueños a los que cataloga como *fallacie somniorum*¹¹¹. Tertuliano es el primer autor antiguo que presenta una discusión formal sobre los sueños en un contexto cristiano¹¹². No hay que pensar de ninguna manera que los sueños son imágenes de lo que existe en la realidad. Con esto no se quiere decir que el sueño sea inútil, pero sí mentiroso, de falsa apariencia, vano, ilusorio e innundo¹¹³. Como los sueños y los oráculos vienen impuestos por los demonios, la mayoría de las veces la adivinación por medio de ellos se puede convertir en prácticas peligrosas¹¹⁴. Con Tertuliano se emprende la demonización de la magia, porque se han divinizado los demonios, dioses y espíritus; también invalida la adivinación por medio de los sueños, porque éstos fueron controlados por los demonios.

Por último, Tertuliano menciona dos tipos específicos de adivinación que, por la forma de aludir a ellos, se puede percibir que son bastante conocidos por sus coetáneos cartagineses: la adivinación por medio de las cabras y de las mesas. Cuando afirma con tanta seguridad que los magos hacen posible la adivinación por medio de las bocas de las cabras, nos puede venir a la memoria la adivinación que se realizaba en el oráculo de Delfos. Diódoro Sículo y Pausanias referían las propiedades sagradas del santuario, del cual emanaban unos vapores que alteraron las cabras del pastor Coretas. Cuando el rebaño de cabras se aproximaba a la gruta, ellas se transformaban

¹¹¹ Tert., *An.* 57, 12.

¹¹² Es en los capítulos 45-49 de la obra *De anima*, donde Tertuliano expone extensamente su teoría de los sueños y sus clases.

¹¹³ Tert., *An.* 47, 1. Sin embargo, Tertuliano cree en otros sueños verdícos y favorables.

¹¹⁴ G. SROOMSA, *Barbarian philosophy. The religious revolution of Early Christianity*, Tübingen, 1999, p. 197. Es interesante también para el tema de los sueños S. M. OBERHELMAN, *The "Oneirocriticon" of Achmet. A Medieval Greek and Arabic treatise on the interpretation of dreams*, Texas, 1991, p. 50.

y podían predecir el futuro¹¹⁵. Efectivamente, esta leyenda la conocían los paganos, como también sabían del poder adivinatorio del templo. Después de sacrificar al dios Apolo una cabra, la divinidad hablaba a través de la Pitia. Luego, se sentaba en un trípode y, después de entrar en trance, pronunciaba el oráculo¹¹⁶. Tertuliano rememora la adivinación que se hacía en Delfos; no obstante, para un espíritu como él suyo podemos pensar que la tradición judeocristiana ha podido influir en su discurso sobre la magia adivinatoria.

Al demonio se le ha representado, unas veces, con apariencia física humana, otras veces, con aspecto animal, entre los que eran muy frecuentes el dragón, la cabra o el macho cabrío. Muchas de las características de la iconografía del demonio provienen del dios Pan y de los sátiro que le acompañaban en su comitiva¹¹⁷. Pero sobre todo, la mitología muestra al dios Pan junto con otros seres semidivinos o dioses de la naturaleza con una capacidad especial para emitir oráculos¹¹⁸. Pues es Apolodoro quien certifica que Apolo aprendió del dios Pan el arte de vaticinar¹¹⁹. Igualmente, el Antiguo Testamento refiere una clase de demonios que recibían el nombre de *Se'irim*, ejemplos de la demonología teriomorfa¹²⁰. Estos eran unos demonios con forma de cabra o machos cabríos¹²¹.

Sin embargo, son los Apócrifos del Antiguo Testamento los que han ejercido una mayor influencia en la obra de Tertuliano. Son los ángeles pecadores, a los que se hace referencia en el libro de Henoc, los verdaderos causantes de esta tipo de adivinación. En la literatura henóquica aparecen varios seres demoniacos y entre ellos, Azazel, el jefe de los *Se'irim*, que solía habitar en el desierto y en los lugares deshabitados¹²². Cuando Tertuliano sostiene que una forma de adivinación se realiza a través de la boca de las cabras, -además de recordar el oráculo de Delfos- parece aludir a la adivinación por medio de la boca de estos demonios representados por el

¹¹⁵ D. S. 16, 26; Paus., 10, 5-7.

¹¹⁶ G. SPEAKE, *Historia del mundo antiguo*, Madrid, 1999, p. 112.

¹¹⁷ P. GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1986, p. 475.

¹¹⁸ M. LÓPEZ SALVÁ, o. c., p. 70 muestra al dios Pan junto con otras divinidades como propicias para los oráculos.

¹¹⁹ Apollod. *Biblioteca*, 1, 22, 1-4.

¹²⁰ G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, 1982, p. 77.

¹²¹ Cf. Di 32, 17; Sal 105, 37; Lev 17, 7; 2 Cro 11, 15; Is 13:21; 34:14; Bar 4, 35. San Jerónimo optó por traducir *Se'irim* como "sátiro" o demonio en forma de macho cabrío.
A. DÍEZ MACHO, o. c., pp. 42-44. Concretamente nos referimos a (Henoc 6-8) donde se muestra a Azazel como el décimo de los jefes demoniacos.

¹²² ISSN: 1578-4517

dioses Pan o Azazel, ejemplos de demonios con forma de cabra. Ambos serán figuras de los ángeles pecadores por cuyas bocas se pronunciará la adivinación, ya que en el judaísmo tardío Azazel y su cortejo formado por los *Se'irim* son los equivalentes a los demonios, los ángeles pecadores o ángeles caídos, demonios que bajo la forma de machos cabríos son para Tertuliano los asistentes de los magos.

A continuación, la adivinación por medio de las mesas parece evocar el trípode de los dioses utilizado en los oráculos, como queda atestiguado por Lucano, Virgilio y Séneca¹²³. Lucano presentaba a la maga de Tesalia, Ericción, vaticinando por medio de las mesas y por este medio hacia violencia a los hados. También Virgilio menciona las mesas giratorias de los dioses y Séneca entiende por ello no sólo el vaticinio por medio del trípode del oráculo de Apolo en Delfos, sino de cualquier oráculo en general. Sin embargo, Tertuliano no se refiere a los oráculos del santuario de Apolo, en los que daba su respuesta la Pitia. Estas mesas de los dioses olímpicos quedan bastante lejanas en el tiempo y Tertuliano no se refiere a ellas. El apólogo alude a la mesa *trapezomátrica*, *mesa adivinatoria o parlante* que los antiguos paganos utilizaban para la adivinación y que el apólogo echa en cara a los cartagineses, entre otros tantos encantamientos.

Tertuliano es bastante parco en la explicación de esta clase de adivinación; sin embargo, Amiano Marcelino relata con todo detalle una sesión espiritista. Cuenta, por boca de un tal Hilario, cómo unos cuantos caballeros se reunieron para conspirar contra Valente. Con el fin de averiguar quién sería el próximo emperador, utilizaron este tipo de sortilegio que lo relata de la siguiente manera:

Respetabilísimos jueces, llevados por crueles auspicios, construimos con madera de laurel esta infame mesita que veis, semejante al trípode de Apolo. Después con fórmulas secretas y, mediante numerosos y largos ritos, la consagramos y nos dispusimos a utilizarla al fin. Cuando se consultaba acerca de materias ocultas, el procedimiento era el siguiente. Se colocaba en medio de la casa que había sido purificada con perfumes de Arabia. Sobre ella se colocaba un plato de superficie circular perfecta, fabricado con diversos metales. En los bordes del plato, se grababan con gran cuidado las veinticuatro letras del alfabeto separadas por espacios idénticos. Entonces uno cubierto con vestiduras de lino y calzando también sandalias de lino, con una cinta atada alrededor de la cabeza y portando ramas de un árbol propicio, invocabía con fórmulas rituales a la divinidad promotora de las profecías y, conociendo perfectamente el ritual, ejercía como un sacerdote subido sobre el trípode. A continuación, hacía que se balanceara un anillo ensartado en un hilo muy

¹²³ Luc., *Fars.* VI, 654; Virg., *Aen.* II, 763-764; Sen., *Med.* 785-86.

fino que había sido consagrado con fórmulas mágicas. El anillo se movía por las zonas señaladas del plato que contenían las distintas letras y, al detenerse en algunas de ellas, formaba versos heroicos que respondían a las preguntas y que eran perfectos en cuanto a los pies y al ritmo, semejantes a los versos píticos o a los pronunciados por los oráculos de los branchidas.¹²⁴

Indudablemente, Amiano Marcelino nos confirma que la adivinación por medio de las mesas a las que hace referencia Tertuliano no es, como suponíamos, aquella antigua adoración de la Pitia en el templo de Apolo, sino algo mucho más serio. Tertuliano, pagano antes que cristiano y formado en la cultura y en el saber del paganismo, se encontraba como pagano en una situación favorable para conocer las artes ocultas, pero también como cristiano poseía las dotes idóneas para impedir sus prácticas. Es uno de los primeros autores que menciona la práctica de una sesión espiritista o de adivinación mediante las mesas, aunque sea Amiano Marcelino quien narre más detalladamente los ritos y las fórmulas de la consulta. Esta ceremonia de tipo espiritista sería una renovación o, mejor dicho, una actualización del trípode pítico de los griegos o, por qué no, el antecedente de la actual gúija.

El cristianismo reconoce la peligrosa existencia de la magia y sus premisas y sintió la obligación de salvar a los creyentes del poder maleficio de los demonios y de su cultura de muerte. Como la brujería y la magia tienen pactos con los demonios, por tal motivo deben ser rechazadas totalmente por los creyentes. Los apólogos cristianos usarán de todas sus fuerzas para luchar contra el paganismo y deshacer las obras de los demonios. Es primordial para Tertuliano asegurar una cultura de vida lejos de los engaños y falacias de éstos. Según él, los demonios actúan bajo su orientación y empujan las almas a muertes violentas e inesperadas que se atribuyen a hechos fortuitos. En definitiva, cualquier demonio o espíritu maligno se podía ocultar bajo la personalidad de los vivos, de los difuntos y de los niños, de los animales e, incluso, hasta de la materia.

Conclusiones

El tema de la magia ha sido desde siempre un tema candente en el mundo antiguo. La magia se manifiesta en Cartago durante el siglo III como un elemento cultural de bastante importancia tanto en la vida de los ciudadanos, como en la de los emperadores de la dinastía de los Severos. Mientras que algunos escritores de esta época refieren en sus obras diversas prácticas mágicas, como es el caso de Julio Africano y Filóstrato, en cambio, Tertuliano parece que se muestra poco locuaz. Sin embargo, manifiesta claramente los límites imprecisos entre la magia y la religión oficial es-

tatal. Tertuliano no escribió nunca ningún tratado sobre magia, ni sobre astrología, adivinación o ciencias ocultas. Es más, ni siquiera se lo propuso, sino que puso incidentalmente toda su retórica al servicio de la evangelización. Solamente desde la defensa y apología del cristianismo se pueden rescatar aquellas ideas y pensamientos que puedan facilitar la comprensión y la forma de concebir el arte de la magia y lo que pudiera significar para sus contemporáneos, bien paganos o cristianos.

Reconocemos que aportar en nuestro trabajo los precedentes anteriores a Tertuliano sobre la prohibición de la magia ha sido satisfactorio, porque nos ha permitido percibir más verazmente lo que el apologeta quiso anunciar a sus fieles creyentes. Además si la magia contaba con la prohibición de las leyes civiles, cuánto más dura será la condena y el rechazo desde los escritos cristianos, entre ellos la *Didaché*, el Antiguo Testamento, las Cartas Pastorales y los Apócrifos. Se mantiene fiel a la tradición judeocristiana y, concretamente, defiende la tradición henóquica, ya que basa el origen de la magia en la acción pésida y malefica de los ángeles pecadores o ángeles caídos. De estos demonios proviene el origen del mal, la perdición, decadencia de la humanidad y la enseñanza de los secretos de los encantadores, los antidotos contra los encantos, los arcanos de las raíces y plantas, los prodigios de los hechizos, conjuros, encantamientos y los secretos de las prácticas mágicas.

Tertuliano se sirve del término *curiositas* para simbolizar todo tipo de saber oculto que conduce al hombre a un desmedido y maliano deseo de curiosear aquello que no le concierne y es contrario a la fe, o sea, la magia. Asimismo mediante el vocablo *circulatorius* quiere significar respectivamente la ciencia de la magia a la que considera una doctrina falsa, engañosa y propia de charlatanes. Luego, hay que hacer constar que el término *circulatorius*, utilizado en contra de la magia, adquiere un valor nuevo, pero despectivo e insultante en la apología de Tertuliano referido al mago charlatán que con su palabrería, falacias, engaños y artificios solía mentir a la gente.

Se manifiesta pionero en la manera de denominar a los *spiritus catabólicos* como los colaboradores, subalternos y ayudantes sobrenaturales del mago. Estos funcionarios mágicos, como nosotros los denominamos, junto con otros espíritus, pitónicos y paredos, además de ser declarados seres demoniacos, son los equivalentes a los ángeles pecadores, tesis que defendemos. Estos demonios podían realizar milagros y prodigios maravillosos y los magos eran conocedores de ello. Como buenos asistentes y falsos impostores cumplirán todos los deseos y caprichos más insignificantes que se les quieran encargar. En las más variadas clases del arte de la magia, ya sean los oráculos, las adivinaciones, los sueños, la nigromancia, la adivinación mediante los niños o las sesiones espirituistas, -siendo ésta última la versión antigua de la gúija-, estos "funcionarios mágicos" manifestarán su gloria.

¹²⁴ Anm. 29, 1, 29-31. Cf. M. L. HARTO TRUJILLO, *Amiano Marcelino. Rerum gestarum libri*, Madrid, 2002, pp. 764-765.

Las continuas críticas a la magia evidencian que los cartagineses cristianos compartían las mismas creencias y realizaban las mismas prácticas mágicas que sus contemporáneos paganos. Sin embargo, Tertuliano en su teoría sobre la prohibición de la magia se muestra continuador de la tradición anterior, ya que sigue en parte y de cerca el pensamiento de Justino y Minucio Félix, cuando imputan el origen de la magia a los ángeles pecadores. Pero, sobre todo, se muestra muy innovador en cuanto a la cultura de su tiempo, ya que debate la teoría demoníaca de Apuleyo para desde ella juzgar la intervención de estos espíritus en el arte de la magia. Transforma lo demónico en demoníaco y así la magia queda demonizada. Desde esta plataforma arremete contra el arte de la magia y sus colaboradores que ejecutaban actos inciertos, misteriosos y anormales con la ayuda incondicional de las fuerzas demoníacas sobrenaturales. Deja claro que la magia no es únicamente una habilidad y artificio de los hombres, sino un prestigio y engaño de los demonios, los cuales se someten a la voluntad de magos, charlatanes, adivinos y nigromantes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE MONASTERIO, R.,
“La mujer en el cristianismo primitivo”, *Iglesia viva*, 126 (1986) 513-545.
- ALAFARO BECH, V. - RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E.,
- *De Cultu femininum de Tertuliano. El adorno de las mujeres*. Introducción, comentarios, texto latino y traducción, Málaga, 2001.
- ANDIÓN MARÍN, J.,
- *El Apologético de Tertuliano*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 1997.
- ATTAYAH FLOWER, M.,
- *The seer in Ancient Greece*, California, 2008.
- AUDER, J. P.,
- “Affinités littéraires et doctrinaires du Manuel de discipline”, *Revue biblique*, 59 (1952) 219-238.
- - *La Didaché. Instructions des apôtres*, París, 1958.
- AUNIS, D. E.,
- “Magic in Early Christianity”, *ANRW* II, 23/2, 1980, pp. 1507-1557.
- - *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*. Grand Rapids, 1983.
- - *The Westminster dictionary of New Testament and early Christian literature and rhetoric*. Westminister, 2003.
- AVÁN CALVO, J. J.,
- *Didaché. Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 1992.
- BALZ, H. - SCHNEIDER, G.,
- *Ezegyptisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1981.
- BARB, A. A.,
- “La supervivencia de las artes mágicas”, en A. MONSERRATO, *El conflicto entre el paganismoy el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 117-143.

- BLAISE, A.,
- *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954.
- BRANSBY, C.,
- *Concordancia temática de la Biblia*, Buenos Aires, 1977.
- BRAUN, R.,
- *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, París, 1977.
- BREMMER, J. N.,
- “The birth of the term Magic”, en J. N. BREMMER-J. R. VENSTRA (Eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, París, 2002, pp. 1-12.
- CALDERINI, A.,
- *I Severi. La crisi dell'Impero nel terzo secolo. Storia di Roma*, Vol. VII, Bologna, 1949.
- CATVO MARTÍNEZ, J. L.,
- “Licenziandicia o petición de un demonio párroco? Edición con comentarios de fragmentos himníticos del PGMI 262-347”, en *MHNH*, 5 (2005) 265-276.
- CERRO, G. DEL,
- “Simón Magno en los orígenes del cristianismo”, *MHNH*, 8 (2008) 13-33.
- COLLINS, D.,
- *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, 2008.
- DAXELMÜLLER, C.,
- *Historia social de la magia*, Barcelona, 1997.
- DIETER BETZ, H.,
- *The Greek magical papyri in translation: including the demotic spells*, Chicago, 1992.
- DÍEZ MACHO, A.,
- *Los apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. IV, Madrid, 1982.
- DONOVAN, F.,
- *Historia de la brujería*, Madrid, 1978.
- DURAND, G.,
- *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, 1982.
- ESCRIBANO, M. V.,
- “Supersitio, magia y herejía”, en G. PERERA MENAUT, G. (ed.), *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, (1-5 de julio de 1986), Vol. III, pp. 41-60.
- EVANS, G. R.,
- *Getting it wrong. The medieval epistemology of error*, Leiden, 1998.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N.,
- “Protestismo y magia en el Antiguo Israel”, en R. TEIX (Coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Palencia, 2001, pp. 13-31.
- FOESTER, W.,
- “μάγος”, en G. KITTEL-G. FRUDRIECH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, 1977, Vol. XI, pp. 795-804.
- FORCELLINI, E.,
- *Lexicon totius latinitatis*, Bolonia, 1965, Vol. III.

- FRAZER, J. G.,
- *La rama dorada. Magia y religión*, Méjico, 1969.
- FRIEDERICHSSEN, K. H.,
- *Las profundas verdades de la Biblia*, Grand Rapids, 1958.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F.,
- “La metamorfosis de una prohibición: magia en los manuscritos de Qumrán”, en M. L. SÁNCHEZ LEÓN (Ed.), *Religions del Món Antic. La Magia*, Palma, 2001, pp. 67-91.
- GU, L.,
- *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961.
- “Medicina, religión y magia en el mundo griego”, *CFC: egi* 11 (2001) 179-198.
- GRATI, F.,
- “Augustine and Magic”, en J. N. BREMNER-J. R. VEENSTRA (Eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Paris, 2002, pp. 87-103.
- *Dictionnaire de mitología griega y romana*, Barcelona, 1986.
- HARO TRUJILLO, M. L.,
- *Antíano Marcelino. Rerum gestarum libri*, Madrid, 2002.
- HELM, R.,
- *Fabii Planciadis Fulgentii Opera*, Stuttgart, 1970.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J.,
- *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Mediana*, Salamanca, 1986.
- JOLY, R.,
- *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio*, Salamanca, 1995.
- “Curiositas”, *L'Antiquité classique*, 30 (1961) 5-32.
- LABHARDT, A.,
- “Curiositas”, *Museum Helveticum*, 17 (1960) 206-224.
- LECLERCQ, H.,
- “Magie”, en H. LECLERCQ-F. CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, 1920-1953, Vol. X, pp. 1067-1114.
- LÓPEZ SALVÁ, M.,
- “Adivinación y sueños en el paganismo y cristianismo”, en R. TEIA (Coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Palencia, 2001, pp. 65-85.
- MANGAS, J.,
- “Mujeres y niños en los procesos de adivinación: Mundo romano occidental”, en P. CALDERA (Ed.), *Magia y religión de la Antigüedad a nuestros días*, Mérida, 2001, pp. 35-51.
- MARTÍN, J. P.,
- *Providentia deorum. Aspects religieux du pouvoir romain*, Roma, 1982.
- MENÉNDEZ ANTÚÑA, J.,
- *Mujer y poder en el cristianismo antiguo. Luchas de poder en las Comunidades cristianas del siglo I. Un acercamiento desde las ciencias sociales*, Madrid, 2006, p. 125.
- METTE, H. J.,
- “Curiositas” en H. ERSE (Ed.), *Festschrift Bruno Snell*, Munich, 1956, pp. 227-235.

- MONTERO, S.,
- *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: Emperadores y haruspices (193 d.C.-408 d.C.)*, Bruselas, 1993.
- MORESCCHINI, C.,
- “Apuleyo mago o Apuleius philosphus platonicus?”, en A. PÉREZ JMÉNEZ-G. CRUZ ANDREOTTI (Eds.), *Daimon Pareidros. Magos y prácticas en el Mundo Mediterráneo*, Ed. Clásicas & Charta Antiqua, Madrid-Málaga, 2002, pp. 159-188.
- OBERHELMAN, S. M.,
- *The “Oneirocriticon” of Achmet. A Medieval Greek and Arabic treatise on the interpretation of dreams*, Texas, 1991.
- OGDEN, D.,
- *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford, 2002.
- O'LOUGHLIN, T.,
- *The Didache. A Window on the Earliest Christians*, Grand Rapids, 2010.
- PEEK, P.,
- *African divination system. Ways of knowing*, Indianapolis, 1991.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. - CRUZ ANDREOTTI, G.,
- “AIMON IIAPÉAPOZ”, en A. PÉREZ JMÉNEZ-G. CRUZ ANDREOTTI (Eds.), *Daimon Páetros. Magos y prácticas en el Mundo Mediterráneo*, Ed. Clásicas & Charta Antiqua, Madrid-Málaga, 2002, pp. 1-6.
- PÍREIRO, A.,
- “La magia en el Antiguo Testamento”, en A. Píreiro (Ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, 2001, pp. 41-75.
- RAMÍREZ FUERO, F.,
- “Evolución del pensamiento paulino: las Cartas Pastorales”, *Estudios Eclesiásticos*, 85 (2010) 309-344.
- RAMOS PASAOPOS, J. J.,
- *Acerca del alma. Tertuliano*, Madrid, 2001.
- REDAILE, Y.,
- “Las Cartas Pastorales (I y 2 Timoteo y Tito)”, en D. Marguerat (Ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, teología*, Bilbao, 2008, p. 307-326.
- RIVES, J. B.,
- “Magus and its Cognates in Classical Latin”, en R. L. GORDON-F. MARCO SIMÓN (Eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston, 2010, pp. 53-77.
- SANZ SANTACRUZ, S.,
- *Mimicio Félix. Octavio*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 2000.
- SCHMIDT, B. B.,
- “The Witch of En-Dor, 1 Sam 28, and Ancient Near Eastern Necromancy”, en P. MIRECKI-M. MEYER (Eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, 2001, pp. 111-129.
- SEGURA MUNQUÍA, S.,
- *Apuleyo. Apología. Flórida*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 1980.

- SEFAMENI, C.,
- "Magic Syncretism in the late Antiquity: Some examples from Papyri and magical Gems",
Ihu. Revista de ciencia de las religiones, 6 (2001) 183-199.
- SPEAKE, G.,
- *Historia del mundo antiguo*, Madrid, 1999.
- STROUMSA, G.,
- *Barbarian philosophy. The religious revolution of Early Christianity*, Tübingen, 1999.
- SWAIN, S.; HARRISON, S.; EISNER, J.,
- *Severan Culture*, Cambridge, 2007.
- THESAURUS LINGuae LATINAE, Leipzig, 1900, Vol. III.
- VÁZQUEZ HOYS, A.,
- "La magia de la palabra", en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Hº Antigua, tomo 7, Madrid, 1994, pp. 307-342.
- VERME, M.,
- *Didache and Judaism. Jewish roots of an ancient Christian-Jewish Work*, New York, 2004.
- WASZINK, J. H.,
- *Quintii Septimi Florentis Tertulliani. De anima*. Introduction and commentary, Amsterdam, 2007.
- YARZA URKSTOLA, V.,
- *Potamio de Lisboa*. Estudio, edición crítica y traducción de sus obras, Vitoria, 1999.
- YOSHIOKA REED, A.,
- *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity. The reception of Enochic literature*, New York, 2005.
- ZORELL, F.,
- *Lexicon Hebraicum. Veteris Testamenti*, Roma, 1962.

LOS EXORCISMOS ENTRE LA REALIDAD Y EL MITO

M^a JOSÉ BROTONS MERINO
Universidad de Valladolid

Resumen

El exorcismo de un demonio era una técnica ejercida en la Antigüedad, en general, por médicos sanadores o magos que se consideraban obradores de milagros. Sin embargo, debemos tener en cuenta que las curaciones realizadas por Jesús y los apóstoles no deben relacionarse con los exorcismos practicados en aquella época; las curaciones se realizaban a poseídos o no poseídos, en su mayoría enfermos, como veremos. Por tanto, debemos considerar también el problema que surge al valorar el papel de Jesús en estas prácticas.

PALABRAS CLAVE: Exorcismo, Mago, Exorcista, Bautismo.

The Exorcisms About Reality and Myth

Abstract

The exorcism of a demon was an ancient technique carried out by healer or magicians who were considered makers of miracles. However, we must remember that the healings of Jesus Christ and his apostles should not be compared with the exorcisms of that age. The healings were made to people considered possessed but who were generally ill. So, we must take into account the problem that arises when analysing the role of Jesus Christ in these practices.

Key words: Exorcism, Magician, Exorcist, Baptism.

los dioses, los *démones* o seres divinos del paganismo², y los *demonios*, término con el que nos referimos a la fuerza adversa y maligna de la tradición judía y cristiana. En la religión griega podemos encontrar la acción de los dioses contra los hombres a través del uso de su poder o *δύναμις* provocando, en algunas ocasiones, un malestar físico o psíquico en el hombre, por ejemplo vemos esto en los seguidores de Dioniso.³ A través de la tradición judía, en los textos pseudoepigráficos, en los manuscritos de Nag Hammadi⁴ y en las propias Escrituras, hay testimonios de la acción de demonios y de espíritus malignos que provocan en el hombre un estado de posesión.⁵ La diferencia está en que en el primer caso no parecen contarnos como se llega a expulsar esa fuerza divina⁶, y es en los textos del cristianismo primitivo donde tenemos testimonios de esa lucha contra la posesión de un demonio: el exorcismo que se debe situar en el límite entre la medicina, la magia y la religión.

1. TERMINOLOGÍA

El término griego que se usa para referirse a este rito de expulsión de un demonio es *εξόποτομος*⁷, palabra extraña en la Grecia clásica pero familiar en la lengua

² Entre estos últimos se encuentran los *θεοί/ (d)īoseis* y los *δαιμόνες* del pensamiento filosófico platonico, a éstos los encontramos en la literatura cristiana como el demonio maligno.

³ Eurípides, *Las Bacantes* vv. 32-36; 119; 305; 326; 850, esta obra es un buen ejemplo de un estado de posesión divina. Véase, M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres, 2002, pp. 180-82 donde analiza el poder de Dioniso en la mente de los que participaban en sus ritos. También, E. SØRENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen, 2002, p. 99.

⁴ La literatura pseudoepigráfica es considerada la compuesta por textos apócrifos del Antiguo Testamento *Apocalipsis sefóra de Brac*, entre los siglos II a. C. y I d. C. F. CORRIENTE y A. PIÑERO, “Libro 1 de Henoc”, en A. DÍEZ MACÍA, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo IV, Madrid, 1982, pp. 13-33. También se incluyen en esta colección los textos gnósticos del *Libro de los Jubileos* (siglo II a. C), *Testamento de los XII Patriarcas y los Oráculos Sibilinos*. Los textos gnósticos nos han llegado afortunadamente con el primer descubrimiento del Codice de Berlín BG 8302, en 1896 de la biblioteca de Nag Hammadi de textos coptos, dentro de una colección de 12 códices. Entre las ediciones y traducciones destacamos J. H. ROBINSON, (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 1977 y la traducción española de A. PIÑERO y J. MONTSERRAT TORRENTS (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Madrid, 2000.

⁵ A. MONACI CASTAGNO, *Il Diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli I-III)*, B. P. 28, 1996, p. 37. En los exorcismos que aparecen en los textos pseudoepigráficos encontramos la conciencia de la llegada del Mesías lo que implica cierta relación con los Evangelios.

⁶ En el caso de Orfeo podemos encontrar testimonios clásicos que nos hablan de su actividad para alejar algún mal que rodea por ejemplo a los argonautas. Para más detalles véase MARTÍN HERNÁNDEZ, *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Madrid, 2010.

⁷ Ver, THRAEDS, *Exorcismus in RAC*, vol. VII, cc. 59-63, donde saca a la luz los elementos tópicos de

¹ La magia y la religión han sido ampliamente estudiadas por R. MARTÍN HERNÁNDEZ en *El orfismo y la magia*, UCM, 2007.

eclesiástica, formada a partir del verbo ἐξόρκιζω (*jurar*) que sí lo encontramos en época clásica; a partir de esta forma tenemos el verbo correspondiente: ἐξόρκισθαι que significa *emitir o pronunciar un juramento, poner a alguien bajo un juramento, su antigua forma era ἐξόρκον*. En el diccionario del Nuevo Testamento de G. Kittel encontramos el verbo *exorkizō* con la definición *estar bajo un juramento*, pero tiene también el significado de *invocar*. Además el sustantivo ἐξόρκιστης, que aparece en *Hechos* 19, 13 para referirse a los exorcistas judíos itinerantes, Kittel¹⁰ lo define como sigue: “The exorcistēs is one who expels demons by magical formulas” (1985: 730). Es cierto que este término no aparece en la traducción del Antiguo Testamento donde, sin embargo, si encontramos el verbo ἐξόρκισθαι en *Génesis* 24, 3: καὶ ἐξόρκισθε τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸν θεὸν τῆς γῆς (y *juro por ti, el Dios del cielo y de la tierra*).

Como vemos con el sentido de *jurar*. Curiosamente, en el Nuevo Testamento el verbo ἐξόρκισθαι apenas es usado por Jesús y por los apóstoles, aparece solamente dos veces en boca de Jesús, en Mc. 5, 7 y en Mt. 26, 63. En este último fragmento la naturaleza divina de Jesús es reconocida, dando por supuesto el antagonismo entre Dios y el Diabólo, y confirmando el poder de Dios sobre los demonios, súbditos del Diablo⁸.

El exorcismo se ha relacionado, especialmente en nuestros días, con el cristianismo como manifestación de la lucha del cristiano contra el maligno, pero no es así. Si interpretamos los exorcismos como curaciones desde la Antigüedad más primitiva, debemos considerar, por tanto, que se llevaban a cabo cuando se creía que una persona estaba bajo los efectos de alguna enfermedad interna producida por causas no perceptibles. Nos encontramos ante un remedio que se practicaba ya entre los sacerdotes de la antigua Babilonia y que tiene un fuerte arraigo en el paganismos⁹. Entre los paganos la creencia en seres espirituales superiores que habitaban en el mundo

era la creencia de que estos seres eran la causa de enfermedades y para curarlas se acudía a su expulsión del cuerpo de la víctima por hechizos, conjuros y ceremonias religiosas que nos transmiten los testimonios de obras caldeas y de Babilonia. En estos escritos se describe el mundo inmormable de demonios y espíritus que se manifiestan en el cuerpo que transforman para trastornarlo o para incitar al hombre a hacer el mal; estos seres se introducen en los cuerpos y provocan enfermedades, para poder resistirlo el hombre cuenta con la ayuda de otras divinidades y espíritus que usan la magia como arma contra esos demonios¹⁰.

En el mundo griego para alejar esa fuerza divina que provocaba el mal a un hombre o incluso a los héroes, se acudía a la “medicina religiosa”¹¹. En ese sentido distinguimos dos términos que acotan el mundo de las curaciones en relación con la magia: μαγεία, que la *Suda* recoge como “invocación de demones benéficos para la constitución de algo bueno” y γορηπεῖο, como invocación de demones maleficos¹².

2. El exorcista

El “oficio” como tal de exorcista lo encontramos mencionado por primera vez en una carta del papa Cornelio; en la iglesia del siglo III d. C en los escritos de Cipriano¹³ se puede leer que la orden clerical de exorcista es una orden menor que permitía a los sacerdotes previamente seleccionados realizar exorcismos¹⁴; antes de este testimonio no aparece el papel del exorcista y puede que no hubiera ninguna reserva para los magos y curanderos del momento para realizar el exorcismo, eso sí, siempre que tuvieran cierta autoridad. En el periodo del cristianismo se exorcizaban demonios

¹⁰ E. LANGTON, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine its Origin and Development*, Londres, 1949, pp. 35-99, nos presenta un catálogo de demonios desde las tradiciones más antiguas. También son interesantes los diferentes diccionarios de demonología: COLLIN DE PLANCY, *Diccionario infernal*, Barcelona, 1968; KONING, *Diccionario de demonología*, Barcelona, 1974.

⁸ Véase, C. F. W. DORES, *A commentary on the Gospel according to Mark*, Tennessee, 1977, pp. 117-118. Por otro lado en Mt. 26, 63 el uso de ἐξόρκισθαι como *conjurar* está en boca de una autoridad judía.

⁹ Un estudio interesante y completo sobre este aspecto es el clásico de THOMPSON, *The Devil and Evil spirits of Babylonia*, Londres, 1903-1904, 2 vols., con una introducción bastante completa sobre la historia de los exorcismos en donde se nos dice que los egipcios creían entre los demonios muchas mágicas. De los exorcismos propiamente dichos no parece que tengamos ejemplos en el antiguo Egipto. Un caso célebre, parece, es el de la hija del príncipe de Baktian, Bintrosht, que se encuentra bajo la posesión de un espíritu y que al no poder ser liberada, viene el dios Khonsou directamente desde Tobas para este fin. Remitimos para esto último al *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo V 2, 1913 sobre exorcismos.

¹⁴ Lo recogen J. B. CORRÉS Y F. M. GATTI, *Proceso a las posesiones y exorcismos. Un análisis histórico, bíblico y psicológico de los demonios, diablos y endemoniados*, tr. esp., Madrid, 1978, p. 57.

como nos cuenta en el siglo II d. C Justino Martir¹⁵ aunque parece que relaciona a algunos de los exorcistas de su tiempo con la magia, esto lo vemos en 2 Apol. 6, 5 donde habla de la destrucción de los demonios a través de la mera invocación del nombre de Jesús; algo que también encontramos en Orígenes, *Cels.* I, 60¹⁶.

Las funciones del mago y exorcista en el proceso de expulsar un demonio resultan difíciles de delimitar y, especialmente, si usamos el término “exorcista” para hacer referencia a Jesús. En un interesante estudio de M. Smith (California, 1978), encontramos la polémica a la hora de delimitar el papel de Jesús como exorcista¹⁷. Sabemos que en tiempos de Jesús la palabra usada para *mago* era γόνιος y no el término más conocido πύρος; sin embargo, el término γόνιος en los primeros años del cristianismo pasa a tener un sentido negativo ya que se usa como un término respectivo dirigido a la persona que practica la magia “negra”, como encontramos en Orígenes en *Cels.* 60, donde dice que los magos son aquellos que tienen trato con los demonios. Tanto los paganos como los cristianos pertenecían a una sociedad que creía en la magia y en los magos, incluso en que a través de su actividad el demonio podía influir en la vida de las personas. Para los cristianos, ese ser maligno era, además, el causante de esa magia y sólo se podía vencer a través de Cristo por medio de la actuación del *hombre santo* ο θεος ὄντις, es decir, el que tenía la fuerza para curar y expulsar el mal, sólo él podía luchar contra el poder maléfico del demonio¹⁸.

¹⁵ Justino Martir es el principal apologeta griego del siglo II. Es autor de dos apologías con las que quiere dar a conocer la inocencia de los cristianos y proclamar la superioridad del cristianismo respecto a otros cultos. Su otra obra es conocida bajo el título de *Diálogo con Tryfon el Judeo*. E. OSBORN, “The Apologist”, en Philip F. ESLER, *The Early Christian World*, vol. 1, Londres-Nueva York, 2000, pp. 525-550.

¹⁶ Orígenes, teólogo de Alejandría (185-254 d. C); podemos leer datos sobre su vida y obra en R. E. HENN, “The Alexandrians”, en F. Young et alii (eds.), *The Cambridge Early Christian Literature*, Cambridge, 2004, pp. 117-130; G. BRAV, “The Early Theologians”, en P. F. ESLER (ed.), *The Early Christian World*, Londres-Nueva York, vol. I, 2000, pp. 558-565; un estudio monográfico sobre el autor alejandrino es el de J. DANIELOU, *Orígen*, Nueva York, 1955. Por último, la obra de H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido* BAC 586, Madrid, reed. 1998, puede haber quedado algo obsoleta pero no deja de ser un monográfico en el que se presenta a Orígenes como un personaje histórico fundamental en el desarrollo del cristianismo.

¹⁷ Dentro de la tradición bíblica existe la disyuntiva de si se pueden considerar milagros las expulsiones de espíritus malignos, es decir, los exorcismos realizados por Jesús y sus discípulos, y los exorcismos bajo fondo mágico. En su intervención como exorcista o curandero basó la existencia de los demonios y su destrucción. Según S. BREM, *Some notes on the demonology in the New Testament*, Oslo, 1966, p. 3, en los Evangelios sinópticos encontramos en Jesús la concepción tradicional de un mundo lleno de demonios.

¹⁸ Véase, MARTÍN HERNÁNDEZ, o.c., 2007, p. 55 donde hace un estudio de μάγος, γόνιος, πύρος.

ISSN: 1578-4517

Las curaciones que nos cuentan los evangelios son realizadas por Jesús que se convierte con su poder en un “hombre santo” ο θεος ὄντις que lucha y expulsa al demonio a través de la fe cristiana. Para algunos autores no hay un Jesús exorcista en los Evangelios ni dio a los apóstoles ese poder¹⁹. En mi opinión, en este material textual no se contienen auténticos exorcismos porque Jesús usa el mismo método para expulsar demonios que para curar otras enfermedades no atribuidas a una posesión demoníaca; su palabra y el tacto, realmente se tratan los exorcismos como curaciones y a su vez como milagros.

La imagen de Jesús como “realizador de milagros” representa a un hombre divino en el medio helénístico para fines de propaganda. Desde la literatura filosófica griega se distinguen dos imágenes de hombre divino: el virtuoso y el taumaturgo. En el siglo I d. C. Plutarco y Seneca representan a Sócrates como hombre virtuoso y describen su coraje moral de cara a la muerte. Luciano de Samosata, en el siglo II, mantiene este criterio pero hace una defensa contra la sed popular de prodigios. En el siglo III, Filóstrato y Porfirio hablan de Apolonio de Tiana y de Pitágoras como hombres divinos. En el medio helénístico judío, Filón y Flavio Josefo presentan a Moisés como el modelo de virtud²⁰. Por tanto, en la literatura tanto pagana como cristiana la categoría de hombre divino aparece aplicada a filósofos e intelectuales del momento.

En un periodo más tardío, hacia el siglo IV d. C, el hombre santo se identifica con el monje, empieza su labor de lucha contra la acción de los hechiceros, curanderos y adivinos que asediaban a la sociedad, pues él pasa a representar la función del mago en su lucha contra el maligno a través de la fe cristiana, sin fórmulas mágicas como la de aquellos. Con estas apreciaciones venimos ya un problema que surge, sobre todo, al final de la antigüedad; es la confusión entre magia y religión que tantas líneas ha provocado y que muchos han intentado aclarar. L. GIL (2001: 119-139) habla de una diferencia entre las dos radicando en que la religión exige obligaciones culturales y morales para con la divinidad en la que se cree y la magia podría ser la invocación de las divinidades o demonios. Por su parte, R. MARTÍN (2010: 13) nos plantea el problema φορικούσεις. Siguiendo los estudios de GRAR (1994) y BREMMER (1998) establece la evolución del término πύρος desde su origen persa. Por otra parte, SMITH define al θεος ὄντις: “The divine man was a god or demon in disguise, moving about the world in an apparently human body” (1978: 99).

¹⁹ Véase, COXÍS Y GARRI, o.c., p. 132: “Los Evangelios en verdad, afirman que Jesús realizó toda clase de curaciones milagrosas y que dio ese poder a los apóstoles. Algunas de estas curaciones se describen como expulsiones de demonios”.

²⁰ C. H. HOLLADAY, *Theots Aner in Hellenistic-Indiana. A Critique of the use of this category in New Testament Christiology*, Missoula, 1977, pp. 236-237. Establece cuatro sentidos diferentes de θεος ὄντις: hombre divino, hombre inspirado, hombre a través del cual llega Dios y hombre extraordinario.

blicma de definición de la magia y la dificultad de relación con la religión. Para Ramón Teja²¹, el cristianismo adoptó muchos ritos, fórmulas y creencias muy arraigadas desde siglos atrás en la magia pagana²²; la realidad es que el cristianismo dejó atrás, en cierta medida, las supersticiones y la ciencia antigua en donde se incluyen los antiguos ritos paganos que son rechazados por los cristianos al considerarlos magia. En las obras de los escritores de la época cristiana se denuncian los oráculos y las prácticas de adivinación calificándolas de artes mágicas, además los dioses paganos son denominados por algunos autores del cristianismo como demonios contra los que se debe luchar²³.

3. Historia del exorcismo

En la Grecia arcaica y clásica ya era frecuente el uso de encantamientos y de ritos mágicos para alejar la presencia del mal y para atraer también el beneplácito de los dioses o calmar su ira. No podemos olvidar además el mundo órfico que parte de la base de considerar a Orfeo como un mago a través de su canto²⁴.

Los antiguos griegos creían en los δαίμονες considerados seres entre divinos y mortales, no podemos decir que en las fuentes literarias griegas tengamos testimonio de una posesión demoníaca de estos *daimones* ya que lo que nos encontramos es la posesión causada por agentes exteriores o seres espirituales como nos dice Dodds (2001: 44) al hablar de la “funesta ate” que posee, por ejemplo, a Agamenón en II.¹⁹ Pero debemos tener en cuenta que en la antigua Grecia no sólo las posesiones corren a cargo de estos *daimones* sino que también encontramos posesiones por parte de deidades como Eros, Dioniso en *Las Bacantes* de Eurípides, o Ares²⁶ las Erínias serían demonios ansiosos de muerte y la ὥρη sería el “diablo personal”

²¹ «Monjes, magia y demonios en la *Vida de Hipatius de Calínico*», en *Actas XIV Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 Agosto 2000)*, Aguilar del Campo, Palencia, 2001, pp. 109-126.

²² También sigue esta idea E. M. Butler *El mito del mago*, Cambridge, 1997, p. 26: “Cuando se trata de investigar sobre la brujería, la magia o su gran parente, la religión, la única base verdaderamente sólida sobre la que nos movemos es su tenaz e inamovible presencia en la mente de los hombres”.

²³ Este tema lo encontramos en las cartas de algunos Padres Apostólicos y en los Apólogos, como Arist. *Apol.* IX, 8.

²⁴ Volvemos a remitir a Martín Hernández, o.c., 2010, y a otros tantos estudios referidos a este tema que se encuentran en esta obra.

²⁵ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, tr. esp., Madrid, 2001, encontramos un estudio minucioso del concepto de ὥρη y su evolución de castigo a pena que se ha de cumplir por un pecado de ὑβριδία (soberbia).

²⁶ En *Antígona* 790 nos dice: ὁ δέκον μέτηνεν, también en los versos 955-965, y en *Edipo en Colono* 1398-92.

²⁷ ISSN: 1578-4517

de Clitemnestra al que se denomina Alastor en los versos 1501 y 1508 (II)²⁷. Esquirolo vuelve a hablar de un genio vengador en *Persas*, vv. 353-60: Αγν. ἔρεσυ μέν, ὁ θέσποντα, τοῦ παντὸς κακοῦ φραεῖς ὀλόροτρον ἦ κοκοῦ δαίμονον ποθέν (Mensaje: “— Comenzó, Sefiora, todo el desastre, al aparecer, saliendo de algún sitio, un genio vengador o alguna perversa deidad”). Desde mi punto de vista, es en las obras homéricas, pero sobre todo en la tragedia, donde podemos encontrar algunas referencias a posesiones siempre dentro de un contexto mítico.

No tenemos, sin embargo, ningún dato de exorcismos en la literatura griega antigua. Sí sabemos que existían formas de alejar el mal y con ello suponemos la presencia maligna, así por ejemplo el canto de Orfeo antes nombrado o también fórmulas que encontramos en la colección de PMG (*Papiros Mágicos Griegos*) que presentan un material desde el siglo IV a. C. hasta el V d. C.²⁸. Es en la transición del paganism al cristianismo donde estos ritos de expulsión de un ser maligno cobran más protagonismo y con la narración de exorcismos en el Nuevo Testamento parece que la influencia fue más fuerte en los autores del cristianismo primitivo que hablan y critican en algunos casos este ritual.

El hecho de que no tengamos ningún testimonio de la práctica de exorcismos en la Grecia Antigua no significa que en los textos no se nos describan formas para aliviar la posesión de un espíritu vengador, de los *daimones* o incluso de la fuerza vengadora o locura. Así debemos distinguir el remedio médico en una de las enfermedades que se trata en el famoso tratado de Hipócrates, *La enfermedad sagrada*, la epilepsia, considerada por el autor una enfermedad hereditaria y con causas naturales. En la obra se nos explican las causas de la enfermedad e incluso nos ofrece un tratamiento, algo muy diferente a lo que nos encontramos en el Nuevo Testamento cuando en Mc. 9, 14-29 se nos cuenta la posesión de un joven que en realidad sufrió epilepsia y al que se le realiza un exorcismo.

También se evitaba la acción de los demonios a partir de la teoría de la *simpatía* y la *antipatía* que provenía de Babilonia y Asiria²⁹ y que volvemos a encontrar pos-

²⁷ Vease, SORENSEN, o.c., pp. 85-90. El autor dedica una parte a los demonios vengadores de la religión griega y nos dice: “The *daikos* is an avenging spirit that makes frequent appearances, in singular or plural, in Greek tragedy”, a continuación analiza el *daikos* que aparece en los versos arriba citados del *Agamenon*.

²⁸ La edición de estos textos fue realizada por K. PRISSENDANZ-HENRICH 1973/1974 y la traducción española de J. L. CALVO MARTÍNEZ y M. D. SÁNCHEZ, *Textos de Magia en Papiros Griegos*, BCG 105, Madrid, 1987

²⁹ J. LENHOLDT, *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1973, p. 86

teriormente en el neoplatonismo; por estas teorías se permite a su conocedor ejercer sobre el demonio una acción mágica a través de la simpatía o no de elementos de la naturaleza y los hombres³⁰. Se empleaban diversos medios para reforzar el encantamiento usando partes de un asno, de plantas, piedras y metales, entre los cuales el hierro era el más hostil a los demonios.

Otra forma de alejar estas posesiones en la Grecia Antigua era a través de los cultos de sanación para llevos a la medicina siendo el más conocido el culto a Asclepio con la práctica de la *incubatio* o “ensueño sanador” que consiste en la petición del enfermo al dios Asclepio de un sueño benefactor para llegar al posible remedio de su enfermedad, algo que como señala L. Gil (2001: 129) nos recuerda a muchas narraciones de curaciones milagrosas del Nuevo Testamento³¹.

Otra forma de alejar a los espíritus vengadores y a los *daimones* en el entorno pagano era a través de la purificación que ayudaba a esos espíritus peligrosos a través de sacrificios y libaciones a los dioses aunque no debemos confundirlo con los exorcismos del periodo cristiano, ya que en el periodo de la Grecia Clásica se busca calmar a los dioses para que sean favorables con la persona que lleva a cabo el rito de purificación³². Sin embargo, los exorcismos buscan destruir y eliminar al demonio.

3. 1. Exorcismo y Medicina

La relación del rito del exorcismo con la medicina es un tema en el que se insiste especialmente al tratar la figura de Jesús como curandero y exorcista. Es algo comprensible si tenemos en cuenta que en el periodo que estudiámos la salud iba unida a la protección mágica y se buscaban amuletos y prácticas para alejar los efectos de *yonreia* (*la magia negra*)³³. Se busca una conexión entre la magia y la medicina de las antiguas religiones orientales con los elementos cristianos, como los demonios, los exorcistas, los rituales de purificación, las oraciones de protección y en un periodo más tardío el milagroso poder de los iconos. Todo esto parece estar relacionado

con la idea de origen egipcio, babilonio y hebreo de que los demonios eran fuente de enfermedades produciendo ataques, convulsiones que se atribuían por no saber su origen a una fuerza externa y maligna. Contra todo esto el exorcismo se convirtió en una medicina dentro de los círculos religiosos.

La creencia de que toda enfermedad era debida a un golpe πληγή o azote μάστιξ dado por un demonio viene ya de un periodo anterior. De nuevo, esto nos lleva a un referente en la *Iliada* donde los griegos hablan de los golpes y azotes de Zeus en exámenes metafóricas, también Esquilo en *Sept. 608* y en *Prom. 681*, donde μάστιξ (*calamidad, tormento*) parece referirse a un demonio malvado. Lo encontramos también en Sófocles que habla en *Edipo Rey* del δαιμόνος que asalta o golpea a la persona. En cambio, en el Nuevo Testamento πληγή debe explicarse como causa natural de algo malo, insano, como aparece en Mc. V, 29-34 donde el azote de un demonio provoca una hemorragia en la víctima. También en Mc. 3, 10-11 se distingue entre los que tienen *dolencias* (ιύθρυπτος) y los que son hostigados por *espíritus impuros* (πνεύματα πνωπά) como en Lc. 7, 21. Es una noción que nos lleva al demonio como causante de ese mal y que en los papiros griegos mágicos aparece atribuido a la divinidad, como en PGM V, 170: πᾶσα ἐπωρητὴ καὶ μάστιξ ή θεοῦ.

Muchas veces el diagnóstico de un poseído era un proceso que llevaba a elevar a carácter de milagro la cura de la fiebre que afligía al poseído; la tendencia era atribuir los engaños de un demonio como causa de la enfermedad algo que ya se hacía en las antiguas civilizaciones orientales anteriores al cristianismo; en Mesopotamia se creía que todas las enfermedades eran causadas por demonios. Pero ejemplos de esta acción de los demonios la tenemos también en las Escrituras ya que Jesús en Mc. I, 39 y Lc. IV, 39 realiza un exorcismo para expulsar una fiebre causada por un demonio.

4. El exorcismo en la literatura entre los siglos I-III d. C.

En la literatura de los siglos I y II d. C incluimos, además de los textos neotestamentarios, al grupo de escritores del momento que se incluyen entre los Padres Apostólicos y los Padres Apólogos, además de los Alejandrinos³⁴. Algunos autores clara exposición sobre la *incubatio* pagana y cristiana en pp. 73-80, en R. Teia, *Profecía magia y adivinación en las Religiones antiguas*, Aguilar de Campoo, 2001.

³⁰ La teoría de la simpatía y la antipatía la encontramos en Demócrata de Abdera (c. 460 a. C.), filósofo atomista discípulo de Leutipo.

³¹ Véase, M. López Salva, “Adivinación y sueños en el paganismoy cristianismo”, donde se hace una clara exposición sobre la *incubatio* pagana y cristiana en pp. 73-80, en R. Teia, *Profecía magia y adivinación en las Religiones antiguas*, Aguilar de Campoo, 2001.

³² SORENSEN, o.c. pp. 111-115. Ejemplos de este tipo de rito de purificación con fórmulas podemos encontrarlas en PGM.

³³ Sobre la relación de la medicina y las fuerzas sobrenaturales, véase, Anastasia D. VAKATOUBI, “Illnesses, curative methods and supernatural forces in the Early Byzantine Empire (4th – 7th C.A.D.)”, en *Bizantino*, fasc. 1, vol. LXXII, Bruselas, 2003, pp. 172-200.

ISSN: 1578-4517

exorcismo era la invocación del nombre divino con actos simbólicos como respirar sobre el poseído, la imposición de manos o persignarle la cruz. En Justino, 2 *Apol.* 5, 5-6 encontramos la mención de esta forma de exorcismo: el mártir hace referencia a los poseídos (*δαιμονιούμενους*) que sólo pueden ser curados por los que están *conjurados bajo el nombre de Jesús*, y por quienes no habían sido acusados de *exorcistas*, encantadores ni hechiceros (*εἰκόπτοτῶν καὶ ἐποτῶν καὶ φαριτοκευτῶν*). La victoria de Cristo sobre los demonios es destacada en las distintas obras del apólogos; otro ejemplo lo encontramos en *Dial.* 49,8 donde Justino habla de la fuerza de Dios en Cristo: ὅτι καὶ τὰ δαιμόνια φροτεῖ καὶ πᾶντα ἀνθρώποι αἱ ὑψηὶ καὶ ἐκονίᾳ τῆς γῆς ("ante Él se estremecen los demonios y absolutamente todos los poderes y principios de la tierra"). No sabemos si aquí Justino quiso también referirse al poder del nombre de Cristo, pero si tenemos en cuenta que, en general, habla del poder de Jesús con el simple hecho de nombrarle, es probable que el apólogos quisiera darnos a entender la misma idea en este pasaje.

A lo largo de *Dial.* 76, 5-7, Justino cita otros pasajes de las Escrituras, esta vez del Nuevo Testamento de donde toma un texto del evangelio de Mateo en el que se habla de la expulsión de demonios en nombre de Cristo. Es un tema que ya hemos tratado, el del poder del nombre del Señor; pero en esta ocasión se alude a esta cuestión para hablar de los que siendo cristianos y actuando como tales, se apartan de Cristo: Κύριε, οὐ τῷ σῷ ὄνοματι ἐφέγραψεν καὶ ἔπιστεψεν καὶ προερεψεν καὶ ἀσημάντων τὸν στόματον τὸν εὐαγγελίου ("Señor, Señor, ¿no comimos y bebimos y profetizamos y expulsamos demonios en tu nombre?")³⁵.

También el apólogos Taciano cree que hay que expulsar a los demonios abandonando la materia y llegando al espíritu celeste, pues sólo los demonios son culpables y causantes de las enfermedades, en *Orat.* 16 parece hablar de las posesiones de los demonios y de cómo expulsarlos del cuerpo, es decir, Taciano nos habla de exorcismos y recomienda que estos seres sean expulsados por la palabra de Dios. Sin embargo, como critica Taciano, algunos prefieren curar estas enfermedades causadas por los demonios, a través de las artes mágicas³⁶. Los artificios de los demonios a través de la magia, es

un tema frecuente en otros autores del cristianismo primitivo³⁷ y que nos muestra el rechazo de los cristianos a todos los elementos relacionados con la adivinación, los amuletos, las poción y fórmulas que servían en la antigüedad para alejar el mal.

Tenemos un testimonio curioso en el que el autor latino Tertuliano invita a los paganos a asistir a un verdadero exorcismo donde se plasma el temor a abandonar a los dioses por estar en peligro ante la presencia del cristianismo, al pronunciar el exorcista el nombre de Jesucristo huyen temblando³⁸. Por lo tanto, los cristianos no hacen desaparecer este tipo de ritos paganos de curación sino que los canalizan y los adaptan para convertirlos en ritos propios del cristianismo.

Otro testimonio literario es el de los papiros mágicos³⁹ conocemos la importancia de amuletos y fórmulas que ayudaban en la curación de los enfermos; de esas fórmulas mágicas se pasa al uso del nombre poderoso, en algunas definiciones el poder del nombre se empleaba tanto para el bien como para el mal del enemigo.

En general, los exorcismos narrados en los evangelios parecen seguir un esquema fijo lo que nos facilita el poder relacionarlo con algunos ritos paganos conocido:

- encuentro con el espíritu inmundo
- resistencia de éste a la caza y conjuro
- amenaza del exorcista
- orden de callar al espíritu
- orden de salir del poseído
- salida del espíritu inmundo con una última demostración de fuerza.

Este esquema parece constituir el modelo para sucesivos exorcismos cristianos y podemos concluir que dependen de modelos helenísticos: los papiros mágicos son una prueba y probablemente los textos más antiguos. Sin embargo, también es verdad que algunos de estos textos son más tardíos que los evangelios, es el caso por ejemplo de la *Vida de Apolonio* de Filostrato⁴⁰. En esta obra el autor presenta a Apolonio como un θεῖος ἀνὴρ que expulsa demonios y tiene poderes sobrenaturales,

³⁵ Mt. 7, 22-23. Justino en *Dial.* 121, 3 retoma la profecía de Zacarías 12, 12 e insiste en las naciones que seguirán a Cristo, a lo que Justino añade que incluso *los mismos demonios se someten a su nombre*: δῆτε καὶ τὸ δαιμόνιον ὑποταχεῖται αὐτῷ τῷ ὄνοματι, haciendo de nuevo alusión al poder del nombre de Jesús.

³⁶ Para Taciano los demonios tienen el control del cosmos a través de la astrología, la adivinación y la magia, ciencias que dominan estos seres y que les ayudan a engañar a los hombres J. B. RUSSELL, *Satan: the Early Christian Tradition*, Nueva York, 1981, pp. 75-76.

ISSN: 1578-4517

³⁷ M. Clem.; Ign. *Philad.* VI; M. *Polyc.* XVII; Just. *I Apol.* 25-26, 2 *Apol.* 4.

³⁸ Ter. *Apol.* XXIII, 4. Testimonio de estos casos nos da Just. *II Apol.* 5; *Dial.* XXX, 3; LXXXVI, 6; XLIX, 8; CXI, 2 y Or. C. *Cels.* I, 25-26; 60; VII, 4. Para la importancia del exorcismo en la propaganda cristiana, R. Mac MULLEN, *La diffusione del cristianesimo nell'Impero Romano*. 100-400, tr. it., Bari, 1989, pp. 21-31.

³⁹ Calvo MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ, o.c., en los PGM podemos encontrar fórmulas mágicas con nombres de demonios inferiores que pasan a formar parte del mundo demoníaco de los ángeles caídos.

⁴⁰ Véase, A. BERNABÉ (trad., introducción y notas), BGC, Madrid, 1992.

realiza milagros y curaciones⁴¹. Hay que citar especialmente el capítulo IV, 10 en el que se narra el exorcismo de Éfeso⁴².

5. Crítica y desarrollo de los exorcismos

La crítica a los exorcismos y al uso de amuletos o fórmulas mágicas la encontramos en autores como Justino el apologeta. El uso de la magia, de amuletos y conjuros en la realización de exorcismos parece estar totalmente rechazado por Justino en *Dial.* 85, 3 que cree que el nombre de Cristo tiene la fuerza para someter a los demonios: οἱ δῆμοι ἐπικτυροὶ τῆς τέχνης, δούρεις καὶ τὰ ἔθνη, χρόνευοι ἐγκρίζουσι τοὺς θυμάτους καὶ καταδίκους λόγων, εἴναιον (añadi, vuestros exorcistas se valen de los mismos artificios que los gentiles y usan inciensos y amuletos). Los exorcismos judíos no son mencionados para poner en evidencia la mayor eficacia de los que practican los cristianos, siendo esta discusión un testimonio de la realidad religiosa del momento especialmente en lo referente a las supersticiones y creencias en el poder de las curaciones. Sin duda, el cristianismo fomentó la creencia en la actividad de los demonios al proclamar los éxitos de los exorcismos cristianos⁴³.

El desarrollo completo del ritual del exorcismo lo encontramos en la *Traditio Apostolica*⁴⁴, hacia el 215 d. C, es el ejemplo más antiguo en el que el exorcismo se ha incorporado como un elemento esencial del proceso bautismal en la corriente de la iglesia cristiana. No parece haber evidencias desde el siglo II de que el bautismo fuera una práctica corriente de la iglesia de Roma. Es en el judaísmo y el gnosticismo donde encontramos la relación del bautismo con los exorcismos. En la práctica comunitaria gnóstica, los sacramentos ayudan al participante para que eleve su espíritu; el bautismo es uno de los sacramentos que provoca que el espíritu quede libre de los demonios que lo acechan y escape del poder de las estrellas y de los planetas controlados por los arcones⁴⁵. La unción también era para los gnósticos otra defensa

Maria José Brotons MERINO

contra el demonio y usaban este sacramento como exorcismo⁴⁶.

La prueba más antigua de que un ritual bautismal se consideraba exorcismo, la encontramos en los restos de una etapa prebautismal y en el proceso de cómo el rito llegó a ser una parte fundamental de los rituales de la iglesia romana; el primer ejemplo de prácticas prebautismales lo encontramos en una fuente gnóstica⁴⁷. La *Traditio Apostolica* se atribuye a Hipólito de Roma⁴⁸ y es un buen testimonio para conocer lo que podía ser un rito de exorcismo en el siglo III d. C con partes en las que se cuentan los distintos modos de expulsar al maligno. Es interesante tener en cuenta que en este texto el exorcismo y los exorcistas parecen estar relacionados con las organizaciones institucionales de la iglesia pero hay que notar que a pesar de esta importancia no se da ningún nombre de exorcista.⁴⁹

Por otra parte, otro texto que nos presenta algunos datos sobre el exorcismo es el de los *Extractos de Teodoto* (Ἐκ τοῦ Θεοδόρου) atribuido a Clemente de Alejandría⁵⁰, donde se cuenta una serie de prácticas ascéticas que eran perfiladas antes del bautismo para purificar al candidato de los espíritus impuros. Estas precauciones también aparecen en la *Traditio Apostolica* 29, donde el autor no identifica al ministro que realiza los preliminares del exorcismo. Los ritos descritos por el posible autor del texto incluyen el ayuno, la oración, la genuflexión y además la dirección hacia la que se debe realizar el exorcismo, apropiada para que el bautismo sea puro

41 F. C. BAUER, *Apollonius von Tyana und Christus*, Tüb. Zeitsch. F. Theol., vol. 4, 1832 (reed. 2011), afirma que la intención de Filóstoro con esta obra era contraponer un santo pagano a la figura de Cristo.

42 En el peón de Isilo de Epidavro se cuenta un caso paralelo, el de un exorcismo colectivo que narra Longo, n.º 44.

43 Esta es una idea que defiende y que subscibimos de H. HAAG, *El Diablo. Su existencia como problema*, Barcelona, 1978, pp. 329-330.

44 Hay pocas ediciones del texto atribuido a Hipólito, recomendamos B. BORRE, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apololique: de après les anciennes versions*, SC 11, París, 1968. El texto nos ha llegado en su mayoría en latín aunque se han conservado algunos fragmentos del original griego.

45 Estos arcones son los que protagonizan la cosmología gnóstica. Según A. PIÑERO Y J. MONTSERRAT, ISSN: 1578-4517

(καθηρός). En la *Traditio* 15 se habla de las personas que no son puras y que deben ser exorcizadas: *Si quis autem daemonium habet, ne auditum verbum doctrinae donec purus sit* (Si quien tiene un demonio, no puede entender la palabra ni ser purificado). Contra todos estos, Hipólito, en *Traditio* 20 recomienda el bautismo y que sean exorcizados para lo que emplea el término *exorcizantur* (ἔξοπτίζειν) término usado con el sentido de exorcismo de malos espíritus⁵¹.

Clemente de Alejandría transmite la explicación de los pasos que hay que seguir para liberarse del espíritu, dada por Teofoto en 4, 83, de ayuno, oraciones, imposiciones de manos y genuflexiones antes del bautismo que tienen como propósito la separación de espíritus impuros de los candidatos⁵². La renuncia a Satanás es quizás el aspecto demonológico mejor conocido del bautismo cristiano. En los extractos de Teodoto encontramos el primer ejemplo de renuncia en el bautismo. Extracto 4, 77, 1-2: Ταῦτη θύρωσ τοι τέλος λέγεται τοῦ πλάνου βίου τὸ βάπτισμα, ὑποτροχεύεν τὴν τραϊνην Ἀργούτι, οὗτος δὲ κοράκος Χροντός. Οὐ μόνος οὐδέποτε (En esta se habla del bautismo en la muerte y el fin de la antigua vida, renunciando a los principales males, la vida según Cristo, de la que sólo él es gobernante).

Está claro ya que el rito del bautismo cristiano se desarrolló a partir de la limpieza ritual desarrollada por los judíos. La cuestión está en si esta limpieza o purificación tiene un elemento antidemoniaco. Para Kelly (1986: 33) no se especifica una conexión con la demonología en la limpieza prescrita por los círculos ortodoxos dentro de sus formas más primitivas⁵³. En algunas sectas orientales de Palestina y Siria⁵⁴, sin embargo, sí podemos encontrar, por ejemplo, una asociación de los baños con la expulsión de demonios. En los rollos de las sectas de Qumrán, los baños fueron relacionados con la eliminación de la influencia de los malos espíritus en el pecado. El

primer baño tomado por los que buscaban la admisión en la comunidad de Qumrán debe haber sido decisivo en el programa de formación del novicio. Tomado antes de aceptar finalmente a la persona, este baño podría considerarse como un rito de iniciación en el mismo sentido que los ejercicios practicados por los cristianos católicos antes del bautismo. La serie de purificaciones debe verse en términos de la doctrina de Qumrán de los dos espíritus, la batalla en el interior del candidato del espíritu del engaño con el de la verdad, es el dualismo que se desarrolla en el gnosticismo y que aparece en sus textos. Sin embargo, la lucha no se consideraba todavía finalizada cuando el candidato era admitido en la comunidad; la limpieza continuaba y retenía su carácter exorcístico hasta el bautismo definitivo de la purificación final.

En 1 *Apol.* 61 para Justino los creyentes deben pedir perdón a Dios y ayunar por sus pecados, después son regenerados con el baño de agua. La manera de huir de los pecados y de los males, es decir, de los demonios, es la purificación según dice el profeta Isaías: *lavavos, voltevos limpios, quitad las maldades de vuestras almas*⁵⁵. El agua es el símbolo de la regeneración a la que es dirigido el hombre por el Soberano, nombre que da Dios al que conduce al baño a quien ha de ser lavado⁵⁶. Pensemos que el bautismo como rito también fue tomado por los paganos ya que sus dioses los obligan a lavarse y ofrecerles libaciones antes de entrar a los templos.

6. Elementos de exorcización

Desde los primeros testimonios que tenemos de los exorcismos más antiguos, sabemos que el exorcista, en general, hace uso de ciertas preparaciones compuestas de animales, plantas o incluso materiales minerales que se creían que tenían poderes mágicos, con la ayuda de oraciones que se repetían en la ceremonia. El elemento más sencillo que se usaba era el agua, no sabemos si en el periodo primitivo de los siglos I y II d. C. se trataba de agua especial bendecida por algún sacerdote o en nombre de una divinidad especial pero si es así nos encontramos ante una prueba de que el rito del exorcismo cristiano tiene un origen oriental y pagano⁵⁷. El agua se salpicaba sobre la persona poseída lo que servía para simbolizar la presencia de Ea, divinidad del pan-

⁵¹ Kelly, 1985, p. 85; los espíritus extraterráqueos son por sí mismos objeto del exorcismo pero los propios candidatos son exorcizados, esto es, las palabras del exorcismo se pronuncian sobre ellos para purificarlos. Hipólito habla además de otra clase de impureza, la de la menstruación de la mujer que nos lleva a establecer una influencia por parte de las nociones judías de la impureza ritual.

⁵² Las descripciones más antiguas de un bautismo las encontramos también en la *Didaché* y en Justino 1 *Apol.* 61, donde se especifica que ha de ser precedido de ayuno, pero no hay indicación de que el ayuno fuera considerado como un poder para el exorcismo a pesar de basarse en motivos tradicionales de penitencia y oración. Es interesante el tratado del siglo XVII, *Rituale Romanum*,

en título XII distinguen tres formas de exorcismos: el bautismal, el pequeño exorcismo y el gran exorcismo. Además en esta época existe el exorcismo privado en defensa contra los malos espíritus.

⁵³ Towards the death of Satan. The growth and decline of Christian demonology, Londres, 1986. En alguna tradición las ceremonias de limpieza no eran consideradas exorcísticas aunque si se explicaban así.

⁵⁴ Véase para las sectas orientales, J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, 1935.

teón babilónico del agua, a la que se invocaba de esta manera bajo un encantamiento⁵⁸. Otros materiales empleados eran raíces, plantas, flores y cabellos de bestias.

También se creía que ciertos pájaros poseían un poder sobrenatural particularmente el cuervo y el halcón, y se asociaban con los exorcismos. Entre los semitas el cuervo estaba siempre asociado a lo sobrenatural, los árabes lo consideraron un pájaro de mal presagio que predecía la muerte y los desastres. Hay algún testimonio de un mago representado llevando un cuervo en su mano derecha y el pájaro está descrito como “el pájaro que ayuda a los dioses”, en su mano izquierda el mago lleva un halcón para que aletee en la cara del demonio⁵⁹. Como vemos, por tanto, es notable el frecuente uso en los exorcismos de la antigüedad oriental de animales y de su cabello, incluso de un cerdo joven y de una cría virgen; en tales casos, después de matar al animal se le ponía cerca del paciente como su sustituto. La idea era que durante la ceremonia del exorcismo, el espíritu maligno pasara de la persona poseída al animal como pasa en el famoso capítulo de la vida de Jesús en el que traspasa un demonio a una piara de cerdos en Mt. 8, 28-34⁶⁰.

Otro elemento que se nombra mucho en los textos es la saliva que se creía con gran poder curativo y que se consideraba incluso un remedio para expulsar a los demonios⁶¹. Es interesante observar que en el Nuevo Testamento, en Jn. 9, 6 hay un ejemplo del uso de la saliva como remedio para la curación de un ciego. Si tenemos

⁵⁸ Otra significado de este acto era el de expulsar al demonio del dolor de cabeza. Marduk, que según la leyenda, acudió a Ea para pedir un consejo y le dijo que cogiera agua en la confluencia de dos arroyos y la salpicara sobre el hombre, formando así cierta ceremonia.

⁵⁹ Entre los semitas el cuervo está asociado con lo sobrenatural. Véase, LANGTON, o. c., p. 25. También las referencias de Gen. 8, 7; 1 Reyes 17, 4. Véase, M. PIA CICARESE, *Animals Simbolici I*, BP 39, Florencia, 2002, pp. 357-377. El cuervo aparece normalmente como animal de mal augurio, Plutarco *Híti par: Ctc.* 47, 8-9. En Grecia era el ave consagrada a Apolo, según Estrabon determinó la ubicación del *omphalos* de Delfos. Se insiste en su función profética y su relación con Mitra. J. CHEVALLIER et A. GHÉRABRANT (eds.), *Dictionnaire des Symboles*, París, 1969, pp. 285-6. También el halcón es considerado un pájaro mágico, era el emblema de Horus en Egipto. En la historia siria de Alejandro, Nectanebus envía una droga a Filipo de Macedonia por medio de un halcón encantado y esto se le muestra en un sueño. THOMPSON, o. c., pp. II-LII, nos dice que el buho o la lechuza era un pájaro de mal presagio entre los astros.

⁶⁰ En algunos testimonios se nos cuenta que los demonios son transferidos por el exorcista a una vasija de agua que se rompe posteriormente; como el agua se derramaba, se creía que los demonios se dispersaban. Este método similar de exorcismo se encuentra entre los judíos. LANCRON, o. c., p. 31, *Rabbah XXX*, 16, personaje famoso por su dominio sobre los demonios.

⁶¹ Taciano *Hist.* IV, 81 y Suetonio en *Vesp.* 7, cuentan incluso que Vespasiano curó a un ciego cojo extendiéndole saliva en los ojos.

en cuenta los comentarios de este pasaje, vemos que se interpreta la acción de Jesús como la de un curandero que sana al ciego de Betsaida. Jesús en este caso acude a medios físicos para realizar la curación del paciente y le trata los ojos con saliva, también encontramos esto en Mc. 7, 33⁶², no obstante, no nos encontramos en ninguno de los casos ante un exorcismo como proceso de expulsión de un demonio, si no ante dos ejemplos de curación y de milagro que llegan a tener éxito.

Una de las formas más comunes para expulsar a un demonio era la de pronunciar los ἐπέριττα γράμματα (*abracadabra*)⁶³, también a través de la invocación de un nombre, fórmula que los cristianos adoptaron del método egipcio y caldeo de expulsar demonios por la invocación de un nombre extraño o bárbaro. El mago o el exorcista hacen un llamamiento a los dioses superiores para que les ayuden en su conflicto con los poderes malignos, empieza así el uso de las palabras del poder que es, en definitiva, la invocación del nombre de alguna persona divina o cosa que, se creía, tenía cualidades peculiares para controlar o expulsar a los demonios. Clemente de Alejandría nos habla de ellas en *Strom.* IV, 5, 8, 45, 2. Muchos de los encantamientos presentan fórmulas como las siguientes: ὄπεργο οὐ, ἀνέμη ἄκθατορο (te exorcizo, espíritu impuro), κατὰ τοῦ νοντρόποτρος Θεοῦ (te exorcizo por Dios todo poderoso)⁶⁴. La

⁶² BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol.II, Edinburgh, 1976, pp. 327-28, en el comentario a este pasaje se insiste en la idea de curación más que en una interpretación de milagro. Por otra parte, P. GOULD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, 1975, p. 138, interpreta Mc. 7, 33 como un milagro de Jesús. Sobre la saliva, Bernard nos dice además que era una idea frecuente en Judea que la saliva era buena para los ojos enfermos.

⁶³ Esta fórmula mágica tiene diversos usos, uno de ellos es el de curar a un endemoniado. Se dice que estas “etras efesias” contenían el sentido natural de protección contra el mal y que fueron escritas en la estatua de Ártemis en Éfeso, según Pausanias y Plutarco en *Quaeque. Comp.* 706 d. Sobre el origen de esta fórmula, véase, A. BERNABÉ, “Ephesia grammata. Genesis de una fórmula mágica”, *MHNH*, 3 (2003) 5-28.

⁶⁴ El verbo que aparece en las fórmulas: ὄπεργο se podría traducir por *te conjuro* aunque en este caso nos decantamos por la traducción dada ya que se pretende destacar la expulsión del espíritu impuro a través de la fórmula de nombrar a Dios. En A. DELARTE, *Anecdota Atheniensia. Tome I. Textes Græcs médiévaux relatifs à l'Historie des Religions*, fascículo XXXVI, París, 1927, pp. 228-263 donde encontramos algunas fórmulas de exorcismos de una época más tardía que la que nos ocupa este artícuo, sin embargo, son fórmulas interesantes por tener influencias de doctrinas mágicas y gnósticas de los primeros siglos del cristianismo. El autor de este estudio cuenta en el prefacio que se trata de una investigación sobre unos manuscritos griegos encontrados en bibliotecas públicas de Atenas, textos inéditos que publicó en la colección *Catalogus Codicium Astralogorum Graecorum* tomo X dirigido por M. F. Cuixart. Para el primer tomo de Anecdota reunió textos que atestiguaban la supervivencia de prácticas mágicas y adivinatorias de la antigüedad. El interés está en el estudio de las supersticiones antiguas y sus manifestaciones desde la historia de las concepciones religiosas y filosóficas.

invocación a los dioses en estos encantamientos y exorcismos se basa en un principio fundamental de toda magia: los ritos mágicos y las ceremonias no tienen un poder inherente por sí mismos sino que dependen del poder sobrenatural utilizado por el exorcista que, como si fuera un mago, sigue las directrices establecidas convirtiéndose en sirviente de los dioses y en el canal de poder.

Para los babilonios un nombre no era meramente una marca de distinción, era además parte de la personalidad del dios. Conocer y hacer mención a su nombre suponía completar la acción del dios; el uso de encantamientos implicaba el poder del Nombre Divino. Los judíos, por su parte, creyeron que toda forma de milagro podría realizarse por cualquiera que conociera el secreto del "Nombre", sin embargo, éstos, por razones de respeto no usaron el nombre propio de Yahvé. La fe en el poder del nombre también aparece en el Nuevo Testamento, como ya se ha señalado; empleamos incluso una acusación dirigida a Jesús por expulsar demonios en nombre de Belcebú en Mt. 12, 24-28. También se usaban largas palabras con veinte o más letras conocidas como ḥōrūja ḥōvōjāra o se expresaba el encantamiento con nombres ocultos que mostraban el valor numérico de las letras.

7. Otros procesos

Los seguidores del cristianismo desarrollaron tres procesos básicos o formas de conducta para acabar con los espíritus malignos: la expulsión, la renuncia y el rechazo. Los espíritus que causan injuria por su presencia física deben expulsarse. Los principios del mal deben repudiarse y posteriormente ser vencidos mediante la resistencia a que vuelvan. En tiempos de Jesús y en la edad apostólica estas estrategias pueden observarse individualmente en el Nuevo Testamento⁶⁵. El método más usual de expulsión era el exorcismo, en los evangelios sinópticos, Jesús fuerza a los espíritus impuros a abandonar a sus víctimas con una simple palabra de reprensión.

En el siglo II, Justino en *1 Apol.* 49 utiliza el verbo ḥōrōtāto para referirse a la renuncia a los ídolos, lo que significa que ellos han abandonado la obra de los demonios nacidos de los ángeles caídos, pero no sabemos si Justino se está refiriendo a un ritual actual de renuncia relacionado con su iniciación como cristiano. En *1 Apol.* 61, 62, el apologista especifica la conexión de los demonios con el bautismo, habla de cómo los demonios se anticiparon y continúan imitando el bautismo cristiano en los templos paganos⁶⁶. Las personas poseídas por un demonio son exorcizadas por el

MARÍA JOSÉ BRORÓNS MUÑOZ

nombre de Jesucristo teniendo éxito en casos en los que muchos magos fracasaron, como nos indica Justino al hablar de los casos en los que el nombre de Cristo ha conseguido victoria sobre el maligno, *2 Apol.* 6, 6.

Otra forma de luchar contra la posesión de un espíritu maligno era la abstinencia. Hay indicios de que la abstención de ciertos alimentos era recomendada para los epilepticos en el mundo antiguo. Hipócrates, en *La enfermedad sagrada*, en un pasaje harto conocido (VI 355 L), explica que el hombre atribuyó un origen divino a la epilepsia para ocultar su propia ignorancia sobre la enfermedad. Todos los otros ejemplos de ayuno en relación con los espíritus malignos eran considerados una manifestación apotropaica además de tener cierto propósito exorcístico; esto es, se tenía que al comer unos alimentos particulares se produjera la posesión demoníaca y por esto esos alimentos se evitaban, como por ejemplo la carne⁶⁷. En la literatura patrística las conexiones entre el ayuno vigorosa y los demonios son de una época posterior a la que estudiamos, encontramos este tema en la literatura hagiográfica donde se aconsejaba al asceta un ayuno continuo para huir del mal⁶⁸. El ejemplo más claro de un ayuno que tiene un enlace intrínseco con la expulsión de demonios aparece en Pseudo Clemente, en *Homilías*. De acuerdo con la demonología desarrollada aquí, los espíritus del mal son como lombres demoníacas que habitan los cuerpos de los hombres para disfrutar de su comida, bebida y sexualidad, idea que se difundirá en la literatura hagiográfica.

8. Conclusiones

En este artículo hemos intentado trazar una breve historia del rito del exorcismo para averiguar si podemos considerarlo un proceso real de curación o simplemente como un recurso mágico. En el Nuevo Testamento los relatos de exorcismos están cerca de los milagros de curación y relacionan, por tanto, la enfermedad y la posesión demoníaca, siendo más explícita la relación entre enfermedad y pecado como vemos en Mc. 2, 1ss con el relato del poseído de Cafarnaún. El por qué estos dos aspectos están unidos probablemente sea al considerar como algo común tanto en la

⁶⁵ Para ver el tema con más detalle, véase, KELLY, o.c., 1985, pp. 20-22.

⁶⁶ Véase KELLY, o.c., p. 42 donde podemos leer que él como otros investigadores en el tema opinan que los hechos que narra Justino en el pasaje aludido fueron exorcísticos y añade: "In a more

general context, prayer and fasting together were used as a means to gain strength against the devil and his supporters. In the *Acts of Petrus*, en concreto *Act Petri cum Simone* 18.

⁶⁷ En el *Apocalipsis de Elijah* 1, 20-22 y en el *Testamento de los Doce Patriarcas*, en concreto en *Testamento de Simeón* 3, 4 podemos encontrar un ayuno antidiemoniaco en el Egipto del siglo II dentro de las ceremonias prebautismales de los gnósticos valentinianos.

⁶⁸ No obstante, debemos recordar que algunos de los Padres estudiados recomiendan el ayuno para evitar un contacto con el demonio, Justino en *1 Apol.* 61 recomiendo el ayuno antes del bautismo que representa el poder sobre los espíritus del mal.

enfermedad como en el pecado, el concepto de impureza.⁶⁹

Cuando hablamos de un exorcismo tenemos que tener en cuenta varios elementos que influyen en su realización, entre ellos el de la magia y el mago. Jesús realiza, según las Escrituras varios exorcismos ¿es por eso un mago? Algunos han querido estudiar la figura de Jesús como hechicero o conocedor de fórmulas mágicas, ya que identifican a la persona que realiza los milagros como un θεῖος ὀνύριος, noción de origen helénístico.⁷⁰

El exorcista debía cumplir ciertas condiciones, en principio cualquier sacerdote podía realizar un exorcismo, exorcizar o desendemoniar. Podía haber incluso exorcistas no cristianos que acudían a conjuros para expulsar demonios y usaban también el nombre de Jesús. Pero debemos preguntarnos si antes del siglo IV, en concreto, en la etapa más primitiva del cristianismo, siglos I-II, existían los exorcistas como tal, con esa función única de expulsar de un cuerpo demonios y espíritus malignos o sólo era un poder de Jesús. Leyendo los textos evangélicos podemos ver que se habla del exorcismo de una forma natural como un rito al que las comunidades de la época estaban acostumbradas. A partir del siglo IV el exorcismo pasa a tener significado entre los monjes célibes, por lo que se atribuye a los sepulcros y reliquias de mártires un poder para expulsar demonios.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUER, F. C.,
“Apollonius von Tyana und Christus”, *Tib. Zeitsch. F. Theol.*, vol. 4, 1832 (reed. 2011).
- BEÑABÉ DÁJARES, A.,
“Filóstrato. Vida de Apolonio”, BGC, Madrid, 1992.
- BREMER, JAN N.,
“Ephesia grammata. Génesis de una fórmula mágica”, en *MHNH*, 3 (2003) 5-28.
- “The Apocryphal Acts of Peter: magic, miracles and Gnosticism”, Leuven, Peeters, 1998.
- “Remember the Titans”, en *The Fall of the Angels*, en C. AUFFARTH and L. STRUCKENBRUCK (eds.), Leiden, 2003, pp. 35-61.
- BROWN, PETER,
“The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRSt*, 61 (1971) 80-101, repr.
- *Magika Hiera*, Oxford University Press, 1991.
- FINLAY, ANTHONY,
“Demons!: the devil, possession and exorcism”, Vega, Londres, 2002.
- GOKEY, FRANCIS X.,
“The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers”, the Catholic University of America Press, 1961.
- HAAG, HERBERT,
“El Diablo. Su existencia como problema”, ed. Herder, Barcelona, 1978.
- KEE, HOWARD CLARK,
“Medicina, magia y milagros en tiempos del Nuevo Testamento”, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1992.
- KELLY, HENRY A.,
“Towards the death of Satan: the growth and decline of Christian demonology”, 1968, Londres.
- “The Devil at Baptism: ritual, theology and drama”, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1985.
- *Satan a biography*, Cambridge University Press, 2006.
- KLAUCK, HANS-JOSEF,
“Magic and Paganism in Early Christianity: The world of the Acts of the Apostles”, T&T Clark, Edimburgo, 2003.

- BUTLER, E. M.,
“Myth of the Magus”, Cambridge, 1993, tt. esp. *El Mito del Mago*, 2003.
- CICCARESE, MARÍA PIA (a cura di),
“Animali Simbolici, alla origine del Bestiario Cristiano I”, Biblioteca Patristica 39, Florencia, 2002.
- CORRIÉS, J. B. y GATTI, F. M.,
“Proceso a las posesiones y exorcismos. Un análisis histórico, bíblico y psicológico de los demonios, diablos y endemoniados”, tr. esp., Madrid, 1978.
- DES PLACES, E.,
“La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique”, Paris, 1969.
- DILLON, MATTHEW,
“Girls and Women in Classical Greek Religion”, Routledge, Londres-Nueva York, 2002.
- DODDS, E. R.,
“Los griegos y lo irracional”, Alianza Universidad, Madrid, 2001.
- EITREM, SAM,
“Some notes on the demonology in the New Testament”, en *SO, Suppl. XII*, Oslo, 1966.
- ESTLER, PHILIP F., (ed.),
“The Early Christian World”, Routledge, 2 vols., Londres y Nueva York, 2000.
- FARAOÑE, C. A.,

- *Magika Hiera*, Oxford University Press, 1991.
- FINLAY, ANTHONY,
“Demons!: the devil, possession and exorcism”, Vega, Londres, 2002.
- GOKEY, FRANCIS X.,
“The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers”, the Catholic University of America Press, 1961.
- HAAG, HERBERT,
“El Diablo. Su existencia como problema”, ed. Herder, Barcelona, 1978.
- KEE, HOWARD CLARK,
“Medicina, magia y milagros en tiempos del Nuevo Testamento”, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1992.
- KELLY, HENRY A.,
“Towards the death of Satan: the growth and decline of Christian demonology”, 1968, Londres.
- “The Devil at Baptism: ritual, theology and drama”, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1985.
- *Satan a biography*, Cambridge University Press, 2006.
- KLAUCK, HANS-JOSEF,
“Magic and Paganism in Early Christianity: The world of the Acts of the Apostles”, T&T Clark, Edimburgo, 2003.

- KLURTZ, Todd,
- *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge University Press, 2004.
- LANGTON, E.,
- *A study of the character of Satan through the ages*, Londres, 1945.
- LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W.,
- *El mundo del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, 3 vols., Madrid, 1973.
- LOISY, ALFRED,
- *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Paidos, Buenos Aires, 1967.
- MARTIN HERNÁNDEZ, RAQUEL,
- *El orfismo y la magia*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Abada, Madrid, 2010.
- MONACI CASTAGNO, ADELE,
- "Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)", *Biblioteca Patristica* 28, Flo-rence, 1996.
- MORESCINI, C.- NORELLI, E.,
- *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (I)*, tr. esp., Madrid, 2006.
- SMITH, MORRISON,
- *Jesus the Magician, Charlatan or Son of God?*, Berkeley, California, 1978.
- SØRENSEN, ERIC,
- *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, en Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 157, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.
- THOMPSON, R. C.,
- *The Devil and Evil spirits of Babylon*, Luzac and Co. Londres, 1903-1904, 2 vols.
- VAKALOUDI, ANASTASIA,
- "Illness curative methods and supernatural forces in the Early Byzantine Empire (4-7) sec.", *Byzantium*, 73 (2003) 172-200.

**SCRIBAL MISTAKES, HANDBOOK ABBREVIATIONS AND OTHER
PECULIARITIES ON SOME ANCIENT GREEK AMULETS**

CHRISTOPHER A. FARAONE
University of Chicago

ABSTRACT

Greek magical gems and other amulets sometimes give us insight into a wider world of sorcerers, gem-cutters and their handbooks. This article offers five brief studies on some puzzling examples, including a scribal correction on a gemstone, a misidentified maternal formula and a late-antique crystal ball in Copenhagen with a scribal abbreviation.

Key words: SCRIBES, MAGIC, CRYSTAL BALL, SUCCESS, ABBREVIATION, GOLD LAMELLA, MAGICAL GEM, CORRECTION, GEM-CUTTER, HANDBOOK, AMULET, EYE DISEASE, *DELETO MORA*, WEATHER MAGIC, BRONZE.

**ERRORES DE ESCRIBAS, ABBREVIAJURAS DE LOS MANUALES Y OTRAS
PARTICULARIDADES EN ALGUNOS AMULETOS GRIEGOS ANTIGUOS.**

RESUMEN

Las gemas mágicas y otros amuletos a veces nos dan una idea, dentro del amplio mundo de los hechiceros y talladores de gemas, de sus manuales. Este artículo ofrece cinco breves estudios sobre algunos ejemplos desconcertantes, entre los que se incluye una corrección de escritura sobre una piedra preciosa, una fórmula materna mal identificada y una bola de cristal tardío-antigua que se encuentra en Copenhague con una abreviatura de escritor.

PALABRAS CLAVE: ESCRIBAS, MAGIA, BOLA DE CRISTAL, ÉXITO, ABBREVIAJURA, LAMINA DE ORO, GEMA MÁGICA, CORRECCIÓN, TALLADOR DE GEMAS, MANUAL, AMULETO, MAL DE OJO, *DELETO MORA*, MAGIA DEL TIEMPO, BRONCE.

Greek magical gems and other amulets are worthy of study for their own sake, of course, but sometimes they give us insight into a wider world of sorcerers, gem-cutters and their handbooks. I offer here five brief studies¹:

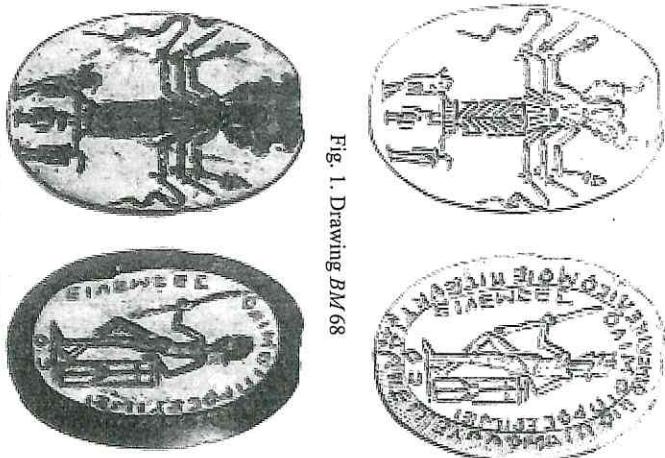


Fig. 1. Drawing BM 68

Fig. 2. Photo BM 68

A dark green jasper gem in the British Museum (BM 68) bears on its obverse side a tri-form Hekate, beneath whom stand three vaguely sketched animal-headed gods. On the reverse we find a youth – perhaps Apollo – holding a staff or arrow in his right hand and leaning with his left elbow on a tripod (Figs. 1-2)²:

¹ Many thanks to Roy Kotansky and Kent Rigsby for their advice and corrections. The following abbreviations are used throughout:
GMA = R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, Vol. 1, *Papyrologica Coloniensis* 22.1, Opladen, 1994.
BM = S. MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2 vols., London, 2001.
D&D = A. DERJATTE and P. DERCHAN, *Les initiales magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964.
PGM = K. PRASENDANZ [and A. HERRICH], *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart, 1973-1974.

ISSN: 1578-4517

Of interest here is the inscription that runs along the outer edge of the reverse in a clockwise direction beginning just above the left foot of Apollo and then reversing direction along the bevel. Here is the text printed by Michel in the museum catalog:

Clockwise:

ΕΙΛΕΩΣ ΕΣΟ ΑΙΜΟΙ ΠΡΟΣΕΡΙΟ ΕΙΣΟ

(on reverse)

Counter-clockwise: ΑΝΕΠΙΒΑΛΛΟΜΑΠΟΙΠΟΗΣΑΙΚΑΙΣΟ

(on bevel)

ΜΟΙΕΠΙΤΕΥΚΤΙΔΑΟΝ

The first part takes the form of a familiar prayer on amulets and has rightly been rendered as: Ὡσέος ἔσσο ἡμῖν, προσερόπῳ {α}ο[ε] (“Be well disposed to me, I call upon you”)³.

The counter-clockwise text on the bevel is more difficult. First of all the transcription should be corrected as follows:

ΑΝΕΠΙΒΑΛΛΟΜΑΠΟΙΠΟΗΣΑΙΚΑΙΣΟΠΙΤΕΥΚΤΙΔΑΚΟΝ

The initial AN, moreover, seems to belong at the end of the line with the sequence ΕΙΠΤΕΥΚΤΙΔΑΝ, beneath which we find three smaller letters KON (this is clearer in the drawing (Fig. 1). The stem of the word seems, as Michel rightly points out, to be concerned with success (ἐπίτερος), but the form ΕΙΠΤΕΥΚΤΙΔΑΝΚΟΝ would be bizarre. I suggest, in fact, that the gem-cutter corrected a mistake: first he inscribed one word (ἐπιτευκτίον), which seems to be the accusative singular of ἐπίτερος, with the common confusion in later Greek between first and third declension nouns (see e.g. νυφάδα {γ} in line 6 of the vineyard amulet quoted in section 5 below). This word nicely brings the inscription full circle around the bezel, but apparently there was a problem, because the scribe then added under the *iota* of this final word the three smaller letters (KON), which are (I suggest) to be inserted after the *iota* and thereby provide an alternate version of the word: ἐπιτευκτίον.

This is, in fact, a technical term, that shows up once in a magical recipe (*PGM* XIII 339) in a list of spells one can accomplish with an invocation to Helios: “charm spells (χαρτίσια), erotic spells (πρηγάδις), dream-sending spells (ἀνεπονητά), dream-request spells (ἀνερωτήτω), ... success-spells (ἐπιτευκτικά), victory spells (νικητικά) and, in short, everything.” That such a word could also refer to a gem worn in a ring is suggested by the rubric of another magical recipe (*PGM* XII 271): “A little ring for success, charm and victory (σακρυλίστων πρὸς ἐπίτερον καὶ χρημάτην), which reflects three of the six types of spells listed above in the *PGM*

XIII recipe. The technical word ἐπιτευκτικόν itself, then, and the fact that the scribe attempted a correction both suggest that either he was working from a handbook that had variants or perhaps he was confused by the inconsistency between the rubric for the spell and the word used in the prayer. The difference, is of course, significant: ἐπιτευκτίδαν (as discussed above) is an abstract feminine noun “success” (as we find in the *PGM* XII rubric), which makes perfect sense at the end of a prayer to “endeavor to make for me ... success (ἐπιτίθων εἰς ἡμῖν προσερόπῳ ΚΕΑΙΣΟ ἐπιτευκτίδαν).” The variant would mean something different and less satisfactory, e.g.: “endeavor to make for me ... a success-charm (ἐπιτευκτικόν).” The term ἐπιτευκτικόν, on the other hand, could stand alone as the rubric for a handbook spell.

The rest of the inscription is difficult. I am deeply suspicious of the verb here, ἐπιβάλλομαι, as it appears nowhere else in the indices of Greek words for *GM* and *SM* and only a handful of times in the *PGM*, but never with this meaning in the middle (“to endeavor”). Given the frequent confusion, however, in gemstone inscriptions between *beta* and *kappa*⁴, perhaps the initial verb is ἐπικαλῶνται, a very common verb in magical texts: ἐπικαλῶνται, ἐπικαλοῦνται, ἐπικαλούσθαι (or ἐπιτευκτικόν) , “I call upon [you] to make success (or “a success charm”) for me, KEAIΣO.” This suggested reading gets rid of the repeated pronoun ἡμῖν, but it creates two new problems: (i) in invocations the verb ἐπικαλῶνται is almost always followed by a second-person pronoun, e.g. *SM* 56.1 (ἐπικαλοῦμαι σε) or *SM* 75.12 (ἴεταικαλοῦμαι βῆζα) and (ii) it introduces a strange and unparalleled name for the owner “Keaisos” or rather -- since the *alpha* in the drawing lacks its crossbar -- Kelisos (= Kelios, Caelius or Celsius?). With regard to the first, the extra letters {not} that follow the verb may be a mistake for *σετ*. With regard to the second problem Michel suggests that the letters be restored as καὶ αἰτόται μοι (“ess ist mir bescheiden”), but such an idea of allotment is unparalleled in magical texts.

2) A Maternity Formula on a New Gold Lamella

A recently published gold lamella from the necropolis of Riva del Garda had been rolled up like an amulet, but seems nonetheless to have been an erotic *eggōge*-spell aimed at a man⁵. The first five lines seem to be an invocation, presumably to the god(s) who will make the charm work (see Fig 3). We see the name IAÔ (Jahweh), three lines of magical symbols and then the name Sabaoth, all of whom seem to be invoked as the agents of the purpose clause that follows (the editor’s corrected text): ἦνε εἰς

⁴ See e.g. the two examples discussed by Faraoone, “Vanishing”, p. 12.

³ Michel, *B.M ad loc.* cites Hdt., V72.3 as a parallel for the use of προσερόπῳ in divine invocations.

φιλήστι ΟΛΟΔΙΣ δύ ξτέκεν, εἰγι λέποτ τῷ ξφοτι καὶ πόθο. The first part of this line is common in such love spells: “In order that OLODIS, whom X bore, might love me.” The editor translates the second half of this inscription as: “io sono consecrata all’ amore e al desiderio.” This first-person female boast about consecration to love is, in fact, unparalleled in Greek magical texts and it is rare for the mother’s name to drop out of such a text without being replaced by some stand-in like “his mother” or “the womb”.⁶

I suggest, in fact, that we can cure both problems by looking more closely at the letters preserved on the tablet: ημηποτο. The editor divides and interprets them as ημι ιηπά τῷ (“I am consecrated to the”), but they can just as easily yield the missing part of the maternity formula, “his mother” (ἡ μήτηρ αὐτοῦ). I can, however, find no exact parallel in extant magic texts, where the maternity clause usually does not include the article (δύ ξτέκεν μήτηρ) and is immediately followed by the name of the mother.⁷ Our text, however, has the article before “mother” (ἡ μήτηρ) and no trailing name, unless we with great difficulty understand ΑΤΟΥ to be a female name. We do find the article, however, when the maternity clause contains the word for “womb” (μήτηρ) rather than “mother” (μήτηρ), e.g.: δύ ξτέκεν ἡ μήτηρ (“whom the womb bore”) or δύ ξτέκεν ἡ μήτηρ εῆς μήτηρς αὐτοῦ (“whom the womb of his mother bore”).⁸ So perhaps “womb”, rather than “mother” is meant in this text. But the difference is slight, and either way the purpose clause now fits easily into the tradition of erotic *agoge*-spells: “tva εἰε φιλήστι ΟΛΟΔΙΣ δύ ξτέκεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ τῷ ξφοτι καὶ πόθο” (“in order that OLODIS [Claudius?], whom his mother bore, love me with passion and longing”).

3) *A Scribal Abbreviation on a Crystal Sphere from Denmark*
A small rock crystal ball (it is approximately 1 inch in diameter) found in a “probably fourth-century woman’s grave near Aarslav on the island of Fyn, Denmark” is inscribed in Greek on one side with a syncopated form of the famous magical palindrome αβλαθαβλαθαβλα =

αβλαθαθαβλα
λαθαθαθαλ
αθαθαθα
ναθαθα
αθαθα
αθα
θα

There are at least eight amulets that treat αβλαθαθαβλα in this way.¹⁰ The idea here (called *deletio morbis* by scholars) seems to be that this word is the name of a demon or disease and as it disappears the disease itself will also vanish.¹¹ I suspect, then, that the arrow inscribed under the middle of αβλαθαθαβλα on the crystal sphere is scribal shorthand telling us to reduce the magical name in the usual manner.

I am aware of only one similar kind of abbreviation, this one found in a papyrus recipe for an amulet designed to cure menstrual problems (*PGMLXII* 76-104):

αβλαθαθαβλα
λαθαθαθαλ
αθαθαθα
ναθαθα
αθαθα
αθα
θα

92. He gives no measurement, but his drawing (reproduced here) is 2/1 scale and in it the globe measures 2 inches in diameter.

⁶ D. R. JORDAN “CIL VIII 19525 (B).2: QPVVΛVΛ = Q(VEM) P(EPERIT) VVΛVΛ” *Philologus*, 120 (1976) 127-32.

⁷ JORDAN, *ibid.*, pp. 130-131.

⁸ JORDAN, *ibid.*, p. 132.

⁹ A. L. MEANEY, “Anglo-Saxon Amulets and Curing Stones”, *BAR British Series*, 96 (1981) 91-

ISSN: 1578-4517

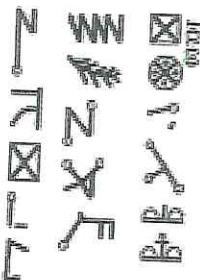


Fig. 3:

Gold Lanella from Riva del Garda.



Fig. 4: Rock Crystal Ball from Fyn

Extending downwards from the center of the word, however, is a puzzling arrow that has been interpreted as an anchor, a Christian symbol in this period. Such anchors, however, invariably have a much shorter stem and a short crossbar near the top. I suggest, in fact, that the arrow may have been a form of scribal shorthand (mistakenly copied from a magical handbook) that tells us to repeat the magical word in a reducing pattern known from magical handbooks as a “grape-cluster” or “heart-shaped” design:

φιλήστι ΟΛΟΔΙΣ δύ ξτέκεν, εἰγι λέποτ τῷ ξφοτι καὶ πόθο. The first part of this line is common in such love spells: “In order that OLODIS, whom X bore, might love me.” The editor translates the second half of this inscription as: “io sono consecrata all’ amore e al desiderio.” This first-person female boast about consecration to love is, in fact, unparalleled in Greek magical texts and it is rare for the mother’s name to drop out of such a text without being replaced by some stand-in like “his mother” or “the womb”.⁶

I suggest, in fact, that we can cure both problems by looking more closely at the letters preserved on the tablet: ημηποτο. The editor divides and interprets them as ημι ιηπά τῷ (“I am consecrated to the”), but they can just as easily yield the missing part of the maternity formula, “his mother” (ἡ μήτηρ αὐτοῦ). I can, however, find no exact parallel in extant magic texts, where the maternity clause usually does not include the article (δύ ξτέκεν μήτηρ) and is immediately followed by the name of the mother.⁷ Our text, however, has the article before “mother” (ἡ μήτηρ) and no trailing name, unless we with great difficulty understand ΑΤΟΥ to be a female name. We do find the article, however, when the maternity clause contains the word for “womb” (μήτηρ) rather than “mother” (μήτηρ), e.g.: δύ ξτέκεν ἡ μήτηρ (“whom the womb bore”) or δύ ξτέκεν ἡ μήτηρ εῆς μήτηρς αὐτοῦ (“whom the womb of his mother bore”).⁸ So perhaps “womb”, rather than “mother” is meant in this text. But the difference is slight, and either way the purpose clause now fits easily into the tradition of erotic *agoge*-spells: “tva εἰε φιλήστι ΟΛΟΔΙΣ δύ ξτέκεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ τῷ ξφοτι καὶ πόθο” (“in order that OLODIS [Claudius?], whom his mother bore, love me with passion and longing”).

3) *A Scribal Abbreviation on a Crystal Sphere from Denmark*
A small rock crystal ball (it is approximately 1 inch in diameter) found in a “probably fourth-century woman’s grave near Aarslav on the island of Fyn, Denmark” is inscribed in Greek on one side with a syncopated form of the famous magical palindrome αβλαθαθαβλα =

αβλαθαθαβλα
λαθαθαθαλ
αθαθαθα
ναθαθα
αθαθα
αθα
θα

There are at least eight amulets that treat αβλαθαθαβλα in this way.¹⁰ The idea here (called *deletio morbis* by scholars) seems to be that this word is the name of a demon or disease and as it disappears the disease itself will also vanish.¹¹ I suspect, then, that the arrow inscribed under the middle of αβλαθαθαβλα on the crystal sphere is scribal shorthand telling us to reduce the magical name in the usual manner.

I am aware of only one similar kind of abbreviation, this one found in a papyrus recipe for an amulet designed to cure menstrual problems (*PGMLXII* 76-104):

αβλαθαθαβλα
λαθαθαθαλ
αθαθαθα
ναθαθα
αθαθα
αθα
θα

92. He gives no measurement, but his drawing (reproduced here) is 2/1 scale and in it the globe measures 2 inches in diameter.

¹⁰ C. A. FARONE, *Vanishing Acts: Deletio Morbi as Speech Act and Visual Design on Ancient Greek Amulets*, Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 115, London, 2012, Appendix nos. 4-7, 10-12 and 15.

¹¹ FARONE, *ibid.*, pp. 1-15.

the entire heart-shaped formation. Since the heart-shaped version of *ablamathanalba* appears most often on fever amulets, some of which are of rock crystal or a similarly cool colored stone¹³, we might guess that this sphere was designed (at least originally) as a fever amulet. The spherical shape, although rare, is not unprecedented for an amulet: an agate sphere from Anapa was apparently used to cure ailments of the head¹⁴.

4) Thlyobris: *An Eye-Demoness called "Bruiser"?*

An exhibition catalog of the Bible Lands Museum (inv. 3277) displays a bronze pendant of Byzantine date, on the reverse of which the Greek word θλωβρίς has been inscribed in a shrinking formation similar to the one discussed in the previous section, except that in this case a single letter is subtracted from the front of the word, rather than both sides¹⁵. On either side of this disappearing word we see the following items engraved from top to bottom: large inverted gamma-shaped symbols on both sides, then a crowned male head (Helios) on the left and a female head (probably Selene) on the right and lastly almond-shaped objects with a row of dots running down the center longitudinally, which perhaps represent leaves of some sort. The obverse carries a typical scene of protective power: a horseman spears a bound female demon in the head (instead of the more usual chest or belly), while an inscription over his head reads: “The one god who conquers evil.”

This recipe shows us what the amulet should look like, but it is not an exact model: at the very top we see that the magical word αὐτοῦθεόπεντρονικούτοι has been written twice -- the second time without its first letter -- and then in the third line just the first letter (*iota*) of the third iteration. But then, instead of writing out in full all twenty-three lines of the diminishing word, the scribe drew a slanting line from this single *iota* to the letters *epsilon* and *nu* centered on the page at the spot where the full set of shortened lines would have ended. And directly below he added briefly οὗρος κροπτοῖσθος (“In this manner, heart-shaped”). The οὗρος here refers, of course, to the schematic line linking the beginning and end of the formation¹².

I suggest, then, that this small rock-crystal sphere was prepared according to the directions of a handbook, but that the sorcerer or his source misinterpreted the arrow as some kind of magical symbol itself, rather than an abbreviated instruction to write out

¹² See also *PGM* VII 218-21 (a fever amulet), where the vanishing word is abbreviated in a different manner.

¹³ FARAONE, “Vanishing”, pp. 31-32 and 68.

¹⁴ C.A. FARONE, “A Greek Magical Gemstone from the Black Sea: Amulet or Miniature Handbook?” *Kernos*, 23 (2010) 91-114.

¹⁵ F. VUKOSAVIC, *Angels and Demons: Jewish Magic through the Ages*, Jerusalem, 2010, p. 131.

literary sources to cure ophthalmia and other eye-diseases¹⁶. Bonner knew of a fifth example with the same lizard design that read θολωρβίς and resided (at least in the 1950s) in a private collection in Antioch¹⁷. He also published a sixth example (*SMA* no. 193) that was inscribed on the back of a different kind of image, which shows Harpcrates on a papyrus boat: θολωρβίς θολωρβίς. The purpose of this last amulet is unknown. The name itself is, then, preserved in a wide variety of spellings:

θολωρβίς	(Jerusalem pendant)
θολωυρβίς	(lizard gem in private German collection)
θολωρβίς	(lizard gem in private Paris; D&D no. 368)
τολωρβίς θολωρβίς	(lizard gem in Bologna)
ολωρβίς ολωρβίς	(lizard gem from Syria: <i>SMA</i> no. 113)
θολωρβίς	(lizard gem in private Antioch collection)
θολωρβίς θολωρβίς	(Harpocrates gem: <i>SMA</i> no. 193)

One should note what may be a regional focus for this magical word: in addition to the Jerusalem pendant, one of the two gems of known provenance was purchased in Syria and the other was located in a collection in Antioch.

There are, then, five examples of this name appearing on eye-amulets depicting the lizard and on two of them it appears in geminated form. On the Syrian gem, however, it seems that the second iteration has been reduced by a single letter: ολωρβίς ολωρβίς¹⁸. But given the wide variation in spelling, it seems more likely that the doubling of the name in this way is a kind of rhyming pattern that we see elsewhere in ancient magical texts. Neither the word θολωρβίς on the Jerusalem amulet nor any of the variations detailed above are attested in the Greek language, but there is a Greek adjective θολωρέος (“chafing, rubbing”) derived from the verb θολώ (“to chaf, to oppress”) and related to the verb θλάω (“to bruise”). The name θολωρβίς on the pendant in Jerusalem, then, might be an unattested feminine form of θολωρέος, i.e. “the Chafer” or the “the Bruiser”, that is, a demon who caused irritation or bruising of the eye or the area around it.

5) *Hidden Greek on a Bronze Amulet for a Vineyard?*

A pair of nearly identical bronze amulets from southern France pray that bad weather be turned away from a vineyard (*GMA* 11). The text from Avignon is fully preserved and takes the form of a *tabula ansata* with a hole in the middle by which it was probably attached to a wall or a tree:



Fig. 6: *GMA* 11

Kotansky's text and translation in *GMA* run as follows:

* Θωσουδερκω *
αλωτη νονιμέξων-
θει ἀπόστρεγον σκ
τοβίου τοῦ χωρίου
πᾶσσαν χάλαζαν και
πᾶσσαν νιφάδας {ν} κ-
αι ὅσα βλάπτει χώρα(ν).
κελεύει θεὸς Ομούθα-
θα, και σὺ συνέργει, Αβ-
ρασάς τανταν

Thōsouderkō vineyard *noimixōnthei* divert from this property all hail and all snow and whatever might injure the land. The god Oamoutha orders it and you, Abrasax, assist! Iaē Iaō.

This is a complicated speech act: there is a request to a single entity named *Thōsouderkō*, made at the command of a god named Oamoutha with Abrasax and perhaps Jahweh assisting. It aims to protect some plot of land (*chōrion* and *chōra*).

¹⁶ S. MICHEL, *Die magischen Gemmen: Eine Studie zu Zauberformeln und magischen Bilderen auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Geissen, 2004, p. 264.

¹⁷ C. BONNER, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Studies, Humanistic Series 4, Ann Arbor, 1950, p. 69.

¹⁸ The gem is chipped in this area, so all that remains of the iota is the very bottom of the gouge, but the straight line is quite visible.

Kotansky argues plausibly, moreover, that this amulet was set up in a vineyard, because the isolated word at the start of line 2 is *ἀλόē*, a poetic Greek word for vineyard. He also suggests that all of the text in the first three lines (until the imperative *ἀποστρεψον*) preserves the remains of a pair of corrupted Homeric hexameters, part of a simile which mentions winter storms sweeping across the plain (*Iliad* 5.89–90): “Nor did the walls of the fruitful vineyard stay its sudden coming (*ἰσχυρόωσιν / οἵτινες* ἔρα ἔρεα τρέξει ὀλούσαν ἐπονήλεον), when the rains of Zeus drives it on.” According to Kotansky, the underlined letters above (*οὐσαν οὐ ερκεα αλούσαν*) eventually gave rise to the first sixteen letters on the amulet: *θασ οὐδ ερκυο αλοην ν.*

This is certainly possible, but I wonder if some of the extant letters could be deciphered differently. First of all the designer of this text clearly isolates the first line as a heading that is centered and framed by the two circles with crosses in their centers. This name, presumably a vocative, is, moreover, clearly the subject of the imperative *ἀποστρεψον* and nearly all of the letters that follow are comprehensible Greek except *οὐσηρκουμηξονθει*, which also seem, however, to preserve a comprehensible phrase: the word for vineyard in the accusative (*ἀλούην*) followed by some kind of corrupted masculine participle, perhaps *νομίζον*, e.g. “O *Thasounderhydō*, because you esteem the vineyard, god, turn aside . . .” This would require an additional *nu*, of course. If we assume even greater corruption we might even suppose that the letters *νομίζον* hide some form of *φυλάξας* or *φυλάσσον*, which would yield a more sensible phrase for a weather amulet (e.g. *ἀλοην φυλάσσον*), which likewise modifies the name in the first line (e.g. “because you guard the vineyard”). The remaining three letters (*θει*) isolated at the start of the next line might be a form of the vocative of *theos* (*θεῖ*) known from other magical texts, for example, a green jasper gem in the Ashmolean.¹⁹ The first three lines of our text then, would read: *Θασουνδερκυο, αλοην φυλάσσον, θεις, ἀποστρεψον* . . . (“O *Thasounderhydō*, protector of the vineyard, o god, turn aside . . .”).

¹⁹

E.g. M. Heng & A. MacGregor, *Catalogue of the Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum*, Oxford 2004, p. 124 no. 13.10, for a green jasper gem which invokes a κόπιε θεῖ.

INCUBATIO, HEROON Y ADIVINACIÓN EN LA HISPANIA CÉLTICA

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
Universidad de Valencia

RESUMEN

El estudio de la estructura de un santuario, hasta ahora inédito, anejo al *oppidum* céltico de Los Casares (Valdemoro Sierra, Cuenca), permite establecer la presencia de un raro hipogeo cubierto por dos grandes losas. Hay también dos grandes terrazas, a las que se accede por escaleras talladas en el suelo, que podrían haber servido como dormitorios (*coutrripa o dormitoria*). Todo el conjunto podía ponerse en relación con un daimo suministrado por Nicandro de Colofón (*FGrHist* 271-272 F 43), que proviene de informaciones de los galátas de Asia Menor, sobre la práctica de la incubatio entre los celtas; éstos solían pernoctar junto a las tumbas de sus héroes/dioses para obtener oráculos durante el sueño. El hipogeo de Los Casares nos proporcionaría un modelo muy interesante de aquellos ritos también entre los celtas de la Península Ibérica.

PALABRAS CLAVE: *Incubatio*, Oráculos, Tombs of heroes, Celts, Religiosidad.

INCUBATIO, HEROON AND DIVINATION IN CELTIC HISPANIA

ABSTRACT

The study of the structure of a hitherto unknown sanctuary, attached to the Celtic *oppidum* of Los Casares (Valdemoro Sierra, Cuenca) allows us to establish the presence of a rare hypogeum covered by two large stone slabs. There are also two large terraces which are accessed by stairs cut into the earth which could have served as bedrooms (*coutrripa* or *dormitoria*). The entire complex could be related to a piece of information supplied by Nicander of Colophon (*FGrHist* 271-272 F 23), about the Galatians of Asia Minor, concerning the practice of incubatio among the Celts, who would sleep overnight next to the tombs of their heroes/gods in order to receive oracles while they slept. The hypogeum of Los Casares provides us with a very interesting model of those same rituals among the Celts of the Iberian Peninsula.

KEY WORDS: *Incubatio*, Oracles, Hero tombs, Celts, Religious beliefs.

Entre las formas de adivinación practicadas en el mundo celta hubo distintas modalidades, adscritas en general a dos patrones concretos. Es sabido que el grupo de los diuidas y el de los rapsodas o *filid* asumían la función de videntes y de adivinos, y ésta es probablemente la razón por la cual ciertas fuentes antiguas atribuyen a todos los celtas la posesión de una notable experiencia en el arte de la mánica¹. Pero aquella idea encontraría asimismo una segunda justificación en el hecho de que toda la

sociedad céltica practicaba algunos ritos colectivos encaminados a recibir informes y revelaciones divinas, como es el caso del recurso a la *incubatio*, sobre cuya naturaleza y circunstancias propondremos aquí sucintamente aquellas novedades que hemos cosechado mediante el estudio de un caso particular de la Península Ibérica.

La acción profética de sacerdotes y poetas, que Tácito (*Hist.* IV 54, 2) designó con el nombre de *canere*, se llevaba a cabo bien interpretando presagios, bien anunciando pronósticos entresacados o recibidos en el curso de operaciones mágicas, cuando el individuo se hallaba situado en momentos de trance o lograba abismarse en una especial sabiduría. Sus técnicas de predicción consistían, por tanto, *partim anguritis, partim conjectura*, como certeramente nos transmitió Cicerón². Al primer expediente pertenecieron todos los procedimientos augurales que se encuentran vinculados con los sacrificios (humanos y de animales) y con las aves³. En el segundo tipo se integrarán, a su vez, el resto de las prácticas atestiguadas, muchas de las cuales no son sencillas de explicar por las dificultades de comprender los pasos emprendidos, los contextos que las rodean y en qué oportunidades concretas debían ser activadas unas u otras. La serie de las ceremonias y creencias de que existe constancia, practicadas por druidas y *filid*, posee numerosos detalles peculiares. Hubo encantamientos que eran introducidos en una brizna de paja, logrando por este medio volver loca a una persona. Se podía matar a alguien frotándole con dos dedos de una mano el lóbulo de la oreja, pero también recurriían a la rueda cósmica, cuya visualización generaba graves efectos, llegando a detener el curso del sol y a paralizar el tiempo. En ciertos casos eran capaces de interpretar los datos astrológicos, por ejemplo para determinar el momento exacto de la concepción de un rey. Las pautas adivinatorias suelen incluso consistir en pedazos de madera, en forma de láminas, de varillas o de bastoncillos, que tanto se tanzaban dentro del agua como eran arrojados al fuego, o bien encontraban uso como amuletos. En las ceremonias de lanzamiento de objetos, cuyo verdadero sentido responde a fines ordálicos⁴, fueron también empleadas laminillas de metal o incluso piedras de distintas coloraciones. La sociedad celta apeló igual-

² Cic., *de div.* I 41, 90.

³ Es claro que tales presagios, al igual que en la doctrina romana, podían ser tanto *impetrativa*, solicitados o buscados intencionadamente, como *oblativa*, fortuitamente ofrecidos a disposición del intérprete por voluntad sobrenatural.

⁴ Sobre estas oráculas como forma mágica de averiguación entre los celtas véase Ch.-J. GUYONVARC'H, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, París, 1997, pp. 307-314, así como F. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Religión, derecho y oráculo en el mundo céltibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Mordidas", en F. BAUTRÁN, C. JORDÁN Y J. VELAZA (eds.), *Acta Palaeohispanica IX. Actas del IX Colóquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas* (Barcelona, 20-24 de octubre de 2004) [=PalHisp 5], Zaragoza, 2005, pp. 585-618.

mente a otras diligencias mánticas enderezadas a conjeturar el porvenir por medio de animales, en concreto observando los desplazamientos y comportamiento de algunos insectos, tal como hemos explicado en un reciente estudio sobre los saltamontes en el dominio adivinatorio celtíferico; esta práctica se hallaba directamente vinculada con los doce primeros días de enero, al final de los cuales se realizaba el pronóstico anual que determinaba la fecundidad de la cosecha⁵. Finalmente, dos medios más de descarga mántica que gozaron de común difusión en la escena céltica son, por una parte, la ceremonia del *teim laegda*, consistente en que el adivino se mete en la boca el dedo pulgar de una de las manos (tocando el diente del conocimiento?), roza con una varita al elemento material sobre el que se indaga, recita un encantamiento y realiza un sacrificio; así como, por otra, el recurrir a los sueños adivinatorios, un sistema que reviste diferentes modos operativos según las circunstancias⁶. Con aquellas ins- trumentaciones, siguiendo cualquiera de los procedimientos que hemos indicado, las personas sagradas que oficiaban la búsqueda de las señas sobrenaturales quedaban cautivadas por una especial capacidad de interpretación, de inspiración divina, gracias a la cual lograban manifestar o predecir el *imbas forosnai*, es decir, la profecía o “gran saber recibido por iluminación” a modo de respuesta oracular que explicaba

⁵ Respecto a los saltamontes y la práctica céltica de predecir la cosecha por los modos con que tales insectos acuden a consumir el alimento que se les ofrece, según rito todavía vigente en el Subcaribe hispano que se realiza el 12 de enero, *vif.* F. J. Fernández Nieto, “*Tanatorio friges praefinitum locustae*. Las langostas prefijan la cosecha en enero. Sobre la pervivencia de un rito mágico augural de raigambre céltica”, *MHNH*, 9 (2009) 59-78 (este trabajo está ya incrementado con otro estudio sobre la vigencia de aquella práctica entre los celtas de Asia Menor, cuya aparición se prevé en el volumen que recogerá las comunicaciones al *XII Congreso sobre Lenguas y Culturas prerromanas de la Peninsula Ibérica* celebrado en octubre de 2012 en Valencia). Acerca de los llamados *douze jours*, aplicados por los adivinos celtas como signos premonitorios en el mes de enero, *vif.* Guyonvarc'h, *op. cit.*, pp. 305-307.

⁶ Guyonvarc'h, *op. cit.*, pp. 288-291, describe dos extraños rituales, resenñados en antiguos relatos celtas, en los que el sueño del adivino protagoniza la operación. Uno de ellos –el ritual del *tarbyses* o “festín del toro”– se realizaba con motivo de una elección real y convocabía a seis oficiantes (un druida que sacrificaba un toro blanco, otro que consume carne de la víctima y caído del puchero, hasta quedar dormido por el hartazgo, y cuatro más que recitan ciertos canticos mágicos sobre el adívino sumido en el sueño, que de este modo puede ver al futuro rey y, cuando se despierta, *Comac*, rezaba así: “Le filz mache un morceau de la chair d'un porc rouge, d'un chien ou d'un chat, qu'il dépose ensuite sur la pierre plate derrière la porte, il l'offre aux dieux sur l'autel avec une incantation, puis il invoque ses idoles; s'il ne les trouve pas le lendemain [?], il incante ses deux paumes et il appelle encore à lui ses idoles pour que son sommeil ne soit pas troublé et il garde ses deux paumes sur ses joues jusqu'à ce qu'il s'endorme. On le veille ensuite pour qu'il ne soit ni dérangé ni trouble avant que tout lui soit révélé, c'est-à-dire jusqu'à la fin d'une neuaine, ou de deux, ou de trois, selon ce qui a été estimé nécessaire au moment du sacrifice”.

ISSN: 1578-4517

la pregunta o problema que se había planteado⁷.

De toda esta red nos interesa ahora la práctica de la *incubatio* o adivinación mediante el sueño. Cabe reseñar que esa modalidad de consulta a los dioses ofrece la particularidad de que no sólo era conocida por poetas y druidas, sino también por los restantes miembros de la sociedad, visitando entornos muy concretos donde se hallaba regulada la observancia ritual de la *incubatio*. Recientemente hemos estudiado un insólito santuario celtíferico situado junto al poblado o Castro de “Los Casares” (Valdemoro Sierra, Cuenca) y que se alza en una ladera de la montaña que cierra el valle por el noreste (fig. 1)⁸. Un espacio de unos 100 m. separa hoy el po-

Plano del Santuario celtílico de Valdemoro Sierra (Cuenca)

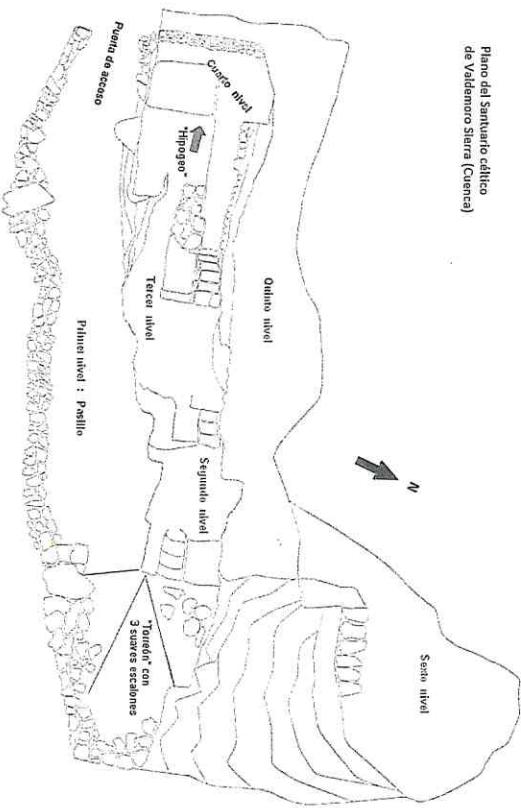


Fig. 1 (dibujo C. Alfonso Giner y J. Ortiz García)

blado del recinto sagrado, ubicado bajo la protección de un saliente en la roca, que no cubre sino una pequeña parte de la tercera terraza. La planta, en su conjunto, es rectangular (unos 30 x 6 metros), estando la entrada bien marcada gracias a los restos

⁷ Una exposición completa sobre todas estas prácticas de la adivinación céltica que he venido mencionando puede hallarse en el libro citado de Guyonvarc'h, 1997, cap. VII, pp. 271-322.

⁸ F. J. FERNANDEZ NIETO Y C. ALFARO GINER, “Un insólito santuario celtíferico en la serranía de Cuenca. El *heroon* de Los Casares (Valdemoro Sierra)” en F. BURILLO (ed.), *VII Simposio sobre Celtiberio. Nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones* (Daroca, 20-22 de Marzo de 2012), en prensa.

de una estrecha puerta (80 cm), con jambas bien definidas, que se abre en lo que podríamos llamar el muro externo del área sacra. Una vez atraviesada la puerta, el espacio sacro cuenta con un pasillo (de aproximadamente un metro de anchura y unos 25 metros de longitud) que se cierra con la continuación del muro. Desde ahí se conecta con el cuerpo principal de la construcción a través de un primer tramo de escalera de cuatro peldaños, colocados en un espacio en U previamente excavado y que nos lleva a lo que hemos llamado “segundo nivel” (fig. 2). Este nivel



Fig. 2 (serie escaleras hacia las terrazas)

está constituido simplemente por una plataforma casi cuadrada y bastante plana, de la que parte el segundo tramo de escalera (realizado de la misma manera, pero con tres peldaños solamente). Al remontar la plataforma se sube al “tercer nivel”, posiblemente el más importante desde el punto de vista religioso por englobar un espacio hueco o hipogeo, de casi dos metros de profundidad, 50 cm de anchura media y 85 cm de altura, en torno al cual pudieron llevarse a cabo los rituales que analizaremos más adelante (fig. 3). Desde aquí, a través de seis nuevos peldaños se sube al “cuarto nivel”, constituido por dos grandes losas que cubren el hipogeo. Los dos elementos que deben guiar nuestra indagación serán, en definitiva, el “hipogeo” o abertura artificial preparada al final de la segunda plataforma (tercer nivel), y la secuencia de escaleras y terrazas que configuran el área sacra. El componente más llamativo lo integra, sin ninguna duda, el hipogeo que parece presidir el área

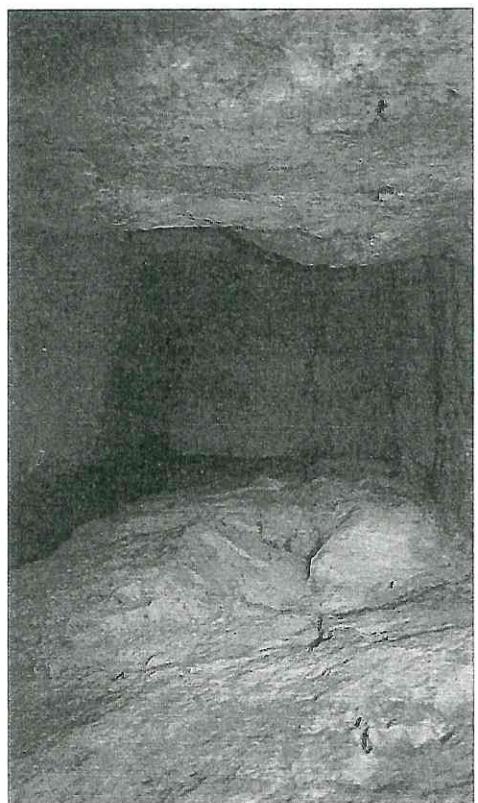


Fig. 3 (interior hipogeo)

sacra; su estructura, como hemos dicho, es rectangular; su entrada y el eje central se hallan orientados en dirección al Este. No se trata de una cavidad natural, sino que el hipogeo ha sido cuidadosamente preparado vaciando un espacio alargado por debajo de una gran losa; de este modo se logra prevenir una estrecha cámara rectangular, protegida con esa techumbre plana de piedra. Luego señalaremos que la ventaja adicional de aquel aparejamiento la proporciona el hecho de que la superficie regular formada por la parte externa de la cubierta puede aprovecharse como suelo dedicado a otros objetivos. Cabría aventurar varias hipótesis para explicar la razón de ser de semejante construcción, pero todas las hemos sometido al freno de la cautela y la moderación, es decir, conviene que guarden conformidad y proporción con el resto de los datos pertinentes al problema.

Pretender que pudiese tratarse del simple monumento funerario (mausoleo) de un particular o de una familia tropieza con varios reparos, el principal de los cuales es que no se trata de un uso propio del mundo celtibérico, que prefiere las urnas de incineración, ni conocemos el levantamiento de tales obras en los aledaños de los *opida* indígenas, por lo que deberíamos suponer que fue trazado ya en época romana. Tampoco los distintos tramos de escalones, así como su distribución y las plataformas a donde se accede, favorecen esa idea, pues supondría considerar que el culto al difunto o difuntos se producía asiduamente y congregaba a bastantes personas, hasta el punto de recomendar que se estableciesen estancias a tres niveles que parecen

principales. Ahora bien, la posibilidad de que aquel santuario hubiera contenido el sepulcro de un gran personaje (jefe, sacerdote, guerrero, etc.) arroja otra perspectiva que ofrece mayores atractivos.

En efecto, situados en el plano histórico, hay una interpretación para la estructura ubicada en Valdemoro que casa muy bien con las formas socio-religiosas vividas en el ámbito de la cultura céltica. Nos referimos al hecho de que este singular recinto de Los Casares hubiera sido un santuario con funciones de oráculo, es decir, que hubiese constituido un área destinada a tomar alguna clase de augurios o a consultar los presagios transmitidos desde la esfera divina. Efectivamente, el conjunto de los elementos que hemos registrado en el trabajo ya mencionado sugiere con plena coherencia esa explicación, aunque convenga someterla a matizaciones y considerar concreto la recepción de presagios por medio de sueños y visiones, fue una realidad distintas vías de acercamiento. La práctica de la adivinación entre los celtas, y en concreto la recepción de presagios por medio de sueños y visiones, fue una realidad cultural y religiosa suficientemente conocida, como ya hemos avanzado, que ofrece varias caras. Cuando en otras prácticas mánticas entraban en juego, por ejemplo, las pieles de los animales que habían sido sacrificados, la explicación puede estar en que se llegaría a estimar que manteniendo un contacto directo con aquellas envolturas el solicitante del augurio no sólo se identificaba con el animal muerto en el sacrificio, sino que establecía una estrecha relación con los dioses desde el momento en que la víctima ya había sido remitida al mundo de la divinidad⁹. Este mismo valor y equívoco conceder al sacrificio adivinatorio, usando tanto animales como prisioneros de guerra, que en algunos momentos practicaron varias comunidades hispanas -los lusitanos y las tribus del norte de la Península Ibérica¹⁰.

Sin duda alguna, la tradición céltica que mejor concierne a nuestro objeto se encuentra reflejada en un importante testimonio antiguo, que con gran probabilidad corresponde a devociones observadas entre los pueblos celtas emigrados a Asia Me-

⁹ Ha escrito J. MARKALE, *Los celtas y la civilización celta. Mito e historia*, Madrid 1992, p. 329, a propósito del sacrificio humano céltico, que los oferentes saben que sacralizando a la víctima hacen de ella un mensajero de la colectividad que ha realizado el ritual; la víctima participará así de los dioses y será lazo de unión entre la divinidad y los hombres.

¹⁰ Estrabón, III, 6 (C 154). Antes del sacrificio de los animales los lusitanos procedían a examinar las venas de ambos lados del animal, las palpaban y emitían un vaticinio; pero, en el caso de los sacrificios humanos obtenían sus pronósticos tanto por la forma en que el prisionero caía abatido, después de haber recibido el golpe mortal, como por el examen de las entrañas. A tales efectos Sículo (V 31, 3-4) refiere que cuando éstos efectuaban oblicaciones de víctimas humanas averiguaban el porvenir basándose en tres factores: el modo en que ha caído el sujeto herido, las palpaciones de sus miembros y la forma en que fluye la sangre.

nor, es decir, entre los gálatas. He aquí el pasaje en cuestión, que pertenece a una de las obras perdidas de Nicandro de Colofón (*FGrHist* 271-272 F 43) y que ha llegado hasta nosotros gracias a una cita del apologeta Tertuliano: *nam et Nasamona nel Nymphodorus uel Herodotus, et Celtas apud uiororum fortium busta eadē de causa abnoscere, ut Nicander affirmit* ("pues también los nasamones, como escriben Heracles, o Ninfodoro o Heródoto, toman sus oráculos propios permaneciendo junto a las tumbas de los antepasados, y los celtas marchan a dormir junto a las sepulturas de los hombres poderosos por esa misma razón, como afirma Nicandro")¹¹. La expresión *por esa misma razón* significa inequívocamente que dicha práctica se realizaba para conocer los presagios durante el sueño, puesto que Heródoto (IV 172) señalaba de forma expresa que los nasamones solían pasar la noche junto a las tumbas de los antepasados y que recibían las predicciones en sueños; luego lo mismo sucedía entre los celtas, según Nicandro. JA quien hace referencia a esta expresión *uiti fortes* de Tertuliano, que seguramente corresponde a la adaptación de los términos griegos ἄνθρωποι ἀνδρόπεποι (apelativos dados desde época homérica a los héroes, los reyes y los guerreros) o de la voz más general οἱ δυνατοί, que pudo utilizat Nicandro¹². No cabe duda de que detrás de ese lenguaje se alberga la figura de los héroes, que formaron parte sustancial de las distintas comunidades célticas, pues la impronta de estos seres prodigiosos recorre toda la mitología celta. La simbiosis o fusión entre las personas divinas y los personajes heroicos es un fenómeno religioso propio de las mentalidades celtas, de manera que los dioses, y en concreto los grandes dioses celtas. Llegaron asimismo a militar en esta categoría de entes que fueron los héroes. Se consideraba que los grandes dioses habitaban en tumbas (las suntuosas tumbas megalíticas), y a su vez los dioses locales, que estaban vinculados a un territorio en concreto o a un accidente del terreno, quedaban adheridos a tales

¹¹ Tertuliano, *de anima* LVII 10. Basé mi idea sobre la relación de este texto con las tradiciones gálatas en las estancias y contactos de Nicandro con los Atátilas de Asia Menor, los cuales combatieron en distintas ocasiones a aquellos pueblos celtas y admitieron a oficiales gálatas como mercenarios en su corte: véase W. KROLL, *RE* VII 1 (1936), cols. 250-265 (251 s.), s.v. "Nilkandros (11)", H. BENSON, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1960, pp. 415 s. Sobre las tropas gálatas que participaron en la campaña de Átilo I en Misia durante el 218 a.C. (antes de la estancia de Nicandro en Pergamo), véase L. ROBERT, *Etudes Anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris 1937, pp. 183-198. Por eso el texto tertuliano encierra gran relevancia, gracias a ese rasgo que nunca se ha señalado: que el dato sobre la *incubatio* en las poblaciones celtas no constituye una curiosidad de un autor cristiano tardío, sino que muy verosimilmente deriva de la información suministrada por los propios gálatas.

¹² No es posible determinar si Tertuliano leyó directamente a Nicandro o bien, como sospecho, tomó esta noticia de una fuente griega que había extractado noticias extrañas contenidas en distintos autores (Heródoto, Heracles, Ninfodoro, Nicandro); posiblemente se trataba de un escrito paradográfico.

puntos por medio de su tumba y por el recuerdo de su muerte. Los dioses engendran hijos y se perpetúan en sus nietos, que protagonizan una vida destacada y brillan como reencarnaciones de personas sobrehumanas¹³. Por eso dioses y héroes aparecen como las piezas del armazón de las genealogías célticas, y con el material de sus conmemoraciones y descendencias se moldean los diferentes colectivos de la raza¹⁴. Como señaló Hubert para el caso de Irlanda, la religión nacional no es más que la religión de los grupos político-domésticos que componen la sociedad, y estos grupos se consolidan en torno a sus ancestros, que son precisamente los héroes y los dioses; sus cultos son los cultos destinados a los antepasados,¹⁵ y las fiestas en honor de los ancestros no son sino conmemoraciones hacia sus personas¹⁶. Reyes y príncipes se tienen por descendientes de dioses y alcanzan la consideración de héroes. Varios santuarios galos (Samxay, Donon, Saint-Merd-les-Oussines), que funcionaron como centro de peregrinaciones y de fiestas, reuniendo importantes mercados, estuvieron asociados a tumbas o túmulos —normalmente en forma de *tholos*;— parece probable que en los tres debía de conservarse el recuerdo de un importante personaje, quizá un jefe o un fundador, cuya historia o leyenda se encontraba unida a aquel lugar: eran, hablando con brevedad, tumbas de héroes. Y templos que constan exclusivamente de un recinto en círculo alrededor de un túmulo los hay a cientos en Irlanda y en las Islas Británicas.¹⁷

Mas pasemos ya al mundo celtibérico. Sobre el importante papel desempeñado por la adivinación en los ámbitos (proto)célticos de la Península Ibérica versan numerosas informaciones ya mencionadas acerca de los sacrificios con víctimas humanas, cuya forma de morir se analizaba para extraer indicios premonitorios del futuro, sino también otros dos datos muy significativos. El poeta Silius Itálico (III 344-349), jóvenes de la *Gallaecia* hacia las operaciones mánticas, hasta el punto de declaran que poseían ingenio (*sagaces*) para tres clases de augurios; la adivinación por el examen de las entrañas de las víctimas (*fibræ*), de los vuelos de las aves (*pinnæ*) y

¹³ Cf. A. GRENIER, "Sanctuaires céltiques et tombe du héros", *CRAI*, 87 (1943) 360-371, p. 365: "Tandis que chez les Grecs, les héros demeurent distincts des dieux, les Celtes au contraire ont tendance à confondre les uns et les autres: les générations mortes deviennent les innombrables divinités qui habitent les vastes souterrains des collines et des tumuli; les anciens maîtres du pays sont représentés comme des peuples des dieux".

¹⁴ Véase la espléndida monografía de M. ASAMAKO-GORBEA y A. J. LORRO ALVARADO, *Tentates. El héroe fundador y el culto heroico al antepasado en la Hispania y en la Kelteiké*, Madrid 2011, en particular pp. 207-282.

¹⁵ H. HUBERT, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris 1974, pp. 255-257; A. GRENIER, 1943, p. 366.

¹⁶ GRENIER, loc. cit., pp. 366-368.

ISSN: 1578-4517

de los objetos que destellan en el cielo (*diuinae flammæ*). Fueron tres habilidades, añade, que formaban parte de su vida cotidiana, completando los momentos de descanso, los juegos o festivales y sus gozos sagrados (*requies*, *ludi*, *sacra voluptas*). No obstante, parece ser que la averiguación de las intenciones divinas también fue competencia de algunas mujeres, a las que fue atribuida la capacidad de vaticinio en determinados contextos, cuya naturaleza no podemos precisar. Así se desprende de un elociente inciso que figura en la vida de Galba escrita por Suetonio: el emperador Galba, según dicho pasaje, habría sido advertido muy favorablemente de sus arrriegados proyectos para alcanzar la púrpura mediante las predicciones de una muchacha virgen de Clunia nacida en una familia distinguida (*vaticinatio honestae virginis*); y dicha premonición habría sido ratificada por el principal sacerdote de la ciudad, que recuperó del interior de un santuario (*ex penerat*) unos oráculos coincidentes formulados hacía docecientos años por otra joven profetisa (*carmen similiter a fatidica puella promulgata*)¹⁸. Prestando atención, así pues, a las anteriores premisas, urge que pasemos ya a una interpretación del santuario de Valdemoro. Descartada la opción de que fuese un lugar común de culto a los dioses, pues nada habla en favor de la presencia de ofrendas y sacrificios, o de que constituyese un simple monumento funerario, y visto el lugar preminentemente que ocupa el hipogeo en el área sacra, resulta muy adecuado encuadrar la función de aquel lugar hacia las prácticas de adivinación y, en concreto, a estimar que allí los presagios eran solicitados durante el sueño junto a la tumba de un personaje heroificado. Esta hipótesis obtiene el apoyo de numerosas circunstancias concomitantes. La cámara del hipogeo pudo contener los restos incinerados del héroe (o héroes, en cuyo caso habría sido un *heroon* múltiple); pudo estar sellada, o bien ser accesible sólo a determinadas personas, como despiertos indicaremos. El santuario adopta la forma de un recinto cercado por recias paredes, con una sólida puerta de entrada, y todo él pudo hallarse cubierto por una techumbre valiéndose de maderos que cruzaran desde el muro exterior hasta la pared rocosa interior¹⁹. La disposición del lugar en terrazas, a las que se sube mediante varios tramos de escalones, debemos tenerla asimismo en consideración, puesto que en aquellos lugares donde los celtas visitaron las tumbas de los héroes con fines mánticos se distinguía cómo alrededor de la sepultura hay distribuidos varios espacios, a menudo porticados, que Grenier llamó salas dormitorio (es decir,

¹⁷ Suetonio, *Galb.* 9.

¹⁸ Una de las inscripciones del santuario de Peñalba de Villastar en las que figura el nombre del dios Lug podría contener la mención de una estructura techada, según la interpretación de W. Mein, "La inscripción céltibérica de Peñalba de Villastar", *Kathulos*, 13-14 (1993-1995) 347-353 (p. 352); ibid., *Celtiberian Inscriptions*, Budapest, 1994, p. 37; véase asimismo A. Lorrio, *Los celtíberos*, Alicante, 1997, p. 333.

iguales a los denominados *kouμn̄ripto* o *dormitoria* en los santuarios clásicos de incubación)¹⁹. Todas las terrazas naturales del *heroon* de Los Casares son aptas para este objeto, situadas a modo de dormitorio escalonado, e incluso encima mismo del hipogeo los visitantes contaban con una amplia y pulida superficie que permitiría pasar la noche en la parte superior del sepulcro mismo que contenía los restos del personaje (el lugar ideal para recibir más intensamente en sueños las revelaciones divinas, que deben llegar gracias a la mediación del héroe que reposa debajo) (figs. 4 y 5). Esta técnica para la obtención de oráculos a través del sueño (*incubatio*) sabemos que tampoco fue ajena a los pueblos de la Península Ibérica, pues existen indicios de que el procedimiento se hallaba vigente en determinadas zonas. Algunas fórmulas contenidas en epigraffes romanos consagrados por la población indígena provincial podrían aludir al hecho de que las advertencias del dios han llegado durante la *incubatio*. Así, por ejemplo, en el santuario de São Miguel da Mota (Alandroal, Portugal) hubo varias dedicaciones a *Estatovelicus*, deidad sanadora y oracular –aunque pudo asimismo encerrar connotaciones funerarias–, en las cuales queda de manifiesto que las consultas realizadas por sus devotos fueron frecuentemente sueltas apareciéndose el dios en sueños y emitiendo su consejo (*ex religione iussu numinis, ex visu, ex imperato auero, ex responsu*)²⁰. Tampoco debemos pasar por alto un detalle que suministra Suetonio al referir los presagios que afectaron a Gralba, y es que el sacerdote principal de Clunia –Suetonio habla del sacerdote de Júpiter, pero se trataba sin duda de un notable *indigena romanizado* que ejercía aquel pontificado en la ciudad– fue advertido en sueños (*somnio monitus*) de que en el interior de un santuario (no se dice cuál de ellos fuese) se guardaba la profecía formulada doscientos años antes; no sería extraño que aquella revelación, que conoció mientras dormía, fuera el resultado de una visita efectuada por dicho sacerdote a un santuario local donde se procedía a la *incubatio*. Precisamente en la llamada Cueva de Román, que se halla debajo del sitio de la antigua Clunia, existió un santuario donde se veneraba la figura indo-europea de las *Mareas célticas*; en este caso concreto, a juzgar por varios indicios epigráficos, su esfera de acción cabría ponerla en relación con la salud y la cura mediante fangoterapia²¹. Sin embargo, también resultaría muy probable

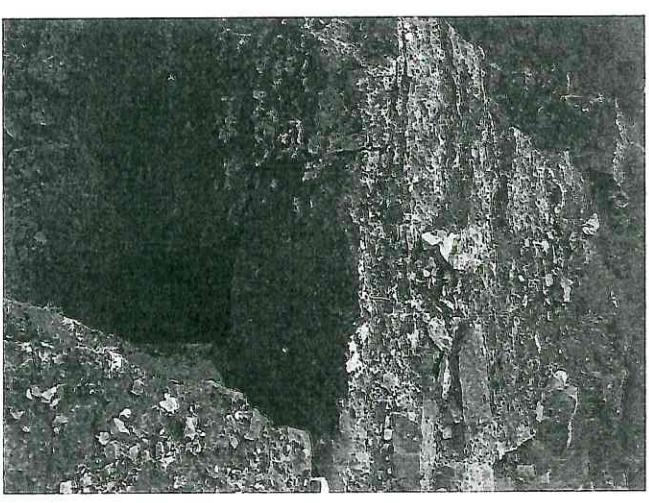


Fig. 4 (hipogeo y losas que lo cubren)

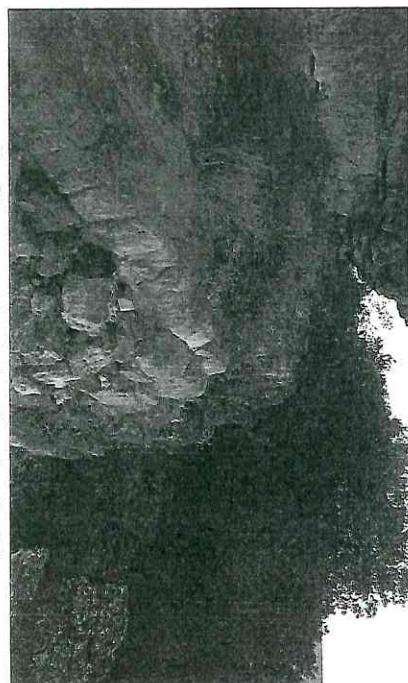


Fig. 5 (terrazza quinto nivel, antiguo dormitorio)

¹⁹ A. GRENIER, "Sanctuaires gallo-romains et tombe du héros, complément à la communication du 6 août 1943," *CRM*, 88 (1944) 221-228 (p. 222); en el santuario de Sanxay, a ambos lados de la terraza que contiene la tumba del héroe una serie de porticos o salas alargadas habrían servido como dormitorios para quienes llegaban a consultar al oráculo.

²⁰ J. LEITE DE VASCONCELOS, *Religiões da Lusitânia*, II, Lisboa, 1905, pp. 125-143; J. C. OLIVARES PEDREIRO, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002, pp. 228 s.

²¹ Según una ingeniosa hipótesis de L. GASPERINI, "Sul complesso ipogeico cluniense della Cueva de

que allí mismo se practicara el rito de la *incubatio*, como probarían varios indicios, entre ellos la inclusión en un epigrafe con la formula *ex visu*.²² Si el sacerdote de Clunia hubiera obtenido aquella revelación cuando dormía en el interior de la cueva, tendríamos más argumentos para considerar que tanto en el caso de *Endovelicus* como en el de las *Mares* las visiones oraculares otorgadas a los fieles no sólo afectaban a la sanación física, sino que podían abarcar otras cuestiones, vinculadas a diferentes esferas de intereses y preocupaciones. En última instancia, como ha sugerido F. Marco, el número de las *Mares*, por configurar una triada, debe valorarse como expresión del superlativo absoluto, de la repetición de intensidad, de manera que esta cualidad podría vincularse en ciertos casos al fenómeno de la heroización.²³ Héroes, *Mares e incubatio* ofrecerían entonces puntos de contacto y paralelismos de intervención en algunas construcciones religiosas célticas, que tan sólo cabe oscureceramente vislumbrar. Finalmente, conviene señalar que la presencia de agua rezumando en la sopeña del santuario de Los Casares, al menos durante buena parte del año, agrega otro ingrediente de alto contenido simbólico en el espacio del *heroon*. El pensamiento religioso celta había establecido una relación directa entre el agua y el tronco ético más amplio, o bien que hubiese destacado como un gran guerrero (o dirigente político, o administrador de justicia) dentro de una etnia o grupo federal. Con el tiempo, su genealogía habría quedado vinculada a una figura divina, como asentamiento-fundación del poblado –segregando aquella rama de familias de un tronco ético más amplio–.

Más Alla, así como entre el agua y las curaciones, sin duda porque a este elemento se le concedía una especial sacralidad y veneración como fuente constante de vida y medio de purificación. En virtud de tales atribuciones, el agua y la forma en que ésta brota fueron percibidas también en la religión como un lazo directo capaz de unir el mundo superior con el inferior, de conectar a las deidades del cielo con las fuerzas subterráneas de la fertilidad. Como la mentalidad céltica interpretaba que el acceso y heroica utilizaba el tránsito acuático en su camino hacia el otro mundo. Todo ello significaría, en suma, que el entregarse a la *incubatio* en el seno de un escenario heroico por donde fluye o desciende el agua implicaba una firme confianza en que el importante personaje muerto, que ha trascendido ya nuestra dimensión, dispone del conducto adecuado para trasladar los mensajes divinos que permiten pronosticar el futuro.

Román e le sue iscrizioni”, *Miscellanea Greca e Romana* XVII, Roma, 1992, pp. 283-296; *vid. asimismo* J. GÓMEZ-PANTOJA, “Las Madres de Clunia”, en F. VILLAR Y F. BEIRNAU (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de Marzo de 1997), Salamanca, 1999, pp. 421-432, y OLIVARES PEDREÑO, *op. cit.*, p. 255.

²² *ERClin II* (= P. PALOMY J. VILLELLA, *Clunia II. La epigrafía de Clunia* [Excavaciones Arqueológicas en España 150], Madrid, 1987); un Valero Reburro consagra una inscripción *ex visu*.

²³ F. MARCO SIMÓN, “Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)”, en J. MANGAS Y J. ALVAR (eds.), *Homenaje a José M. Blázquez*, II, Madrid, 1994, pp. 319-348 (333 s.). ISSN: 1578-4517

Naturalmente, laten todavía numerosas cuestiones que permanecen en suspeso y que, por el momento, no vemos cómo abordarlas satisfactoriamente. La más inmediata atañe a la identidad del sujeto heroizado y cuyos restos serían depositados en el hipogeo de Los Casares. Si estamos ante una figura histórica de aquella comunidad, pudo tratarse de un caudillo o príncipe indígena que hubiera dado origen al asentamiento-fundación del poblado –segregando aquella rama de familias de un tronco ético más amplio–, o bien que hubiese destacado como un gran guerrero (o dirigente político, o administrador de justicia) dentro de una etnia o grupo federal. Con el tiempo, su genealogía habría quedado vinculada a una figura divina, como fue habitual entre los céltas (heroización). Allí podrían acudir las personas que necesitasen consultar en sueños un problema y solicitar una respuesta o información del héroe divinizado, tal como nos muestran los procedimientos célicos que asocian la interpretación de los sueños y la evocación de los muertos.²⁴

No obstante, cabría asimismo considerar otras opciones, en concreto que nos hallesmos ante la figura de un sacerdote-taumaturgo que hubiera derramado grandes beneficios entre aquella comunidad, gozando de un prestigio sobrenatural. Tendría también sentido valorar el hipogeo y el recinto sacro de Los Casares cual un espacio regido por un adivino/a, que estaría encargado de recibir en sueños la inspiración del héroe y transmitirla al consultante. E incluso pudo ser un santuario sin relación directa con los héroes, aunque asociado a ritos oraculares conducidos por algún especialista (hombre o mujer), que actuaría como intermediario de la comunidad fren-

ta a las divinidades y que se alojaría en el hipogeo como cavidad “ctónica” donde experimentar el trance adivinatorio. Sea como fuere, resulta necesario alegar que no sabemos si en los recintos oraculares célticos podía residir de forma fija (u ocasionalmente se encerraba en ellos) un adivino o sibila (*fāidica puella*) que necesitaba de un hueco/covacha/hipogeo artificial para llevar a cabo toda una serie de purificaciones y ritos conducentes a emitir los pronósticos divinos en ciertas ocasiones solemnmes (intenciones del jefe, del consejo, de la asamblea, etc.); sus respuestas serían luego anotadas y conservadas (¿como sucedía en Clunia?).

Consideramos, en definitiva, que el recinto sacro de Los Casares constituye un ejemplo excepcionalmente bien conservado de santuario celtibérico oracular, creado presumiblemente en torno a la figura y tumba del héroe patrio local. Si en otros territorios de la *Keltikē* europea dichas sepulturas formaban como un anexo de templos más extensos, este caso demostraría que en Celtiberia el santuario se situaba en zona exenta, fuera de la población, y se levantaban a media ladera de un monte, protegido por salientes de la pared rocosa (“balmas”). El recinto contaba sin duda con un aporte natural de agua y poseía una serie de terrazas adaptadas a sus objetivos, pues permitirían a los consultantes pernoctar en su interior (e incluso dormir sobre la tumba misma). Por otra parte, su excelente estado de conservación, cargado de una atmósfera sacra en mitad del encinar, pone de manifiesto que al menos algunos recipientes sagrados celtibéricos estaban cerrados con un sólido muro y contenían detalles de construcción no menos admirables; al área de Los Casares se llegaba probablemente ascendiendo por una especie de *vía sacra* trazada en la ladera, que tal vez estuviera bien asentada y embellecida en época antigua; su impronta, por desgracia, es hoy apenas perceptible. Al *heroon* se entraba cruzando el umbral de una severa puerta, que aún mantiene parte de las jambas y cuyo dintel, sospechamos, pudo tener cierta relevancia. La estructura interna mantiene varios indicios de su primitiva calidad, en particular los huecos trabajados para encajar las gradas que forman las escaleras, las grandes losas de la tumba-hipogeo y las distintas terrazas ascendentes. No hace falta realizar demasiados esfuerzos para presentir que este santuario nos propone sustanciosas evidencias materiales, que ulteriores conocimientos históricos sobre la vida y la religión entre los celtíberos nos permitirán precisar o corregir.

GYÖRGY NÉMETH
University ELTE, Budapest

THE SNAKE-HEADED DEMON

ABSTRACT

The image of the snake-headed demon is attested on four lead tablets that have been interpreted as *defixiones*. DTAud 247 and DTAud 298, the drawings of which are published here for the first time, are indeed curse tablets, however, the two lead lamellae published by A. Merlin and A. Audollent in 1930 are more likely to be interpreted as amulets. This hypothesis is confirmed by the bronze lamella found in the Novatianus Catacomb, the so-called decan amulets, and the magic gems also interpreted as decan amulets, which similarly present snake-headed demons.

Key words: SNAKE-HEADED DEMON, *Defixio*, DECAN AMULET, NOVATIANUS CATACOMB, MAGIC GEMS, AUDOLLENT.

EL DEMON CON CABEZA DE SERPIENTE

RESUMEN

La imagen del demon con cabeza de serpiente se atestigua en cuatro tablillas de plomo que han sido interpretadas como *defixiones*. DTAud 247 y DTAud 298, cuyos dibujos se publican aquí por primera vez, son efectivamente tablillas imprecatorias; sin embargo, las dos láminas de bronce publicadas por A. Merlin y A. Audollent en 1930 es más probable que deban interpretarse como amuletos. Esta hipótesis viene confirmada por la lámina de bronce encontrada en la Catacumba de Novatián, los así llamados amuletos decanos, y por las gemas mágicas también interpretadas como amuletos-decano, que igualmente presentan demonios con cabeza de serpiente.

Palabras clave: DEMÓN CON CABEZA DE SERPIENTE, *Defixio*, AMULETO-DECANO, CATACUMBA, DE NOVATIANO, GEMAS MÁGICAS, AUDOLLENT.

In 1930, Alfred Merlin published a lead tablet found in Carthage that depicted a snake-headed humanoid creature¹. The figure holds a scorpion in its right hand and a palm branch in its left². Beneath its feet we read a name: ΙΠΡΟΚΛΟΣ³. The following letters can be found on its chest:

W
ME
ΛΑΜ
ΙΑ
ΡΩΚ

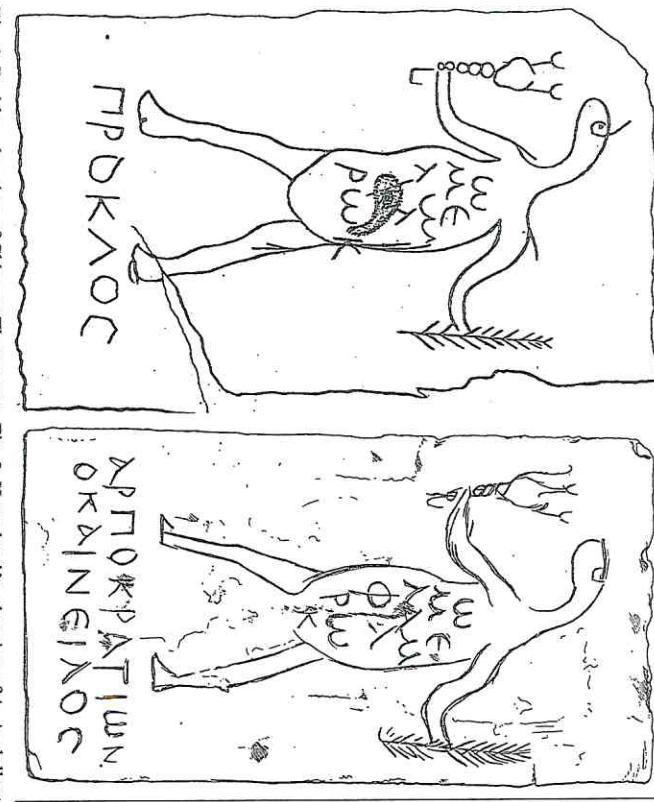


Fig. 1. Proklos, drawing of Clément Thouverey. Fig. 2. Harpalokraton, drawing of A. Audollent

palm branch in its left². Beneath its feet we read a name: ΙΠΡΟΚΛΟΣ³. The following letters can be found on its chest:

W

ME

ΛΑΜ

ΙΑ

ΡΩΚ

¹ This study (presented as a paper in Barcelona at the conference "Mito y magia" in 2012) forms part of OTKA [Hungarian Scientific Research Fund] programme no. K 81332 (Ancient magic, parallel researches: Curse tablets and magic gems), and the Zaragoza project titled Espacios de penumbra: Cartografía de la actividad magico-religiosa en el Occidente del Imperio romano (Ref. FFI 2008-01511 / FISO). I owe a debt of gratitude to Prof. Joachim-Friedrich Quack, who gave me useful advice in the identification of the decans.

as a *defixio* that aims at blocking the power of the scorpion, which he claims to be an apotropaic symbol⁵. In the same year and in the same periodical, Auguste Audolent published another lead tablet from Carthage with a nearly identical drawing (fig. 2), though the name of the target person is Harpokratōn, also called Neilos: ΑΡΤΟΚΡΑΤΩΝ Ο ΚΑΙ ΝΕΙΛΟΣ⁶. The letters on the figure's chest are more legible than those on the drawing published by Merlin:

W
ME
ΛΑΜ
ΦΑ
PW
K

According to Audolent, these letters suggest the *eulamō* spell, which would prove in itself that this lamella contains a *defixio*⁷. The distinguished scholar of ancient magic supposed that the snake-headed figure is a representation of Osiris⁸.

Amulets and magic gems functioning as amulets with the *eulamō* formula were not known in the time of Audolent⁹. Consequently, the inscriptions naming Proklos and Harpokratōn could well be amulets. Besides that these items were found in Carthage, their provenance is not known, thus it is uncertain if they come from graves – though this would still not rule out amulet function, since several amulets were found in graves. It might be unusual that the inscriptions are not written on gold or silver lamellae (as most amulets are), still, a good number of lead amulets are attested¹⁰. The drawing would clearly gain a different interpretation if we could explain it as an amulet. The demon, seizing the scorpion, prevents it from attacking Proklos or Harpokratōn and its success is expressed by the palm branch, the symbol of victory. Yet do we find snake-headed demons elsewhere as obvious tools of protection?

5 A. MERLIN, 1930, pp. 34–35: „Le démon à tête de serpent porte dans la main gauche une palme,

gagé et emblème de victoire, et dans la main droite il serre la queue d'un scorpion. Le scorpion est un animal apotropaïque, ... qui ... s'at-il est mis dans l'impossibilité d'exercer son action prophylactique qui conjurerait l'incantation dirigée contre Proclós.”

6 A. AUDOLLENT, 1930, p. 304.

7 A. AUDOLLENT, 1930, p. 307: „Ce seul détail suffirait à faire classer le document parmi les définitions, car rien ne permet de le tenir pour une formule préservatrice.”

8 A. AUDOLLENT, 1930, p. 307: „On ne se trompera guère ... en le rapprochant d'Osiris, avec qui le serpent a des affinités certaines, et qui est parfois représenté lui-même sous la forme d'un serpent.”

9 *Eulamō* or its modified form: S. MICHEL, 2004, 502; *gλαμός*; R. KOTANSKY, 1994, pp. 4; 17.

10 For a list of 15 amulets inscribed on lead lamellae, see S. GIANNOBLE – D. JORDAN, 2006, pp. 81–84.

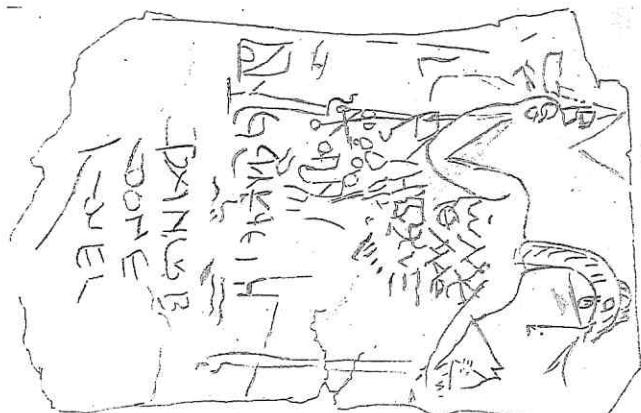


Fig. 3. DTAud298, drawing of A. Audolent

and classified it as a curse tablet. The portrayal of the snake, i.e. its small crest and jowl make it distinct from Carthaginian items, yet the inscription on the demon's chest is an important link. Audolent reads:

WΜΕ
ΛΘΜΑΘ

11 Archives Départementales du Puy-de-Dôme, Fond "19 J", Box Nr. 12.

12 For the dating, see S. REINACH, 1898, p. 355.

13 L. CHOPARD – G. HANNEZO, 1893, p. 199: „Le démon nu, de sexe féminin, ayant une tête de serpent, tenant à chaque main une piqûre, les pieds terminés par des griffes ; cette image magique a été tracée par le scribe au milieu même des lettres de malédiction.”

14 A. AUDOLLENT, 1904, pp. 412–413.

15 R.-M. COUDRAY DE BLANCHÈRE, 1897, p. 128.

There are two other drawings of Audolent depicting the snake-headed demon¹¹. DTAud 298 is found in a grave dated to the middle of 2nd cent. AD, in the cemetery of Hadrumetum¹². The first publishers describe the demon as a snake-headed female (1) figure (fig. 3)¹³. This assumption is positively refuted by Audolent, who claims that nothing hints at the figure depicting a woman¹⁴. The catalogue of Musée Alaoui provides the following description: “Démon à tête de serpent tenant de la main droite une lance, de la main gauche une haste plus courte. Inscription grecque”¹⁵. According to Audolent: “Daemon nudus, caput et collum serpentis, hominis corpus, et pedes aduncis unguibus armatos exhibens, hastam utrinque manu tenens”¹⁶. The inscription being unintelligible, he adds:

“Quid sibi velit defixio obscurum est”. We can clearly conclude that he had no doubt about the function of the lead lamella and classified it as a curse tablet. The portrayal of the snake, i.e. its small crest and jowl make it distinct from Carthaginian items, yet the inscription on the demon's chest is an important link. Audolent reads:

Merlin pointed out that these letters are similar to those on the chest of Proklos' demon¹⁶. The Hadrunetum lamella can be linked to *defixiones* not so much by its image or inscription but rather by its provenance: it was cast into the grave subsequently through a tube built for sacrifice, thus it was not buried with the deceased, which unequivocally shows it was a *defixio*¹⁷.

The other drawing of Audollent depicting a snake-headed demon was found in the amphitheatre of Carthage (DTAud 247, fig. 4). The image is similar to that of

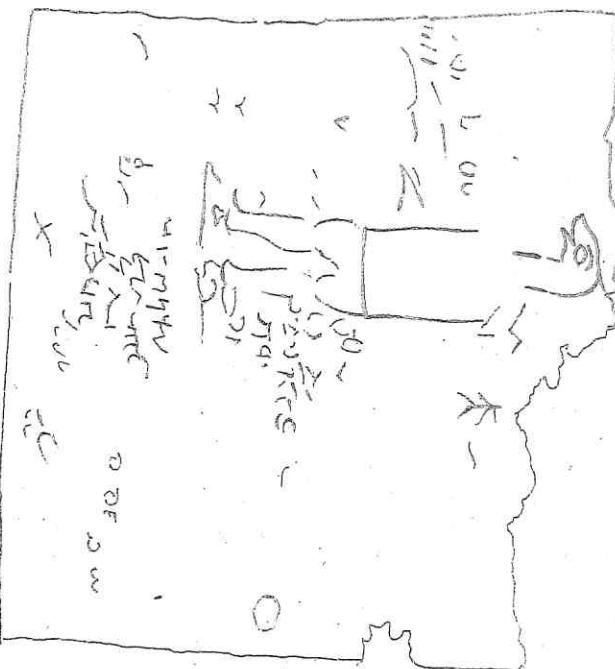


Fig. 4. DTAud 247, drawing of A. Audollent

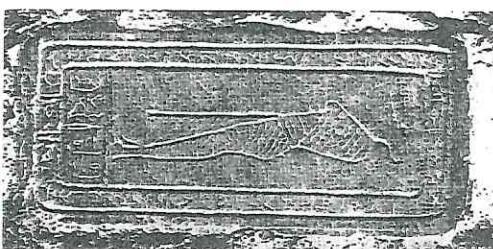
Proklos and Harpokratōn. The human figure looks to the left, his legs also face left, whereas he holds a palm branch, as I see it, in his left hand. (Audollent indistinctly interprets it as a flash of lightning: "Homo stans [Typhon-Seth?] serpentis capite in-

signis, tenens hastam dextra, fulmen (?) sinistra.") The fragments of the inscription reveal that the curse is targeted at a *venator* called Gallicus:

*Occidite exterminate vulnerare Gallicu quen peperit Prima in ista ora in
ampiteatri... obliga Gallicu quen peperit Prima ut neque ursu neque tauru
singulis plagiis occidat...*

It is peculiar that Audollent (though doubtfully) identifies the demon as Typhon-Seth. He gives no reason to support his decision.

The finding circumstances of the last two tablets and the above inscription leave no doubt that these lamellae are *defixiones*. This may push the interpretation of the other two Carthaginian tablets also towards curses. However, there is an unambiguous example from the 3rd cent. AD that clearly presents the snake-headed demon in protective function.



A bronze lamella fixed to the cover of a Christian grave (3rd cent.) was found in the Novatianus catacomb in Rome (fig. 5). The tablet shows a standing snake-headed human figure facing left, swathed like a mummy, with an inscription field beneath his feet that contains unintelligible signs similar to hieroglyphics¹⁸. The publisher of the bronze tablet, H. Lietzmann, was positively convinced about the amulet function of the drawing and the pseudo-inscription, though it is unusual that a Christian used such an obvious pagan symbol. He probably expected some assistance at his journey in the afterlife.¹⁹ Lietzmann connected the drawing from the Novatianus catacomb with snake-headed demons on magic gems of Egyptian origin that were erroneously labelled as Gnostic (fig. 6), and he used the *Hiera biblos*, an astrological work attributed to Hermēs Trismegistos to support his interpretation. There we find a description of the third decan of Libra: a snake-headed human figure wearing a crown and called Phou²⁰. If engraved into a gem, Phou protects the bearer from the inflammation of the rectum, haemorrhoids, and tumours.

18. H. LIETZMANN, 1934, pp. 359–360.

19. H. LIETZMANN, 1934, p. 362: „Dann war ihm der schlängenköpfige Gott ein Helfer auch im Tode, ein Führer auch im Jenseits.“

20. H. LIETZMANN, 1934, p. 361., citing the *Hiera biblos* from the 1908 edition of C.-E. Ruelle, published in *Revue de Philologie*.



Fig. 6. Magic gem depicting a decan, Michel Tab. 18, 3.

While Lietzmann clearly identifies the demon of the gems with Phou (though these gem figures never wear a crown), he does not do the same with the catacomb drawing, since it does not perform its protective function against diseases²¹. Campbell Bonner, who devoted a chapter to the snake-headed demon, definitely rejects the Gnostic origins of the motif²². Likewise, he does not consider the figure as late representing a decan, Michel Tab. 18, 3. Consequently, we cannot determine the name of the snake-headed demon proposed in an impressive study that the representations of certain figures (human body, serpentine head and tail) on amulets still used in Hellenistic and Roman times are identical with Nehebkau (fig. 7)²⁴. Therefore such amulets are still often exhibited as portrayals of Nehebkau in museums²⁵. There are also other identifications of the snake-headed demons on gemstones. Simone Michel interprets the representation as Thot, whereas Attilio Mastrocicino as Aberamentho, who is identified with Christ in the Gnostic *Pistis Sophia*²⁶. Still, whatever name they attached to the snake-headed figure, they surely used the figure for an amulet.

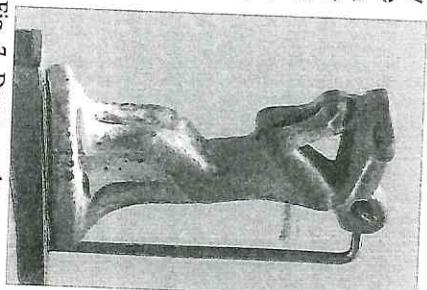


Fig. 7. Decan amulet erroneously identified as Nehebkau in the Metropolitan Museum, Accession Number 89.2.540

Today it is evident that the snake-headed human figures deployed as amulets (also in graves) depict decans²⁷. The decans divided each zodiacal sign into three periods. In Egypt, 36 decans corresponded to 360 days, and 12 further decans to the remaining five days²⁸. Since particular decans could have several names, it is impossible to name them clearly. Egyptian astrology was obviously not of common knowledge among ordinary people and amulet makers, yet they could easily see representations of decans on the walls of Hellenistic or Roman sanctuaries²⁹. It is more probable to regard these images as the models of our amulets than to assume that Egyptian sorcerers had to read Gnostic treatises in Greek to prepare their faience figures or magic gems.

The drawing in the Novatianus catacomb clearly depict a decan, yet there is a conspicuous similarity between e.g. the snake-headed figure of DTAud 298 and the decan from Kom Ombo, holding a snake in both hands. However, while the lead tablets uncovered from graves in Carthage and Hadrumetum are positively *defixiones*, the snake-headed human figures of Harpokratōn and Proklos may be more reasonably interpreted as amulet decans protecting their bearers against scorpions. Nevertheless, it is not worth conjecturing various names for the demon, since probably the amulet maker did not know it, either³⁰.

BIBLIOGRAPHY

- AUDOLLENT, A.,
- *Definitorium tabellae quoquot immutuerunt tam in Graecis Orientis, quam in totius Occidentis partibus proper Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris, 1904.
- "Deux nouvelles défixions de Tunisie", *BCTH*, (1910) 137–148.
- "Note sur une plaque magique de Carthage", *CRAI*, 30 (1930) 303–309.
- BONNER, C.,
- *Studies in Magical Amulets: Chiefly Greco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950.
- CHOPPARD, L. – HANNEZO, G.,
- "Nouvelles découvertes dans la Nécropole romaine d'Hadrumète" *BCTH*, (1893) 193–202.
- COUDRAY DE BLANCHÈRE, R.-M. de – GAUCKLER, P.,
- *Catalogue du Musée Alouï*, Paris, 1897.
- KAKOSY, L., 1982, pp. 176–177.
- KAKOSY, L., 1982, pp. 176–177.
- KAKOSY, L., 1982, pp. 165; 183.
- KAKOSY, L., 1982, pp. 179–182. The images of the temple of Esna were completed in the period between emperor Vespasian and Geta, thus the roofing gained its final form in the 3rd century, see L. Kakosy, 1978, 131.
- S. MICHEL, 2004, p. 197. A. MASTROCINO, 2005, p. 190: „In the Gnostic treatise *Pistis Sophia* Aberamentho is identified with Jesus.“ See *Pistis Sophia* IV 136, 139, 141. A. MASTROCINO, 2005, p. 191: „To conclude, Jesus was merged with the magical Egyptianizing god known as Aberamentho because he was a serpentiform god residing in the celestial pole in the extreme North, and was also a solar deity.“

- Giannobile, S. – Jordan, D.
- “A lead phylactery from Colle san Basilio”, *GRBS*, 46 (2006) 73–86.
- GORDON, R.,
- “Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Magic”, in Horstman-
stoff, H. F. J. et al. (eds.), *Kykeon*, Leiden, Boston, Köln, 2002, pp. 69–111.
- KAKOSY, L.,
- *Egyptomi és antik csillaghit*, Budapest, 1978.
- “Decans in Late-Egyptian Religion”, *Oikumene*, 3 (1982) 163–192.
- KOTANSKY, R.,
- *Greek Magical Amulets I*, Opladen, 1994.
- LEITZMANN, H.,
- “Ein Gnostiker in der Novatianuskatakombe”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 11
(1934) 359–362.
- MASTROCINQUE, A.,
- *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, 2005.
- MERLIN, A.,
- “Une lameille plomb trouvée à Carthage”, *CRAI*, 30 (1930) 33–35.
- MICHL, S.,
- *Die magischen Gemmen*, Berlin, 2004.
- REINACH, S.,
- “Tombes d’Hadrumète ornée de Bas-reliefs en stuc”, *BCTH* (1898) 353–355.
- SHORTER, A. W.,
- “The God Nehebkau”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 21 (1935) 41–48.

THE CYCLICAL SNAKE: OCCURRENCES IN JEWISH SOURCES ARE SPORADIC AND DISCONNECTED

EPHRAIM NISSAN

Goldsmiths College, University of London, London, &
University of Manchester, Manchester, United Kingdom

ABSTRACT

The ouroboros (cyclical snake) occurs as a motif in various cultures of antiquity and the Middle Ages, including in some Early Church sources, and it is of interest to try and find out whether there is a continuous Ouroboros tradition within Judaism. Our conclusions are that Jewish occurrences of the motif are sporadic and discontinuous, in the sense that in different historical contexts, it was borrowed again by cultural contact. A Megarian prayer joined "Hecate the Tail-Eating" to "Hebraic Oaths". The very few early rabbinic occurrences include for example the metaphor of the Oven of the Akhnai snake. There possibly are biblical examples, but this is far from certain. Mesopotamian late antique magic bowls catering to Jews and others depict the cyclical snake. Medieval Jewish instances include a manuscript illumination of the Leviathan, and the Teli in astronomical exposition.

Key words: CYCLICAL SNAKE, Ouroboros, Jewish sources, History of Motifs.

LA SERPIENTE CÍCLICA: LOS EJEMPLOS EN FUENTES JUDÍAS SON ESPORÁDICOS Y SIN CONEXIÓN ENTRE ELLOS

RESUMEN

El ouroboros (serpiente cíclica) aparece como motivo en distintas culturas de la antigüedad y de la Edad Media, incluidas algunas fuentes de la Iglesia Primitiva, y es interesante tratar de dilucidar si hay una tradición continuada del Ouroboros dentro del Judaísmo. Nuestras conclusiones son que los ejemplos judíos del tema son esporádicos y discontinuos, en el sentido de que, en diferentes contextos históricos, éste fue siempre un préstamo del contacto cultural. Una oración megárena asocia "Hécate la devoradora de cola" a "juramentos hebreos". Los muy escasos ejemplos rabínicos antiguos incluyen por ejemplo la metáfora del Horno de la serpiente Akhnai. Es posible que haya ejemplos bíblicos, pero esto no es seguro. Cuencos mágicos mesopotámicos tardío antiguos, destinados a judíos y otros, dibujan la serpiente cíclica. Ejemplos judíos medievales incluyen una miniatura manuscrita del Leviathan, y del Teli en una explicación astronómica.

Palabras Clave: SERPIENTE CÍCLICA, Ouroboros, FUENTES JUDÍAS, Historia de los MOTIFS.

1. Introduction

The cyclical snake kept reappearing in the history of ideas at different times and places¹. This article seeks to trace occurrences in Jewish sources. Whereas there are a few fairly clear such occurrences, they are few and far apart from each other. In this sense, the search is not quite successful. There is growing appreciation for the need to also report negative results, not only positive ones (but it is in the hard sciences one hears this). I marshalled much material, per force disparate, that could potentially be relevant, and would like to point out *ab initio* the conclusions I reached: it is only sometimes that the cyclical snake motif may be tentatively considered to have occurred in a Jewish source. Let me state explicitly that my findings are that even when it sporadically occurred, it appears to have been borrowed from the respective non-Jewish environment at the given time and place, and therefore there is no persistence of the motif *within* Jewish culture. There is no Jewish *tradition* of the cyclical snake, only sporadic occurrences which are disconnected reappearances by repeated infiltration from disparate sources. Such a conclusion is not without interest.

Elsewhere² the pervasiveness has been illustrated of the supposed association, especially in Western cultures, of the Jews with Saturn, or then with the saturnine, melancholy temperament. Saturn stands, among the other things, for old age, and there was a period between the Middle Ages and early modernity when Saturn's iconography tended to resemble the imagery of Father Time. The Jews in turn were an almost perennial people, though (hostile representations claimed) no longer alive in the spirit, surviving in wretchedness as witness to the truth of the faith that succeeded them, and whose faithful are the new elect.

Sometimes two widely different symbols stand for the same concept, or for closely related concepts. The snake with its tail in its mouth, as old as ancient Egyptian culture,

¹ Even in the modern era, the motif of the cyclical snake is present, and not only in studies of past cultures which in turn exhibited the motif itself. In the 1865, a German chemist, Friedrich August Kekulé (1829–1896), understood the structure of the benzene molecule, C₆H₆. Benzene had been discovered by Michael Faraday in 1825. By Kekulé's account of his own discovery, he envisioned the ring structure while riding on an omnibus in London, and daydreaming. "Day-dreaming one day, an image of a snake seizing its own tail popped into Kekulé's mind. It was the inspiration he needed: benzene, he realised, was a hexagonal ring of six carbon atoms, with a hydrogen atom dangling from each. Today, this basic hexagonal motif lies at the heart of most carbon-based materials" (p. iii in Antonio Castro Nero and André Geim, "Graphene", an insert between pp. 28 and 29, "New Scientist Instant Expert, 22", pp. 1–viii, *New Scientist*, 214(2863), 5 May 2012).

² Ephraim Nissan and Abraham Ofir Shemesh, "Saturnine Traits, Melancholia, and Related Conditions as Ascribed to Jews and Jewish Culture (and Jewish Responses) from Imperial Rome to High Modernity", in *Umanità, divina maternità*, edited by Alessandro Grossato, special issue of *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 3, (Alessandria, Piedmont, Italy: Edizioni dell'Orso, 2010), pp. 97–128.

In the Jewish occurrences from the post-biblical period, the motif of the cyclical snake could be assimilated in *niches*, being perhaps perceived most of the time as stemming from general (and permissible) lore (e.g., in astronomy), rather than from specifically Jewish tradition or religious insight. This is something we could expect e.g. among the alchemists, because of the role of the cyclical snake in alchemical theory⁴.

Zafraan authored a classic study⁵ of the association of Saturn with the Jews, in European culture from the Middle Ages up to the early modern period. Elsewhere, I have discussed the Western tradition ascribing melancholia and other Saturnine traits to the Jews⁶. In particular, various animals associated with Saturn were associated, in the Western imaginary, with both Saturn and the Jews: the goat⁷, the owl⁸, and

⁴ “The idea of *prima materiæ*, summoned into being by the formative spirit and constituting all material existence implies that everything is one, as is expressed in the famous 11th-century Greek copy of a Hellenistic alchemical manuscript (No. 299, fol. 188 verso, Biblioteca Marciana, Venice). Here one sees the Ouroboros symbol, the snake or dragon consuming its own tail, signifying eternity, endless change and renewal, with the caption *hem to pan* (everything is one). If everything has arisen from the One and is one, then all things must be transmutable into anything.” Quoted from p. 18 s.v. “Alchemy II: Antiquity – 12th Century” by Bernard D. HAVER in *Dictionary of Gnostics and Western Esoterism*, edited by WOUTER J. HANGERAARF (collab. AVRONA FAIVRE, ROOSKE VAN DEN BROEK, and JEAN-PIERRE BRACH), Leiden: Brill, 2006, pp. 16–34. The *Ouroboros* was part of the very notation of alchemy: “Already in Greek alchemical literature signs are found for substances (and even equipment), whose derivation is still largely obscure and which are often ambiguous. They are especially frequent in the later medieval and early modern periods. The use of planetary signs for the seven metals is of course self-evident. Furthermore there are pictograms (e.g. a rector), ideograms (e.g. the Ouroboros as a symbol for the unity and cyclical renewal of the cosmos as well as the cyclicalities of the alchemical Work), and logograms (e.g. a death’s head, derived from the term *caput mortuum* for the residue of distillation)” (p. 21, *ibid*). In alchemy, the *Ouroboros* is distinguished from the dragon. In the arcane language of alchemical Latin literature of the 12th to 15th century: “The use of metaphors, personifications and allegories involving concepts and actions was particularly favoured. There were borrowings from the plant and animal world (dragon, wolf, serpent, rose, lily) and also from the correspondence of metals, planets and their deities, from ancient mythology and Christian symbolism. Texts in this arcane language often used an ecstatic tone, which approached the language of mysticism. They were not only concerned with veiling alchemy and keeping its results secret. Whatever had to remain incomprehensible or meaningless to an uninitiated reader could give an expert in alchemy important information. The term ‘dragon’ for quicksilver was not just a codename but also referred to the reactivity and toxicity of the metal” (p. 38, s.v. “Alchemy III: 12th/13th–15th Century”, by Herwig Bunz, *ibid.*, pp. 34–41).

⁵ ERIC ZAFRAAN, “Saturn and the Jews”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 42 (1979) pp. 16–27.

⁶ See fn. 2 above.

⁷ See pp. 46–48 in JOSHUA TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relationship to Modern Antisemitism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1943.

⁸ MARUKO MIYAZAKI, “Misericord Owls and Medieval Anti-Semitism”, in *The Mark of the Beast: The Phlogenetically Unconnected Tales*, *Journal of Indo-Judaic Studies*, 10 (2009) 81–92.

was long afterwards a symbol of time and its cyclical nature. This article considers its documented occurrence within Jewish cultures, as well as a few non-Jewish co-occurrences with mention of Judaism or the Jews. Arguably, the main use of such an inquiry within Jewish studies is for us to better realise the variety of the manifestations of syncretism³ — paradoxically made poignant by the very same symbol, the cyclical snake, turning up in very different contexts and situations. It is so, because of how intense contacts were, unsurprisingly, between Jews and neighbouring or hosting cultures.

Looking hard for them, we do find sporadic, disconnected occurrences of the motif of the cyclical snake within Jewish cultures throughout a long period. Tentatively, this mode of occurrence may suggest that it is the result of repeated Jewish exposure to the motif through contact with other cultures at different times. Or then, it may be that the motif was more persistent in Hebrew or Judaic cultures than is now apparent, but if so, the very fact that it only sporadically and peripherally surfaces in the documented record may be indicative of receptiveness to that motif being in practice confined to specific contexts peculiar of given periods and given domains of knowledge within these (the concept of *teli* in medieval astronomy; visual representation of the Leviathan from eschatology in medieval illuminations; lore about the snake ‘*akmanay*’ in rabbinical technical metaphor as well as in fabulous hagiography; drawings inside Mesopotamian incantation bowls; the ‘*akhazim*’ in jewelry in the monarchic biblical period as ekphrasis in documentary sources rather than archaeological findings; and the sporadic openness to general Near Eastern myth when a prophet refers to the snake ‘*Aqallut*’).

³ Syncretism occurred at various times in various contexts and forms, such as magic (of course); some mystical conceptions; or then a program of amalgamation as found in the extant fragments of Pseudo-Eupolemus, e.g., of Giants with the Greek gigantomachy traditions, along with identifications with Greek culture heroes, say, of Enoch with Atlas (B.Z. WACHOLDER, *Eupolemus: A Study of Indo-Greek Literature*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1974). Sometimes particular items of cultural borrowing remain speculative, e.g. in JOHN C. REEVES, “Utnapishtim in the Book of Giants”, *Journal of Biblical Literature*, 112 (1993) 110–115 (“it seems plausible to postulate that ‘Atambish’ represents a later reflex of the name ‘Utnapishtim’, the Mesopotamian Flood-hero from tablet 11 of the *Gilgamesh Epic*”, *ibid.*, p. 115). Bear in mind as well widespread occurrences of motifs or tale-types in international folklore. The picture that may emerge, in respect to cultural borrowings, may be nuanced and complex; e.g., see E. NISSAN, “On Joshua in Pseudo-Strach”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 20 (2011) 163–218. Sometimes it is retelling that is coloured by the cultural background of a tradent, e.g. “the Venetian-born Manci, transplanted in India and integrated at the Mughal court, may have sent biblical reverberations from the tale of Bute deceiving and slaying the corpulent king Eglon, into the account he gave of how a local prince deceived and killed a general to whom he was supposed to surrender; and who is described by Manci as having been ‘corrupt’” (E. NISSAN, “Eteo and Eglon, Eleazar the Maccabee, and Two Early Modern Indian Narratives: Factors Explaining the Convergence of Phylogenetically Unconnected Tales”, *Journal of Indo-Judaic Studies*, 10 (2009) 81–92).

is because of the yearly cycles, by which the month by which a given year ends is followed by the very month by which that year started. According to Plutarch, the Egyptians likened the Ouroboros to the astral orbits.

In ancient Egypt, the *ourobos* appears first in the period of Tutankhamun.¹³ Nanno Marinatos' ‘The Cosmic Journey of Odysseus’¹⁴ remarked, concerning the ancient Egyptian imaginary: “The sun travels around the universe completing a full circle every day. Half of his path is in the light and half is in the darkness. There are several ways to render this image, but the predominant features are two: the circular path and the East-West polarity”¹⁵. And then¹⁶:

Circularity is behind another figure invented by the Egyptians: the cosmic serpent, called by Greeks *ourobos* (he who eats his own tail). The serpent has a circular shape, thus being both his beginning and his end (Fig. [1]).

Normally, the *ourobos* encircles the sun disc; in the centre is a child representing the young sun god. Sometimes he is supported by a cow's head¹⁷,

(1906) in *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburstag*, Vol. 1, pp. 549–570; offprint: “Aramäische Fischnamen” (pp. 22), bound together with A. Hertz, “Pflauzennamen aus Hexameron Jacobs von Edessa” (pp. 9), publ. Giesecke: Topelmann, 1906.

MARGARET ROBINSON, “Some Fabulous Beasts”, *Folklore*, 76 (1965) 273–287, explains at pp. 273–274 as follows “the dragon: there was a Greek word ‘dracōn’, meaning ‘a large snake’; which was adopted through Latin into English and used in bestiaries and similar works in the sense of ‘snake’ from the thirteenth century onwards. Meanwhile the Greek and Latin words had been used, in the Septuagint and the Vulgate, to translate a Hebrew word which may have denoted, apparently, either a desert mammal such as the jackal [*tannin*] or a large water-creature such as a whale, shark or crocodile [*tannin*]. Perhaps this usage contributed towards the identification of the ‘draco’ or dragon with the different conception, probably Oriental in origin, of a scaly, winged reptile breathing fire. Then presumably this much more awesome image was brought into play when a word was needed to denote any terrifying monster occurring in a strange context: the Northern Lights, seen in 793 before the sack of Lindisfarne, were fiery dragons; the monsters fought by Beowulf and St George were dragons; the big serpents who guarded treasure in the legends were dragons; and dragons were mentioned in the Bible, so they must be true.”

13 ERIK HORNUNG, “Komposite Gottheiten in der Ägyptischen Ikonographie”, in *Images as Media: Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean*, edited by CHRISTOPH UEHLINGER, (Orbis biblicus et orientalis, 175.) Freiburg: Universitätsverlag, 2000, pp. 1–20.

14 NANNO MARINATOS, “The Cosmic Journey of Odysseus”, *Numen*, 48 (2001) 381–416.

15 MARINATOS, *cit.*, p. 383.

16 MARINATOS, *cit.*, pp. 384–385.

17 MARINATOS, *cit.*, p. 384, fn. 8: “It could be identified as an aspect of Hathor, the celestial cow, but important arguments against this theory have been advanced by HORNUNG 1990, 107–114.” Erik HORNUNG, *The Valley of the Kings: Horizon of Eternity*, New York: Timken Publishers, 1990 (orig. edn. in German, 1982). Marinatos also cited OTMAR KEEL and SILVIA SCHROER, “Darstellungen Jüden”, edited by Alexander Scheiber, Hildesheim, Germany: Georg Olms, 1969, pp. 3–24; previously

paradoxically, the pig⁹. The Jews were associated with dogs as well¹⁰, and in this case, as it happens, these animals were the associates of another sinister deity from classical mythology, Hecate, or at any rate, they had demonic associations.¹¹ All of this had very little to do with Jewish culture itself. Kronos/Saturn devouring his children was made into both an incentive for the blood libel and into an allegory for the Jews and the Passion, whereas Zeus defeating Kronos was a metaphor for the *Ecclesia triumphans*. In this article, we pause to consider that another associate of Saturn, namely, the cyclical snake, or Ouroboros, the snake with its tail in its mouth, does not appear to have been directly present in the Saturnine conceptualisation of the Jews. The bulk of this paper is concerned with occurrences, either certain or probable, in ancient Jewish culture.

2. *The Ouroboros, vs. the Spires of the Aionic Snake*

Saturn, in his role as Father Time, in earlier representations was depicted as an old man carrying a scythe in his right hand, while his left hand was holding the cyclical snake, the Drakōn¹² Ouroboros, the serpent swallowing its own tail. This

⁹ MEDIEVAL BESTIARY IN ART, LIFE, AND LITERATURE, edited by Debra Hassing, New York: Garland, 1999, pp. 23–49.

¹⁰ ISAIAH SHACHAR, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and its History*, London: Warburg Institute, 1974.

¹¹ KENNETH STROW, *Jewish Dogs: An Image and Its Interpreters*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2006; ELLIOTT HOROWITZ, “Circumcised Dogs from Matthew to Marlowe”, *Prooftexts*, 27 (2007) 531–545.

¹² BARBARA ALLEN WOODS, “The Devil in Dog Form”, *Western Folklore*, 13 (1954) 229–235; ERNEST H. RUDKIN, “The Black Dog”, *Folklore*, 49 (1938) 111–131.

¹³ The Hellenistic concept of Drakōn percolated down to the West European medieval bestiaries. “In bestiaries dragons and snakes are not regarded as separate species. The dragon was considered to be the biggest of all serpents and most snakes are portrayed, not as snakes as we know them, but as dragons.” ELIZABETH DEN HARROG, “In the Midst of the Nations: The Iconography of the Chair Capitals in the Church of Our Lady in Maasricht”, *Zeitschrift für Kunsgeschichte*, 62 (1999) 320–365, at p. 324.

¹⁴ Contrast this to the conflation of dragons and snakes in Jewish traditions, especially concerning the sense of *tannin*, from late antiquity to the Middle Ages. See a discussion in Sec. 3 of E. NISSAN, “The Rod and the Crocodile”, *Seminar*, 184 (2011) 187–227. “The Vulgate rendered *tannin* into Latin as *draco*, ‘dragon’. Actually, Löw ([1906] 1969, p. 12 [558], §39/40) pointed out — based on Heinrich Gross’s ([1897] *Gallia Judæica*, 170 — that the town of Draguignan, in Provence, in Jewish sources used to be called *Mekom Tannin*, i.e., literally ‘the Place of the *Tannin* (dragon)’ (cf. Provençal *dragoun*, French and Old French *dragon* for ‘dragon’).¹³ NISSAN, *ibid.*, citing H. GROSS, *Gallia Judæica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques* (trans. Moïse Bloch), Paris: L. Cerf, 1897 (published again, with additions by S. Schwartzfels, Amsterdam: Philo Press, 1969); IMMANUEL LOW, “Aramäische Fischnamen”, now in his *Fauna und Mineralien der Juden*, edited by Alexander Scheiber, Hildesheim, Germany: Georg Olms, 1969, pp. 3–24; previously

ros encircles the scene depicted inside it (fig. 3). Marinatos cites earlier discussions of this item²², and explains²³:

We do not know much about Phoenician literary traditions, but the geographical conception of the cosmos can be deduced from images. A series of Phoenician circular bowls made of precious metals, known as *phialae*, were popular throughout the Mediterranean and found their way to Cyprus, Crete, Greece and Italy during the Iron Age and the Orientalizing period. The shape of the *phialae* suggests a circular cosmos [...]. One specimen, found at Praeneste (Fig. [2]), depicts the adventures of a king and his son; the episodes are rendered as a series of scenes aligned along the rim of the bowl. Most scholars think that the episodes reflect a lost tale. What has been less noticed is that the king and his son are on a cosmic journey. This can be argued because a cosmic serpent, an *ourobos*, encircles the bowl and bites its own tail. Thus, the cosmic journey which in Egypt is connected with the dead or the sun, is here accomplished by a mythical king or hero. This hero (1) leaves home; (2) traverses mythical regions pictured as mountains; (3) shoots a stag; (4) offers it to a sun goddess; (5) encounters a wild man; (6) is saved by a winged sun goddess — this may mean that he has arrived at the island of the sun, as did Odysseus; (7) defeats other wild men; (8) finally returns home having completed a full circle along the rim of the bowl. The style is Syro-Phoenician-Egyptian, a product of stylistic as well as conceptual syncretism.

An image of the Egyptian pharaoh smiting his enemies decorates the centre. The symbol of the pharaoh, placed in the centre of the cosmos as it were, can be taken as a pictogram of order which encapsulates the triumph of the king and legitimises the hero's victory in the form of this traditional pictorial formula. For our purposes, the bowl is significant. It shows that the cosmic journey was current in the Levant at the end of the Iron Age.

²² MARINATOS, *cit.*, p. 391, fn. 32: "Markoe 1985, 67–68; Karageorgis 1988, fig. 18a; Gitterbock, 1957, 62–71. There is a similar one in Cyprus: Fittschen 1973, 9–10, fig. 3; Karageorgis 1988, 46, fig. 17." The Praeneste bowl was also discussed by GUBEL (*Inffa*, pp. 185–214). See GLENN MARKOR, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*. (University of California publications: Classical Studies, 26), Berkeley: University of California Press, 1985; VASSOS KARAGEORGHIS, Ελληνικός και Ηποες οργώ Αρχαία Κύπρο, Athens, 1988; HANS G. GOTTHAARCK, "Narration in Anatolian, Syrian and Assyrian Art", *American Journal of Archaeology*, 61 (1957) 62–71; KLAUS FRITSCHEN, "Der Schild des Achilleus", in *Archäologica Homericā: Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*, edited by F. MITZ und H.-G. BUCHHOLZ, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, II, Kap. N, Teil 1, pp. 1967 ff.; ERIC GUBEL, "Multicultural and Multimedial Aspects of Early Phoenician Art", in *Images as Media: Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean*, edited by CHRISTOPH UEBINGER (Orbis biblicus et orientalis, 175), Freiburg: Universitätsverlag, pp. 185–214.

²³ MARINATOS, *cit.*, pp. 390–392.

The Cyclical Snake in Jewish Sources

which according to one theory represents the sun's journey in an abbreviated fashion [¹⁸]. The *boukephalon* appears also on scarab [¹⁹]. Since the latter travel easily, these amulets may have been the carriers of the imagery which may well have reached wider cultural groups. (Did the idea of the cattle of the sun in the *Odyssey* arise in this way? In Babylonian cosmology as well there is a mythical region which is designated as the home of cattle.) To return to the circle, we note that the *ourobos* is flanked by two lions; they represent the West and the East (fig. [1]). This is important to note in so far as the East-West axis is emphasised as much as the circle.

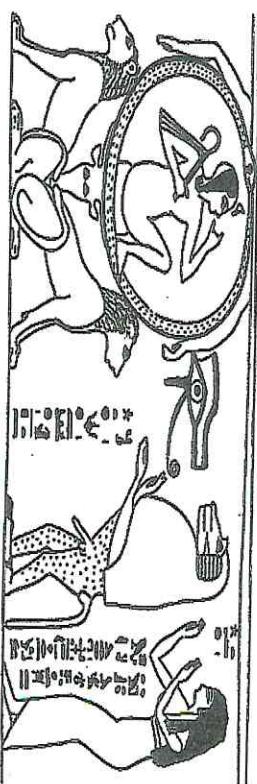


Fig. 1. The Egyptian cyclical snake.

Rivka Ulmer has discussed Egyptian cultural icons in early rabbinic *midrash*, and shown how extensively items from Egyptian religion of the Graeco-Roman era were referred to in that literature, and she has actually reproduced the same image as our Fig. 1 in her book²⁰, in order to exemplify the motif of a detached eye (which appears indeed in the centre of the picture). Nevertheless, she has not dealt with the cyclical snake.

Various scholars have discussed a bowl found in Praeneste (fig. 2)²¹. An Ouroboros Sonnenlauf und Totenbuchvignetten auf Skarabäen", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 125 (1998) 13–29.

¹⁸ ERIK HORVÁTH and ELISABETH STAHLIN, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*. Mainz: Verlag von Zabern, 1976.

¹⁹ KEEF, OTTMAR and SIRVIA SCHROER, "Darstellungen des Sonnenlaufs und Totenbuchvignetten auf Skarabäen", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 125 (1998) 13–29.

²⁰ Fig. 28 on p. 277 in: RIVKA ULMER, *Egyptian Cultural Icons in Midrash* (Studia Judaica, 52), Berlin: Walter de Gruyter, 2009. Ulmer reproduced the image from A. PIANKOFF and N. RAMBOVA, *Mythological Papyri* (Bollingen Series, 40, 3; Egyptian Religious Texts and Representations, 4), New York: Pantheon Books, 1957, pt. I, p. 60, fig. 47. Also NANCY MARINATOS has that same picture in her own paper, *cit.*

²¹ This is fig. 7 on p. 391 in MARINATOS, *cit.*

The Dragon (or Snake) of the Outer Darkness, an epiphany of evil mentioned several times in the Gnostic text *Pistis Sophia*, is described in Book 3, Chapter 126 as a snake with its tail inside its mouth. *Pistis Sophia*, 3:127, has Jesus claim that that dragon comprises twelve compartments (hosting the archons of the Zodiac), and that same dragon swallows the souls of the sinners and then expels them through its tail back into its mouth, with such cycles being repeated until those souls are purified.

The Western Middle Ages managed what could be said to be an exorcising or domesticating modification of the dragon, itself a symbol of evil, by imagining another form of forming a closed contour: namely, by representing pairs or pairs of pairs of dragons, and joining them at their heads and their tails, clasping together the two heads and the two tails, this being an effect of the dragons having been overcome and made powerless. Each such dragon bites its own back. Reliefs on one of the column capitals of the Choir Capitals in the Church of Our Lady in Maastricht depict such a situation.²⁴

²⁴ "Capital 1 (fig. 3 [= our Fig. 4]) is decorated with four dragons or winged snakes with bird's feet and doglike snouts. The two dragons on the capital front stand chest to chest, with their heads turned away from each other in order that each may bite its own back. Their necks are clasped together by a beaded collar, as are their foliate tails. The dragons on the sides of the capital are mirror-images of the front ones and they are fastened to these by their wings and tails, their necks are fastened to the wall by a clasp. These creatures, secured by their collars, do not look particularly vicious and are thus not likely to portray outright evil, but rather evil in bondage." Quoted from ELIZABETH DEN HARROO, "In the Midst of the Nations.. The Iconography of the Choir Capitals in the Church of Our Lady in Maastricht", *Zeitschrift für Kunsgeschichte*, 62 (1999) 320–365, at p. 321. Those living the good life cannot be harmed by the Devil, represented as the Serpent or the Dragon. According to the Cambridge bestiary (as quoted by IEN HARTOG, p. 325, from T. H. WHITR, *The Book of Beasts*, [1954] 1992, pp. 187–188): "The third odd thing is that if a snake sees a naked man, it is afraid of him, but if it sees him with his clothes on, it springs upon him. We can understand the spiritual sense of this if we reflect that when the first man Adam was naked in Paradise, the serpent was not able to spring upon him. But after he was dressed in the mortality of the body, the Serpent did spring. Just so, if you are wearing the mortal garment, i.e. the old man, and if you are long-standing of evil days, the Serpent will pounce on you. But if you rid yourself from the gash worn by the Principalities and Powers of Darkness in this generation, then the Serpent will not be able to pounce, i.e. the Devil" DEN HARTOG, p. 325, proposes: "It is this third interpretation of the dragon that seems most relevant in the context of the capital. The dragons on the capital, symbols of the devil, are powerless, as is evident from their collars, and they can do no harm. Their condition may well refer to the state of the world before the Fall, when evil had no influence over mankind, when the world was without sin and without mortality. On the other hand, the capital may point to our future salvation, for did not Christ descend into Limbo after the Resurrection in order to tie the devil's hands and feet?" The Jews supposedly adore the Dragon. Suzanne Lewis, discussing an illuminated MS from the 1260s now in Lisbon, remarks: "In the Gulbenkian Apocalypse, Antichrist and his Jewish followers dominate the text and commentary illustrations for Revelation 13. For example, on fol. 35v (Fig. 16), following a text illustration showing Jews worshipping the dragon and beast, Antichrist's conversion of the Jews is represented to accompany the Berengaudus gloss: "And



Fig. 2. The Ouroboros surrounding the scene depicted inside a bowl from Praeneste.

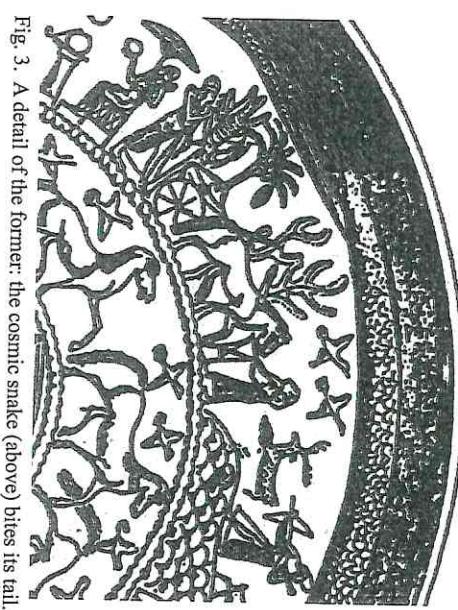


Fig. 3. A detail of the former: the cosmic snake (above) bites its tail.

Nevertheless, medieval Europe still retained the traditional motif of the cyclical snake as well.

In the ancient Egyptian symbology — as opposed to Christianity and the *Pistis Sophia* — the Ouroboros was positively connotated, and so it also is in Philo of Biblos's cosmology. According to Philo of Biblos, the Ouroboros self-regenerates, and once it reaches a given age, it devours itself²⁵. The foregoing has been reviewed and discussed in detail by Albrile²⁶, in relation to the Zodiac and astral deities.

Sinners being punished by being swallowed by a snake-like supernatural creature, then exiting its tail into its mouth is not the only kind of punishment imagined in late antiquity, and involving a sinner, a snake, and movement through a body. It must be said that in the Zoroastrian tradition of the Sasanian empire, this other punishment is contemplated for a particular kind of sinners. Daryae writes: "Wiraz in his journey to hell sees that a man is being punished by snakes entering into his anus and coming out of his mouth"²⁷.

Bear in mind that in the Mithraic religion, time was represented as a winged being, with the head of a lion and the body inside the spires of a snake²⁸. This, too, was

²⁵ they adored the dragon' (13:4). They do not see that the dragon whom they worship is the devil. But those who are designated by the earth [the Jews] adore Antichrist, and in Antichrist the devil, declaring none comparable to Antichrist, nor equal to him in his power." S. LEWIS, "Tractatus adversus Iudeos in the Gulbenkian Apocalypse", *The Art Bulletin*, 68 (1986), 543–566, at 556, citing Berengaudius, *Expositio* 13:4 (*Patrologia Latina* 17: 967). There isn't an obvious relation to the theme of Moses raising the Brazen Serpent in the Wilderness, whose Christian iconography is discussed on pp. 218–219 in LARRY M. AVRES, "The Work of the Morgan Master at Winchester and English Painting of the Early Gothic Period", *The Art Bulletin*, 56 (1974) 201–223.

²⁶ Of course, such self-destruction followed by regeneration is also shared by the ancient myth of the Phoenix. Incidentally, I discussed Jewish versions of the Phoenix in E. NISSAN, "The Krum Tradition in the Light of the Phoenix Myth" (with an appendix by Carmelo Asaro), *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Orientale*, 59 (1999) [2001] 393–400 — a sequel of E. NISSAN, "From the Krum to the Kerem-kerem Bird: On the Ever-Changing Colours of Referentiality and Myth", *ibid.*, 57(1–2), 1997 [1999], pp. 276–281 — and in Sec. 1 of id., "A Gleaning of Concepts from the Natural Sciences Held by the Jewish Sages of Late Antiquity: From Zoology to Optical Instrumentation (Viewing Tubes)", in *La cultura scientifico-naturalistica nei Patri della Chiesa (I–V sec.)*: XXXV Incontro di Studi dell'Antichità Cristiana, Rome, 4–6 May 2006 (*Studia Ephemeridis 'Augustinianum'*, 10), Rome: Istitutum Patristicum Augustinianum, 2007, pp. 49–81.

²⁷ Ezio ALBRILE, "Trame celesti. La malinconia del cosmo nei suoi inferni siderali", *Laurentianum*, 51 (2010) 137–154.

²⁸ Quoted from p. 63 in TOURAJ DARYAE, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. (International Library of Iranian Studies, 11), London: I. B. Tauris, 2009.

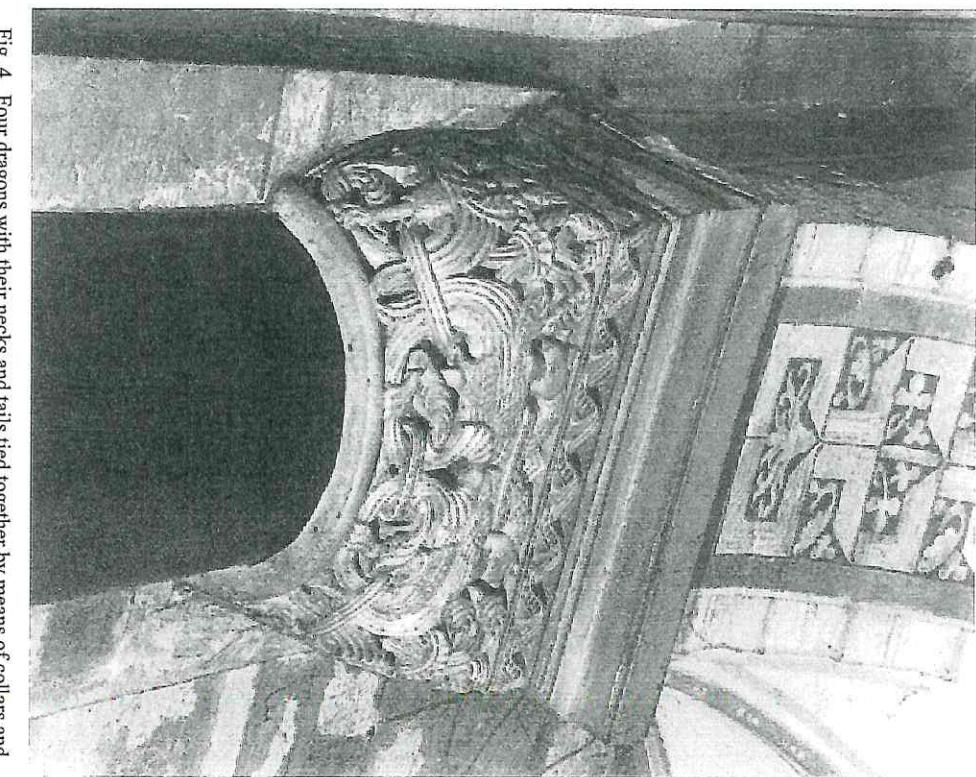


Fig. 4. Four dragons with their necks and tails tied together by means of collars and clasps, as represented in the relief of a column capital in Maastricht.

Importantly, what to the Greeks was Aitov, to the Romans was *Saturnus*. These two correspond to the Persian deity of time, Zunwān, who is the one responsible for giving Ahriaman (the god of evil) demurric power in this world. But Zunwān is also represented, in the Persian epos as preserved from the Islamic era, as the hero Rustam.³⁰

The Persian epos of Rustam (or Rustam), as related in Ferdusi's *Šāh-nāmāh*, sees the hero vanquish Akvān, the elephant-headed demon of evil thoughts³¹. Akvān, having taken the shape of a wild ass, captures Rustam while he is asleep and throws him into the sea, but Rustam survives and eventually wins. It has been remarked that also the Hindu deity Ganesha, whose own myth includes the ocean, the white elephant, and the white horse. This in turn has been recognised as the source of the elephantine iconography of Alexander the Great³². Albrile (here in my translation) remarks:

The dress, the armour of Rustam is a celestial habit, which Akvān cannot touch lest the heavenly influxes neutralise him. In the theriomorphic (animalistic) description of Akvān, shared traits emerge with the Hellenistic representation of Aitov, the Latin *Saturnus*, i.e., Time, who dissolves and consumes. *Saturnus* is the elderly Aitov, the way the latter was depicted by Nomus of Panopolis and Claudian: every year, his body becomes old in winter, and becomes young again in the spring. Plastically, Aitov is a zoomorphic being who ever changes as the seasons change, and his head changes from that of a snake (cold weather), to that of a lion (hot weather), whereas in the hardship and fury of elements, his mouth is covered by a boar's tusks.³³

Representations of Aitov persisted into the Byzantine iconography of the months³⁴.

³⁰ ALBRILE, *cit.*

³¹ See DJ. KHALEGHI-MOTLACH, "Akvān-e Dīv", in *Encyclopaedia Iranica*, edited by E. YARSHATER, vol. 1, London 1985, p. 740 a-b (see now at <http://www.iranica.com>).

³² ALBRILE, *cit.*, and L. BONOLD, *Exuviae Alexandri*: sfittamente del significato allegorico della spoglia elefantina. *Engramma*, 44, Oct.-Nov. 2005. This being an e-journal, the article can be accessed online at this address: www.engramma.it/engramma_v4/ritrattasseggi/44/04_exuviae-elephantis.htm

³³ Albrile's original follows: "Il vestimento, la corazza di Rustam, è un abito celeste, Akvān non può toccarla, perché gli influssi celesti lo neutralizzerebbero. Nella descrizione teriomorfica di Akvān emergono dei tratti comuni alla rappresentazione ellenistica di Aitov, il latino *Saturnus*, il Tempo che dissolve e consuma. *Saturnus* è il vecchio Aitov, così come lo dipingono Nomus di Panopoli e Claudiiano: ogni anno il suo corpo invecchia d'inverno e ridiventava giovane in primavera; plasticamente egli è un essere zoomorfo in continuo cambiamento con il mutare delle stagioni, il suo capo passa dalle fattezze di serpente (freddo), a quelle di leone (caldo), mentre nel rigore, nella furia degli elementi da la bocca ricoperta dalle zanne di un cinghiale."

³⁴ C. TAVULLA, "Aitov e l'iconografia bizantina dei mesi", *Patavium* (Padua), 4 (1996) 111-139. Aitov in relation to Mithraism is the subject of, e.g., VERMASEREN (*infra*, p. 451 ff), two papers by ZUNWĀZ,

a manner of representing the cyclical nature of time, instead of the snake with its tail in its mouth. Albrile (here in my translation) points out:

Mīra was a very ancient god, its origins traced to the earliest Indo-Iranic pantheon. In the Persian diaspora following the fall of the Achaemenid Empire because of Alexander the Great's victorious invasion, the cult of the Iranian Mīra, transplanted in Asia Minor, was reshaped as a mystic religion, a salvific religion, which held the promise of a better fate in the afterlife, giving man the hope of being able to arise, once deceased, through the celestial spheres.

Between the second and the third centuries of the Common Era, that religion spread capillarily in the Roman Empire. As being a western appendix of an archaic Iranic cult, Mithraism however underwent a formal transformation, losing its Iranic original characteristics, and taking on the manners and the styles which typified Hellenism.

Among the numerous exegetical and iconological problems to which the spread and "reinvention" of the Mithraic mysteries give raise, there is one that concerns the dedicative inscriptions often association with the "Aionic" lion-headed being, a divine being that was certainly alien to the classical pantheon: a monstrous creature, winged, with the head of a lion and whose body was surrounded by the spires of a large snake. According to Franz Cumont, the founding father of Mithraic studies, the lion-headed character was an image of "Time", of Aitov or Xpōvōc, intending Kpōvōc, a Greek adaptation of the Iranic Zurwan akānārag (< Avestic Zrvān akārāna), the «endless Time», a divine character that has been the subject of much debate²⁹.

¹⁸ (1949) 265-277. Trans. into English (by H. J. Rose): R. PERRAZZONI, "The Monstrous Figure of Time in Mithraism", in *Essays on the History of Religions*, edited by H. J. Rose (Studies in the History of Religions [Supplement to *Numeri*] 1), Leiden: Brill, 1954, pp. 180-192.

²⁹ Albrile's original follows: "Mīra era un antichissimo dio, le cui origini si ritrovano nel più vetusto pantheon indo-iranico. Nella diaspora persiana seguìta alla caduta dell'impero achemenide a causa della vittoriosa invasione di Alessandro Magno, il culto dell'iranico Mīra, trapiantato in Asia Minore, assunse i lineamenti di una religione misterica, una religione di salvezza, che prometteva un destino migliore nell'altra vita, dando all'uomo la speranza di poter ascendere, dopo la morte, attraverso le sfere celesti. Questa religione, tra il I ed il III sec. d.C., si diffuse capillarmente nell'impero romano. Quale propagagione occidentale di un arcaico culto iranico, il mithraismo subì però una trasformazione formale, smarrendo l'originaria fisionomia iranica per assumere i modi e gli stili tipici dell'ellenismo. Tra i numerosi problemi esegetici e iconologici sollevati dalla diffusione e «reinvenzione» dei misteri mithraci, uno riguarda le iscrizioni sovente associate al leontocefalo (*kaiouikon*), un essere mitraco, uno riguarda la mitraca, una creatura mostruosa, alata, con testa di leone divino sicuramente estraneo al pantheon classico: una creatura mostruosa, alata, con testa di leone e il corpo avvolto nelle spire di un grande serpente. Secondo Franz Cumont, il pioniere degli studi sul mithraismo, il leontocefalo era un'effigie del «Tempo», di Aitov o Xpōvōc, inteso quale Kpōvōc, ammantamento greco dell'iranico Zurwan akānārag (< avestico Zrvān akārāna), il «Tempo infinito», una figura divina sulla quale molto s'è discusso".

From literary evidence and inscriptions on the magical papyri and the so-called Gnostic gems, we learn that this icon, undoubtedly Egyptian in origin, was widely conceived as a fitting and living symbol of Aion. Very little can be deduced about the cult of the god Aion in Alexandria during the Hellenistic age from the celebrated passage of Epiphanius (*Panarion* 51. 22. 9–11) concerning the Aion generated by the Virgin on the night of January 5–6. It is likely that the cult of the Alexandrine Aion witnessed by the heresiologist is only a late syncretistic fruit of an indigenous cult of Osiris in special relation to the Egyptian notion of eternity (*Nhi*) as the everlasting renewal of life out of death.

In the same encyclopedia, the entry for ‘Circle’ has a section entitled ‘Ancient Mediterranean Magic’. It begins thus³⁷:

The ritual circle, when used by individuals for private and antisocial purposes, becomes a magic circle. The *ouroborus* — the figure of a snake “biting” (*bora*) its “tail” (*cure*), thus forming a circle — is a polyvalent ancient Egyptian symbol representing many things, including the sun, the moon, an earth-surrounding boundary, rejuvenation and rebirth, eternity, or a cartouche for the names of kings with claims to be world rulers. Two *ourobori* were incised on the walls of a shrine of Tutankhamen (1357–1349 BCE), one encircling his feet and the other his head. The serpent about the head is named Menen the Enveloper. In a papyrus of the twenty-first dynasty, the deceased woman (named Her-Uben) adores the solar disk surrounded by an *ouroborus* representing eternity. The ‘Book of Overthrowing Apep,’ from the Ptolemaic period in Egypt, describes one use of the *ouroborus* figure, which is pierced with a knife and thrown to the ground to destroy the evil beings associated with Apep.

In a Greek context, it is in amulets that the cyclical snake is more likely to be found³⁸.

While the *ouroborus* is rarely mentioned in classical and Hellenistic Greek texts, Plato relates a cosmology in which he describes certain rivers as coiling around the earth one or more times in a circle like serpents (*Phaedo* 112e7), which seems to reflect the *ouroborus* mythology. The *ouroborus* is commonly found on magical amulets, typically functioning as a border providing sanctity to that which is depicted within it, sometimes functioning as a symbol for the universe, eternity, or the year.

As to Christianity and the Gnostics³⁹:

Acts of Thomas 32 (a third-century CE Christian document) refers to the *ouroborus* serpent, for the snake speaking to Thomas claims to be related to

37 Casadio, *cit.*, pp. 1792–1793.

38 Casadio, *cit.*, p. 1793.

39 *Ibid.*

In comparative religious studies, time is considered from different perspectives. Hillel Schwartz points out⁴⁰:

There may be more advantage to a complementary set of terms that has been applied to Sacred Time (both now momentarily in the upper case) in cultures far removed from their roots in Greece and the eastern reaches of Neoplatonism and early Christianity: *aion*, *kairos*, and *chronos*. *Aion* is time understood as a principle, and principal, of infinite, undifferentiable, unceasing time, sometimes pictured as an ouroboros, a serpent swallowing its own tail, an Egyptian symbol of renewal. *Kairos* is time felt and depicted as the knife’s edge, a pregnant moment on which all hangs in suspense, or, as Tukanoan tribes of the northwest Amazon mean by their verb ~sul? *husé*, that instant in which all conditions are propitious for conception. *Chronos* is time enumerated, the sequence of event following event, from which proceed schedules, chronologies, chronometers, and the raw data of history, but which may also mount up to a long-anticipated total, the Aztec calendar round of 52 years, the Quintan cycle of 294 years, the Mayan long count of 1,872,000 days, the allotted 6,000 years of Jewish messianism and Western Christian apocalypses, the 7,000 years of Eastern Orthodox eschatology, or the 432,000 years of the Hindu *kalyuga*, last and least of the four ages of the 28th of 71 *maha/yugas* (four-age cycles) in the 7th of 14 overarching *mamavatas* in the first *kalpa* or eon of the second half of the life of Brahman.

Concerning Aion, Casadio explains⁴¹:

Finally, in the Hellenistic age Aion becomes a cosmic god popular in various mysteriosophical circles and sometimes an object of a sort of henothistic cult. As regards the character of this cult prior to the explosion of the single Aion into the *aionies* of Gnosticism, we have very little information. [...] Only a few of the coins circulated by the Roman emperors to advertise the happiness of their empire as a sign of the renewal of time and the universe can be reliably referred to the cult of Aion (see the pieces where Aion appears surrounded by the *ouroborus* or holding the Phoenix). A telling, even if nonanthropomorphic image, of aionic time eternally revolving is that of the *ouroborus*, the serpent biting its own tail.

and one by Foucher. See: M. J. VERMAEREN, “A Magical Time God”, in *Mithraic Studies*, vol. 1, edited by J. R. HINNELLIS, Manchester, 1975; G. ZUNTZ, “Aion Plutonios”, *Hermes*, 116 (1988) 291–303, and “Akōv. Gott des Römerreiches” (Abhandl. Heidelb. Akad. Wiss., 1989, 2), Heidelberg, 1989; L. FOUCHER, “Aion, le Temps absolu”, *Latomus*, 55 (1996) 5–30.

35 On p. 7992 in HILLEL SCHWARTZ, “Sacred Time”, in: LINDSAY JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Detroit: Macmillan reference USA (Thomson/Gale), 2005, Vol. 12, pp. 7986–3458.

36 On p. 208 in GIOVANNI CASADIO, “Aion”, in: LINDSAY JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Detroit: Macmillan reference USA (Thomson/Gale), 2005, Vol. 1, pp. 207–210.

according to Snorri, this monstrous ophidian bit its tail — a concept that does not occur in the Eddic poems but that is quite common in Eastern religions and that was introduced in Scandinavia by medieval Christian scholarship. The symbol (similar to the *ouroborus* in Jungian psychology) may be borrowed, but the concept is old, as the name *Jörmungandr* shows.

3. Early Rabbinic References to the Cyclical Snake, I: The Oven of Akhnai

It is interesting that whereas the image of the cyclical snake apparently does occur more than once in early rabbinical literature, it does so by drawing upon extra-rabbinical culture(s).

In the simplest case, such reference is to the mere image, through a similitude. Otherwise, it is through reference to magical practices.

The former is the case of the Serpent ‘Akhnai. It appears as early as the *Mishnah*, at *Kelim* 5:10, in the lexical compound *tannurō shel ‘Akhnai*, which literally means ‘the oven of the [cyclical] snake’, and denotes such an oven that consists of tiles cemented with sand, and is encircled. In the *Babylonian Talmud*, at *Berakhot* 19a, a similitude resorting to that lexical compound is explained: “Why is it called the oven of A? ... It intimates that they encircled it with discussions as the snake (winds itself around an object)”⁴⁴. In the *Babylonian Talmud*, at *Bava Meṣi'a*, 59ab, the tale is related of how Rabbi Eliezer, son of Hyrcanus, proved himself stronger than the Rabbis in a disputation, but as he prevailed by supernatural means instead of strictly by argumentation, they refused to concede victory and excommunicated him. At the end of 59a, one reads: “We learnt elsewhere: If he cut it into separate tiles, placing sand between each tile: R. Eliezer declared it clean, and the sages declared it unclear”. Then 59b continues as follows: “and this was the oven of ‘Akhnai.” (as translated by H. Freedman in the mid-1930s and published in the Soncino edition⁴⁵

“the one who is outside the ocean, whose tail is set in his own mouth.” A similar *ouroborus* conception is in the Coptic Gnostic *Pistis Sophia* (126): “The outer darkness is a great serpent whose tail is in its mouth, and it is outside the whole world, and it surrounds the whole world.” In Christian Coptic magical texts, mention is made of the drawing of a magic circle around a person to prevent demons from entering. The comparative rarity of these references suggests that the ritual and magical use of the circle played only a minor role in early Christian ritual practices.

Then, in a section entitled ‘Ancient Israel and Early Judaism’ in the entry for ‘Cycle’⁴⁰, we are told the following about the occurrence of the Ouroboros⁴¹:

Circular and spherical shapes were combined in the magical bowls made and used by Jews, Mandaeans, Christians, and Manichaean from the fifth to the seventh centuries CE in Mesopotamia for apotropaic and exorcistic purposes. The *ouroborus* is occasionally found in the center of Aramaic incantation bowls, however, in these cases the circle does not circumscribe a place of protection but is rather a place for trapping a demon, specifically depicted within the *ouroborus*, at the bottom center of the bowl. The adjurations are written in a long, tight spiral beginning from the bottom of the bowl and ending up near the rim. These inscriptions are often framed by two circles, one at the bottom of the bowl (sometimes replaced with the *ouroborus*) and near the rim of the bowl.

The Ouroboros also occurs in Western modernity. We have already mentioned that allegedly, Friedrich August Kekulé (1829–1896), the German chemist who discovered the ring structure of benzene, before testing the hypothesis had a dream or daydream of a snake with its tail in its mouth⁴². Jungian psychology, too, has the Ouroboros. Discussing ancient Germanic religion, Poloné and Rowe point out⁴³:

Germanic myth evinces a real fear of this no-man’s-land outside the settlement, and the idea of the frontier is there all the time, with the gods serving to ward off dangers from the wild. The islanders and the people along the shore believed that a universal ocean surrounds the earth, with an unfathomable abyss at the horizon and a huge snake curling at the edge to hold the world together. The serpent is called the Miðgarðr serpent or Jörmungandr;

⁴⁰ David E. AUNE, “Circle” in: LINDSAY Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition. Detroit: Macmillan Reference USA (Thomson/Gale), 2005, Vol. 3, pp. 1790–1795.

⁴¹ AUNE, *clt*, pp. 1793–1794.

⁴² See fn. 1 above.

⁴³ On pp. 3447–3448 in EDGAR C POLONIĆ (1987) and ELIZABETH ASHMAN ROWE (2005), “Germanic Religion: An Overview”, in: LINDSAY Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition. Detroit: Macmillan Reference USA (Thomson/Gale), Vol. 5, pp. 3445–3458.

the Torah had already been given at Mount Sinai; we pay no attention to a Heavenly Voice, because Thou hast long written in the Torah at Mount Sinai,
After the majority must one incline.⁵⁰

The tale finds evidence that this rabbinic decision was well received High Above. The prophet Elijah, who is believed to appear to some especially lofty rabbis, appeared and provided confirmation:

R. Nathan met Elijah and asked him: What did the Holy One, Blessed be He, do in that hour? — He laughed [with joy], he replied, saying, 'My sons have defeated Me, My sons have defeated Me.' It was said: On that day all objects which R. Eliezer had declared clean were brought and burnt in fire.⁵¹ Then they took a vote and excommunicated him.⁵² Said they, 'Who shall go and inform him?' — 'I will go,' said R. Akiba, 'lest an unsuitable person go and inform him, and thus destroy the whole world.' What did R. Akiba do? He donned black garments and wrapped himself in black, and sat at a distance of four cubits from him. 'Akiba,' said R. Eliezer to him, 'what has particularly happened to day?' 'Master,' he replied, 'it appears to me that thy companions hold aloof from thee.' Thereupon he too rent his garments, put off his shoes, removed

⁵⁰ This is a quotation of Exodus 23:2. A footnote in the Soncino edition explains: "though the story is told in a legendary form, this is a remarkable assertion of the independence of human reasoning."

⁵¹ Those objects were determined to be unclean instead.

⁵² In the period between 70 and 135 C.E., the rabbinic Sages in Palestine tried to reorganise Jewish law so

that Jewish practice be viable in the aftermath of the destruction of the Temple of Jerusalem. Decisions were taken by majority rule, but this trend was opposed by Eliezer ben Hyrcanus, an intransigent sage who had exceptionally good knowledge of what the law was before the destruction. As he would not yield to his peers, eventually he was banned from the academy, the ban only being lifted when he was dying. *R. Eliezer ben Hyrcanus: A Scholar Outcast* by Yitzhak D. Gilat (trans. E. J. Frank, in English; Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1984) is a study devoted to the approach to Jewish law of R. Eliezer ben Hyrcanus. (A previous edition appeared in Hebrew; Tel-Aviv: Dvir, 1968.) As Gilat remarks in the 'Foreword' (*ibid.*, p. 14): "The year 1973 saw the publication of *R. Eliezer ben Hyrcanus, the Tradition and the Man*, by Prof. Jacob Neusner of Brown University. These two books differ from one another in respect of both their method and the subject-matter they treat. While Prof. Neusner deals with the traditions and sources connected with Rabbi Eliezer ben Hyrcanus and their historical and biographical aspects, my book discusses R. Eliezer's halakhic teachings, his method of deriving and determining the *halakhah*, his relation to early Halakhic traditions and his place in the history of the *halakhah*".

Thus, as Gilat remarks (*ibid.*), Gilat's book deals with: "The laws of prayer and blessings, the Sabbath and festivals, mourning, and ritual purity and impurity, since the great majority of R. Eliezer's *halakhot* [i.e. rulings] deal with these issues." In fact, Order Purities (*Seder-Tohorot*) — an order being a division comprising several tractates in the *Mishnah* and *Talmud* — cites many of R. Eliezer's rulings, whereas Order Damages (*Seder-Nesanim*) less than half of those ones (Gilat, *ibid.*, fn. 2): "E.g., while *Seder-Tohorot* contains about 70 *halakhot* of R. Eliezer, only 28 are cited in *Seder Nesiqin*; of these 5 deal with questions of impurity and purity and 9 with matters concerning sacrifices, the Sabbath, the laws of women and homiletical interpretations (*aggadot*)".

The Cyclical Snake in Jewish Sources
of the *Babylonian Talmud*). A footnote by Freedman to the English translation in the Soncino edition explains:

This refers to an oven, which, instead of being made in one piece, was made in a series of separate portions with a layer of sand between each. R. Eliezer maintains that since each portion in itself is not a utensil, the sand between prevents the entire structure from being regarded as a single utensil, and therefore it is not liable to uncleanness. The Sages however hold that the outer coating of mortar or cement unifies the whole, and it is therefore liable to uncleanness. (This is the explanation given by Maimonides on the Mishnah, Kel. V, 10. Rashi a.l. adopts a different reasoning). 'Akrai is a proper noun, probably the name of a master; but it also means 'snake'. (Gr. ἄκρα) which meaning the Talmud proceeds to discuss.

The talmudic text (as per the Soncino translation) continues as follows:

Why [the oven of] 'Akrai'? — Said Rab Judah in Samuel's name: [It

means] that they encompassed it with arguments⁴⁶ as a snake, and proved it unclean. It has been taught: On that day R. Eliezer brought forward every imaginable argument⁴⁷, but they did not accept them. Said he to them: 'If the *halachah*⁴⁸ agrees with me, let this carob-tree prove it!' Thereupon the carob-tree was torn a hundred cubits out of its place — others affirm, four hundred cubits. 'No proof can be brought from a carob-tree,' they retorted. Again he said to them: 'If the *halachah* agrees with me, let the stream of water prove it!' Whereupon the stream of water flowed backwards. 'No proof can be brought from a stream of water,' they rejoined. Again he urged: 'If the *halachah* agrees with me, let the walls of the schoolhouse prove it,' whereupon the walls inclined to fall. But R. Joshua rebuked them, saying: 'When scholars are engaged in a *halachic* dispute, what have ye to interfere?' Hence they did not fall, in honour of R. Joshua, nor did they resume the upright, in honour of R. Eliezer; and they are still standing thus inclined. Again he said to them: 'If the *halachah* agrees with me, let it be proved from Heaven!' Whereupon a Heavenly Voice cried out: 'Why do ye dispute with R. Eliezer, seeing that in all matters the *halachah* agrees with him!' But R. Joshua arose and exclaimed: 'It is not in heaven.'⁴⁹ What did he mean by This? — Said R. Jeremiah: That

⁴⁶ A footnote in the Soncino edition explains: "Lit., 'words'."

⁴⁷ A footnote in the Soncino edition explains: "Lit., 'all the arguments in the world'."

⁴⁸ The *Halakhah* is Jewish law.

⁴⁹ This is a quotation of Deuteronomy 30:12. The Law is accessible, not as remote as to require climbing to Heaven to retrieve it. The Law was revealed, and thereafter, it is only the disputation of the Sages that determines in detail how the Law is to be applied. Therefore, a Heavenly Voice is not an admissible procedure for deciding a rabbinic controversy. Nor are prophetic means. Only argumentation is the valid procedure.

4. Early Rabbinic References to the Cyclical Snake, II: The Burial of Rabbi Eleazar; son of Rabbi Shim'on bar Yohai

Reference to what possibly are magical practices that involve invoking the cyclical serpent, or rather a trope of addressing a fabled creature that stands guard, are included in the talmudic legend about the fate of the body of Rabbi Eleazar, the son of Rabbi Shim'on bar Yohai. Both of them are claimed to have had to go into hiding because the Roman authorities had been informed about Rabbi Shim'on's explicit disparagement of the deeds of Roman administration, a critique that he had expressed out of staunch nationalism. He and his son allegedly spent fourteen years in a cave, and acquired meanwhile an amazing power through their learning of mysticism.

Rabbi Eleazar however, according to a legend about his youth, had been a physi-

cally very strong man, and one so keen to sin that prostitutes would pay him instead

of the other way around⁵⁵. Allegedly, the prophet Elijah appeared to him and caused

him to change his ways. Elijah taught him, and just as the young man grew spiritu-

ally, his physical strength was waning.

Another negative aspect of Rabbi Eleazar, less fabulous and more concrete, was the allegation that he eventually collaborated with the Roman authorities, being forced to do so after he imprudently talked to some Romans about how to avoid arresting innocent men. He was put in charge of tracking down malefactors or rebels himself. The aftermath of this at the time of his death and afterwards is nevertheless a narrative with fabulous or miraculous content. The *Babylonian Talmud*, at *Bava Metzia*, 84b, relates that to avoid being reviled because of his impopularity, he pre-ferred not to be buried, but eventually the tide turned, and people revered him, even seeking him as an adjudicator in disputes even though he was dead:

On his death-bed he said to his wife, 'I know that the Rabbis are angry with me, and will not properly attend to me. Let me lie in an upper chamber, and do you not be afraid of me.' R. Samuel b. Nahmani said: R. Jonathan's mother told me that she was informed by the wife of R. Eleazar son of R. Simeon: 'I kept him lying in that upper chamber not less than eighteen nor more than twenty-two years. Whenever I ascended there, I examined his hair, and [even] if a single hair had fallen out, the blood would well forth. One day, I saw a worm issue from his ear, whereat I was much grieved, but he appeared to me

⁵⁵ This motif from international folklore also appears in the novel *Cien años de soledad* (*One Hundred Years of Solitude*) by Gabriel García Márquez (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967, 1990; Barcelona: Plaza & Janés, 1975; Bogotá: Oveja Negra, 1980; Madrid: Cátedra, 1997; Madrid: Espasa Calpe, 1995; English trans., G. RABASSA, New York: Harper and Row, 1970; London: Cape, 1970; London: Pan Books, 1980; London: Campbell, 1995; Harmondsworth [London]: Penguin, 1972, 1999).

[his seat] and sat on the earth, whilst tears streamed from his eyes. The world was then smitten: a third of the olive crop, a third of the wheat, and a third of the barley crop. Some say, the dough in women's hands swelled up.

It is easy to see that whereas the context is a sublime expression of the procedure of rabbinic decision-making, the cyclical snake only belongs here because of the technical name of a given kind of oven, that was itself a matter of dispute as to whether it can be rendered unclean or otherwise. Miracles do happen in the story⁵³. And yet, we are quite away from the domains of discourse were the Ouroboros typi-cally belongs: cosmology, esoteric knowledge, and mythical symbology. What we found instead is a strongly poetic narrative in celebration of the prosaic *modus ope-randi* of rabbinic jurisprudence⁵⁴.

⁵³ SHraga ABRAMSON, "The Talmudic Commentaries of R. Baruch b. Samuel" (in the Yitzhak D. Gilat *Festschrift*, edited by Zvi Arié Steinfeld. = *Bar-Ilan Annual of Bar-Ilan University Studies in Judaica and the Humanities*, 26/27, Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 5755 = 1995, pp. 17–115) is concerned with one of the early talmudic commentators, Rab Barukh the Sephardi (sometimes called, apparently groundlessly, Rabbanu Barukh of Greece). Abramson cites a rationalistic opinion of Rabbi Barukh concerning the miracles in the narrative about Rabbi Eleazar ben Hyrcanus prior to his excommunication. Abramson states (*ibid.*, p. 71, my trans.):

In *Sefer haYochasin haShalem*, s.v. 'R. Eleizer the Great', 33b, it is written: "And Rabbi Barukh, in the name of Rabbenu Hanan'el, interpreted that the event of 'Let the walls of the schoolhouse prove it', and so forth, was [to the effect] that a *talmid* [a student, or a sage] fell asleep in the schoolhouse, and dreamt a prophetic dream, all of which was on that day — and they did not reveal this, that it was in a dream, [reckoning] that [people] would say that [what] dreams say [is] in vain — and they relied upon 'After the majority must one incline' [Exodus, 23:2]".

It appears to be the case that this Rabbi Barukh was Rav Barukh the Sephardi. This interpretation is not new and appears in the *Shitah Mequbbeṣet* (*ad loc.*) in the name of Rabbenu Chanán'el. See in *Sefer haMafteach* by Rav Nissim Ga'on to [the *Babylonian Talmud*, tractate] *Berakhot*, 19a. It was cited in the *Shitah Mequbbeṣet* (*ad loc.*).

According to this interpretation of the account of the dispute, no supernatural event took place in reality, other than one person present having a prophetic dream while asleep on that day in the schoolhouse. Medieval rationalists did admit prophetic visions, while denigrating when faced with accounts of miracles happening in the real world. Nevertheless, the interpretation of Rabbi Barukh is much less extreme than those of Rabbi Nissim of Marseilles, because whereas the latter denied the miraculous nature of pentateuchal miraculous events, the interpretation ascribed to Rabbi Barukh simply reduces the miraculous element in the story about a dispute among postbibical, Roman-age rabbis. Such disbelief was far less subversive.

⁵⁴ In her thesis, Dalia Hoshen discussed at length the snake in the "Oven of Akhnay" story as a symbol of fire (and fire is what, according to her, typifies the approach to Judaism of R. Eleazar b. Hyrcanus and of his follower, Hanna b. Tradyon, and also of the latter's daughter, Bruria). See D. HOSEN, *The Five-Symbol in the Literature of the Sages*, PhD dissertation (supervised by DANIEL BOYARD), Ramat-Gan, Israel: Bar-Ilan University, 1990); EAD., *Berurah the Tannait: A Theological Reading of a Female Mishnaic Scholar* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2007).

Shim'on bar Yohai. The following is H. Freedman's translation (along with the notes) in the Soncino edition, from *Babylonian Talmud*, at *Bava Metzia* 85b (brackets are Freedman's; curly brackets are my own; "b." stands for "ben", i.e., "son of"):

Rabbi [Judah the Ethnarch] chanced to visit the town of R. Eleazar son of R. Simeon^{*1}. 'Did that righteous man leave a son?' he inquired. 'Yes,' they replied; 'and every harlot whose hire is two [zuz], hires him for eight'^{*2}. So he had him brought [before him], ordained him a Rabbi^{*3}, and entrusted him to R. Simeon b. Issi b. Lakonia, his mother's brother [to be educated]. Every day he would say, 'I am going to my town; to which he [his instructor] replied, 'They have made you a Sage, spread over you a gold trimmed cloak [at the ceremony of ordination] and designated you "Rabbi", and yet you say, I am going back to my town!' Said he, 'I swear that this [my desire] has been abandoned'. When he became a great [scholar], he went and sat in Rabbi's academy. On hearing his voice, he [Rabbi] observed: 'This voice is similar to that of R. Eleazar son of R. Simeon'. 'He is his son', they [his disciples] told him. Thereupon he applied to him the verse, 'The fruit of the righteous is a tree of life; and he that winneth souls is wise'^{*4}. [Thus:] '*The fruit of the righteous is a tree of life*' — this refers to R. Jose, the son of R. Eleazar, the son of R. Simeon^{*5}; '*And he that winneth souls is wise*' — to R. Simeon b. Issi b. Lakonia. When he died, he was carried to his father's burial vault, which was encompassed by a snake. 'O snake, O snake', they adjured it, 'open thy mouth and let the son enter to his father'; but it would not unclo for them. Now, the people thought that one was greater than the other^{*6}, but there issued a Heavenly Voice, proclaiming: 'It is not because one is greater than the other, but because one underwent the suffering of the cave, and the other did not'^{*7}.

^{*1} After his death.

^{*2} On account of his beauty.

^{*3} That the honour and the title might turn him to the Torah.

^{*4} {Proverbs} XI.30.

^{*5} I. e., a line of righteous men.

^{*6} I. e., the father was greater than the son, who was therefore unworthy to be buried with him.

^{*7} R. Simeon b. Yohai and his son Eleazar were hidden in a cave from the Roman authorities for thirteen years, {Shabbat} 33b.

in my dream and told me that it was nothing. [“This has happened,” said he.] “because I once heard a scholar insulted and did not protest, as I should have done.” Whenever two people came before him [in a lawsuit], they stood near the door, each stated his case, and then a voice issued from that upper chamber, proclaiming, “So-and-so, you are liable; so-and-so, you are free.” Now, one day his wife was quarrelling with a neighbour, when the latter reviled [her, saying,] ‘Let her be like her husband, who was not worthy of burial!’ Said the Rabbis: ‘When things have gone thus far, it is certainly not meet.’

That is to say, the Rabbis were no longer willing to countenance that Rabbi Eleazar be dishonoured by not being properly buried.

Others say: R. Simeon b. Yohai appeared to them in a dream, and complained: ‘I have a pigeon amongst you which you refuse to bring to me.’ Then the Rabbis went to attend to him [for burial], but the townspeople of Akabaria did not let them, because during all the years R. Eleazar son of R. Simeon slept in his upper chamber no evil beast came to their town. But one day — it was the eve of the Day of Atonement, when they were busily occupied, the Rabbis sent [word] to the townspeople of Biri, and they brought up his bier, and carried it to his father’s vault, which they found encircled by a serpent.

Literally, in Aramaic: “They found an ‘*akhma* (snake) that *hadra* (encircled, returned/turned) the *me’arta* (cavern, burial vault)”. For the snake to open the circle, it has to be made to open its mouth, and this means that its tail was inside its mouth. In fact, the talmudic text goes on as follows:

Said they to it, ‘O snake, O snake, open thy mouth, and let the son enter to his father.’ Thereupon it opened [its mouth] for them.

We find the motif of the cyclical snake, but we also find the motif of the dragon or snake that guards something precious (a treasure or a very distinguished grave). These are well known from international folklore, and the narrative is a popular one, associated with the hagiography of saintly rabbis buried in the Galilee.

The text refers to a cyclical snake, and it is understood that it was because of the regard in which Rabbi Shim'on bar Yohai was held in Heaven, that his burial vault was granted the protection of the awesome cyclical snake. It could be addressed properly, though, and then would let the son be buried along with his father. There is no compelling reason to interpret the cyclical nature of the Ouroboros in relation to the father/son relation, i. e., the succeeding of a generation by the next. In fact, the ordinarily impermeable circular area enclosed by the Ouroboros is cogent enough a reason for the motif of the cyclical snake to appear in the context of the given hagiographical narrative.

5. *Medieval Visualisation of the Leviathan as a Fish with Its Tail in Its Mouth*
In a Hebrew manuscript from the Middle Ages (see Fig. 5), one comes across an image representing the Leviathan as a fish with its tail in its mouth. This is a variant of the snake with its tail in its mouth. The Leviathan is fighting the Behemoth,



Fig. 5:

The Leviathan is depicted as a fish with its tail in its mouth, in this image. The eschatological banquet of the righteous is shown in the lower half, whereas the fighting beasts that are going to be eaten at the banquet are shown on top: these are the Behemoth (Wild Ox), the Leviathan, and the giant bird Ziz. The manuscript is from southern Germany, dated to the second half of the thirteenth century, and is at the Biblioteca Ambrosiana in Milan, MS B. 31 Inf., folio 136r.

or Wild Ox. This is a Latter Day event from Jewish tradition. Perhaps it is only by chance that the Ouroboros is associated with Saturn, and so is the bull; otherwise, this is a medieval reinterpretation of a late antique Jewish eschatological myth, a reinterpretation connotated with the cosmological associations of the Ouroboros: the scene is from the end of time, and if the fish version of the Ouroboros is slain, then time itself is at its end. There is no overt reference to either Saturn or Father Time, but bear in mind that the bull is a saturnine associate, as Alcabitius had stated: “ever-
ything whatsoever that is black, and goats and bullocks” belong to Saturn.⁵⁶

The manuscript from which the image shown in Fig. 5 is taken is from southern Germany, from the second half of the thirteenth century. The eschatological banquet of the righteous is shown in the lower half, whereas the fighting beasts that are going to be eaten are shown on top: these are the Behemoth (Wild Ox), the Leviathan, and the bird Ziz. The manuscript is at the Biblioteca Ambrosiana in Milan, MS B. 31 Inf., folio 136r.

The fight of the Behemoth and the Leviathan was discussed in a previous paper of mine,⁵⁷ in Sec. 6, entitled ‘The *Venationes* in a Jewish Eschatological Vision, and a Possible Christian Parallel’. Part of the following is rehashed from it. Herod built a circus in Caesarea. A dissertation by Weiss⁵⁸ was devoted to mass entertainment in Roman Palestine. Yahalom⁵⁹ shows the ethical and normative dilemma, for Jewish law, of attendance to gladiatorial shows and animal-against-animal *venationes*. He especially shows the impact of such cultural practices on, believe it or not, hymnography. When Kallir (at a time when the Islamic conquest was not far to come), describes a gory fight among animals in all its cruelty (listening was an alternative to the Judaically much dispreferred option of attendance at the earthly circus), that description’s (ambiguous) moral is very different from Martial’s in his *Liber spectaculorum*.

Judaism developed a tradition about the latter-day fight, in a pool in Paradise, of the Leviathan (brought there from the sea) and the Behemoth (a land animal, also gigantic). Yahalom shows how this fight found its most detailed and picturesque expression on Kallir’s hymn on the eschatological reward for the righteous. These

⁵⁶ ZAFRAN, *cit.* (fn. 5 above), p. 16.

⁵⁷ E. NISSAN, ‘Reflections on a New Edition of Martial’s *Liber Spectaculorum*: Supplementary Information from Jewish Sources About the Arena Games’, *Ludica: annali di storia e civiltà del gioco*, 13/14 (2007–2008 [March 2011]) 224–240.

⁵⁸ Z. WEISS, *Tarbut ha-bidur u-minvei ha-bidur la-hamonim be-Eretz Yisrael ha-Romit, ve-hishagfutam bi-miqrot Ha”al* [in Hebrew; *Entertainment Culture and Mass Entertainment Buildings in Roman Palestine, and Their Reflection in Rabbinical Sources*], PhD dissertation, Jerusalem: Hebrew University, 1994.

⁵⁹ Sec. 7.3, pp. 245–258, in Joseph Yahalom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity* [In Hebrew: *Piyut u-metsi ut be-shalhet ha-zman ha-’attiq*], Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999.

panel. [Here Gutmann cited Amfeisenowa.⁶⁴] According to rabbinic tradition, the food served at this messianic feast will consist of the three primeval beasts to be seen in the upper panel — the ox (known as *behemot* [lit., ‘beasts’, cf. English *deer* vs. German *Tier*; and cf. Old Italian *grau bestia* for ‘elk’] or *shor ha-bar* [lit., ‘wild ox’]), the fish (known as *luyzatan* = Leviathan [but in Modern Hebrew, = ‘whale’]), and the griffin (symbolic of a [gigantic] bird known as *ziz* or *bar yokhani*).

The passage from Gutmann continues as follows⁶⁵:

Another Hebrew manuscript (British Museum, MS Add. 11639) from late 13th century Northern France again depicts the three primeval beasts. On folio 517v, an ostrich-like bird [not so; rather goose-like] bird with an egg is identified as *bar yokhani*, the legendary bird of the messianic banquet. [...]. On folio 519r, a ferocious-looking ox, his horns lowered [...], makes ready to attack the waiting Leviathan curled up on folio 518v [...]. This scene also reflects a rabbinic tradition, one relating that G[‑]d will command Leviathan and Behemoth to engage in mortal combat which the righteous will be permitted to witness. “Behemoth” will “with its horns pull Leviathan down and pierce it through” (*Leviticus Rabbah* 13.3). This legendary battle between Behemoth and Leviathan is most clearly pictured in a Hebrew Hymnal (Library of the Jewish Theological Seminary of America, MS No. 0017, fol. 2v) from Austria, dating around 1300. The horns of the charging ox are represented as about to gore Leviathan, whose fins are about to pierce the neck of Behemoth [...]. The liturgy accompanying the miniature comes from the morning prayers for *Shabbat bereshit*, which alludes to these beasts reserved by G[‑]d as food for the righteous in the future world. Another miniature from an early 14th-century South German prayerbook (*maḥzor*) likewise includes at the bottom of a page the struggle between Leviathan and Behemoth (Leipzig University Library, MS V 1102, Vol. II, fol. 181v). The struggle is depicted on a page of the morning service for the first day of *Sukkot* (Tabernacles), since the *Sukkot* liturgy and the rabbis of the period expressed the fervent hope that G[‑]d would use Leviathan’s skin to construct a *sukkah* (booth) for the banquet of the righteous in messianic times [...].

Christian exegetes also developed this theme of the fight between the wondrous animals, according to Drexler.⁶⁶ By contrast, Gutmann claimed⁶⁷:

During the 250 years roughly between 1250–1500, three distinct iconographic themes dealing with Jewish messianic expectations emerge in Hebrew manuscripts, primarily from the Jewish communities of Germany and Spain. The earliest conception comes from 13th- and 14th-century Hebrew manuscripts from Germany and communities in Austria and Northern France under Judeo-German influence. A miniature in a South German Hebrew Bible (Biblioteca Ambrosiana, MS B. 32 Inf., fol. 136r), dating back to the second half of the 13th century, is divided into two panels. In the upper panel, we see an ox with raised head, next to a large fish, rolled up within ocean waves schematically drawn, and above them a griffin. In the lower panel, five people with animal heads and crowns sit at a long table spread with a white cloth and golden vessels. Off to the sides, two musicians provide musical entertainment. [...] There can be little doubt that this miniature depicts the messianic banquet awaiting the righteous Jew, shown crowned before the table in the lower

⁶⁰ The first edition of the concordance by Solomon Mandelkern (1846–1902) was published in 1896. A current edition is: S. Mandelkern, *Vetus Testamentum Concordantiae Hebraeae atque Chaldaeae*, edited by F. Margolin and M. Goshen-Gottstein, Jerusalem: Schocken, 1977.

⁶¹ Nissan, “Reflections”, Sec. 6.

⁶² Joseph Gutmann, “When the Kingdom Comes: Messianic Themes in Medieval Jewish Art” *Art Journal*, 27(2), Winter 1967–1968, pp.168–175.

⁶³ Gutmann, cit., p. 168.

are treated to the show at the end of days, and then to a banquet where the kosher-slaughtered meat of the two animals is served. Incidentally, when Yahalom (*ibid.*, p. 252, line 17) introduces the Behemoth as ‘a large hippopotamus’, this is a *lapsus* under the impact of Modern Hebrew, unless he meant the Behemoth in *Job* 40:15 (which e.g. Mandelkern’s biblical concordance⁶⁰ rendered as “hippopotamus” indeed), but the following discussion of Jewish traditions makes it clear that this is a horned animal (regardless of what it meant to the author of *Job*).

That same paper of mine turned⁶¹ to a discussion of Jewish iconography in medieval manuscript illuminations, noting that Gutmann⁶² discussed the occurrence of the fight of the Behemoth (depicted as a wild ox), the Leviathan, and the bird *Zizz* (represented as a griffin), and the Banquet of the Righteous who are then served their meat, as an eschatological theme in medieval Jewish art. It must be pointed out that in the Ashkenazi Jewish rite (originally from Franco-Germany, but eventually also encompassing Eastern Europe), during the morning service of the Pentecost the chanted reading of the *Atadomis* (*Adamait*) hymn, an allegory about exilic reality and eschatological expectations, is still read, and the fight of the Behemoth and the Leviathan features there prominently. Gutmann remarked⁶³:

That same paper of mine turned⁶¹ to a discussion of Jewish iconography in medieval manuscript illuminations, noting that Gutmann⁶² discussed the occurrence of the fight of the Behemoth (depicted as a wild ox), the Leviathan, and the bird *Zizz* (represented as a griffin), and the Banquet of the Righteous who are then served their meat, as an eschatological theme in medieval Jewish art. It must be pointed out that in the Ashkenazi Jewish rite (originally from Franco-Germany, but eventually also encompassing Eastern Europe), during the morning service of the Pentecost the chanted reading of the *Atadomis* (*Adamait*) hymn, an allegory about exilic reality and eschatological expectations, is still read, and the fight of the Behemoth and the Leviathan features there prominently. Gutmann remarked⁶³:

That same paper of mine turned⁶¹ to a discussion of Jewish iconography in medieval manuscript illuminations, noting that Gutmann⁶² discussed the occurrence of the fight of the Behemoth (depicted as a wild ox), the Leviathan, and the bird *Zizz* (represented as a griffin), and the Banquet of the Righteous who are then served their meat, as an eschatological theme in medieval Jewish art. It must be pointed out that in the Ashkenazi Jewish rite (originally from Franco-Germany, but eventually also encompassing Eastern Europe), during the morning service of the Pentecost the chanted reading of the *Atadomis* (*Adamait*) hymn, an allegory about exilic reality and eschatological expectations, is still read, and the fight of the Behemoth and the Leviathan features there prominently. Gutmann remarked⁶³:

⁶⁴ ZOFIA AMEISENOWA, “Das messianische Gastmahl der Gerechten in einer hebräischen Bibel aus dem XII. Jahrhundert”, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 79 (1939) 409–422.

⁶⁵ GUTMANN, cit., pp. 168–169.

⁶⁶ Lois Drexler, “Leviathan, Behemoth and Ziz: A Christian Adaptation”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (London), 44 (1981) 148–156.

⁶⁷ Gutmann, cit., p. 170.

recently drawn attention to this motif, which has parallels in three sixth-century mosaic pavements in Cyrenaica and in the fifth-century House of Kyrios Leontis at Beth Shean⁷² (Pis 16a, b, d, 18d). She compares the combat of ox and crocodile with the motif of a crocodile attacking an ass in Roman Nilotic mosaics and paintings, ultimately derived, as she convincingly argues, from a lost painting described by Pliny. I wish here to consider the ox–crocodile combat in a different context, that of Jewish and Christian Apocalyptic imagery, and to propose a new interpretation of the scene: the mortal combat of Leviathan and Behemoth, marking the inauguration of the Messianic Age. In the Sinai relief the ox and crocodile combat appears twice in a river setting with lotus plants. At the left end of the beam the crocodile has the snout of the ox tightly clamped within its jaws and the ox is straining backwards (Pl. 15b). The next figure, after the combat, is a crocodile moving towards the centre. Then follows a small sailing boat with a human figure operating a rudder. A very large bird, which apparently has just laid a round egg, is pecking at the base of a plant (Pl. 15c). The specific combat of ox and crocodile has, to my knowledge, no parallel in extant Roman Nilotic paintings and mosaics. Crocodiles are, of course, frequently shown in aggressive attitudes towards other animals and towards men. A crocodile and a hippopotamus, both ready for combat with threatening displays of teeth, are featured, for example, in the centre section of a mosaic pavement from the House of the Faun at Pompeii. Moreover, Drewer remarked⁷³:

Despite the lack of extant representations, we do have evidence for the existence of a visual prototype for the ox and crocodile combat in the writings of Nicetas Choniates, who describes several statues destroyed after the fall of Constantinople in 1204. One of these, a freestanding bronze sculpture, represents a death struggle between an ox and a crocodile. The pose of the two animals, locked in each other's jaws, corresponds to that of the creatures in our group. According to Nicetas's account, reciprocal and simultaneous death was the only conceivable end to the combat [...] Unfortunately, in the absence of further information about the statue Nicetas saw, nothing can be said about its date or possible iconographic meaning.

The sculpture described by Nicetas shares with the ox and crocodile combats of our group the character of a duel to the death between beasts of equal strength and power. This unusual feature of the combat may be the clue to its symbolic transformation in Jewish and Christian contexts. The motif of the battle between the ox and the crocodile was borrowed, I believe, to represent

Christian art, of course, knows Leviathan and Behemoth⁶⁸, but only as forces of evil to be vanquished by Christ. [...] The monsters, Leviathan and Behemoth, as Christian art delineates them, seem to have little iconographic relationship to our Jewish depictions. As can readily be seen, however, Jewish renderings of Leviathan, the fish, Behemoth, the ox, and Ziz, the bird, relied on the bestiaries of the period for their models.

Anneisenowa⁶⁹, unlike Drewer⁷⁰, pointed out the absence of the theme of the fight between the Leviathan, the Behemoth, and the Ziz bird from Christian iconography:

We find another conception of the Tree of Life in the miniature fol. 122v of MS Add. 11639 in the British Museum (Pl. 57a [in her article]). It is carefully executed with body-colour on a gold ground. The date of it is 1278 and it is probably the work of a professional illuminator in Metz, who had before him the best examples of northern French early Gothic book illumination. [...] Even though the pictorial forms are Gothic-French in character the iconography deviates at many points from the norm established in the Paris Christian Bibles of the same period. Thus, if we limit ourselves to the Messianic themes, we find (fol. 517, 518, 519) the monsters of the Creation and the Latter Days which we have seen in conjunction with the Tree of Life on monuments of late antiquity — beasts which are to give food to the righteous in the life thereafter — the Leviathan and the Behemoth, to which is added the giant bird Ziz, the Caena-Maergha of the Parsees. We shall look in vain among the mediaeval Christian monuments for analogous representations.

But let us consider what Lois Drewer in turn wrote⁷¹:

A Nilotic landscape with the very unusual motif of the combat of an ox and a crocodile (Pl. 15a) forms part of the Animal paradise imagery of the wood reliefs sheathing the beams of the nave ceiling of the Justinianic Church, Monastery of St. Catherine, Mount Sinai. Elizabeth Altöldi-Rosenbaum has

⁶⁸ The patristic exegesis of the biblical Behemoth and the Leviathan has been discussed by Mario Cimosa, Mario and Julian Bonney, ‘Job LXX and the animals: The mystery of G[od] in nature. In *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V secolo)*: XXXV incontro di Studi dell'Antichità Cristiana, Rome, 4–6 May 2006 (*Studia Ephemeridis "Augustinianum"*, 101), Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2007, pp. 25–39. Zoological tore in the early rabbinical tradition is the subject of sustained current research, that has been surveyed in Nissan, ‘A Gleaning of Concepts from the Natural Sciences Held by the Jewish Sages of Late Antiquity: From Zoology, to Optical Instrumentation (Viewing Tubes)’, in the same volume, pp. 49–81.

⁶⁹ In 1939; Anneisenowa, cit., p. 338 (fn. 64 above).

⁷⁰ In 1981; Drewer, cit. (fn. 66 above).

⁷¹ Drewer, cit., p. 148.

head was crushed by the Most High, whereas *Genesis* 1:21 underscores that it was He who created them, and *Psalms* 148:7 calls also on the “*tanninim* and all *tehomot* (abysses)” to praise Him, thus denying they are antagonistic.

Nevertheless, otherwise Jewish eschatological thinking had moved the fight against the sea monsters and the abyss to an eschatological framework (which was then adopted by Christian eschatology): *Isaiah* 27:1 sets in the future G-d’s slaying with “His hard and big sword” the Leviathan of both kinds: the Straight Snake (*mahash bariah*) and the Curved Snake (*mahash ’ugallaton*), that medieval Jewish exegesis sometimes apparently read into the past; to Rashi (of Troyes, Champagne, 1040–1105), the author of the Jewish *glossa ordinaria*, the Leviathan *mahash bariah* was Egypt (cf. *Isaiah* 51:9), and the Leviathan *mahash ’agallaton* was Assyria. But the Provençal Rabbi David Qimhi (or Radaq, 1160?–1235?) read this onto the future fate of current world powers: Edom (i.e., Rome, i.e., Christendom), Ishmael (i.e., Islamic lands), “and the kingdom of the Indians”, thus in political rather than cosmological or mystical terms.

Yahalom⁷⁸, whose treatment of the battle of the Behemoth and the Leviathan in Jewish hymnography we had cited earlier, assumes there is a pool, or basin, for accommodating the Leviathan. Aquatic displays are not unknown from the ancient Roman arena games. For example, an impermanent basin would be excavated for staging a battle.

6. *The Tannin*

Exodus 7:12, in relating the confrontation between Aaron and Pharaoh’s magicians, states the following (in the words of the King James Bible): “For they cast down every man his rod, and they became serpents⁷⁹: but Aaron’s rod swallowed up their rods”. This verse inspired Alexander Pope’s verses: “And hence one master-passion in the breast, / Like Aaron’s serpent, swallows up the rest”. Actually, the Hebrew original of the verse has the noun *tannin*, which used to have the sense ‘crocodile’ (which in Modern Hebrew is its standard denotation), but which in an-

⁷⁸ See fn. 59 above.

⁷⁹ Against the grain of the *communis opinio*, Zellentin downplays the likelihood that the Hellenistic Greek author Artapanus’ awkward retelling of the story of Abraham, Joseph, and Moses in Egypt depends upon the Septuagint. Zellentin claims (*infra*, p. 32, fn. 17): “There are only two clusters of words in the Septuagint and Artapanus that I could identify as akin to each other. First, Moses’s staff, the snake into which it transforms and the striking of the ground/water are described in terms of πρίφδος δύρκοντα (LXX and Artapanus 27:30, but 27:27 [sic] has ὄφη for Moses’s snake!) and περέχγω quite consistently. Second, the plagues themselves are called by very similar names in both accounts.” See: Horacio M. ZELLENTIN, “The End of Jewish Egypt: Artapanus’s Second Exodus”, in: K.L. OSTERROCH and G. GARDNER (eds.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Passes in the Greco-Roman World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, pp. 27–73.

the mortal combat between Leviathan and Behemoth which, according to early Jewish commentators, takes place at the end of the world in order to provide food for the righteous at the banquet marking the beginning of the Messianic Age. [...] A mythical bird called *Ziz* represents the fowl of the air in the same way that Leviathan and Behemoth stand for sea [animals] and land mammals⁷⁴.

As I remarked elsewhere⁷⁵, one problem with this interpretation of the ox and crocodile combat is that the crocodile is not a kosher animal. This is why when a visual representation was given, in the Middle Ages⁷⁶, of the Leviathan in relation to the Banquet of the Righteous, it was depicted as a fish that, for all of the stylisation, is conspicuously scaly, both fins and scales being the criterion that makes a fish kosher. That the crocodile instead is not kosher does not exclude that the crocodile was made, as Drewer proposes, to stand for the Leviathan in the ox and crocodile combat scenes pointed out by Drewer in churches. It arguably becomes a problem however if the mosaic from Beth Shean was from a Jewish building (but was the mosaicist Jewish? Beth Shean, or Scythopolis, was a mixed city). The battle of the Behemoth and the Leviathan against each other as a Jewish eschatological vision, arguably emerged in the Roman era as a response to the Roman *venationes* (as compensation for the faithful being discouraged from attending the *venationes*). By contrast, the Christian eschatological theme of an anthropomorphic divinity fighting against supernatural zoomorphic beings may have been influenced by the Roman *venationes*, but is — more cogently — ultimately derivative from the Canaanite myth of Baal’s primeval fight against Sar shel Yam (Poseidon), through the conduit of the Bible’s polemical response to that myth, a response that domesticated the Leviathan, and retained in *Psalms* 74:13 the temporal setting, in the primeval past, the defeat of sea monsters (*tanninim*; snakes? sharks? crocodiles?⁷⁷ but not a competing deity) whose

⁷⁴ “If the ox and the crocodile represent Leviathan and Behemoth, then the large bird with its prominently featured egg on the Sinai relief can almost certainly be identified with *Ziz* (Pl. 15a). The egg apparently serves as an attribute for *Ziz*; this is emphatically the case in the thirteenth-century Hebrew manuscript in the British Library (Pl. 17d) (Drewer, *ibid.*, p. 156).

⁷⁵ NISSAN, “Reflections” (fn. 57 above), Sec. 6.

⁷⁶ E.g., in a manuscript from North France, of the late 13th century. This is MS Add. 11639, fol. 513v, at the British Museum in London. The body forms a coil, and the mouth has sharp tooth, but the fish appears in isolation, with the caption “εἰς Λιβύαν” (“This is the Leviathan”). A manuscript in which the scaly fish and the ox are shown fighting each other is MS No. 0017, or hold at the Jewish Theological Seminary of America Library in New York, dated ca. 1300 and written in Austria. The fish is scaly (and shown on the bottom margin of a page near the ox) in MS V 1102, II, fol. 181v, from Leipzig University Library (ca. 1320, from South Germany). All three images are reproduced in GUTMANN, *cit.*, p. 170.

⁷⁷ In Sec. 4, entitled “The Pericope and the Commentary: The Rods and the *Tanninim*”, in E. NISSAN, “The Rod and the Crocodile”, *Semiotica*, 184 (2011) 187–227.

32:24, to the *nāḥâd* ‘snake’ in *Psalms* 58:5, and to the spider in *Psalms* 140:4.

In the *Qur’ān*, Moses’ rod is said to have been turned into a snake; that is the only occurrence of the word *hayya* ‘snake’ in the *Qur’ān*. That is the usual Arabic name for ‘snake’. It is a “generic name of the ophidians, embracing all kinds of reptiles (*mā yāṣnūḥi*) from the most poisonous to the most harmless, the viper (*qfā* [cf. Hebrew *εφָא*]) appearing to be the most clearly distinguished species among them”. And yet: “The word *hayya* appears only once in the *Kur’ān* — in the description of Moses’s staff being changed into a serpent (XX, 21/20).⁸¹

The Vulgate rendered *tannin* into Latin as *draco*, ‘dragon’. In Hellenistic and Roman times, *Crocodilopolis* was the name of the town — in the Fayyūm region of Egypt, west of the Nile Valley — which is currently known as *Madīnat al-Fayyūm*. We have already considered a similar Hebrew toponym applied to a Provençal town.⁸²

Discussing mistranslation from Arabic, El Shamy remarks⁸³:

Another situation where inaccuracy seems to recur deals with perceiving members of the category of reptiles labelled “snakes”. These may appear as *thuēbān* (snake), *hayyāh/afḍā* (viper), or serpent (*uğlumān*). Neither the word *tinnin/tannin* (dragon) nor the supernatural creature designated by the word is mentioned in *Afī Laylāt* under consideration here. Yet, in Burton’s translation [*The Arabian Nights*], rightly providing the foundation for many

⁸¹ Both quotations from pp. 334 and 355, in J. Ruska, *Hayya* [Snake] (in English), *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, vol. 3. Leiden: Brill, and London: Luzac, 1978, pp. 334–335.

⁸² See fn. 12 above, concerning Draguignan. ‘Dragon’ in toponyms also occurs in the name of Dragonera, an islet west of the southern trait of Mallorca’s western coast, in the Balearic Islands, and also consider Dragondia (*Δραγονός*), an islet off the easternmost trait of the northern coast of Crete, in the Aegean Sea.

⁸³ On p. 11 in Hasan M. El-Shamy, *Myth Index of The Thousand and One Nights* (Bloomington: Indiana University Press, 2006). In the long fn. 63 to ‘synonymously’ on p. 11, he enumerates seven passages with such inaccuracies by Richard Francis Burton, and an eighth case, in which Burton’s rendering is inaccurate; e.g., “in the story ‘The Eldest Lady’s Tale’, the phrase ‘*hayyāh* (viper) pursued by *thuēbān* (snake)’ (*Afī*, Vol. 1, p. 57) is given as ‘serpent’ pursued by ‘dragon’ (Burton, Vol. 1, p. 172).” El-Shamy (*ibid.*, p. 12) quotes from what he wrote about a French translation of an Arabic legend from Syria: “Contineau translated *hayyi*, which signifies viper and is invariably perceived as female, as ‘dragon’, which is perceived as male. Obviously his substitution of one creature for the other, though understandable, is erroneous” (from p. 280 in H.M. El-Shamy, *Folktales of Egypt: Collected, Translated and annotated with Middle Eastern and African Parallels*, Chicago, 1980, concerning J. Contineau, *Le dialecte arabe de Palmyre*, 2 vols., Beirut, 1934). It must be said that in Baghdad Judeo-Arabic, only *hayyi* is used for both ‘viper’ and (possibly non-venomous) ‘snake’; it is perceived to be female, and is associated with lore about the supernatural.

tiquity could also refer to other reptiles (if monstrous) or to sea monsters: *tannin* usually means ‘crocodile’, but is sometimes taken to be a ‘sea monster’ (in an appropriate context: the late zoologist Dor claimed⁸⁰ that the swallowing *tannin* in *Jeremiah*, 51:34 is a shark), or a ‘snake’ (as in the usual Christian translations of the Bible, when rendering the episode at *Exodus* 7:12. This is seemingly by analogy with the episode of Moses having his rod being transformed into a serpent — named by the specific name for the kind — in front of the burning bush, in Ch. 3 of *Exodus*).

In *Psalms* 91:13, parallelism is evident in the verse: “Thou shalt trample (*tidrōdī*) upon *śāḥal* (one of the names for ‘lion’) and *pēṭen* (‘snake’), thou shalt trample (*tir-mós*) upon *kefir* (‘young lion’) and *tannin*”. Arguably the sense of *tannin*, here, is ‘snake’. Yet, bear in mind that the second hemistich exhibits some semantic difference: ‘young lion’ rather than ‘lion’. Cf. *Psalms* 92:13: “The righteous shall flourish like the *tamār* (‘date palm tree’), shall rise like the *érez* (‘cedar’) of the Lebanon”; two different kinds of tree are parallel in those two hemistichs. Therefore, the sense ‘crocodile’ cannot be ruled out altogether; at 91:13, on the basis of parallelism alone. By contrast, the sense ‘crocodile’ is certainly to be selected, in an explicitly Egyptian context, in “the great *tannin* that crouches down in *ye’orāv*” (*Ezekiel* 29:3), where *ye’orāv*, ‘his rivers’, in all likelihood means ‘the branches of the Delta’, as the *Ye’or* par excellence is the Nile.

⁸⁰ “Furor of *tanninim* their wine is” (*Deuteronomy* 32:33) certainly refers to the poison of venomous snakes. The protosemene of the word for ‘furor’ is ‘heating’, and as in the given verse, comparison is to a liquid, this must be the poison of snakes, a feeling of burning being one of its effects. The emission of poison by snakes once they bite, is mentioned in *Proverbs* 23:32 and *Job* 20:16. A seraph is called *sorāfī* in Biblical Hebrew, the name being a correlative of the verb for ‘to burn’. The same name denotes a kind of snake, in *Numbers* 21:6,8, *Deuteronomy* 8:15, and *Isaiah* 14:29, 30:6. The same word (*hemā*) for ‘poison’ that occurs in “Furor of *tanninim* their wine is” (*Deuteronomy* 32:33), is ascribed to “ones that crawl in sand”, ‘reptiles’, in *Deuteronomy*

⁸¹ On p. 179 in MENAHEM DOR, *Ha-hay bi-jmei ha-Migra ha-Mishnah ve-ha-Talmud* [in Hebrew, *The Fauna at the Times of the Bible, the Mishnah and the Talmud*], Tel-Aviv: Grator-Batfa Books. That book is out of print, and the publishing house is no longer active. Dor (1901–1998) passed away shortly after the appearance of that volume, and the many editorial infelicities can be easily explained away by his inability to properly supervise it. A revised edition is a *desideratum*. An article by another zoologist evaluates Dor’s contribution to the identification of biblical fauna: YAIR ACHTUR, “The Contribution of Menachem Dor to Identification of Biblical Fauna” (in Hebrew), *Israel Journal of Zoology*, 45 (1999), pp. v–vii. I have devoted to Dor a two-page biography inside my recently completed article ‘Bird Names in Modern Hebrew and Modern Greek, in Relation to the Respective Traditions: Rabbinic vs. Ancient Greek or Byzantine Ornithology and Ornithomy’.

from the terminology involved) may take second place to behaviour⁸⁵ or performance. *Isaiah* 3:16 claims that the daughters of Zion walk in a manner by which they te 'akkesna by means of their legs. *Isaiah* 3:18 announces that the Lord shall remove the pride of the 'akhāsim. The latter appear to be ankle-bracelets, but the same noun is also a name for snakes. In an entry about snakes, a zoologist, Dor, stated: "The 'akhāsim are rings on the legs, such that when walking they make a sound"⁸⁶.

Dor (*Ibid.*) did not say explicitly that this is not mere polysemy (i.e., the same term having different acceptations), and that actually the ankle-bracelets were shaped like snakes. He does implicitly suggest that there was a semantic shift between acceptations, but he explains this by another metaphor.

He does say that generally speaking, the singular 'ekhes is a name for some snake species. He remarked that in the Mekhilta, at pericope *Beshallach*, sec. 1, at "Vayyass'a Mosheh", one finds the Sages stating: "Ef'eh means 'ekhes' (*ein ef'eh ella ekhes*). Dor identified the ancient sense of *ef'eh* as specifically denoting the Arabian carpet viper.

Dor then quoted *Isaiah* 3:16 and 3:18, and having claimed: "The 'akhāsim are rings on the legs, such that when walking they make a sound." — he proceeded to point out: "Making a sound befits the *ef'eh*, which in order to defend itself, rubs the scales on the sides of its body, and makes a sound of warning, so they would not trample on it".

This strongly suggests that Dor was of the opinion that the ankle-bracelets were called by the same name as the snake, and that the sound that women were making while wearing them and walking reminded people of the sound made by the Arabian carpet viper, a species widespread in Palestine.

We argue that it may be as well the case that it was the shape of the bracelets that provided the semantic motivation for them being called by a name for a snake species. Bracelets shaped like coiling snakes have been around even in the twentieth

⁸⁵ It is the opposite with descriptions of artistry on a shield (which is nevertheless intended to be carried by a warrior in action), such as Homer's famous evocation of Achilles's shield in the 18th book of the *Iliad*, or the ninth-century Norse skald Bragi's epic *Ragnarshaga* describing mythological scenes painted on a shield presented by King Ragnar to the poet. I owe this latter example to Julius von Schlosser Maggino, *Die Kunslitteratur* (Vienna: Kunstverlag Anton Schroll & Co., 1924), Italian *Lettatura artistica*, trans. F. Rossi, 3rd edn. 1996 updated by O. Kutz, p. 41 (Scandice, prov. Florence: La Nuova Italia Editrice, 1955; other editions: 1956, 1964, in the series «Ilii penitro storico», 1955; other editions: 1956, 1964, in the series «Paperbacks Classics», vol. 6, 1996), citing *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue, from the Earliest Times to the Thirteenth Century*, ed. and trans. Guðrún Vigfússon and FREDERICK YORK POWELL. Oxford: Clarendon Press, 1883, II, 2–9. For the example from Homer, see ANDREW SPRAGUE BECKER, *The Shield of Achilles and the Poetics of Exphrasis* (Greek Studies: Interdisciplinary Approaches series), Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.

⁸⁶ Dor, *cit.* (see fn. 80), p. 162, my translation.

reference works, the words snake, serpent, viper, and dragon seem to have been cast in the same imprecise language and used synonymously.

Due to the importance of the symbolic significance of such creatures, real or fictitious, a reconsideration of how they are re-presented in translation is needed.

7. The Snake 'Aqallaton from the Biblical Tradition

Isaiah 27:1 announces that the Leviathan Snake *Bariṭh* and the Leviathan Snake 'Aqallaton, as well as the *Tannin* on the sea, will be smitten by the Lord. Some argue, based on the context, that the former two are an allegory for Egypt and Assyria, the two great powers of Isaiah's times. At any rate, the two monsters appear to have already been named in Ugaritic literature.

There is some current consensus in understanding *Bariṭh* as "fleeing in a straight line", vs. 'Aqallaton, "contorted". That the former is a snake in its straight shape may be inferred by contraposition to the second one, whose own name transparently indicates that it is contorted, perhaps in coiling. Or then it may mean that that snake is meandering while moving. Perhaps it is to be imagined as conforming to an idealised sinusoidal pattern. Or then, we argue, this may well be the *ouroborus*, the snake with its tail in its mouth. The spread of the latter motif across cultures may lend support to the latter interpretation.

Generally speaking, the etymological sense of 'Aqallaton is 'contorted shape'. But it may as well refer, more specifically, to a round shape: to a circle. The circle by which, in traditional Arab male costume, the kefiyah (properly, *kaffiya*, 'kerchief') is held in place on the wearer's head is called 'aqāl. In Hebrew, 'aqol means 'round', 'circular'. Even so, 'Aqallaton may refer to a mythical serpent shaped like a coiling snake. But again: it may be the *ouroborus* instead. The biblical text itself does not elaborate about what the animal it names actually is, and how it looks like.

8. The 'Akhasim: Ankle Bracelets Shaped Like Snakes

Even a prophetic passage of rebuke that mentions or lists ornaments or elements of attire can be (*Isaiah* 3:8–24) considered to be exphrastic, descriptive of art, albeit only peripherally so; peripherally, because the attitude of the text is disapproving, and peripherally, because the visual element (other than what can be inferred

⁸⁴ I have been concerned with exphrasis in E. Nissan, "The Giving of the Law: Which Shape the Tables of the Law? Jewish and Christian Textual and Visual Traditions," *Bibbia e Oriente*, 50(3/4) = #237/238 (50th anniversary issue), 2008 [2009], pp. 129–146 + Figs. VI–VIII in the plates section; Id., "The Tables of the Law and the Gemstone Sempitron (Aquamarine): A Topos in the Agadic Midrash. Or, on Wondrous Exphrasis as Grounded in Scriptural Interpretation," *Bibbia e Oriente*, 51(1) = #239, 2009, pp. 33–64.

have varied aims, such as combating toothache, headache, fever; the stopping of noxious and evil creatures, such as rats, cats, snakes and wolves.

Moreover⁹⁰:

The “evil eye” is an important concept which also was a point of concern as is still today in the modern country of Persia. [...] We have less information on black magic and devil worship, although certainly it did exist as one can deduce from the evidence on white magic. One must have been able to put a curse or evil eye on another in revenge as we note in some texts. [...] p. 94: [...] We also find some seal-amulets and incantation bowls which are of interest in terms of popular religion and magic. The amulets suggest that a variety of people, belonging to different religious confessions may have used them. We should say that the prominence of these bowls and amulets is in Mesopotamia and the surrounding region where there is evidence of this type of practice from the Neo-Assyrian and Babylonian period, but their prominence in the Sasanian period is from the fifth to the eighth century CE. From reading the inscriptions on the seals or on the bowls it becomes clear that the line of religious affiliation became blurred when it came to magic and popular religion. For example a Zoroastrian might want a priest (maybe a sorcerer!) to prepare for him/her magic formulas to ward off demons and evil spirits. The use of magic then could have come from Mesopotamia, the Mediterranean or the Near Eastern tradition, and the native Persian tradition. Zoroastrianism has no shortage of evil creatures which appear as various manifestations of social and moral taboos in Middle Persian texts. [...] p. 95: [...] It can be demonstrated that when it came to magic the lines of religious conviction were blurred. [...] In one seal amulet:] What we have here is a melange of Irano-Semitic ideas brought together under Sasanian rule. The name of the person mentioned is Perozdukt, a Persian for certain⁹¹, but the deity who is asked to help her and anyone else and who may carry this amulet is Christian or Manichaean. This, as has been argued, does not necessarily mean that the owner was a Christian or a Manichaean Persian, but it also could be a Zoroastrian, where the name of Jesus was used as a “power name” in this period.

In fact, some amulets or incantations invoke sacred beings from two or more religious traditions. Sometimes one of these is Judaism, and some other times, Judaism is the only tradition to which an incantation text can be ascribed. See the important books by Naveh and Shaked⁹² and by Dan Levene⁹³. The latter has kindly signalled

⁹⁰ DARYAEE, *cit.*, pp. 93–95.

⁹¹ In a different context, Daryae avers: “However, we should remember that by the late Sasanian period, Christians and others could also have had Iranian names” (DARYAEE, *cit.*, p. 108).

⁹² J. NAVET AND SH. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press, 1998.

⁹³ DAN LEVENE, *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*. MHNH, 12 (2012) 101–150

century. We wonder however whether such round ornaments shaped like snakes necessarily represented coiling snakes. They may as well as have represented the *ouroborus*, a snake with its tail in its mouth, as the motif was present in cultures of the eastern Mediterranean.

Be it as it may, it appears to be the case that to the extent that the concept of the *ouroborus* did occur in ancient Jewish culture, biblical or talmudic (and it is clearly the case that the *ouroborus* does appear in the tale about the burial of Rabbi Eleazar, the son of Rabbi Shim'on bar Yoḥai), then it only was so because the concept was present in surrounding cultures. Jewish texts we considered thus far do not elaborate about the concept, even as it was occurring. It is all the more the case that we have no evidence that Jewish culture associated the *ouroborus* with Saturn (the planet, or some pagan deity, or an astral angel).

9. The Evidence from Aramaic Incantations on Magic Bowls

Discussing such sources and evidence by which we can get as close as possible an approximation of the real picture of religious practice in the Sasanian empire of Mesopotamia and Iran before the Islamic conquest, when Zoroastrianism was still dominant, Daryae remarks⁸⁷: “Other devices such as magic bowls and prayer amulets provide us with another view of religion in the Sasanian empire, in that they demonstrate a less isolated and a more interactive and popular religious tradition in Sasanian Empire.” Magic practices or beliefs and amulets from popular religions tend to cross denominational boundaries, and this is the domain in which denominational traditions are perhaps most permeable to outer influences. It has been so in antiquity, and has been so in traditional cultures from the twentieth century as well. In a Zoroastrian Sasanian context⁸⁸:

Popular religion had certain characteristics which the priests probably tried to curtail. For example the issue of magic, which one cannot ignore, especially since recent studies have brought to light magic amulets and bowls of the Sasanian period. In the ancient Near East we can divide the types of magic practiced into white and black magic. Textual sources for the Sasanian period are meager in this regard, while the material culture, especially seals throws light on the subject which has been the subject of study by R. Gyselen^[89]. Charms and amulets used in white magic were geared towards averting evil, disease, and death. There are many surviving Pāzand texts that give us a flavor of white magic which again

⁸⁷ On p. xxi in T. DARYAEE, *Sasanian Persia*. See fn. 27 above.

⁸⁸ DARYAEE, *cit.*, pp. 92–93.

⁸⁹ R. GYSELEN, *Scœux magiques en Iran sassanide*, *Studia Iranica*, cahier 17, Paris 1995.

The Cyclical Snake in Jewish Sources

139

(email to Nissan on 16 April 2010) the following examples, from Aramaic incantation texts. This one is relevant concerning Saturn:

The word for Saturn is *kvn'* and appears in bowls, an example is BM 91727 (known also as Elis 3) line 5

הַפִּיכְיָה וְרַפְכְּבָי מֵזָלֶל הַפִּיכְיָה שְׁעֹרְתָּהָה דְּכַל בְּגָאָה אֲגַשְּׂא הַפִּיכְיָה לְהַטְגָּא דְּאָדָא דְּאָמָא וְבְרַתָּה דְּכַלְגָּאָה

That is to say: "Reversed be Saturn, and reversed the constellations, reversed their hours [the word for 'their hours' has the *n* letter restored] of all persons, reversed is this curse entirely."

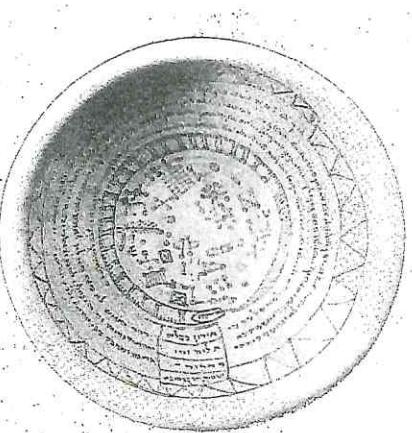


Fig. 6. Incantation bowl with the cyclical snake drawn inside the edge.

UNIVERSITY MUSEUM, BABYL. SECTION VOL. III.

15

PLATE XXVI.

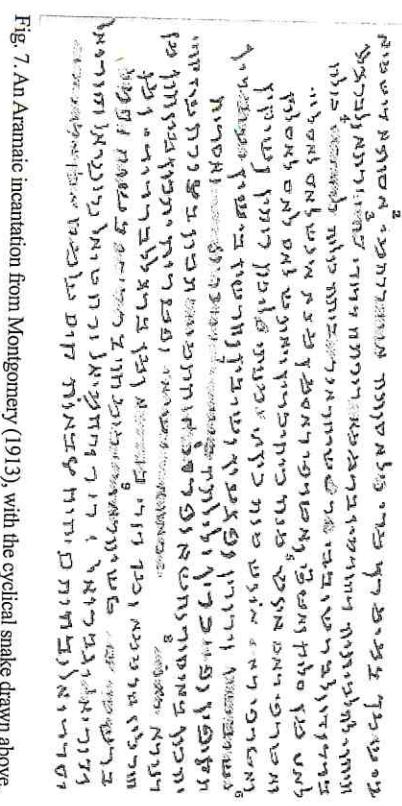


Fig. 7. An Aramaic incantation from Montgomery (1913), with the cyclical snake drawn above.

In one specimen, No. 15, the figure is the design of the serpent with its tail in its mouth. This is surely of Egyptian origin, doubtless through a Hellenistic medium. Such a figure is described in the "Book of Apes", of Ptolemaic compilation, and prescriptions for drawing this magical figure are found in the Greek papyri. Very common also in the Syriac bowls is a circle with a cross in it; or the circle is divided into segments with a cross in each. These signs probably represent the magical seal. There also occur rough rectangular figures divided into compartments, representing the walls of protection which magic casts about the client.

As to the text written inside Bowl 15 from Montgomery, we can see that the text is surmounted by the image of a cyclical snake. At the bottom of that inscription, one finds that it is stated to be under the seal of the Tetragrammaton with a Jewish epithet. I owe figs. 6 and 7 to the courtesy of Dan Levene.

Gideon Bohak, in his book *Ancient Jewish Magic*⁹⁶, claims: "Of all the different types of textual artifacts which were produced by late-antique Jewish magicians and are directly accessible to us, the so-called 'Babylonian incantation bowls' are

London: Kegan Paul, 2003.

⁹⁴ This reference is to the now classic book of 1913 by JAMES ALAN MONTGOMERY (1866-1949), *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia, Pennsylvania: Philadelphia University Museum. The book is currently accessible online in facsimile (as a .pdf file, either in colour, or in black and white) at <http://www.archive.org/details/aramaicincantati00montouft>.

⁹⁵ MONTGOMERY, *cit.*, p. 54.

⁹⁶ GIDEON BOHAK, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, 2007.

nor ascribed to, the Jews.

11. *The Telî in Medieval Astronomical Exposition*

Shabbatai Donnolo, in an astronomical and astrological passage in his book of the year 946, *Sefer Haklumoni*¹⁰³ — in text which is partly summarised in the apparently 12th-century *Sefer Rossina* (also from southern Italy)¹⁰⁴ — relates the *axis mundi* to the *telî*, the celestial dragon. The *axis mundi* is the straight line intersecting the two poles of the Earth. All celestial bodies rotate around the *axis mundi*. In the microcosm of human anatomy¹⁰⁵ the *axis mundi* corresponds, according to Donnolo, to the spine. A sentence in *Sefer Haklumoni* but not in *Sefer Rossina* claims that just as the head of the *telî* does good whereas its tail does evil (astrologically), the top of the spine (*rosh haevel hammoath*) does good, and the tail does evil (apparently because of the perceived relation between the coccyx to male sexuality). The celestial dragon as being the *axis mundi* hasn't its tail in its mouth. Perhaps it is like the Straight Snake (*nahash baridh*) as opposed to the Curved Snake (*nahash agallion*), if the latter is the Ouroboros (See Sec. 5 and Sec. 7 above). Cf. *Pistis Sophia*, 3:127 (see Sec. 2 above).

Consider however that the *ouroborus* is relevant to the discussion of the *telî* in *Sefer Raziel*. This is an apparently medieval book, “which was printed in Amsterdam in 1701 and remained popular ever since”¹⁰⁶. Leicht has discussed *Sefer Raziel*¹⁰⁷. Raziel is an angel, and his very name indicates that he is concerned with divine secrets.

¹⁰³ Moses in *Greco-Roman Paganism* (Society of Biblical Literature Monograph Series, 16), Nashville: Abingdon Press, 1972; Ib., “Moses the Magician”, *Helios*, 21 (1994) 179–188; and on pp. 398–399 in M. BAR-ILAN, “Between Magic and Religion: Sympathetic Magic in the World of the Sages of the Mishna and Talmud”, *Review of Rabbinic Judaism*, 5, 3 (2002) 383–399.

¹⁰⁴ PIERGABRIELE MANCUSO, *Shabbatai Donnolo's Sefer Haklumoni: Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*. Leiden: Brill, 2010. Italian edition, Florence: Giuntina, 2009.

¹⁰⁵ PIERGABRIELE MANCUSO, “A proposito di un passo del *Sefer Haklumoni* di Shabbatai Donnolo nel *Sefer Rossina* (ca. XII secolo)”, *Sefer Yihaskin: Bollettino di ricerche sulla storia degli Ebrei nell'Italia meridionale*, 14/15 (2008–2009) 3–16. Donnolo himself stayed, among other places,

¹⁰⁶ Cf. A. SHARI, “Shabbatai Donnolo's Idea of the Microcosm”, in *Studi sull'Ebraismo italiano*, in *memoria di Cecil Roth*, edited by Elio Toaff, Rome 1974, pp. 203–226.

¹⁰⁷ On p. 222 in GIDEON BOHAK, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, 2007.

¹⁰⁸ On pp. 187–204 in REINHOLD LEICHT, *Astrologamenta Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der Astrologischen Literatur der Juden* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, 21), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. *Sefer Raziel* was also referred to, *passim*, in JOSHUA TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Behman's Jewish Book House, 1939 (repr. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, with an introduction by Moshe IDAL).

by far the most numerous, but, at the present stage of research, the hardest to study in a systematic manner”⁹⁷. “When we turn from the spells to the images which often accompany them [...], we note that by far the most common image is that of shackled demons”⁹⁸. “Additional designs include the occasional appearance of the *ouroborus*”⁹⁹. The Ouroboros is discussed at some length in Chapter 4 (“Non-Jewish elements in late-antique Jewish magic”) in Bohak's book, and in particular, in its Section “Magic signs and Symbols”. Bear in mind that Bohak pays considerable attention also to *magic gems*¹⁰⁰.

10. *The Megarian Prayer: Joining “Hecate the Tail-Eating” to “Hebraic Oaths”*

Megara is a Greek town in Attica. In a Megarian Greek prayer to Hecate (a curse against some people), inscribed on lead, from the first or second century C.E., one finds “Hecate the tail-eating”, as well as the juxtapositions “Hecataean words and Hebraic oaths” and “under the command of the holy names and the Hebraic oaths”¹⁰¹. Ogden's comment *ad loc.* points out that the text “exhibits strong Jewish influence. This is found not only in explicit references to Hebraic oaths but also in the use of the Septuagint terms *anathema* and *anathemazō*, denoting the Judaeo-Christian concept of devotion to evil. There is also a touch of Egyptian imagery in the assimilation of Hecate to an *ouroborus*. ” This is an example of pagan perception of Jewish magic as being powerful. Gager discussed how in Graeco-Roman paganism, Moses was thought of as a magician¹⁰². Clearly “Hecate the tail-eating” is neither owed to,

⁹⁷ BOHAK, *cit.*, p. 183.

⁹⁸ BOHAK, *cit.*, p. 188.

⁹⁹ BOHAK, *cit.*, p. 189.

¹⁰⁰ BOHAK (*cit.*, p. 162) states that a text in Hebrew letters and a visual motif on a “gem once in the Reifenberg collection” are “all enclosed within an *ouroborus*” (*ibid.*). Bohak gives that as an example of “magical gems inscribed in Hebrew letters [which] certainly date back to late antiquity” (*ibid.*, p. 161). Besides, BOHAK (*cit.*, p. 188, Fig. 3.7) shows a syncretistic magical gem (pagan with Jewish influences): “a Greco-Egyptian magical gem, showing, on the obverse, the cock-headed snake-legged god and numerous magic words in the Greek alphabet (including, above the shield, Michael, Raphaël, Gabriël and Ouriel, [...] all surrounded by an *ouroborus*.” It is “a beautiful magical gem of an unknown provenance, currently at the Kelsey Museum [...] On the obverse, we see the *ouroborus* [...] enclosing a cock-headed, snake-legged deity dressed in Roman military garb and sporting a whip and a shield” (*ibid.*, p. 197).

¹⁰¹ See Sec. 191 on p. 222 in DANIEL OGDEN, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 2002. Ogden cites, for that prayer, “DT 41 (CT no. 85)”, where DT = A. AUDOULENT, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904; CT = JOHN GOODRICH GAOR, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992.

¹⁰² Gager and Bar-Ilan discussed pagan conceiving of Moses as a sorcerer. See JOHN GOORUCH GAGER, ISSN: 1578-4517

If the simple signs and symbols on our magical texts can hardly be used as evidence for non-Jewish influence upon the Jewish magical tradition, the more elaborate ones certainly can. Among these, we may include the uterine symbol, to which we already alluded above, and which may be classified as a “one time entry,” given its absence from the many Jewish gynaecological amulets and recipes of late antiquity and the early Middle Ages. The figure of the *ouroborus* (the snake which swallows its own tail), on the other hand, seems to have fared much better. This Pharaonic symbol frequently appears in the Greco-Egyptian magical texts (and especially the magical gems), and clearly was borrowed by more than one Jewish practitioner in late antiquity. It even traveled all the way to Mesopotamia, where it appears on some Jewish and some non-Jewish incantation bowls. Whether it was fully naturalized into the Jewish magical tradition, or even “Judaized” within it, we cannot yet say, especially since this symbol re-emerges in medieval Jewish texts, and even in non-magical contexts. Whether this was due to its transmission through the Jewish magical tradition, or to the re-entry of this ever-popular symbol from medieval Christian culture, is a question that requires much further research.

APPENDIX: A SKETCHY EXCURSUS ON CYCLES

Whereas Saturn has been associated with the Jews in Western culture at least as early as the Middle Ages up to the early modern period and beyond, it is not obvious whether the Ouroboros, a saturnine associate, was also associated with the Jews. Perhaps it was, but not explicitly. The prescription, underlying much of the treatment reserved by Western civilisation to the Jews, that the Ecclesia Triumphans should tolerate but humiliate the Jews, as being wretched witnesses of her triumph, until the eschatological end, and is therefore an associate of Saturn *qua* Father Time.

This is also the fate of the Wandering Jew, who nevertheless according to Christian myth is actually, while wandering, a Christian by faith, and is being punished for his sin perpetrated prior to his conversion, itself an effect of the punishment he endures. In Western folklore, the Wandering Jew is a formerly normal human being who at one point in sacred time, was cursed forever (more precisely: until the eschatological horizon of Judgement Day), and therefore has become a supernatural

Another book of magic, *Sefer ha-Razim* (“The Book of the Mysteries”), in the latter’s beginning is ascribed to the angel Raziel, who supposedly gave it to Noah.¹⁰⁸

12. Concluding Remarks

This article brings together disparate contexts of occurrence of the cyclical snake, in both non-Jewish and Jewish cultures. The apparent disconnectedness of the occurrences in the latter of the motif through the ages, arguably tells us something interesting about Jewish cultures. They appear to have been permeable enough to concepts from their surroundings, for them to borrow again and again the cyclical snake. True, hypothetically it may be argued that it may also be that the motif persisted within Jewish cognition at least through antiquity and the talmudic period (I am sceptical in that regard), but if so, it was marginalised in the documented output, and only emerges as sporadic islets in an ocean in which it is not otherwise visible. Arguably however, disconnected reappearances are what typifies the very few appearances of the motif of the cyclical snake in Jewish culture through the ages, and even so, not always occurrences of the motif we have detected are certain.

Let us conclude with the most explicit evaluation Gideon Bohak gives of the *ouroborus* in his book *Ancient Jewish Magic*:¹⁰⁹

108 BOHAK, *cit.*, p.170, explains: “This is one of the books of the mysteries given to Noah, the son of Lamech . . . by the angel Raziel in the year when he entered the ark, before his entry.” Thus begins *Sefer ha-Razim* (“The Book of the Mysteries”), an ancient book of Jewish magic which was virtually ignored by students of Jewish culture until it was painstakingly reconstructed from its scattered remains by Mordechai Margalioth. This book is mentioned by the [early medieval] Geonim and the Karaites [...] but no copy of the text as it existed at that period is extant today. What has survived are a few dozen Genizah fragments of various sections of the book, in its Hebrew original and in Judeo-Arabic, a few dozen medieval and later manuscripts containing parts or all of a much-corrupted version of the Hebrew text, an Arabic translation of unknown date, a late Latin translation, and even a Hebrew version which is partly based on a retranslation from Latin. See MORDECHAI MARGALIOTH, *Sefer Ha-Razim: A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period* (in Hebrew), Tel Aviv: Yedot Acharonot, 1966. An English translation of *Sefer ha-Razim* is MICHAEL A. MORGAN (trans.), *Sefer Ha-Razim: The Book of Mysteries*, Chico, CA: Scholars Press, 1983. Concerning an Arabic version, see A. FOBOR, “An Arabic Version of *Sefer Ha-Razim*”, *Jewish Studies Quarterly*, 13 (2006) 412–427.

¹⁰⁹ On p. 276 in GIDEON BOHAK, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, 2007. Footnote 139 on p. 276 in Bohak’s book, *cit.*, points out: “For this Egyptian symbol, see Kákosy 1985; for its ‘afterlife’ in Christian Europe see PREISENDANZ 1935. In some medieval Ashkenazi manuscripts, Leviathan is depicted as an *ouroborus*, and cf. the discussion of the *tefi* in *Sepher Raziel*. The references are to L. KÁKOSY, “Uroboros,” *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. 6, 1985, cols. 886–893, and to KARL PREISENDANZ, “Ein altes Ewigkeitssymbol als Signet und Druckmarke”, *Gutenberg-Jahrbuch* 1935, pp. 143–149. As to the *tefi*, See our own Section 11.

Arguably, this is rather amenable to the claim, from *Pistis Sophia*, that the souls or the sinners are swallowed by the Dragon of Outer Darkness and expelled into its own mouth, until final purification. Of course, it was neither Toynebee, nor the Neapolitan philosopher of history Giambattista Vico (1669–1744) who introduced world cycles: the Greek, Latin, and subsequently Arabic sources referred to the *annus Platonicus*.¹¹³

Sometimes, the metaphor of the Wandering Jew has been associated with some peculiar kind of cycle, such as a presidential term in the United States. A famous American cartoonist, Joseph Keppler, represented, in *Puck* in 1880 (see fig. 8), former president Ulysses Grant as “The Modern Wandering Jew”. The accompanying verse claimed: “A fated wanderer, his way he wends, / Driven here and there by many selfish friends; / Where’er he goes, sign of a people’s wrath, / The Curse of the Third Term still haunts his path.” This was because Grant sought to be elected for a third term in office.¹¹⁴ Ulysses Grant, a Republican, was president in 1869–1877.

Zionist conclusions presented in the grand style of historical generalization. As an Englishman he felt superior to the German Gentile barbarians who had infamously inflicted the Holocaust on the Jews. But he also claimed that the Jews were worse than the Nazis because they had *knowingly* imitated their evil deeds and become ruthless persecutors. Today, a disturbingly large number of English people — misguided, intoxicated, and half-brainwashed by parts of the media — would probably agree with Toynebee. Toynebee ranted on about the ‘expulsion’ of the Palestinians, which he considered a crime of a greater order than that committed by the German Nazis! Israeli ambassador Yaakov Herzog demolished his arguments in a debate in the early 1960s in Montreal. But the mud stuck. After all Toynebee was an elite figure of the British establishment. He promoted these ideas before they became fashionable. The Left only fully embraced these distorted views after 1967!¹¹⁵ ROBERT SOLOMON WISTRICH, “Antisemitism Embedded in British Culture” (interview by Manreen Gierstenfeld), *Jewish Center for Public Affairs*, no. 70 (July 2008), accessible online at [http://www.jcpa.org/JCPA/in Section "Countries", at "Britain"](http://www.jcpa.org/JCPA/in Section 'Countries', at 'Britain').

¹¹⁴ G. de CALAIXY, *Annus Platonicus: A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*. Leuven, Belgium: Peeters, 1996.

¹¹⁵ WESTWOOD AND SIMPSON (*Infiza*), p. 673: “The legend of the Jew Ahasuerus [N.B.: a name definitely not from the Jewish onomasticon!] (or Cartaphilus) had been known throughout Europe since the thirteenth century. It was said that he had mocked Jesus as he went to his crucifixion, and was therefore doomed never to die, but to roam the earth until Judgement Day. In Continental Europe in the sixteenth and seventeenth centuries, there were a number of reports of his being seen wandering through various cities. He was also said to have appeared in Lincolnshire, at Stamford. After his doom fell upon him, he became a devout Christian, who uttered pious warnings for the benefit of those he encountered. In [John] Aubrey’s account [concerning the Moorlands in Staffordshire in the 1650s, in his *Miscellanies* (1696)], however, the Wandering Jew’s knowledge of healing herbs is more prominent than his religious message.” JENNIFER WESTWOOD AND JACQUELINE SIMPSON, *The Lore of the Land: A Guide to England’s Legendaria, from Spring-Heeled Jack to the Witches of Warboys*. London: Penguin Books, 2005, paperback: 2006.

¹¹⁶ WESTWOOD AND SIMPSON, *cit.*, p. 435: “The Leicestershire belief that the Whistlers were doomed to a ‘never-dying destiny’ was shared by Lancashire, though differently explained. A contributor to *Notes and Queries* in 1871 reported that an old man, on hearing the whistling overhead of plovers, remarked that, when he was a boy, the old people considered it a bad omen to hear the wandering Jews and explained, ‘There is a tradition that they contain the souls of... Jews who assisted at the crucifixion, and... are doomed to float in the air for ever.’ This places the Seven Whistlers in their rightful context: they belong with the wild aerial hunts led by undying kings — Charlemagne, Woden, Arthur — and with those grand legendary sinners doomed to death-in-life, the Wandering Jew and the Flying Dutchman”.

¹¹⁷ Of course, Jewish responses to Toynebee were also affected by other claims of his against the Jews. The British-raised, Israeli historian of anti-Semitism, Robert Wistrich (*Infiza*) points out: “In the 1950s and 1960s Arnold Toynebee, the renowned British philosopher of history, was immensely popular. I had to read him at school and as an undergraduate at Cambridge University. He came to shockingly anti-

being, though one that is embodied. He does not die, yet his is not real life, and in this sense, his existence is similar to what the devout felt it was their duty to inflict on Jewish communities. Yet, paradoxically, European folklore also consider the Wandering Jew to be a devout Christian.¹¹⁶ Again paradoxically in view of this, English folklore at times conflated the Wandering Jew with the Seven Whistlers, the seven birds of bad omen, especially for colliers.¹¹⁷ But then, it was thought that it wasn’t the Seven Whistlers themselves that brought about harm, but that they rather were providential messengers warning of impending danger. Perhaps the Ouroboros eating its own tail, and therefore itself, is an analogue of Kronos devouring his children, and thus of its well-known parallel, the Jews *qua* perpetrators of the Passion. But this is neither obvious, nor explicit, unlike the explicit association of the Jews with Saturn.

A closer analogy between the Jews and the Ouroboros emerges, albeit only implicitly, in Arnold Toynebee’s historiosophy, claiming cycles for the rise and decline of human civilisations, whereas according to Toynebee the Jews are a living fossil (even though it’s not the only extant human group that he so described). The latter claim drew irate responses from various Jewish authors.¹¹⁸

Incidentally, Ulysses Grant's relation to the Jews was a complex one, and whereas he was and still is perceived to have been stereotyping and collectively persecuting Jews during the Civil War,¹¹⁵ once he became president he sought to be perceived as pro-Jewish, in particular when he decreed that a particular young Jewish man be accepted as a cadet at a military academy, and in so doing apparently violated regulations. The young man went on to become a physicist whose output was important enough to eventually win public praise as a forerunner from Albert Einstein.

In the case of Ulysses Grant, cyclicity is relevant, whereas it is not, in the case of a cartoon from Germany that also likened a ruler to the Wandering Jew. An article by Cope¹¹⁶ discusses the evolution of the attitudes of cartoonists, especially in Germany, to Emperor William II during his reign. The cartoons became increasingly defiant in expressing disrespect by direct reference to the person of the Kaiser. As

though it was his attempt to display benevolence towards a Jew, to compensate for his unsavoury war record, as far as Jews were concerned.

¹¹⁵ Jack Wertheimer noted (on p. 39 in "Antisemitism in the United States: A Historical Perspective," Chapter 2 in *Antisemitism in America Today: Outspoken Experts Explore the Myths*, edited by Jerome A. Chanes. A Birch Lane Press Book published by Carol Publishing Group. Accessible online at <http://www.policyarchive.org/handle/10207/bitstreams/10322.pdf>:

The expulsion of Jews from the territory of Tennessee in 1862 has prompted some historians to regard the Civil War as the critical turning point. In a sweeping indictment of all Jews, General Ulysses S. Grant charged that "the Jews as a class violated every regulation of trade established by the Treasury Department, and also department [of Tennessee] orders." Accordingly, he ordered them "expelled from the department within twenty-four hours from the receipt of this order." ([Korn, *infra*, pp. 122–123].) This blanket stereotyping of all Jews as black-market profiteers by the official head of the territorial government held the potential for setting a terrible new precedent: "resembling a Czarist ukase more than an American governmental decree," writes historian Jaffer, "Grant's order was the severest attempted official violation — civil or military, federal, state or local — of the rights to Jews in the history of this nation." ([Jaffer, *infra*, p. 199].) Far more important, however, was the immediate action taken by President Abraham Lincoln to countermand Grant's order. Thus, in the only instance in which an American government official instituted an official policy of anti-Jewish discrimination, the damaging act was quickly overturned and never again repeated.

Citing Bertram W. Korn, *American Jewry and the Civil War*; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1951; and Frederic Cople Jaffer, *A Scapgoat in the New Wilderness: The Origins and Rise of Anti-Semitism in America*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. Interestingly, the German-born American cartoonist Thomas Nast, an anti-Semitic and anti-Catholic, but a supporter of Lincoln and Garibaldi, deluded himself that Lincoln was an anti-Semite: he had no evidence, and just hoped so.

¹¹⁶ W.A. Cope, "Kaiser Wilhelm and the Cartoonists" at a webpage at the website of the Political Cartoon Society, hosted by The Political cartoon Gallery (32 Store Gallery, London, WC1E 7BS), n.d., accessed 2008.

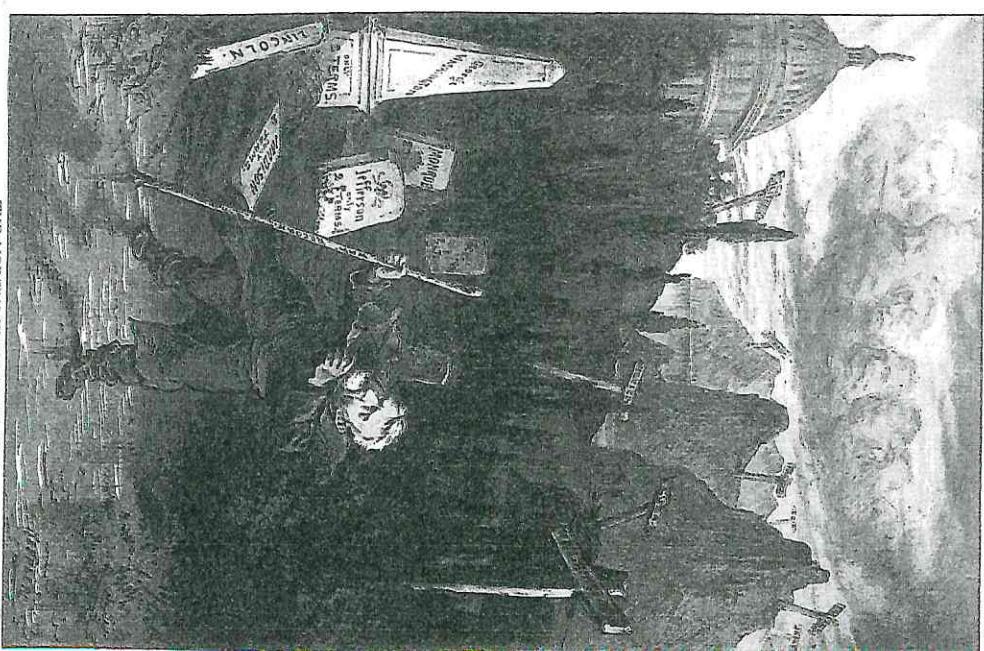


FIG. 8: A 1880 cartoon from *Puck*, by Keppler, portrayed former president Grant as the Wandering Jew, because of his unsuccessfully seeking a third term as president.

horified face and covering his brow, walking amid a forest of crosses with naked human corpses strewn at their feet. To the painter, clearly that was how he perceived the grand scheme of things of the Jewish experience in Europe.

TABLE OF CONTENTS

1. Introduction
2. The *Ouroboros*, vs. the Spires of the Aionic Snake
3. Early Rabbinic References to the Cyclical Snake, I: The Oven of 'Akhnai
4. Early Rabbinic References to the Cyclical Snake, II: The Burial of Rabbi Eleazar, son of Rabbi Shim'on bar Yohai
5. Medieval Visualisation of the Leviathan as a Fish with Its Tail in Its Mouth
6. The *Tannin*
7. The Snake '*Aqallaton* from the Biblical Tradition
8. The 'Akhasim': Ankle Bracelets Shaped Like Snakes
9. The Evidence from Aramaic Incantations on Magic Bowls
10. The Megarian Prayer Joining "Fecate the Tail-Eating" to "Hebraic Oaths"
11. The *Teli* in Medieval Astronomical Exposition
12. Concluding Remarks

Appendix: A Sketchy Excursus on Cycles

The Cyclical Snake in Jewish Sources

Coupe points out, it was the Kaiser himself who, out of vanity, triggered that phase in his relation with the cartoonists (emphasis added):

Indirect reference to the Emperor diminished sharply after 1905, when William, finding perhaps that even negative caricatures can flatter one's vanity, responded positively to a fulsome appeal from Grand-Cartaret to allow his publication *Les célébrités vues par les images* to be distributed in the Empire. Almost immediately personal caricatures of William became commonplace, whether it was criticism of the ambivalent stance of the 'Emperor of Peace', at the second Hague disarmament conference by showing him dancing with Peace, who complains bitterly that his mailed fist (another of William's metaphors) is crushing her ribs (*Der wahre Jacob*) or the mockery for his endless peregrinations in a fruitless search for allies by showing him as a companion of Ahasverus, the wandering Jew.

Acculturated Westernised Jews assimilated, up to a point, the basic concept and the imagery of the Wandering Jew. On first seeing the cartoon casting Grant in the role of the Wandering Jew, an Israeli Jew is likely to immediately recognise the pictorial theme, not so much because of a repertoire of paintings by Christian authors on the theme, but because of childhood recollections of, or adult knowledge about, a particular painting, *The Eternal Jew*, by Samuel Hirschberg (1865–1908), from the Betzalel museum in Jerusalem; in 1907, the painter moved to the Betzalel school of art established in Jerusalem by the sculptor Boris Schatz (1862–1932).¹¹⁷ That painting belongs in the canon of Israeli culture. It reverses the morale of Christian lore about the Wandering Jew. The painting shows an almost naked man, with a

¹¹⁷ In a utopian novel, titled *Yerushatayim Ha-Benuyah, Chatom Be-Hakitz* [The Rebuilt Jerusalem: A Daydream], Boris Schatz claimed to have met the artist Bezalel ben Uri, whom Moses had build the Tabernacle. This work of fiction was published in Hebrew by Bezalel (the school of art) in Jerusalem in 1924. It was fairly long, the book being of 190 pages in octavo. To say it with 'Boris Schatz: The Father of Israeli Art' from the Israel Museum Catalogue, 2006, p. 27:

Boris Schatz's exile on the shores of the Sea of Galilee during World War I, was a time of fruitful contemplation and writing. He composed this fictional story, set in Palestine one hundred years in the future, which offered a sublime alternative to the miserable reality of strife and struggle that had engulfed him in recent years. His utopian novella was a programmatic manifesto written according to the conventions of the then popular literary genre of the futuristic novel. The story opened with the Biblical artisan Bezalel ben Uri miraculously appearing at the Bezalel School one day in the midst of the war and inviting Schatz on a tour of Palestine in the year 2018 (see p. 108). This device allowed the author to present a detailed description of Bezalel and the Land of Israel of the future.

The First World War in Jerusalem was a time when the Jewish community (like other communities in Syria-Palestine, because of the Allies' blockade) suffered widespread deaths by starvation. Ultra-Orthodox Jews, as well as single seamstresses, were relatively more numerous among those who starved to death.

Received: 1st April 2012

Accepted: 1st Juny 2012

Maestosa, sulla cima dello sperone roccioso del monte Pirchiriano, all'ingresso della Val di Susa in Piemonte, si erge la Sacra di San Michele, detta anche Abbazia di San Michele della Chiusa¹, capolavoro dell'architettura romanica, inesugnabile cenobio scavato parzialmente nella nuda roccia. A una prima fondazione², in un periodo compreso versimilmente tra il 1110 e il 1148, si procedette alla costruzione di quello che ancora oggi è l'imponente basamento della chiesa, organizzato attorno a un possente pilastro quadrato centrale e al cosiddetto «Scalone dei Morti», intagliato parzialmente nella roccia. Al culmine di esso si trova il Portale detto dello Zodiaco, un dedalo iconografico in cui le raffigurazioni zodiacali non sono che un elemento³. L'originaria collocazione, e cioè funzione, del Portale è dubbia. Oggi essa costituisce un transito intermedio prima dell'ingresso vero e proprio nella chiesa.

Le lesene interne degli stipiti, su cui sono raffigurati a destra i segni zodiacali e a sinistra diciannove costellazioni, ritengono nell'ombra: la loro osservazione è quindi resa più difficoltosa dalla collocazione in controfacciata. Gli elementi scultorei del Portale, soprattutto quelli di natura propriamente astrologica e astronomica, si mostrano intaccati da abrasioni e lesioni di vario tipo, segno di una prolungata esposizione alle intemperie e di un intervento di maestranze che, forse già nel XII secolo, smontarono e rimontarono il manufatto: i pezzi, in qualche caso ridimensionati, cambiarono collocazione e vennero risistemati in un nuovo contesto assieme ad altri, forse scolpiti appositamente⁴.

Le sculture che compongono la porta assommano a una quarantina circa, comprendendo stipiti, capitelli, basi, colonnine, cornici. Una serie di elementi spicca sugli altri per l'altissima qualità stilistica e la tematica in sé conclusa, tanto da rendere assai probabile che si tratti del nucleo originario del Portale. Sono le parti che hanno come filo rosso gli stipiti con lo Zodiaco e le Costellazioni e di cui fanno parte due capitelli scolpiti (Caino

¹ S. CHIERICI, «La Sacra di S. Michele in val di Susa», in S. CHIERICI-D. CIRI, *Italia Romanica. II. Il Piemonte. La Val d'Aosta. La Liguria* (Già e non ancora/arte, 2), Milano 1979, pp. 37-65; E. FEDERICO, s.v. «Sacra di San Michele», in *Encyclopédia dell'Arte Medievale*, X, Milano-Roma 1999, pp. 218 b-220 a (al quale si rinvia anche per l'estesa bibliografia).

² FEDERICO, «Sacra di San Michele», p. 219 a.

³ Una svolta determinante nella comprensione del manufatto si deve a S. LO MARTIRE, «Testo e immagine nella Porta dello Zodiaco», in AA.VV., *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale. Relazioni e comunicazioni presentate al XXXIV Congresso storico subalpino nel millenario di S. Michele della Chiusa* (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino 1988, pp. 430-473.

⁴ Lo MARTIRE, «Testo e immagine», pp. 432-433.

EZIO ALBRILE CESMEO TORINO

RIASSUNTO

L'articolo parla di un importante manufatto medievale, il cosiddetto Portale dello Zodiaco presso l'Abbazia della Sacra di San Michele (Val di Susa, Torino), le cui idee astrologiche sono studiate in relazione al mondo greco e iranico. Una delle chiavi di lettura del Portale è la presenza della costellazione di Orione, precursore del culto misterico di Mithra, dio iranico kteinaventato in ambitoellenistico. Questa funzione si comunicherà all'arcangelo Michele, ero eponimo dell'Abbazia della Sacra e figura al crocevia tra l'antica religione e il cristianesimo. A un'attenta osservazione, le costellazioni extrazonali del Portale, riconosciute nei *paranatellonta*, appartengono tutte alla fascia più esterna della sfera celeste. Rispetto all'Abbazia, sembrano circondare, dominare tutt'intorno la linea dell'orizzonte: al centro l'arcangelo Michele ha preso il posto di Orione/Mithra. In essa la volta celeste si configura come uno spazio in cui è in atto una guerra fra astri buoni e astri cattivi, in cui specifiche costellazioni difendono il cielo dagli attacchi delle creazioni animaniche, diaboliche. L'architettura dei templi terrestri riproduce simbolicamente gli astri inseriti nei cieli astronomici. Le anime in origine erano stelle e a queste stipe astrale faranno ritorno. Tutta la configurazione architettonica ha come fondamento e scopo questo avvicinamento all'astro. Di qui la necessità di costruire sulla terra dei templi di cui l'astronomia garantisca la corrispondenza con il tempio celeste. Ciò presuppone una ben determinata cosmetizzazione dello spazio.

PAROLE-CHIAVE: ARCHITETTURA ROMANICA, ORIONE, MITHRAISMO, ASTROLOGIA IRANICA, RE SASANDI.

THE SACRA OF SAN MICHELE'S ZODIAC

ABSTRACT

The article discuss the so-called «Portal of the Zodiac» at the Sacra of San Michele Abbey (Val di Susa, Torino) whose astrological ideas are studied in relation with Greek and Iranian world. One of the keys to the Portal is the presence of the constellation of Orion, forerunner of the mystic cult of Mithras the Iranian god (reinvented) in Hellenistic time. This function will be communicated to Archangel Michael, eponymous hero of the Abbey and crossroads figure between ancient religion and Christianity. The extra-Zodiacal constellations of the Portal, recognized in the *paranatellonta*, all belong to the outer end of the celestial sphere. Compared to the Abbey, seem to surround and dominate all around the horizon: at the center, the Archangel Michael has taken the place of Orion/Mithras. In it, the sky appears as a space that is a war between good and bad stars, in which specific constellations are defending the skies from attack of Achaeanian creations. The architecture of the temples symbolically reproduces the celestial bodies inscribed in astronomical skies. The souls were originally stars and will return to this ancestry. All the architectural configuration aim this coming to the stars. Hence the need to build temples in which the astronomy ensure correspondence with the heavenly temple. This requires a well defined cosmicization of space.

KEY WORDS: ROMANESQUE ARCHITECTURE, ORION, MITHRAISM, IRANIAN ASTROLOGY, SASANIAN KINGS.

la porzione di cielo occupata dal segno della Bilancia infatti erano le *Xiphoi* (lat. *Chelae*) dello Scorpione (Arat., *Phaen.* 89, 232; Hyg., *Astr.* 2.26; 4.5).

La successione delle figure procede dall'alto verso il basso, mentre il senso di lettura delle iscrizioni, incise sulla cornice sinistra dello stipite, è inverso:

AQUARIUS
PISCES
T AURUS
GEMINI
CANCER
LEO
VIRGO
LIBRA
SCORPIUS
SAGITTARIUS
CHAPRICORN[u]ls

Si noterà, nella serie, l'assenza dell'Ariete (= *Aries*): non a caso, perché l'equinozio di primavera cade proprio sotto questo segno. Si tratta del punto vernale o punto dell'Ariete (= punto γ), poiché in corrispondenza dell'equinozio di primavera il Sole si trovava nella costellazione dell'Ariete. Oggi, per il fenomeno della precessione degli equinozi, il punto γ si è spostato nella costellazione dei Pesci (anche se si continua a celebrare l'equinozio il 21 marzo).

Lo stipite di sinistra accoglie sulla lesena interna, in dodici riquadri formati da una treccia, le raffigurazioni di diciannove costellazioni: sei dell'emisfero boreale nella porzione superiore (fino al Triangolo compreso), tredici di quello australe nell'inferiore. Sono identificate quasi tutte dalle iscrizioni sulla cornice destra della lesena (anche qui il senso di lettura delle immagini è inverso rispetto a quello delle didascalie).

Le costellazioni della Freccia (raffigurata a fianco dell'Aquila), del Corvo e del Cratere sul dorso dell'Idra non sono corredate da didascalie. È invece perduta quella relativa alla prima costellazione in alto. È frequente il raggruppamento di due o più costellazioni nello stesso riquadro (Idra-Cratere-Corvo; Altare-Pesce australe; Cane-Procione-Lepre; Cavallo-Delfino; Freccia-Aquila), secondo una consuetudine iconografica diffusa nei codici miniati medievali di argomento astronomico.

Difficoltà di identificazione riguardano la costellazione perduta, al sommo dello stipite. Una felice intuizione e l'aiuto dei preziosi calchi in gesso rinvenuti nel soffitto della chiesa hanno permesso a Saverio Lo Martire di riconoscere nel frammento di lesena sopravvissuto la costellazione dell'Auriga = *Heniocchus*.¹⁰

e Abele e figure di litiganti) con relative basi (Leoni e Grifoni) e colonnine modanate. L'archivolti, frutto dell'attuale collocazione, è costituito da cordonature multiple lisce. Dell'architrave nessuna traccia: forse archivolti e architrave non furono mai scolpiti.

I pezzi, di marmo bianco, forse di provenienza locale, sono lavorati con estrema cura e quasi tutti corredati da testi epigrafici. Questi ci trasmettono il nome dello scultore, un *Nicholaus* o Nicolo riconosciuto dalla critica come l'autore di importanti complessi scultorei e architettonici a Piacenza, Modena, Ferrara e Verona.⁵ La cronologia delle opere certe di Nicolo oscilla tra il 1114 e il 1140 ca. entro tale segmento di tempo rientra quindi anche la datazione del Portale dello Zodiaco.⁶ Raffigurazioni di Zodiaci in complessi monumentali non sono frequenti nel XII secolo. Mentre si conoscono esempi in mosaici pavimentali, nella scultura il tema è meno diffuso e di solito si accompagna alle rappresentazioni dei Mesi. L'esempio più vicino ai nostri rilevi è lo Zodiaco sull'archivolti del protiro centrale della Cattedrale di Piacenza (portale meridionale), anch'esso attribuito all'opera di Nicolo.⁷

La cura, la maestria con cui lo scultore intaglia il marmo come avorio, inciden- dovi figurazioni e intrecci fantastici desunti anche dal ricco repertorio della plastica eburnea e della miniatura, hanno un appropriato complemento nella grande qualità, grafica e testuale, delle epigrafi di corredo.⁸ In esse si individuano tre principali ordinini: «didascalie» alle immagini; iscrizioni di carattere didascalico o moraleggianti; iscrizioni relative alle sculture e al loro autore.

Una «didascalia» si trova, isolata, sulla base con i leoni, lavorata su due facce, ognuna delle quali riporta l'iscrizione Leo. Mentre una ben più cospicua serie di didascalie è apposta sulle lesene degli stipiti.⁹ Quella interna di destra accoglie, in dodici clipei formati da un intreccio vegetale, i dodici segni dello Zodiaco. Il primo clipeo in alto è però riempito con un motivo floreale: non a caso, poiché, come vedremo, questo motivo designa l'equinozio di primavera, cioè il rinascere e il rifiorire della natura a nuova vita, punto di partenza del nostro Zodiaco. Altra apparente anomalia è la presenza, in uno stesso clipeo, della Bilancia e dello Scorpione. A un'attenta osservazione si noterà, però, come la Bilancia sia rappresentata come le chele dello Scorpione: nella disciplina astrologica antica

⁵ C. VERZAK, s.v. «Nicolò», in *Encyclopédie dell'Arte Medievale*, VIII, Milano-Roma 1997, pp. 699 b-703 a.

⁶ L. FERRARI, «La Porta dello Zodiaco e gli inizi di Nicolo alla Sacra di S. Michele», in *Bulletino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti*, N.S. 19 (1965), pp. 21-34.

⁷ VERZAK, «Nicolò», p. 701 a-b; LO MARTIRE, «Testo e immagine», p. 435.

⁸ LO MARTIRE, «Testo e immagine», p. 434.

⁹ Si segue qui la trascrizione di LO MARTIRE, «Testo e immagine», pp. 435-436.

CETUS = Balena o Mostro marino

NORTHUS = Pesce australe/Piscis australis/Formalhaut

ARA = Altare

HYDRA = Idra

Si tratta di una serie di costellazioni extrazodiacali conosciute nella disciplina astrologica sotto il nome di *paranatellonta*¹², cioè l'insieme delle stelle che sorgono o cominciano a sorgere in corrispondenza di precisi gradi dello Zodiaco¹³.

Παραντέλλοντα è il participio del verbo παραντέλλω, composto dalla preposizione παρόπ, «accanto», e dal verbo ἀντέλλω, «sorgere»: παραντέλλω significa quindi «sorgero accanto» e παραντέλλοντα, sottinteso ἄστρα, è riferito alle stelle che «sorgero accanto» alle costellazioni zodiacali¹⁴. È sinonimo di συναντέλλειν, che in Autolico, Ipparco e Tolomeo indica il contemporaneo sorgere di una stella o costellazione con un segno o grado dello Zodiaco o con un'altra stella o costellazione. I due verbi si alternano nella fonte del quinto libro degli *Astronomica* di Manilio (CCAG, I, p. 116, 6; 117, 4.), dove troviamo il verbo *consurgere* in luogo di παραντέλλειν.

Basandosi sulla divisione dell'eclittica¹⁵ negli asterismi noti a Cleostrato (DK, 6 B 2-3), Eudosso di Cnido, verso il 375 a.C., ne trasferiva la rappresentazione su di una sfera zodiacale, fissandone il principio, cioè l'equinozio di primavera (punto vernali), al 15° dell'Ariete (nozione fatta propria da Arato)¹⁶. Secondo i *Fenomeni*, opera perduta di Eudosso, il sorgerete della costellazione dell'Auriga in corrispondenza della levata del 15° dell'Ariete segna l'inizio del ciclo zodiacale¹⁷. Notizia confermata nei *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia¹⁸ e ripresa da Manilio (*Asr.* 5,67-68)¹⁹. Sed, cum se terris Aries ter quinque peractis / partibus extollit, primum ingat tollit ab undis (3 x 5 = 15°).

In fine un problema particolare è rappresentato dal rapporto fra una delle raffigurazioni e l'iscrizione che l'accompagna. Tra le costellazioni australi compare la Nave: solo metà dello scafo, vele spiegate, timone, polena a protome animale, secondo l'iconografia consueta; la didascalia di correddo, in luogo dei consueti *Navis* o *Argo*, è *Pistris*, cioè, propriamente, la Balena, la quale però è raffigurata più sotto col nome *Cetus*. È stato però rilevato che *Pistris*, *Pristis*, o *Pristis* era denominata nel mondo antico un particolare tipo di nave da guerra piccola e veloce. *Pistris proper celeritatem grece Argo dicitur*, recita poi un codice astrologico oxoniense, il Bodley 614 (e. 32 r), un compendio encyclopedico di argomento geografico della prima metà del XII secolo²⁰. Quindi la sequenza degli asterismi può essere ricostruita come segue:

[HENIOCHUS] = Auriga
[AQUILA] = Aquila

DELPHINUS = Delfino

PEGASUS = Pegaso

DELPHON = Triangolo

ORION = Orione

LEPUS = Lepre

CANIS = Sirio/a. *Canis majoris*

ANTICANIS = Procione/*Canis minor*

PISTRIS = Nave/Argo navis

ERIDANUS = Eridano

CENTAURUS = Centauro australe

Lo Zodiaco alla Sacra di San Michele

Congettura riaffermata da un confronto con la possibile fonte codicologica. Il modello iconografico per lo Zodiaco e le costellazioni del Portale potrebbe infatti essere stato,

per le immagini e le didascalie, un codice illustrato di argomento astronomico, di cui la ricca biblioteca del monastero, oggi purtroppo dispersa, doveva certo essere fornita.

L'archetipo è stato ritrovato dal Lo Mattiure nel ricco filone manoscritto che muove dal *De Astronomia* di Igino, opera di ampia diffusione nel Medioevo, variamente compendiata e interpolata, di cui si conoscono oggi 37 codici precedenti il XIII secolo. Di questi, il ms. Digby 83 della Bodleian Library di Oxford, che contiene un compendio di astronomia in quattro libri, il *De Ratione Sphaerae*, compilato probabilmente nel secolo XI, si avvicina in modo sbalorditivo alle figurazioni del Portale. La miniatura dell'Auriga mostra infatti somiglianze sorprendenti con quello che resta della formella frammentaria al sommo della lessena interna sinistra. Stando allo stesso codice, a iniziare dall'Auriga la sequenza delle costellazioni nel manoscritto e nei nostri rilievi è identica.

12 Ch. L. BRILZIA, «*Il Paranatellonta* nella letteratura astrologica antica di lingua greca», in www.apotesema.it/uploads/_paranatellonta_nella_letteratura_astrologica_antica_di_lingua_greca.pdf.

13 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astronomie grecque*, Paris, 1899, pp. 225-229; 338, n.2; 426; 445; W. GUNDEL, s.v. «*Paranatellonta*», in *PWRE*, XVIII/2, Stuttgart, 1949, coll. 1214-1275.

14 Cf. S. KARISU, s.v. «*Astray*», in *LIMC*, II/I, Zürich-Münichen, 1984, pp. 904 a-927 a.; F. GUUY, s.v. «*Stellae*», in *LIMC*, VIII/1, Zürich-Düsseldorf, 1997, pp. 1175 a-1181 a.

15 Reconosciuta da Anassimandro (DK 12 A 3).

16 B.L. VAN DER WAERDEN, «History of the Zodiaco», in *Archiv für Orientforschung*, 16 (1952-1953), p. 228.

17 Eud. *Phœn.* F 115 = Hipparch. II, 3, 33-34 (LASSERRE, p. 66); cf. Arat. 714-723.

18 F. BOUL, *Sphæra. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903, p. 18.

19 Cf. S. FERABOLI-R. SCARICA, «Commento», in S. FERABOLI-E. FLORES-R. SCARICA (cur.), *Manilio. II poema degli astri (astronomico)*, Vol. II. Libri III-V, Milano, 2001, pp. 448-449.

A completare lo scenario venatorio la presenza della costellazione di Orione, il fortissimo cacciatore celeste.

Orione è una delle costellazioni più antiche, nonché una delle più visibili anche da occhi non esperti in cose astronomiche. L'*'Odisea* (11.572-575) descrive Orione come un gigantesco cacciatore, armato di un bastone indistruttibile di duro bronzo. In cielo i cani del cacciatore (α *Canis majoris* e *Canis minor*) lo seguono dappresso, bracciando la Lepre (Arat., *Phaen.* 640; Hyg., *Astr.* 3.33)²⁷. Alcune tradizioni lo dicono figlio di Posidone ed Euriale (Hes., *f.* 148 a; Pherec., *FGrHist* 3 F 52; Hyg., *Astr.* 2.34), mentre secondo altre sarebbe nato da una pelle di bue inseminata dallo sperma degli dei (Nonn., *Dionys.* 13.97-102). Circostanza che lega l'asterismo alla vicina costellazione del Toro²⁸.

È stato sottolineato come la funzione egemonie di Orione, condottiero e corifeo delle costellazioni celesti (*hoc duce per totum decurrent sidera mundum*)²⁹, anticipi quella di un'importante figura religiosa del tardo ellenismo, Mithra, il fortissimo dio le cui origini si ritrovano nel più vetusto pantheon indo-iranico³⁰. Nella diaspora persiana seguita alla caduta dell'impero achemenide a causa della vittoriosa invasione di Alessandro Magno, il culto dell'iranico Mithra, trapiantato in Asia Minore, assunse i lineamenti di una religione misterica, una religione di salvezza che prometteva un destino migliore nell'altra vita, dando all'uomo la speranza di poter ascendere, dopo la morte, attraverso le sfere celesti³¹. Questa religione, tra il I ed il III sec. d.C., si diffuse capillarmente nell'impero romano. Quale propagine occidentale di un arcaico culto iranico, il mithraismo subì però una trasformazione radicale³², smarrendo l'originaria fisionomia iranica per assumere i modi e gli stili tipici dell'ellenismo³³.

²⁷ C. Loehn, s.v. «Orion», in *LIMC*, VIII/1, Zürich-München, 1994, pp. 78 b-80 b; S. Di MARINIS, s.v. «Orione», in *Encyclopædia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, V, Roma, 1963, pp. 760 b-762 a.

²⁸ Karusu, «Astrax», pp. 919 b-921 a.

²⁹ Manl. *Astr.* 1, 395; cfr. il commento di A. E. HOUSMAN (ed.), *M. Manili's Astronomicon liber I*, editio altera cur. A. S. F. Gow, Cambridge, 1937, p. 395.

³⁰ M.L. SPEDDE, *Mithras-Orion. Greek-Hero and Roman Army God* (EPRO 81), Leiden, 1980, pp. 19 ss.

³¹ R. PETRAZZONI, «la figura mostruosa del tempo nella religione mithraica», in *L'Antiquité Classique*, 18 (1949), pp. 265-277; riproposto nella trad. ingl. di H. J. Rose: «The Monstrous Figure of Time in Mithraism», in Id., *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions [Supp. to *Numenti*]), Leiden, 1954, pp. 180-192.

³² Cfr. K. RUPOURI, «Mitra, Mithra, Mithras. Altiranische Mithraverehrung und hellenistisch-römischen Mithrasmysterien», in *Orientalistische Literaturzeitung*, 74 (1979), coll. 309-320.

³³ A. MONIGUANO, *Altas Wissens. The Limits of Hellenization*, New York-Melbourne, 1993 (ed. or. Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 2 ss., 123 ss.

Lo Zodiaco alla Sacra di San Michele

2. Un culto astronomico

Gran parte di questa conoscenza astrologica è passata nel Medioevo latino attraverso la mediazione dell'*'Introductorium maius ad astrologiam* (= *Kitâb al-mâdhdhab al-kabîr 'alâ 'ilm al-âkâm al-nûjîm*) di Abu Ma'shar, meglio noto come Albumasar, scritto a Bagdad nell'848 e tradotto in latino prima da Giovannini di Stiviglia nel 1133 e in seguito da Erramo di Carinzia nel 1140²⁰. Un compendio di disciplina astrologica che lo stesso Abu Ma'shar probabilmente ricavò da una traduzione pahlavi dei *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia²¹ (I sec. a.C.), nei quali era inclusa una versione del *Brahmajataka* di Varâhamihira, astrologo e astronomo indiano vissuto a Ujjaini, presso la corte di Vikramaditya²². Verosimilmente, le doctrine astrologiche della Grecia sono passate al mondo iranico e da lì sono ritornate in Occidente²³.

La presenza dell'Auriga (HENIOCUS) alla sommità delle costellazioni extrazonali nella leena del nostro Portale si spiega con questa circostanza. Inoltre la rappresentazione del Leone (LEO) alla base dello stipite alhude, anche in questo caso, alla collocazione dell'Auriga in quel segno²⁴ e alla culminazione della costellazione canonica²⁵. L'Auriga trova posto nel cielo al di sopra del Toro: nelle fonti antiche la stella del piede sinistro dell'Auriga (γ Aurigae) e quella del corno sinistro del Toro (β Tauri) sono indicate come un'unica stella (Hipparch., 1, 2, 10; Ptol., *Synt.* 7, 5; Arat., 174-176; Hermetica, *De decanis* 3, 12 [Feraloli]). Altro tratto significativo è la presenza nel cielo, opposta all'Auriga, della costellazione attualmente conosciuta col nome di Lupo, anticamente nota come ḥóptov, e rimasta a lungo anonima: *quam nemo certo donavit nomine Graicus* (Cic., *Aratæa* 221; Arat., 442). Il nome Lupo compare nell'astrologia medievale²⁶.

²⁰ R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology* (American University of Beirut – Oriental Series, 38), Beirut, 1962, pp. XXVIII-XXX.

²¹ Cf. D. PINGREE, s.v. «Horoscope», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica*, XII, p. 477 a-b; C.A. NALLINO, «Tracce di opere greche giunte agli Arabi per tratta pahlavica», in A.A. Vv., *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 346 ss.

²² F. SAXI, *La fede negli astri. Dall'Antichità al Rinascimento*, trad. it. a cura di S. Settis, Torino, 1985, pp. 280-286.

²³ NALLINO, «Tracce di opere greche», pp. 345-363; A. PANAVO, «Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo», in L. CRISTOFORI-A. VAN TONGERLOO (cur.), *«Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies, III), Louvain-Napoli, 1997, p. 251.

²⁴ BOLL, *Sphaera*, pp. 18, 58.

²⁵ BOLL, *Sphaera*, pp. 108 ss.; 224 ss.; cfr. F. BOLL-W. GUNDEL, s.v. «Sternbilder», in W.H. ROSCHER (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, VI, Leipzig, 1937 (repr. Hildesheim-New York, 1978), coll. 867-1071.

²⁶ BOLL, *Sphaera*, pp. 144 ss.

fia greco-romana⁴¹; la più antica arma del dio è la lancia. Tuttavia alcune testimonianze (Hdt., IV 59-62; Clem. Alex., *Protr.* 56, 40) attestano che presso Persiani, Medi, Sauri e Sciti il dio Ares era venerato sotto la forma di un pugnale e dal rito narrato da Erodoto appare chiaro che Ares è una divinità del cielo. In ambito iranico Mithra è personificazione di *Vərəθrāṇa*, il dio guerriero «meglio armato» (*zayō̄ temā-*)⁴² celebrato in *Yātī* 14, 6⁴³. Nei misteri di Mithra, il pugnale o la corta spada persiana è l'arma con cui il dio uccide il toro e, come la ḍārvīn di Saturno, è simbolo polare: significa morte, ma anche nascita, fecondità, creazione. Scolpita nei rilievi, l'arma appare associata al grado iniziatico del *miles*, posto sotto la tutea di Marte-Ares. La posizione propria di Mithra, demiringo e padrone della generazione, è quella equinotiale⁴⁴. Mithra «demirungo» è lessico platonico che tradisce un'ellenizzazione della cosmologia mithnica. Ma tale quadro si armonizza con l'iconografia di Mithra tauroctono, posto al centro di ogni Mithreo e, simbolicamente, dell'intero universo, dove esercita la sua azione demirurgica. La nozione demirurgica, estranea allo zoroastrismo, sarebbe un'elaborazione del medioplatonico Numerio di Apamea⁴⁵: sui rilievi Mithra compare a volte come *κοντορόπτερος*, signore e animatore del cosmo, simboleggiato da una sfera che tiene in mano.

Forti analogie si ritrovano in un'altra corrente di pensiero, lo gnosticismo, che con Numerio condivide una rigida impostazione dualistica per la quale, appunto, si deve postulare un dio intermedio tra la negatività del mondo e il Dio sommo, supremamente buono. È proprio il demiringo colui per il quale si compie il nostro viaggio, quando l'intelletto è inviato quaggia (Numerio, fr. 16 [Dess PLACES]): e Mithra ha in Numerio e in Porfirio lo stesso ruolo, poiché è il dio *boukλόρος*, «ladro di buoi» (*De antr.* 18), cioè di anime, che fa entrare nel mondo della generazione...

L'antro delle Ninfe descritto da Porfirio è un vero Mithreo⁴⁶. Esso è esplicitamente orientato a Est, in cui l'Ariete, posto davanti e in alto rispetto allo spettatore, e la scena della tauroctonia sono situati in una posizione di preminenza, rivolta a Est. Nel

- 41 L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO 11), Leiden, 1968, p. 73.
 42 *AirWb*, col. 1667.
 43 Ch. RUMINUCCI, *Origine, sviluppo e diffusione di una divinità iranica: Vərəθrāṇa. Lavoro storico-filosofico 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, pp. 47-48.
 44 SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, pp. 202-205.
 45 R. TURCAN, *Mithras Planiticus. Recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra* (EPRO 47), Leiden, 1975, pp. 78 ss.
 46 CAMPBELL, *Mithraic Iconography*, pp. 55 ss.
 MHNH, 12 (2012) 151-178

Tra i numerosi problemi esegetici e iconologici sollevati dalla «reinvenzione»³⁴ del culto di Mithra, c'è la sua dimensione astronomica e astrologica. Il neoplatonico Porfirio (*De antr.* 24)³⁵, nel descrivere un Mithreo, da lui rinominato «Antro delle Ninfe»³⁶, insiste sul simbolismo astrale. Mithra, come Orione, trova posto agli equinozi; tiene nelle mani il pugnale di Ariete, segno di Ares e cavalca il Toro di Afrodite. Poiché Mithra, come il Toro, è demiringo e «padrone della generazione» (*γενέσεως δεσμόντος*), è collocato nel cerchio equinotiale tra Ariete e Bilancia³⁷, avendo alla sua destra le regioni settentrionali e alla sua sinistra quelle meridionali, rispetto alla linea degli equinozi.

La descrizione di Mithra agli equinozi³⁸ fonde dati astrologici³⁹ e iconografici, adattando un preesistente culto astrale di Orione⁴⁰. La fascia zodiacale con al centro Ariete e Bilancia è presente in numerosi rilievi, a rappresentare la volta celeste, la cornice cosmica in cui si svolge l'impresa demirurgica del dio, la tauroctonia; qui evocata pure dal fatto che il dio «cavalca il Toro», la costellazione accanto, simbolo del potere creatore vivificante e generatore esercitato sul mondo. Mithra porta la *μάχαρη*, pugnale o piccola spada, di Ares. È stato osservato che il pugnale attribuito ad Ares è estraneo all'iconogra-

- 34 J.R. HINNEBUS, «Reflections on the Bull-Slaying Scene», in Hinnells (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, II, Manchester, 1975, pp. 290-312; G. SPAMERI GASPARRO, «Il mitraismo: una struttura religiosa fra "tradizione" e "invenzione"», in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. 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), Leiden, 1979, pp. 349-384; J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cult of Cybèle, Isis and Mithras* (Religions in the Graeco-Roman World [ex-EPRO] 165), engl. transl. and ed. by R. Gordon, Leiden-Boston, 2008, pp. 74 ss.; E. SAVAZZI, «The Roman Cult of Mithras: towards Integrating the Themes of a *deus invictus* among Persia, Stars, Oriental Cults and Magic», in E. SAVAZZI-SIAMMENI, *Mithra e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda anticità* (Fitterà – Collana di studi storico-religiosi, 11), Cosenza, 2009, pp. 199-234.
 35 Cfr. il commento di L. SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle Ninfe* (Classici Adelphi, 48), Milano 1986, pp. 68-71.
 36 L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO 11), Leiden, 1968, pp. 55 ss.
 37 Così ha integrato R. BECK, «The Seat of Mithras at the Equinoxes. Porphyry, *De Amis Nympharum* 24», in *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976), pp. 95-98.
 38 Beck, «The Seat of Mithras», pp. 95-98; Beck, «Sette Stere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173», in BLANCHI, *Mysteria Mithrae*, p. 519.
 39 D. ULANSEY, *I Misteri di Mithra. Cosmologia e salvazione nel mondo antico*, trad. M.T. REZZA-L. TUCCI, Roma 2001 (ed. or. Oxford, 1989), pp. 24 ss.; cfr. E. WINL., «Mithra et les astres», in *Syria*, 67 (1990), pp. 427-433.
 40 SPÄDEL, *Mithras-Orion*, pp. 31 ss.
 ISSN: 1578-4517
 MHNH, 12 (2012) 151-178

Una delle chiavi di lettura del Portale è forse scolpita nelle figurazioni della lessena di destra, in cui si scorgono, in successione dall'alto verso il basso, un'Aquila, un Uomo nudo a cavalcioni, e una Lepre (fig.1). Da quanto detto, è facile scorgere nell'Uomo Orione/Miθra a cavallo degli equinozi, nell'Aquila la costellazione che lo precede e nella Lepre l'omnipresente animale cacciato. Igino (*Astr.* 2, 16) cita l'Aquila con l'Acquario (inizio annuale dello Zodiaco). Sempre pronta a lotte e battaglie, vive di preda e di rapine, l'Aquila anela ai trionfi come il Leone ambisce a conquistare trofei (così Manil., *Astr.* 4, 178-185, 5, 492, 499; Firm., VIII 16, 1). Emerge quindi una notevole componente marziale, propria del trigono di fuoco a cui appartiene il segno del Leone⁵⁰, effigiato, come s'è detto, alla base di entrambi gli stipiti.

Se Orione può essere inteso come precursore di un Miθra reinventato in ambito ellenistico,



è fuor di dubbio come quest'ultimo abbia fatto propri i tratti guerrieri e apotropaici di un Orione che, al centro degli equinozi, ordina e governa le costellazioni⁵¹. Implicita nella figura di Orione/

Fig. 1: Abbazia della Sacra di San Michele, Sant'Ambrogio di Susa (Torino). Aquila e Orione dalla lessena di destra del Portale

Miθra è la funzione di una divinità astrale la cui forza bellica è posta a difesa della sfera celeste contro le potenze disaggreganti e infere. Nel criterio dello Zodiaco (foto arch. O. Rossi),

stianesimo, questa funzione si comunicherà all'arcangelo Michele, eroe eponimo dell'Abbazia della Sacra e figura al crocevia tra l'antica religione e il verbo salvifico insegnato da Gesù⁵². Difensore dell'ecumene, capo della *militia Christi*, iconograficamente effigiato nell'atto di traghettare il demonio in sembianze di drago, San Michele trae non poche singolarità dall'antico dio Miθra. Chiunque si rechi sull'imprendibile picco su cui si erge la Sacra di San Michele può rendersi conto in prima

⁵⁰ FERRARIO-SCARICA, «Commento», p. 520.

⁵¹ SPEDEL, *Mithras-Orion*, p. 21.

⁵² Cfr. G. BERTIELLI, «L'immagine dell'Arcangelo Michele nel Santuario di Monte Sant'Angelo Ricerche su un tema iconografico di un tipo gaganico», in *Vetera Christianorum*, 23 (1980) 131-154; M. SIMONETTI, «Angeli pagani, giudei e cristiani», in C. CARNEIRO-G. OTRANTO (cur.), *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale tra tarda antichità e Medioevo*, Bari, 1994, pp. 304-322.

nostro caso Miθra stesso, volgendo le spalle a Ovest, guarda a Oriente. Alla sua destra sono i segni settentrionali dello Zodiaco, dall'Ariete (Est) alla Vergine (Ovest), culminanti nel Cancro (solstizio d'estate). I segni a Nord sono i più caldi, posti alla destra del dio, dalla parte calda, o a Sud del Miθre. Reciprocamente, i segni a Sud, dalla Bilancia (Ovest) ai Pesci (Est), sono i segni freddi alla sinistra di Miθra, nella parte Nord del Miθre, vera immagine e «replica» del cosmo.

La fascia zodiacale, che inquadra Miθra tauroctono, comincia quasi sempre con l'Ariete, posto a sinistra o a destra del dio: tale dato iconografico (cfr. *CTM RM*, I, 985) evidenzia come la nascita e l'animazione del mondo coincidano con l'equinozio di primavera, cioè con il sorgere eliaco dell'Ariete. A questo altuore la posizione equinotiale e mediaana di Miθra-Mēotn̄s, intermediario tra cielo e terra, ombra e luce, livello ctonto e livello divino.

La nascita primaverile del mondo implica anche l'idea del suo rinnovarsi alla fine del Grande Anno cosmico, a primavera: esso risorgerà quando il Sole sarà tornato al suo posto originario, quando il giorno e la notte saranno uguali e la vita ritorrerà nel mondo della natura⁴⁷. Il sacrificio del Toro e l'origine del mondo sono pertanto dati da Porfirio sotto il segno dell'Ariete. Il Turcan ricorda i paralleli classici di tale concezione della nascita primaverile del mondo e, in particolare, la testimonianza del neopitagorico Nigidio Figulo, per il quale il Nuovo Anno coincideva con l'equinozio di primavera. L'orientamento a Est ha un significato particolare: nella letteratura vedica l'Est è la «faccia del cielo», in Occidente la *Salutatio Solis Orientis* (Plutar. *De Is. et Osir.* 363 E)⁴⁸; in parecchie culture attigue è il luogo della nascita o rinascita del Sole, di Dio, del Paradiso, in opposizione agli Inferi.

Un altro gruppo di figurazioni appare, sempre sugli stipiti del Portale, nelle lessene di destra e di sinistra. In basso, dalla bocca di due volti mostruosi, immagini del Tempo nel suo fluire inesorabile, fioriscono tralci o girarsi vegetali nelle cui volute sono intrecciate figure umane, ferine o di animali immaginari. Sul bordo della lessena di destra corrono scritte che attestano nello scultore Nicolo la consapevolezza del valore della propria opera, mentre in quella di sinistra è l'invito a osservare con attenzione e ripetutamente le sculture⁴⁹: *hoc opus oritur sepius ut aspicatur*. Quasi in esse fosse celato un arcano immemore.

⁴⁷ TURCAN, *Mithras Platonicus*, pp. 55 ss.

⁴⁸ CAMPBELL, *Mithraic Iconography*, p. 77; W. FAUTS, «Salutatio Solis Orientis. Zu einer Form der Heliotropie bei Pythagoreern, Manichäern, Therapeuten und Essenten», in H. CANICK-H. LICHTENBERGER-P. SCHÄFER (Hrsg.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel*, II: *Griechische und römische Religion*, Tübingen, 1996, pp. 74 ss.

⁴⁹ LO MARTIRE, «Testo e immagine», p. 441.

Secondo il *Bundahîsh*, Ahiman irruppe nella creazione perforando la volta celeste da Nord, in corrispondenza dell'Orsa maggiore⁵⁶, lì dove sono legati i *kîšvarân*, le sette regioni del cosmo, di cui solo quella centrale, chiamata *Xvânařa*, grande come le restanti sei messe insieme, è abitata dall'uomo. È l'origine del «mincuglio», il *gumêzsh*, in cui l'Avversario contamina le creazioni ahimane mescolando la tenebra alla luce, il male al bene. Secondo la cosmologia iranica, i cieli sono il campo di battaglia di una lunga guerra combattuta fra astri buoni (le Stelle fisse e le costellazioni non eclittiche) e astri cattivi (le stelle «mescolate») e quelle «erranti», cioè i Pianeti).

I testi zoroastriani non considerano il Sole e la Luna planeti, ma astri creati direttamente da Ahura Mazdâ ed elevati al rango di guida delle Costellazioni⁵⁷. Essi fanno parte dei tre «passi» (Stelle fisse, Luna, Sole)⁵⁸ che nell'escatologia iranica conducono verso il *garô dêmâna*, il Paradiso⁵⁹. Nella più antica cosmografia iranica, i Dodici Segni dello Zodiaco e le altre stelle e costellazioni sono schierati per contrastare l'attacco demonico dei Pianeti⁶⁰. Quattro astri custodiscono i quadranti della volta celeste agli ordini della Stella Polare (*Bundahîsh* 5, 4)⁶¹, secondo questo schema⁶²:

Nord = Haftöring (*Ursa Major*)

Est = Tistar (o *Canis majoris*, Sirio)

⁵⁶ Negli scritti manichei, sopravvissuti in arabo nei testi degli eresilogi islamici, l'asterismo *al-jadîyun* è il «Capricorno», la costellazione che proviene «dagli regni della Stella polare» (an-Nâdm 335, 31). Il Capricorno è la costellazione in cui cade il Solstizio invernale; plausibile quindi la sua natura «inferna»; cfr. F. DE BLOIS-N. SHAMS-WILLIAMS (eds.), *Dictionary of Manichaean Texts*, Vol. II: *Texts from Iraq and Iran*, Turnhout, 2006, p. 36 a-b. Da aggiungere inoltre, che nella Roma antica la fine di un tiranno (Giulio Cesare) collinò con le aspettative di un rinnovamento, il ritorno di un mondo aureo che avrà le fattezze di un monarca (Ottaviano Augustus) che imporrà la notizia di essere nato sotto gli auspici del Capricorno (*Sol invictus*).

⁵⁷ *Bundahîsh* 2, 1-2 (T.D. ANKLESARIA, *The Bundahîsh* [TD2], p. 5, 11-12).

⁵⁸ Cfr. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Fire in Iran and in Greece», in *East and West*, N.S. 13 (1962) 199 b-201 a; W. BURKERT, «Iranianas bei Amaximandros», in *Rheinisches Museum*, 106 (1963) 97-134; M.L. WEST, «Darius' Ascent to Paradise», in *Indo-Iranian Journal*, 45 (2002), 51-57.

⁵⁹ A. PANANINO, «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. GYSLEN (ed.), *Art et carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales, VII), Bures-sur-Yvette, 1995, p. 206.

⁶⁰ C.J. BRUNNER, s.v. «Astrology and Astronomy II. In the Sasanian Period», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York, 1989, pp. 865 b-866 a.

⁶¹ Cfr. inoltre J. DE MENASSE O.P., *Une apologétique mazdeenne du IX^e siècle: Šabd-gumânik vižor: La solution décisive des doutes* (Collectanea Friburgensis, Nouvelle Série/Fasc. 30), Fribourg en Suisse, 1945, pp. 45-49.

⁶² PANANINO, *Tessere il cielo*, p. 72.

persona del valore simbolico del luogo. Il suggestivo panorama che si gode dalla cima offre l'idea di un'egemonia sullo spazio circostante. La stessa collocazione dell'Abbazia sul monte Pirchiriano, sperone di roccia proteso all'ingresso della Val di Susa, ne fa un vero avamposto contro chi voglia scendere verso la grande pianura padana. «Chiusa» – da cui il nome originario dell'Abbazia – è infatti detta la strettoia che il Pirchiriano forma con il monte Caprasio che gli è di fronte, dall'altra parte della valle. Punto strategico singolarissimo ove, nel 773, due secoli prima del sorgere della Sacra, l'esercito di Carlo Magno inflisse una sconfitta memorabile ai Longobardi, aggirati alle spalle per gli impervi cammini del monte. È l'episodio rievocato, secoli più tardi, dal Manzoni nell'*Adelchi*. Tutti elementi topografici (e in parte geopolitici) che configurano l'Abbazia e il suo nume, l'arcangelo Michele, quali difensori di un territorio cosmicizzato. A un'attenta osservazione, le costellazioni extrazonali del Portale, riconosciute nei *parantellonta*, appartengono tutte alla fascia più esterna della sfera celeste. Rispetto alla Sacra, sembrano circondare, dominare tutt'attorno la linea dell'orizzonte: al centro l'arcangelo Michele ha preso il posto di Orione/Mithra nella fascia equinotiale, sedici costellazioni ripartite per quattro quadranti, cioè quattro costellazioni per ogni quadrante. Quest'organizzazione del firmamento è tipica della cultura originaria dei misteri di Mithra, cioè quella iranica. In essa la volta celeste si configura come uno spazio in cui è in atto una guerra fra astri buoni e astri cattivi, in cui specifiche costellazioni difendono il cielo dagli attacchi delle creazioni ahimane, diaboliche.

3. *Iranica segusina*

Il più antico racconto zoroastriano sulla creazione è trascritto nel *Bundahîsh* iranico (anche conosciuto come «Grande Bundahîsh»). In esso è insegnato come l'ecume sia ripartita in sette regioni, chiamate *kîšvar* (< avestico *karsvar*), annodate con fili invisibili alla costellazione dell'Orsa maggiore (avestico *Haptöringa*-> pahlavi Haftöring)⁵³, la costellazione circumpolare dai «sette segni» (*AirWb*, col. 1767)⁵⁴. Nel mito, i *kîšvarân* avrebbero tratto origine dalla prima pioggia (*Bundahîsh* 8, 1) che, bagnando la terra, l'avrebbe suddivisa in sette parti⁵⁵.

⁵³ A. PANANINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), ISAO, Roma, 1998, p. 71.

⁵⁴ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Origines iraniennes et babyloniques de la nomenclature astreale», in *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1986, pp. 177-215.

⁵⁵ *Bundahîsh* 2, 7 (testo T.D. ANKLESARIA, *The Bundahîsh* [TD2], p. 27, 11-14; H.P. ANKLESARIA, *The Bondahesh. Being a Facsimile Edition of the TD Manuscript I* [Iranian Culture Foundation, 88], Teheran, 1970 [TD1], p. 24, 10-14; cfr. B.T. ANKLESARIA, *Zand-Ākash. Iranian or Greater Bundahîsh*, Bombay, 1956, p. 33; W.B. HENNING, «An Astronomical Chapter of the Bundahîsh», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 222 = *Selected Papers*, Vol. II [Acta Iranica 15 – Hommages et Opera Minora, 6], Leiden-Téhéran-Liège, 1977, p. 98).

guenza della nefasta congiunzione astrale che vide il malvagio Saturno = Kēwān esaltato nel segno della Bilancia e Giove = Ohmazd in caduta nel segno del Capricorno.⁷¹

Gli inferi zoroastriani sono organizzati in una serie di livelli commisurati alle colpe espibili dall'anima. Una versione particolare⁷² è a suo modo eterodossa di quest'universo oltretomba: è fornita da un autore del IX secolo, Manūšehr, figlio di Juwan-(Gušn-)Jām: abbandonato il corpo, l'anima del malvagio, conformemente ai propri misfatti, transita in uno dei tre livelli interni (*wimānād*) dell'aldilà; colui le cui cattive azioni superano quelle buone prende dimora nello *hamīstāgān* del malvagio, chiamato anche «mescolamento» (*gumēzāg*) (< avestico *misvan gāu*, «luogo del mescolato»), *Widēwādād* 19, 36)⁷³, una terra spaventosa, buia, colma di sporcizia e di dolore. La parola *hamīstāgān* sembra relata all'avestico *ham- myas*, «mescolato in egual misura» (*AirWb*, col. 1190); l'idea è quella di uno spazio «in cui si sommano (*ham,yā,saīt*) pregi e difetti» (*Yasna* 33, 1)⁷⁴. Quindi esisterebbero due *hamīstāgān*, uno per i reprobati e uno per i giusti, per le anime cioè i cui atti meritori superano i peccati, ma non abbastanza per essere accolte in cielo (*Dādestān ī dēnīg* 24).⁷⁵

Un insegnamento in contrasto con l'ortodossia zoroastriana. In *Mēnōg ī xrad* (6, 18) *hamīstāgān* è un luogo intermedio tra inferno e paradiso, esteso dalla terra fino alla stazione delle Stelle fisse, la dimora di coloro i cui peccati e le cui opere buone sono commisurati in egual misura e ai quali nell'aldilà rimane solo da espiare l'orrida del caldo e del freddo⁷⁶. A differenza del Purgatorio cristiano, l'*hamīstāgān* mazdeo non è l'anticamera del Paradiso.

Il secondo livello inferno è la «peggiore esistenza» (*waddom axwān*), sinonimo di *dusox*, «inferno»: uno spazio di castighi inenarrabili, abitato da tremende creazioni demoniche. L'ultimo livello è la *drūjāggān* (< avestico *drūjastāmā*, «immagine delle streghe [drūj]»; *Widēwādād* 19, 41), l'abisso infernale, la dimora degli arcidiemoni (*dewānī kamātīg*), la casa del male e delle tenebre. L'ultimo livello inferno è descritto in *Mēnōg ī xrad* (7, 27-31) come un miscuglio di freddo glaciale e di torrida canicola, abitato da fiere e animali rapaci, una tenebra puzzolente e densa al punto da toccarla con mano.

⁷¹ E. G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano, 2001, pp. 80; 123 ss.

⁷² M. SHAKI, s.v. «Dūzak», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa (California), 1996, p. 614 b.

⁷³ *AirWh*, coll. 1186-1187.

⁷⁴ H. HUMBACH (with the coll. of J. Elfenbein-P. O. SKJAAVE), *The Gāthās of Zarathushtra and the other Old Avestan Texts*, I, Heidelberg, 1991, p. 136; II, p. 93.

⁷⁵ Ph. GRONOUX, s.v. «Hamīstāgān», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, pp. 637 a-638 a.

⁷⁶ Shaki, «Dūzak», p. 615 a.

Invisibili iacci legano i *kīshvarān* alle stelle dell'Orsa maggiore, a Nord (*Bundahīn* 2, 7)⁶³, lì dove si trova il foro, il passaggio attraverso il quale Ahriān è penetrato nella creazione, contaminandola. Questo salto dimensionale si è compiuto agli albori del settimo millennio, il millennio in cui si realizzò l'abominevole *gumēzīšn*, il «mischuglio» fra tenebra e luce⁶⁴.

La funzione di Haftōring è quella di contrastare l'attacco ahriānico, regolando il moto delle 12 stazioni zodiacali (*Mēnōg ī xrad* 49, 15-21)⁶⁵ e trattendendo sulla soglia dell'inferno le 99.999 creazioni diaboliche con l'aiuto di un egual numero di Frawahrān (< avestico Fravaši)⁶⁶, le angeliche custodi dell'umanità. L'azione è rivolta contro il pianeta Giove (= Ohmazd; *Bundahīn* 5, 4)⁶⁷; oppure contro il pianeta Marte (= Wahrām), come leggiamo nel *Škand-gumēzīg Wizar* (4, 32-33)⁶⁸. Ma una variante di quest'ultimo testo contrappone Haftōring a Kēwān (= Saturno)⁶⁹, la dimora «infernale» (*dusox*) in cui sorse il «mischuglio» all'alba del settimo millennio⁷⁰. A quel tempo l'irrompere di Ahriān provocò il movimento delle sfere celesti per chiudere, sigillare il foro a Nord, attraverso il quale egli era penetrato nella creazione. L'universo è fatalmente contaminato: periscono così tutte le creature alauriche, ultima tra le quali l'Uomo primigenio Gayōmard, la cui morte a 30 anni (*Bundahīn* 4, 25) è la conse-

⁶³ HENNING, «An Astronomical Chapter», p. 231.

⁶⁴ Cf. D.N. MacKENZIE, s.v. «Gumēzīšn», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York, 2002, pp. 398 b-399 b.

⁶⁵ D. P. SAVANA, *The Dādā ī Mānu ī Krt* Bombay 1895, p. 70; A. BAUSANI, *Testi religiosi zoroastriani* (Maestri, 10), Catania, 1964^b, pp. 155-156; testo in TITUS: *Mēnōg ī xrad*, data entry by D.N. MacKENZIE, Göttingen, 1993; corrections by Th. JUGEL, Frankfurt 2007-2008; TITUS version by J. GIPPERT, Frankfurt aM, 17.8.2008.

⁶⁶ A. PANANO, s.v. «Haftōrang», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, pp. 533 a-534 a.

⁶⁷ D. N. MacKENZIE, «Zoroastrian Astrology in the Bundahīn», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), p. 513.

⁶⁸ DE MENASSE, *Une apologétique mazdeenne*, pp. 52-53.

⁶⁹ PANANO, «Haftōrang», p. 533 b; DE MENASSE, *Une apologétique mazdeenne*, pp. 52; 54; W. EULERS, «Stern-Planet-Regenbogen. Zur Nomenklatur der orientalischen Himmelskunde» in W. HOPFERBACH (Hrsg.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1906*, Wiesbaden, 1967, p. 133.

⁷⁰ A. PANANO (with a contribution of D. PINAREE), «Sauron, the Lord of the Seventh Millennium», in *East and West*, 46 (1996) 235-250.

bero Saēnāy, dal Saēna mārāya (>pahlavi Sēnmurw), l'«Uccello Saēnāy», il meraviglioso Simūnūg dell'epica neopersiana, la Fenice iranica (*AīrWb*, col. 1548) che si posa sui suoi rami⁸⁶. Ogni anno l'Uccello Saēna mescola i semi dell'Albero taumaturgico, sacrifico, nell'acqua e Tištrya/Sirio, il possente destriero celeste⁸⁷, la stella più splendente della costellazione del «Grande Cane», li distribuisce sulla terra⁸⁸: ciò è più che comprensibile, poiché Tištrya/Sirio è legato alla stagione delle piogge, suscitate in seguito alla lotta intrapresa contro il demone della siccità Apaoša (>pahlavi Aīpōš)⁸⁹.

Nel mito, l'attività stagionale del Sēnmurw è unita a quella di un altro favoloso pennuto di nome Camrōš⁹⁰. Per entrambi si sono proposte identificazioni astrali⁹¹: la costellazione dell'Aquila con la sua più importante stella, Altair (<arabo *al-faq'*, «uccello») per il Sēnmurw e la costellazione del Cigno per Camrōš. Tutte e due le stelle sorgono in luglio, in coincidenza con il levare elaco di Sirio. L'Aquila astrale si posa sulla testuggine di Hermes, la costellazione della Lyra⁹², identificabile in Vega = Wanand, la stella alla quale, nell'astrologia iranica, compete la sovranità sul quadrante occidentale della sfera celeste⁹³.

Nell'arte sassanide il Sēnmurw ha una figurazione ibrida: testa canina, ali e/o coda di pavone, così lo troviamo rappresentato in piatti, vasi o brocche di varia foggia e dimensione⁹⁴. Una delle presenze più celebri del Sēnmurw è scolpita negli antri rocciosi di Tāq-i Bustān, località a circa 5 chilometri dall'attuale città di Kirmāstāh (fig. 2). La grotta principale celebra l'intronizzazione di Cosroe II Parwiz (591-628 d.C.) e negli abiti del sovrano si scorge inciso un Sēnmurw nelle fattezze di un cane ringhioso, le zampe protese in avanti, con ali, penne e coda di pavone.

⁸⁶ Boyce, *A History of Zoroastrianism*, p. 138.

⁸⁷ Su questo cfr. in particolare A. PANAVANO, *Tištrya*, Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), ISIAO, Roma, 1995, *passim*.

⁸⁸ Ph.G. KREYENBROEK, s.v. «Cosmogony and Cosmology I. In Zoroastrianism/Mazdaism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa (California), 1993, p. 307 a.

⁸⁹ PANAVANO, *Tištrya*, pp. 95 ss.

⁹⁰ A.V. WILLIAMS, s.v. «Čamrūš», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, IV, London-New York, 1990, pp. 747 b-748 a.

⁹¹ H.-P. SCHMIDT, s.v. «Simorḡ», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (<http://www.iranicaonline.org/articles/simorg>).

⁹² Hygin, *Astr*, 2, 7 (Virg., pp. 31, 339 ss.).

⁹³ H.S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden, 1974 p. 202 a; A. PANAVANO, «L'Inno avestico a Wanand», in *Atti del Seminario Glottologico Milanesi*, 28 (1989), pp. 21-30.

⁹⁴ V. LUKONIN, *Iran II. Dai Seleucidi ai Sasanidi*, Ginevra 1976, tavv. 145, 165; 166.

Nel complesso i tre livelli infernali costituiscono il *dhušor*, l'«inferno», localizzato a Nord, al massimo declivio del cielo, nel luogo in cui il firmamento s'inabissa nei penetrali dell'ecumene. La soglia infera è il picco a Nord di Arzūr, sulla cui cima si tiene l'assemblata dei demoni (*Dādesān i dēnīg* 32, 65-68). Ora, Arzūr è la forma medio-persiana (pahlavi) dell'avestico Arzura-, toponimo che designa un «picco», una «sommità» (*kamarašt-*) o una «gola» (*grīvā-*), in altre parole un monte cavo⁷⁷. *Widēwādāt* 3, 7 menziona le altezze di Arzūr come uno dei luoghi più insoliti (*kašāsta-*)⁷⁸ della terra, in cui si danno convegno i malefici daēva. Sempre il *Widēwādāt* (19, 44-45) parla di un'adunanza di Ayrā Mainyu e dei suoi accoliti sulla sua cima, circostanza che fa annotare ai glossatori pahlavi come il Monte Arzūr sia la «soglia dell'inferno»⁷⁹. Arzūr grīwag, la «gola di Arzūr», è la porta che conduce nell'indefinito e pericoloso mondo della Tenebra. Secondo i testi pahlavi⁸⁰, Arzūr è situato nei pressi del monte *Harā barzatī* (>pahlavi *Harburz* > neopersiano *Alburz*), il «posto di vedetta elevato»⁸¹, il luogo di passaggio delle anime nell'aldilà. Su di esso è collocata l'altra sponda del *Činvat pārāt* (>pahlavi *Činvat puhi*), il ponte Činvat, posto sul cammino dei morti, che si restinge sino ad assumere le dimensioni di una lama di rasoio quanto più l'anima che lo attraversa è impura e contaminata. Nel *Widēwādāt* l'anima del pio zoroastriano è detta «salite sopra l'alto Hara, sul ponte Činvat», luogo di giudizio dell'anima (*Bundahišn* 9, 9)⁸³.

La montagna è il legame tra terra e cielo e quindi diventa il luogo di transito delle anime nell'aldilà. Il picco inaccessibile è il confine fra i due mondi; l'orrido di Arzūr, Arzūr grīwag, è la soglia attraverso cui le creazioni atrimantiche comunicano con la presente realtà. Ora, la cosmografia iranica conosce un «Alberto rigoglioso» (*Wār-āñād*) al centro di un mare onirico e primordiale⁸⁴, un «Alberto dai molti semi» (*wān i wās-tāhmag*)⁸⁵, la pianta miracolosa dalla quale è nato l'intero regno vegetale (*Widēwādāt* 5, 19). È l'*«Al-*

⁷⁷ J.P. ASKUSSEN, s.v. «Aīzūr», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, pp. 691 b-692 a.

⁷⁸ *AīrWb*, col. 256.

⁷⁹ Cfr. anche *Bundahišn* 12, 8.

⁸⁰ ASKUSSEN, «Arzūr», p. 692 a.

⁸¹ *Yārāt* 19, 1; *Bundahišn* 9, 1-2; M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period*, (Handbuch der Orientalistik, VIII.1.2.2 A), Leiden-Köln, 1975, p. 133.

⁸² *Widēwādāt* 19, 98.

⁸³ Cfr. la *Rivāyat pahlavi a Dādestān i dēnīg* XV, 4 cit. in BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, p. 137 n. 55.

⁸⁴ *Bundahišn* 4, 17 (ANKLESVARA, p. 51).

⁸⁵ D.N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London, 1971, p. 86; BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, p. 138; A. TAVAZZI, s.v. «Frāxārd», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York, 2000, p. 201 a.

Nella lesena di sinistra, accanto al rilievo di un'Aquila, troviamo un animale fantastico riconducibile al Sēnmurw/Sīmūrḡ: testa di cane, ali di uccello, corpo leonino (fig. 3). La componente canina del Sēnmurw è ovviamente da relazionare alla stellazione dell'Aquila. Una conferma dal mondo zoroastriano è nella *Rivāyat* persiana di Hormazyar Framarz (Dhabar, 1932, p. 259): il cane dall'«Orecchio giallo», Zarringōš, l'antenato delle specie canine (*Bundahîshn* 17, 9), caccia i demoni e difende Gayōmard, l'Uomo primigenio. Gayōmard-Orione vigila il ponte Činvat nel cammino verso il Paradiso, funzione opposta a quella esercitata da Haftōring-*Ursa Major* nei confronti della soglia infera. Zarringōš, il Cane di Orione, è ovviamente Sirio⁹⁹. La *Rivāyat* è tarda (XVII secolo) ma, s'è visto, le tradizioni su Haftōring sono molto più antiche (*Mēnōg i xrad* 48, 15).

4. Regalità siderali

C'è un altro importante manufatto attribuito a Cosroe II Parwīz, nel quale la cosmografia si traduce in eccellenza architettonica. Nell'altipiano dell'antica Media Atropatene (attuale Azerbaigian), a circa 2000 metri sul livello del mare, si ergeva un Tempio del Fuoco collegato ad un imponente e maestoso santuario costruito da Cosroe II. Lì si trovava il Taxt-i Taqdis, il «Trono degli Archi», – ora il luogo è noto come Taxi-i Sulayman, il «Trono di Salomon» –, un complesso sistema architettonico descritto da Firdusī e al-Thā'libī di Nišāpūr.¹⁰⁰

Il trono sul quale prendeva posto il sovrano era in realtà un congegno sincronizzato sui tempi dei solstizi e degli equinozi (Sole in Leone e in Ariete)¹⁰¹. Era sovrastato da una cupola d'oro e lapislazzuli, a disegnare gli astri e il cielo; diaspri e altre pietre preziose effigiavano in forme diverse le 12 stazioni zodiacali, i sette Pianeti, la Luna in tutte le sue fasi, le Stelle fisse, la Terra con i suoi sette *kāšwārān*. Le carte astrologiche e astronomiche erano contrassegnate da gemme, balaustre coperte d'oro, gradini dorati, addobbi munifici. Il trono era ricoperto da quattro tappeti lavorati a maglia e ricamati con perle e rubini, oro e broccato. Scene regali di caccia e di guerra dal simbolismo astrale arricchivano l'iconografia, un simbolismo che ritroveremo nelle *Haff-pajkar*,



Fig. 2: Taq-i Bustān, grotta principale. Intronizzazione di Khusrow II Parwīz. Sēnmurw incisi sugli abiti del sovrano (foto E. Herzfeld).

Nei primi secoli della nostra èra queste figurazioni saranno determinanti nel formarsi di un'iconografia cristiana. Né è testimonianza l'arte delle chiese georgiane e armene⁹⁵, che trapassera in Occidente via Bisanzio. In quegli stessi luoghi il Sēnmurw/Sīmūrḡ verrà reinterpretato nelle fattezze del Paskuč (< medio-persiano Baškūč), il Griffone, in origine un uccello favoloso con la testa fornita d'un becco d'aquila, ali potenti e corpo leonino⁹⁶, che vive nel deserto della Scizia⁹⁷. Le versioni armene e georgiane dei Settanta tradurranno infatti il greco Τρόψ = Griffone con Paskuč o altre corrispondenti forme linguistiche⁹⁸.

Una metamorfosi fra le due figurazioni è ravvisabile nel Portale dello Zodiaco.

⁹⁹ M. NOVECK, *The Monk of Ancient Man. Ancient Near Eastern Stamp Seals and Cylinder Seals. The Gorenstein Collection*, New York, 1975, p. 61.

¹⁰⁰ E. HERZELD, «Der Thron des Khosrō. Quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete der Kunsgeschichte des Morgen- und Abendlandes», in *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen*, 41 (1920) 1-20; 103-147.

¹⁰¹ HERZELD, «Der Thron des Khosrō», pp. 2-5.

le «Sette immagini» di Nezāmī (1141-1204)¹⁰² e negli *Hašt bîhšî*, gli «Otto paradisi» di Amīr Khusrav da Delhi (1251-1325)¹⁰³. L'intera struttura del Taxt si muoveva su una piattaforma circolare replicando il succedersi del giorno e della notte, in armonia col variare delle stagioni e dei cicli zodiacali, trascinato da due pariglie di tori.

Un piatto argenteo, conservato al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo e riportato dallo Herzfeld (fig. 4)¹⁰⁴, riproduce la struttura architettonica del Taxt-i Tāqdis: in alto, racchiuso in una falce di Luna, il dinaste assiso sul seggio regale; alle sue spalle spuntano un paio di corna, anch'esse simboli lunari¹⁰⁵; sulla destra, una scure poggia su una fila di quattro parallelogrammi cosparsi di piccole sfere (raggruppate in serie di tre), a rappresentare gli astri.

A tal proposito c'è un altro monumento, sempre legato a Cosroe II, nel quale troviamo un simbolismo affine¹⁰⁶: si tratta di un rilievo proveniente dal citato sito di Taq-i Bustān¹⁰⁷. Nel diadema del sovrano, l'usuale iconografia della falce lunare che include il globo è arricchita dalla presenza, sulla superficie di quest'ultimo, di una serie di piccole sfere¹⁰⁸, disseminate in gruppi di tre. Esse non rappresenterebbero tanto il Sole, quanto gli astri¹⁰⁹. D'altronde, in altre figurazioni, il re Cosroe II, come altri re prima di lui, sostituisce al disco o globo nello specchio lunare una stella a cinque punte¹¹⁰.

¹⁰² Trad. it. A. BAUSANI-G. CALASSO (cur.), *Nezāmī. Le sette principesse*, Milano, 1982.

¹⁰³ Trad. it. antologica di A.M. PIEMONTESE, «Gli "Otto paradisi" di Amīr Khusrav da Delhi. Una lezione persiana del "Libro di Sindhād" fonte del "Peregrinaggio" di Cristoforo Armeno», in *Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, Ser. IX, 6 (1995), pp. 361-417; versione integrale in PIEMONTESE (cur.), *Amīr Khusrav da Delhi. Le otto novelle del Paradiso*, Sovetta Mammelli (CZ) 1996.

¹⁰⁴ HERZFELD, «Der Thron des Khosrov», tav. a fronte di p. 4.

¹⁰⁵ Sulla natura lunare della regalità iranica, cfr. E. ALABRESE, «Fuori c'è un mondo fragile. Due problemi di mitologia astrale nell'Iran sassanide», in *Le Muséon*, 121 (2008) 243-263; ALABRESE, «Portanti nei paradiisi lunari», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 13 (2009) 5-32.

¹⁰⁶ H. VON GALL, «Globus oder Diskus auf der Krone Hosrows? Zur Datierung des großen Iwans von Taq-e Bostan und der sassanidischen Figuralkapitelle», in AA. VV., *A Green Leaf. Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen* (= Acta Iranica 28, II Ser./Hommages et opera minora Vol. XII), Leiden, 1988, pp. 179-190, tav. XXIV-XXVII.

¹⁰⁷ VON GALL, «Globus oder Diskus», pl. XXIV.

¹⁰⁸ Cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *L'arte iranica*, Milano 1954, p. 82, fig. 37.

¹⁰⁹ A. V. WILLIAMS JACKSON, s.v. «Sun, Moon, and Stars (Iranian)», in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, Edinburgh, 1980 (repr.), pp. 85 a-88 a.

¹¹⁰ J. BAUER, *Symbolik des Parsismus*, Tafelband (Symbolik der Religionen, XVIII), Stuttgart, 1975, p. 101, tav. 74 (figg. 27-29).



Fig. 3: Abbazia della Sacra di San Michele, Sant' Ambrogio di Susa (Torino). Il Simūrgh dalla lesena di destra del Portale dello Zodiaco (foto arch. O. Rossi).



Fig. 4: San Pietroburgo, Museo dell'Ermitage. Piatto d'argento da Klínova (Perm). Il Trono di Khosrov (foto E. Herzfeld).

sovano indiadernato da Sole e Luna¹¹⁵. Attorno, tre serie di 18 cerchi bicolori (bianco/rosso) di cristallo e rubini incastonati in smeraldi. Le tre serie di cerchi raffigurano le tre zone del cosmo iranico, Stelle fisse, Luna, Sole, alligate tra l'essenza terrestre e la terra celeste, il *garōdhāmān* (< avestico *garō.dəmāna-*), usualmente tradotto con «dimora del canto»¹¹⁶. La letteratura zoroastriana conosce un percorso dell'Anima verso il Paradieso attraverso la sfera delle Stelle fisse, della Via Lattea¹¹⁷, il cui candore e la cui purezza si manifestano proprio durante il «tempo degli astri non mescolati» (*Bundahīsh* 2, 28)¹¹⁸, verisimilmente la Stelle soggette al «niscuglio», esiste una «Sfera sopra la Sfera», definita appunto *sphrīt̄ agamezāšīn*, «Sfera degli astri non mescolati» (*Bundahīsh* 2, 28)¹¹⁹, verosimilmente la Luna e del Sole, gli Anahraspāndān (< avestico *Anāhāra* Spanta, i «Benefici Immortali») e il mondo della «Luce infinita», *asur rōñih* (< avestico *anāra raočā*)¹²⁰. La «Luce infinita» è il «luogo» (*gāh*) da cui fluisce tutto lo splendore che permea le

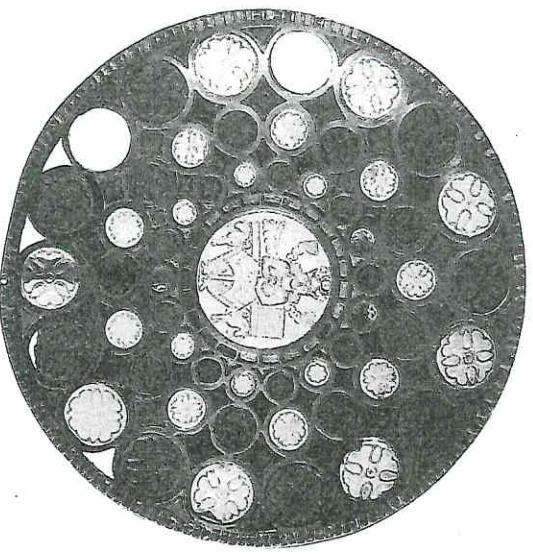


Fig. 5: Bibliothèque Nationale, Parigi (Cabinet des Médailles). La «Coppa di Cosroeo».

Luna e del Sole. La Sfera delle Stelle appare come la più vicina alla Terra, concezione che forse tradisce un'origine babilonese. Secondo il *Bundahīsh*, oltre la Sfera delle Stelle soggette al «niscuglio», esiste una «Sfera sopra la Sfera», definita appunto *sphrīt̄ agamezāšīn*, «Sfera degli astri non mescolati» (*Bundahīsh* 2, 28)¹¹⁷, verosimilmente la Via Lattea¹¹⁸, il cui candore e la cui purezza si manifestano proprio durante il «tempo del miscuglio». Oltre il Firmamento, o la «Sfera delle Stelle», vengono le Sfere della Luna e del Sole, gli Anahraspāndān (< avestico *Anāhāra* Spanta, i «Benefici Immortali») e il mondo della «Luce infinita», *asur rōñih* (< avestico *anāra raočā*)¹¹⁹. La «Luce infinita» è il «luogo» (*gāh*) da cui fluisce tutto lo splendore che permea le

115. A. PRAS, «Sulla gioia e sul diadema. Interazioni culturali fra zoroastrismo, manicheismo e Vicino Oriente», in C.G. CERETTI-B. MELASCIOTTI-F. VAIPIAR (eds.), *Varietà Iranica* (Orientalia Romana 7 – Serie Orientale Roma XCVII), ISIAO, Roma, 2004, pp. 183-207.

116. H.W. BAILEY, «Garo-đāmān», in A.A. VV., *A Green Leaf*, p. 61.

117. HENNING, «An Astronomical Chapter», p. 223.

118. A. PANAINO, «Visione della volta celeste», p. 240

119. KRIJYENBROEK, s.v. «Cosmogony and Cosmology», p. 306 a-b.

In un tempo mitico, secondo lo *Šāh-nāme*, re Cosroe (Khosrow) conquistò il trono di Taxti-Taqdis, impossessandosi di una rocca inespugnabile¹²¹ quasi quanto la Sacra di San Michele, la «fortezza di Bahman», Dež-e Bahman, uno spazio inospitale¹²², alhirmanico, abitato da demoni (*dāv*) e stregoni (*jādī*). Conquistando questo luogo, il re acquisì l'impero sull'ecumene tutta, «da confine a confine», nello spazio equinotiale che va «dagli astri del Toro alle stelle dei Pesci»¹²³.

L'antesignano di questo seggio regale è nel trono achemenide descritto da Eracleide di Cuma nel primo libro della sua *Storia della Persia*: rivestito d'oro, circondato da quattro colonnette dorate tempestate di pietre preziose, sulle quali veniva steso un drappo ricamato di porpora» (*FGrH* 689 F 1 = Athen., XII 514 b). Il passo di Eracleide di Cuma attesta la presenza di un baldacchino sopra il seggio regale iranico sin dal primo impero persiano. Si parla di un drappo di porpora, altrove di un *otpavīško*, di un baldacchino o letteralmente di un «piccolo cielo» (Plut., *Alex.* 37.7; Diod. *Stc.*, XVII 66), cioè di una volta a cupola riproducente il cielostellato: il Re assunserebbe quindi idealmente la posizione della Stella Polare al centro del firmamento. La tenda dell'ultimo achemenide, Dario III, sembra ricalcare il modello dell'Apadāna di Persepoli, la sala del trono dove il dinaste iranico dava udienza ai sudditi e agli stranieri, assiso su un trono posto sotto un fastoso *otpavīško*:

La sua tenda infatti poteva contenere cento letti, e la sorreggevano cinquanta colonne dorate, mentre i baldacchini a cupola stesi sopra, trapuntati d'oro (*otpavīško* *stōz̄poco*) e lavorati a suntuosi ricami, delimitavano lo spazio in alto... (Athen., XII 539 e).

La centralità del sovrano sassanide nella cosmografia si ritrova in un prezioso manufatto datato al VI sec. d.C. e conservato presso il «Cabinet des Médailles» della Bibliothèque Nationale di Parigi (fig. 5). Si tratta di una scodella o recipiente foggia-to in oro, rubini e smeraldi, con al centro un intarsio di cristallo di rocca: la cosiddetta «Coppa di Cosroeo». La leggenda vuole che questa scodella sassanide, appartenuta a Cosroe I (531-579 d.C.), venisse donata da Hārun ar-Rashid a Carlo Magno. Evidentemente il carattere astrale¹²⁴. A partire dal centro, l'intarsio di cristallo di rocca effigia il

111. F. GABRIELLI (cur.), *Firdausi. Il libro del re* (I grandi scrittori stranieri, 292), selezione antologica dalla trad. di I. Pizzi, Torino, 1969, pp. 356-360.

112. A. TAFAZZOLI, s.v. «Dež-e Bahman», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa (California) 1995, pp. 347 b-348 a.

113. GABRIELLI-PIZZI, *Firdausi. Il libro del re*, p. 362.

114. A. PANAINO, «Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds», in A.A. VV., *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale* (Roma, 14-18 ottobre 2002) (Atti dei Convegni Lincei MHNH, 12 (2012) 151-178

di questa affabulazione è che gli astri inscritti nei cieli astronomici siano riprodotti simbolicamente nell'architettura dei templi terrestri¹²⁶. Una sincronia che riporta alla concezione platonica, secondo cui le anime conducono dapprima un'esistenza astrale, poiché associate a un astro «compagno» (*σύνυπόν όχορον*). E proprio a questa dottrina di una parentela segreta tra le anime e gli astri è legata la nozione aristotelica della «quinta essenza», cioè l'etere, di cui i corpi celesti sarebbero composti¹²⁷. Le anime in origine erano stelle e a questa stirpe astrale faranno ritorno.

Tutta la configurazione architettonica ha come fondamento e scopo questo avvicinamento all'astro. Di qui la necessità di costruire sulla terra dei templi di cui l'astronomia e mineralogia garantiscono la corrispondenza con il tempo celeste. Ciò presuppone una ben determinata concezione e organizzazione dello spazio cosmico. È il compito dell'astrologia, che immagina attorno alla terra un cerchio di costellazioni che i Greci chiamavano con il nome di Zodiaco.

In questo apporto simbolico non si può escludere il contributo del manicheismo, la gnosì iranica per eccellenza¹²⁸. Negli «*Imni all'Anima vivente*», diffusi in Occidente anche grazie all'opera eresiologica di sant'Agostino, il Dio sommo, il «Padre della Grandezza» (= Zurwān), è descritto secondo i parametri del più antico lessico regale iranico¹²⁹: *describis maximum regnante regem, sceptrigerum perennem, flore coronis cinctum et facie rutilantem* (*Contr. Faust.* 15, 5 [*PL* 42, 307-308])¹³⁰. Il Padre della Grandezza governa il Regno di Luce, attorniato dai Dodici Eoni o Principati (*sāhrān*), cioè le 12 stazioni zodiacali: è quindi «Sovrano del Paradiso» (medio-

¹²⁶ H. CORBIN, «Tempio sabeo e contemplazione», in *L'immagine del tempio*, Torino, 1983, p. 13.

¹²⁷ CORBIN, «Tempio sabeo e contemplazione», p. 15.

¹²⁸ Cf. Gh. GNOLI, «La gnosì iranica. Per una impostazione nuova del problema», in U. BIANCHI (cur.), *Le origini dello gnosticismo*, Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966) (*Nunen Suppl.* XII), Leiden, 1967, pp. 281-290; GNOLI, «Manichaeismus und persische Religion. Zu den Ursprüngen des Gnostizismus», in *Afrodisias*, 11 (1969), pp. 274-292. Più tardi lo stesso studioso ha proposto la definizione di «religione gnoscistica iranica»; GNOLI, «Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo», in L. LANCIOTTI (cur.), *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C.* (Civiltà Veneziana/Studi 39), Firenze, 1984, p. 45.

¹²⁹ Cf. I. COUDRITZ, «Titles of Kings and Gods in Iranian Manichaean Texts», in VAN TONGERLOO-CIRULLO (eds.), *Il Manichesimo. Nuove prospettive della ricerca*, pp. 55-66; PRAES, «Sulla gisla e sul diadema», pp. 183-207.

¹³⁰ W.B. HENNING, «Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen», in *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen*, 1933, p. 309 (= *Selected Papers*, I [*Acta Iranica* 14] Hommages et opera minora VI), Leiden-Téhéran-Liege 1977, p. 204; cf. Gh. GNOLI (cur.), *Il manichesimo. II: Il mito e la doctrina. I testi manichei copi e la polemica antimaniachea*, Milano, 2006, pp. 196-197.

Sfere sottostanti, è la dimora di Ohrmazd, la sede del Paradiso, il *garōdhāmān*. Queste testimonianze dai testi pahlavi sono il riflesso di una cosmografia ripartita in soli tre livelli, come gli inferi. La letteratura più antica conosce infatti un percorso – i tre «passi»¹²⁰ – dell'Anima verso il Paradiso, attraverso le Sfere delle Stelle fisse, della Luna e del Sole. La Sfera delle Stelle è quindi la più vicina alla Terra, secondo una concezione di probabile origine babilonese¹²¹. Lo stesso motivo cosmografico transmigra dall'Iran all'estasi dell'apostolo Paolo (*II Cor.* 12, 4), rapito al «terzo cielo». Si tratta di un luogo comune dell'apocalittica tardo antica, il cui punto di contatto è probabilmente il mondo aramaico¹²². Il sovrano all'interno dei tre ordini di cerchi-astri è assiso sul trono, dimora quindi del *pāri, dāzā*, il Paradiso, termine avestico¹²³ (> pahlavi *wāhišīr*) da cui dipendono l'ebraico *pārdes* e il greco *ταρπόδεντος*, cioè un «luogo delimitato», «circoscritto» (*Widēwādā* 3, 18), racchiuso in uno spazio di beatitudine circolare¹²⁴. Lì svolge la funzione di sovrano universale simile a quella del Cakravartin buddista.

Nel 614 d.C. Cosroe II, il costruttore del Taxt-i Tāqdis, s'impadronì di Gerusalemme e ne sottrasse la reliquia più sacra, la «vera croce», che il re portò con sé proprio in quel tempio. In risposta a questo tremendo atto, nel 629 d.C. l'imperatore bizantino Eraclio organizzò una sorta di crociata *ante litteram* e marciò su Taxt-i Tāqdis, ritornando trionfalmente con la «vera croce». Questo episodio, sfumato nei toni del mito, venne descritto infinite volte e continuò a essere ripetutamente narrato, con abbellimenti, fino al tardo Medioevo.

Se la Sacra di San Michele è al centro dell'ecumene cristiana, il tempio dove sorgeva il Taxt-i Tāqdis era al centro dell'ecumene zoroastriana¹²⁵. L'idea sullo sfondo

¹²⁰ *AarWb*, col. 522.

¹²¹ A. PANARO, «Ujanographia Iranica I», pp. 205-225.

¹²² Cf. E. ALBRILE, «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosì aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001) 27-54.

¹²³ *AarWb*, col. 865; cf. A. HURTADO, «Das Paradies: vom Park des Perseerkönigs zum Ort der Seligkeit», in M. HENGEL-S. MIRTMAAN-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. 1-43.

¹²⁴ Per una contestualizzazione del tema, cf. G. COCCIA, *Il mondo alla rovescia*, Torino, 1963, pp. 27 ss.; M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, trad. di G. CANTONI, Torino, 1968 (ed. or. Paris 1949), pp. 27 ss.; J. DELUMEAU, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie (Le occasioni, LV)*, trad. di L. GIASSO, Bologna 1994 (ed. or. Paris, 1992), pp. 35 ss.

¹²⁵ L.-I. RINGBOM, *Paradisus Terrestris. Mit, bild och verklighet*, (Acta Societatis Scientiarum Fennicae-Nova Series C, I, n. 1), Helsinki 1958, p. 297.

persiano *wahīšī šāhryār*, partico *wahīšī šāhrōār*) e «Signore degli Eoni» (partico *šāhrān xwadāj*) o «Re dei Grandi» (*wuzurgān šāh*). Quale «Re di Luce» (*šāh rāśn*), egli regna su tutti i frammenti e gli elementi luminosi che nel mondo compongono l'Anima vivente¹³¹, la *grīw zīndag* dei testi medio-persiani.

¹³¹ Coudrèz, «Titles of Kings and Gods», p. 60.

to be nonsensical in view of the much shorter synodic and sidereal periods of the Moon. Those who do wonder about this detail are in good company because no less an expert on ancient astronomy than Otto Neugebauer, when coming across this figure in the first book of Vettius Valens, suspected an error of transmission. He judged the numeral 40 to be “meaningless” and emended to 14². We shall see, however, that Neugebauer was wrong about this detail. This article will fall into four parts: (1) a translation and analysis of Val. I 14, the only systematic theoretical account of the doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon (henceforth: ‘our doctrine’); (2) a survey of all relevant passages of ancient Greek and Roman literature, which have not been collected before; (3) an interpretation of our doctrine that will combine astronomy with ancient – especially Pythagorean – number symbolism and with the astrological doctrine of the aspects; (4) an analysis of one ancient application that is suitable to illustrate our doctrine, preserved in the horoscope of Emperor Hadrian written by Antigonus of Nicæa (2nd c. CE).

Text 1: Vettius Valens (2nd c. CE), *Anthologies*, book I, ch. 14³

Περὶ γ' ζ' μὲν Σελήνης

“On the 3rd, 7th and 40th (days)
of the Moon”

Περὶ δὲ τριταῖος καὶ ἑβδομάδος καὶ
τετρακοσιαῖος οὕτως, ὅστο Σελήνη
νη Σκορπίου μοίρᾳ ζ', ἡ τριταῖα ἐγροι.
Τοξότῃ μοίρᾳ ζ'. οὗτῳ γὰρ δέοντι τῆτεν
τὸς ἡμέρας ἀλλως τε ἡ τοῦ Τοξότου
ζ' μοίρᾳ καθέστηκε τριταῖα ἡμέρα.
ἡ δὲ ἑβδομάδα εἰρηθήσεται πρὸς
πότερον μαρτυροφύσιον ἐν τῇ τετραγώνῳ
πλευρῇ περὶ Ὑδροχόου μοίρᾳ ζ' ἡ δὲ
τετρακοσιαῖα περὶ Ταῦρου μοίρᾳ ζ'.
τυῆς δὲ ταῦς κατὰ γένεσιν Σελήνης μοί-
ρας προστιθέσαν πᾶς καὶ ἀπολαμβούν-
ων τοῦ σεληνιακοῦ ζῳδίου, οἱ δὲ τὴν
σεληνιακὴν γενεσιακὴν μοίραν πρὸ-
τας γ' καὶ ζ' καὶ πᾶς παρασκεψαντες καὶ
ψηφίσαντες τὴν Σελήνην ἔκει λογίο-

Regarding the third, seventh and forty-
eth (days it works) thus. Let the Moon be in
the 7th degree of Scorpio: (Then) the third
day will be in the 7th degree of Sagittarius.
For thus one must search the days: Above
all the 7th degree of Sagittarius is (in the pre-
sent example) established as the third day.
And the 7th (day) will be found, with regard
to charting the outcomes, on the square side
around seven degree of Aquarius, and the
40th around seven degree of Taurus. Some,
however, add 160 degrees to the longitude
of the Moon at (the time of) birth and count
off (this amount) from the zodiacal sign, in
which the Moon was (at birth). Again oth-
ers add the natal degree of the Moon to 3,
7 and 40 (degrees) and by way of counting
calculate the Moon there (where the count

Received: 20th November 2012

Accepted: 6th December 2012

THE DOCTRINE OF THE 3RD, 7TH AND 40TH DAYS OF THE MOON IN
ANCIENT ASTROLOGY

STEPHAN HELEN
University of Osnabrück

ABSTRACT

This doctrine is attested in a variety of texts dating from the first century CE through the Byzantine period to the Latin Middle Ages. These texts are here for the first time collected and analyzed. The article investigates the connection between this doctrine and the lunar cycle, its debt to number symbolism and to concepts of Greek biology, embryology and medicine, and the astrological significance attached to it. The doctrine turns out to be a simple form of continuous horoscopy meant to allow for chronologically differentiated predictions.

KEY WORDS: Ancient Astrology, Days of the Moon.

LA DOCTRINA DE LOS DÍAS 3º, 7º Y 40º DE LA LUNA EN LA ASTROLOGÍA ANTIGUA

RESUMEN

Esta doctrina está atestiguada en diferentes textos datados desde el siglo I d.C. hasta la Edad Media latina, pasando por el período bizantino. Dichos textos se reúnen y analizan aquí por primera vez. El artículo investiga la conexión entre esta doctrina y el ciclo lunar, su deuda con el simbolismo de los números y con determinados conceptos de la biología, embriología y medicina griegas y su significado astroológico. La doctrina resulta ser una simple forma de horóscopo continuado cuyo objetivo es facilitar predicciones diferenciadas cronológicamente.

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA ANTIGUA, DÍAS DE LA LUNA.

The reader may wonder, when first reading the title of this article¹, whether it contains a mistake: Who ever heard of the 40th day of the Moon? This figure seems

¹ This is the revised version of a paper given at the University of Málaga on Oct. 18, 2012, and at the 5th International Conference of the European Society for the History of Science, Athens, on Nov. 1, 2012. I thank Aurelio Pérez Jiménez and Dorian Greenbaum for valuable comments. A much longer analysis of the doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon, including detailed discussions of all relevant texts, will be published in my forthcoming German commentary on the fragments of Antigonus of Nicæa (Hadriani genit.). *Die astrologischen Fragmente des Antigonus von Nicæa*. Edition, Übersetzung und Kommentar, to be published by De Gruyter; see esp. fig. 1, §§ 50–51).

² NEUGEBAUER, 1975, p. 824, on Val. I 14.

³ The Greek text follows the edition of PHIGREE, 1986, p. 28.

enth degree counts astrologically, apparently because it is exactly one zodiacal sign removed from the starting position at 7° Scorpio.

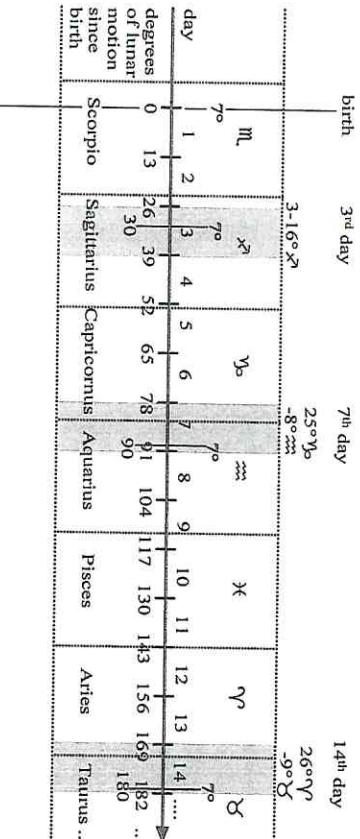


Fig. 1: Lunar motion on the 3rd, 7th and 14th days (based on Val. I 14)

On the seventh day, the Moon travels from 25° Capricorn to 8° Aquarius, but again it is just one degree that counts, namely 7° Aquarius which forms a square aspect with the starting position in Scorpio.

When we come to the fortieth day, problems arise. Since a full lunar cycle takes ca. thirty days, Neugebauer emended the numeral 40 to 14. At first sight, this seems attractive because on the fourteenth day the Moon travels from 26° Aries to 9° Taurus; this arc includes 7° Taurus, the longitude that Valens mentions as the corresponding position of the Moon. This is the exact opposition of the starting position at 7° Scorpio, and opposition is one of the most important astrological aspects.

What Neugebauer did not know is that there is not a single parallel in ancient literature to support his emendation in Valens, while there are several other ancient texts that refer to our doctrine and confirm the correctness of the number 40. The following survey of all⁵ extant Graeco-Roman references is chronologically arranged.

vrau, καθόλουκος οὖν σημειοῦνται τάς τε σύνυξες καὶ ἀπογέξες καὶ μέσος γενέσεως ἐκ τῆς γ' καὶ ζ' καὶ μ'. τούτον μὲν γὰρ τὸν τόπον θεωρουμένων ὅποι ἀγαθοτοπῶν εὐ χρηματικοῖς τόποις καὶ μὴ ὑπὸ κακοτοπῶν ὑπερευξεῖς καὶ μεγάλας ἀποφάσιν τῶν δὲ δύο ἄποδεωρουμένων ὅποι ἀγαθοτοπῶν, τοῦ δὲ ἔπερον ὑπὸ κακοτοπῶν, μέσος τῶν δὲ τρίῶν ὅποι κακοτοπῶν μέσον, τῶν διαθετοῦντων ἀπορρόπον δύον, ὅπερες, δὲν δὲ ἀναμεμημένον δούν, μέσος λέγε. ¹ This last method is not clear. No practical application of it is extant.

2 I.e. not making an aspect.

This text is the only ancient reference to our doctrine that was known to Neugebauer. Valens must have considered this doctrine to be of fundamental importance because the first book of his *Anthologies* is devoted to basic tenets of astrology. The structure of this chapter is threefold: Valens first explains the standard method of computation; then he makes brief remarks on alternative methods; the last part is devoted to the astrological interpretation.

The fact that Valens refers to different methods of computation used by different astrologers shows that the doctrine in question is not his own invention. It must be comparatively old because the development of competing variants of the original doctrine, which is typical of ancient astrology, has already taken place. However, the example in question – 7° Scorpio – was chosen by Valens himself because it refers to his own horoscope (known from other passages of his work) in which the Moon occupied the 7^{th} degree of Scorpio.⁴

We shall now examine Valens' reasoning. He says that the natal Moon in his example was at 7° Scorpio. If we take the standard figure of daily lunar motion that was used by ancient astrologers, 13° (day), the Moon will, on the third day, travel along the zodiacal arc of $3-16^{\circ}$ Sagittarius (see fig. 1 below). Within this arc, only the sev-

leaves off!¹ In general, then, they interpret the fortunate, unfortunate and middle nati- ties based on the 3rd, 7th and 40th (days of the Moon). For if these places are held by benefic (planets) situated in effective plac- es, and not by malefic (planets), then declare (the nativities) to be exceedingly lucky and great; if, however, two (places) are regarded by benefics, but the other by malefics, (call them) average; and if all three (are held) only by malefics while the benefics are malefics (call them) unfortunate. And if they are mixed, call them (the nativities) average.'

⁵ To the present author's knowledge.

The authors of these references are Dorotheus of Sidon (1st c. CE), Pseudo-Manetho (2nd c. CE), Antigonus of Nicæa (2nd c. CE), Vettius Valens (2nd c. CE), Firmicus Maternus (4th c. CE), the astrologer of Emperor Zeno (5th c. CE), Theophilus of Edessa (8th c. CE), and Hugo of Santalla (12th c. CE). All those authors who explicitly mention the ordinal number of the last day of the series agree that it is the fortieth. Of special interest are the three horoscopes cast and analyzed by Antigonus of Nicæa, a contemporary of Valens. In each one of them Antigonus speaks explicitly of the third, seventh and fortieth days of the Moon, and the respective longitudes that Antigonus calculates match the lunar positions on the fortieth day of each horoscope. Hence, there is no room left for an astronomically motivated emendation in Valens.

Returning to his text, we notice an interesting detail: Valens says that some astrologers determine the final position of the Moon by simply adding 160° to the lunar position at birth. This figure is incompatible with opposition on the 14th day, which ought to be 180°. However, if we multiply the standard figure of daily lunar motion, 13°, by 40, we obtain 520° which equals one full circle of 360° plus a remainder of 160°. This argument in favor of the fortieth day, combined with the fact that Valens mentions the fortieth day no less than five times in chapter I.14, proves that it is not the figure 40 that calls for emendation but the longitude 7° Taurus which must be a mistake for 7° Aries. The following diagram illustrates the situation when the Moon has already completed one cycle and is making its second round. The correct lunar longitude of the fortieth day, 7° Aries, is 150° distant from the natal Moon.

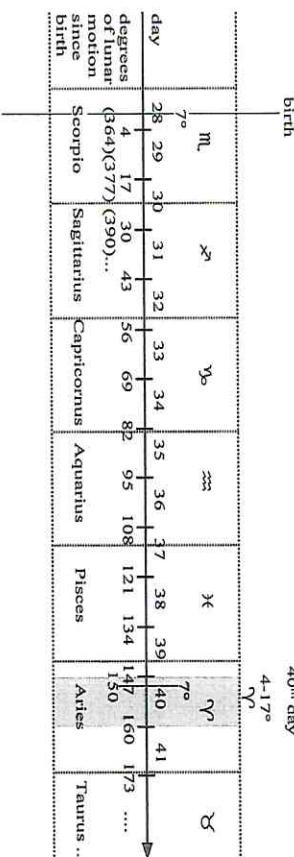


Fig. 2: Lunar motion on the 40th day (based on Val. I.14)

Sources	Explanations			References			Application to horoscopes				
	of the entire doctrine	of single days	to the entire doctrine	to single days	of the entire doctrine	of single days	of the entire doctrine	of single days	of the entire doctrine		
Dor. ap. Heph. II 24.11-13	•	7	40	to the entire doctrine	3	7	40	of the entire doctrine	3	7	40
Ps.-Maneth. VII(III) 108-111	•										
Antig. ap. Heph. II 18.50										•	
Antig. ap. Heph. II 18.55											
Antig. ap. Heph. II 18.64											
Val. I.14	•										
Val. II 41.23				•							
Firm. math. II 29.16		•								•	
Firm. math. III 14.10										•	
Firm. math. IV 1.7	•	•	•								
Firm. math. IV 1.10					•						
Firm. math. IV 8.1					•						
Astrologer of Zeno,											
Hor. gr. 479. VII.14								•			
Id., Hor. gr. 483. VII.8								•			
Id., Hor. gr. 487. IX.5								•			
Lib. Herm. 16.41-43. p. 53 E.											
Rhet. V 77.18											
Rhet. V 77.32											
Rhet. V 81.2		•	•	•							
Rhet. V 84.48		•	•	•							
Rhet. V 117.12 =											
Hor. gr. 440.IX.29								•			
Rhet. Egyp. IV.22											
Theoph. cap. 11 (CCAG XI.1, pp. 212,18-213,2)											
Hugo Sant., Lib. Arist.											
III 8.1.14 et III 8.2.21											

Table 1: References to the doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon⁶

⁶ Editions used: Dorotheus: PINGREE, 1976a; Hephaestio: PINGREE, 1973; Ps.-Manetho: LOPRANO, 1998; Antigonus: see Hephaestio (above) and HEULEN (forthcoming, see n. 1); Firmicus: KROL, SKURSK & ZIEGLER, 1968; astrologer of Zeno: PINGREE, 1976b; *Liber Hermētis*: FRABOLI, 1994; Rhetorius: PINGREE (forthcoming); Theophilus: ZURETTI, 1932; Hugo: BURNETT & PINGREE, 1997. References to horoscopes such as Hor. gr. 479. VII.14 refer to the catalogue of Greek horoscopes that is forthcoming in my monograph on Antigonus of Nicæa (see above, n. 1).

- in nine cases our doctrine is applied to real horoscopes;
- in a few cases its rationale is extended to the planets as additional factors, but the central importance of the Moon is never questioned.

However, none of the authors reveals the reason that lies behind the choice of just three days of the Moon to be examined, and why these three days are the third, the seventh, and the fortieth. In order to find the answer, especially regarding the fortieth day, we must broaden our perspective to include not only astronomy but also numerology and number symbolism. An impressive mass of relevant material was collected and analyzed a century ago by the renowned classicist Wilhelm Roscher who published several books pertaining to this field¹². Besides the Graeco-Roman sources, Roscher included much valuable ethnographic material on other cultures from all over the world. The present investigation is particularly indebted to Roscher's books on the number 40 among Semitic peoples and among the Greeks and other peoples, both published in 1909 and unsurpassed ever since¹³. Suffice it, in view of the limited space available here, to provide a brief overview of the rich material that is relevant to our purpose.

Roscher shows that the number 40 had religious importance from earliest times among an astonishing variety of cultures, not only in the Mediterranean area but also among peoples as far distant as Siberia and pre-Columbian America¹⁴. We are dealing with an almost universal cultural phenomenon whose origins seem to lie in human biology, more precisely in the duration of female lochia, the liquid discharge from the uterus after childbirth. This explains the forty day period of impurity of women after childbirth in many cultures of the world¹⁵.

Closely related to this is the widespread concept of a mean pregnancy of 280 days composed of seven times forty days or, in the oldest parts of the Hippocratic corpus, of forty times seven days¹⁶. Particularly important is the first forty-day period. The Pythagorean doctrine of the *partus maior* has it that a human embryo first assumes recognizable human shape forty days after conception¹⁷. This idea is attested in nu-

⁷ Heph. II 18.21 (this is a general statement about Antigonous, including – but not limited to – his applications of the doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon).

⁸ For recent new insights regarding this manual see Heilen, 2011, esp. pp. 23-34.

⁹ Sometimes of the planets instead of the Moon; see the next footnote and the last item on the list above as well as the example that will be discussed below (horoscope of Hadrian).

¹⁰ In this case it is the seventh day of Jupiter; see the previous note.

¹¹ This term frequently has the specific meaning of suicide.

The survey (above) allows for several conclusions:

- our doctrine is attested from the first century CE through late antiquity into the Middle Ages;
 - it is likely to have originated before the beginning of the Christian era because it is used by Antigonous of Nicæa who is reported by Hephaestio of Thebes⁷ to have followed the teaching of Nechepsos and Petosiris whose (now lost) influential manual of Hellenistic astrology was probably composed in the late second century BCE⁸;
 - geographically speaking, our doctrine is attested in far distant areas: Alexandria, Rome, Byzantium, and the Abbasid court at Bagdad where Theophilus worked;
 - our doctrine allows for different methods of interpretation: while that of Valens aims at a general assessment of the quality of the native's life, other authors chronologically associate specific days of the Moon⁹ with specific periods of life. Thus, the third day is associated with childhood (*vημένη*) by Manetho and with living abroad or with life as a mercenary in foreign service (*ξενεσία*) by Dorotheus, which could refer to one's early years; the seventh day is associated with reaching the peak of one's public career in one's 42nd year of life by Antigonous¹⁰; the fortieth day is associated with violent death (*βιοτοφορεσία*)¹¹ by Valens and Rhetorius, with miserable death (*kakobοφορεσία*) by Antigonous;
-
- ¹² Roscher, 1903; Roscher, 1904; Roscher, 1906; Roscher, 1907; Roscher, 1909a; Roscher, 1909b.
- ¹³ See the previous note.
- ¹⁴ Roscher, 1909b, p. 26.
- ¹⁵ Roscher, 1909a, p. 4; Roscher, 1909b, p. 169.
- ¹⁶ Roscher, 1909b, pp. 22 and 97-98.
- ¹⁷ See ex. gr. Diog. Laert. VIII 29 and Cens. 11.7.

major, the seed turns into blood seven days after conception²⁴, and it was customary in many parts of the Graeco-Roman world to give a name to the newborn child no earlier than the seventh day of life, or immediately after that day, because the survival of the newborn was considered uncertain until that day had passed²⁵.

All this gives us a first idea of the symbolic significance of the number 40 and of its relationships with the numbers 3 and 7 within the biological development of a human organism. What has been mentioned so far can be tentatively visualized in the following diagram.

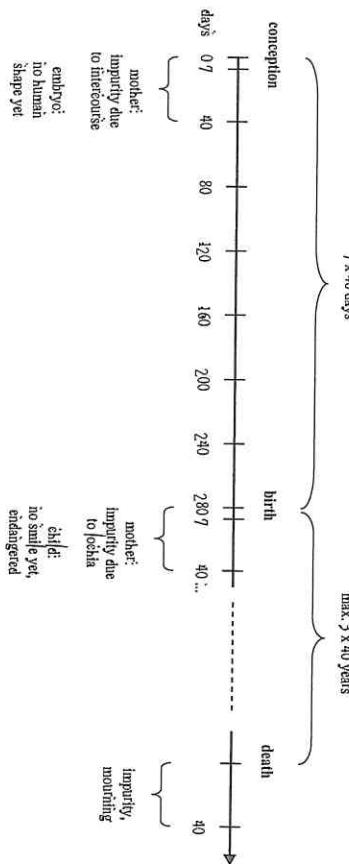


Fig. 3: The structural significance of the numbers 3, 7, and 40 in Greek concepts of human biological development.

While the ideas that have been assembled in the previous diagram all pertain to the regular, healthy development of a human organism, another important field of day periods was established in Greek theories on pathogenesis, the development of diseases. The numbers 7 and 40 play prominent roles in the various doctrines of critical days in a patient's medical history. Most important of all is the seventh day, which is mentioned more than 250 times in the Hippocratic corpus, followed by the fortieth day which is mentioned more than seventy times²⁶. This number, 40, was originally confined to embryology and gynecology but was later applied to all kinds of illnesses, including those of men.²⁷

Besides conception and birth, there is a third starting point of important 40-day-periods in human life: namely its end, death, to which a 40-day period of impurity and mourning is attached in many ancient cultures²⁸. Closely related are 40-day periods of fasting, penitence and punishment in many ancient cultures²⁹.

The number 40 is further relevant to the time between birth and death because various cultures, including the Greek, thought the longest biologically possible human lifespan to be three generations of forty years each, i.e. 120 years³⁰.

As far as 7-day periods are concerned, we find these in the contexts of pregnancy and newborn children, too: According to the Pythagorean doctrine of the *partus*

¹⁸ See the synopsis of the material in ROSCHER, 1907, pp. 80-81.

¹⁹ ROSCHER, 1909b, pp. 88-89.

²⁰ Trans. PARKER, 2007, p. 23.

²¹ ROSCHER, 1909a, pp. 9 and 31-32; ROSCHER, 1909b, pp. 34-41.

²² ROSCHER, 1909a, pp. 7, 16-17, 33-34.

²³ ROSCHER, 1909b, p. 24; see also ROSCHER, 1909a, pp. 19-20. Ancient astrologers share this view: see BOUCHÉ-LECLERCQ, 1889, p. 410.

merous non-Pythagorean texts, too³¹. The Hippocratic writings further emphasize that the human embryo is endangered up to the seventh day of pregnancy by effluxes and up to the 40th by miscarriages³².

Let us take a look at just one example from Greek culture in which forty-day periods regarding conception and birth are combined. Censorinus says (probably following Varro), in the context of the Pythagorean *partus maior* (Cens. 11.7):

Quare in Graecia dies habent quadragessimos insigmas, namque praegravata ante diem quadragesimum non proditi in fumum, et post partum quadreginta diebus pluvaeque fetiae graviores sunt nec sanguinem interdum continent, et parvuli infirmi per hos [ferie<->] morbi, sine risu nec sine periculo sunt, ob quam causam, cum est dies praeterit, diem festum solent agitare, quod tempus appellant reoegokoratov.

That, by the way, is why in Greece they consider fortieth days special. For example, a pregnant woman cannot appear in a sacred area before the fortieth day, and for forty days after birth the majority of mothers are sick and lose blood occasionally, while the children are weak for about the same number of days, sickly, without smiles, and not without danger. For that reason, when this day is past, they celebrate a holiday which is called 'Fortieth Day'³³.

There was, apparently, a widespread view that childbirth, broadly speaking, took not just one but forty days to be completed in all religious and medical respects, both for the mother and the child.

Besides conception and birth, there is a third starting point of important 40-day-periods in human life: namely its end, death, to which a 40-day period of impurity and mourning is attached in many ancient cultures³⁴. Closely related are 40-day periods of fasting, penitence and punishment in many ancient cultures³⁵.

The number 40 is further relevant to the time between birth and death because

²⁴ See once more Cens. 11.7.

²⁵ ROSCHER, 1903, p. 41, n. 136.

²⁶ ROSCHER, 1906, p. 56, n. 95, and ROSCHER, 1909b, pp. 83-84.

²⁷ ROSCHER, 1909b, p. 106.

MHNH, 12 (2012) 179-198

ISSN: 1578-4517

*huius numeri [scil. III] cubum Pythagoras vim habere lunaris circuli dixit,
quod et luna orbem suum lustrer septem et viginti diebus et numerus tertio,
qui trias Graece dicitur, tantundem efficit in cubo.*

Pythagoras declared that the cube of the number three controls the course of the moon, since the moon passes through its orbit in twenty-seven days, and the ternio, or 'triad,' which the Greeks call τριάς, when cubed makes twenty-seven³¹.

As this text shows, the Pythagoreans were particularly thrilled by the fact that 27 was the cube number of 3. As to the number 3 itself, it is the oldest and most important holy number of Indo-European origin whose immense importance in many fields of ancient culture, including Pythagoreanism and magic, is well known. As to Pythagoreanism and astrology, it will suffice to refer to the paramount importance of triangles for the doctrine of the aspects in which triangles with their uneven number of sides are considered harmonious and benefic while quadrangles with their even number of sides are considered disadvantageous or even malefic.

However, there is not much material regarding the specific relevance of the number 3 to embryology, pathogenesis or other fields of medicine, even if the second book of the Hippocratic *Epidemics* says that this day is most powerful in the development of a disease³². The presence of the third day of the Moon in our astrological doctrine is probably motivated by the astronomical fact that the third day is the one on which the Moon will necessarily have left its natal zodiacal sign (more on this below).

It has become clear by now that in ancient Greek thought periods of forty and seven days, and to a lesser extent periods of three days, are significant in the context of conception, birth, and death. It has also become clear that there may be a Pythagorean influence on our astrological doctrine.

But are there also parallels for the peculiar triadic combination of these periods? Strictly speaking, the answer is no, regarding the material that has come down to us from antiquity. There is, however, a doxographical report on an anonymous natural philosopher which deserves attention. John the Lydian reports that this unnamed author attached special significance to the third, ninth (1) and fortieth days after the conception, birth and death of a human being³³. This authority taught that on the third day after conception the sperm turns into blood, on the ninth day the blood

³¹ Trans. Rose, 1927, p. 93.
³² ROSCHER, 1909b, p. 108, n. 129, refers to Hippocr., *Epid.* II 6.8 (= vol. V, p. 134 L.) τρίτην [scil. τριήπτη] τοὔποτεν.
³³ Lyd., *De mens.* IV 26 (pp. 84-86 Wünsch), on which see ROSCHER, 1907, pp. 104-108; ROSCHER, 1909b, pp. 36-37 and 132-135; FREESTER, 1928, pp. 179-189. To my knowledge, there is only one translation of this passage into a modern language: see ROCCA-SERRA, 1980, pp. 73-74.

αἱ νόσοι δι' ἐτρὰ ἡμερῶν διλοιόσεις λαμβάνουσι, καὶ ἐν τοῖς γενεθλιακοῖς
ἢ τε πρὸ θημερῶν ἐτρὰ στις ἀκτροπῆς, τοτέστιν ἢ ἐν τῷ δεξιῷ τερψγάνῳ
ἰσοδιούρος ἔποιη τῆς Σελήνης, καὶ πάλιν ἡ μετὰ ἡμέρας ἐτρὰ τοτέστιν ἢ ἐν
τῷ συντριβόμενῷ τετραγώνῳ, θουάστα οὐ προφορίζει ἡμέρα σκόδαστον.
The diseases undergo changes every seven days. And in matters belonging to birthdays the lunar position both seven days before birth, that is in the right square, and again that after seven days, which is in the left square, foretells marvellous things, thereby teaching us thoroughly.²⁹

While this text may be late, the concept of the medical relevance of the seventh day of the Moon, which we know for certain to be very old, must have influenced Pythagorean philosophy at an early date. When Pythagoras and his followers set out to associate numbers with deities, they called the number seven Hygieia ('Health'), Kairos ('critical moment'), and Krisis ('turning point'). A scholion to Aratus reports that the Pythagoreans considered the number 7 as the underlying cause (*oīrifia*) of the lunar cycle, and that they called it φυσικότατόν τε καὶ θαυματότατόν, 'most relevant to the order of nature and marvellous' (Schol. Arat. 806).

However, the Pythagoreans, for whom 'all is number'³⁰, also tried an alternative subdivision of the lunar cycle, not four times seven days but three times nine, not surprisingly in view of the exact length of the sidereal lunar period which is 27½ days. Says Gellius (1.2.6):

²⁸ Ps.-Galen, *Progn. de decub.* 3 (vol. XIX, p. 534 K.). The translation is mine.

²⁹ Anon. ed. WEINSTOCK, 1951, p. 174.3-9. The translation is mine.

³⁰ Cf. Aristot., *Metaph.* N.3, 1090a22: εἰς ἀριθμὸν τὰ δύνα-

On the one hand, the Moon was considered to have, among the celestial bodies, the most important influence on biological growth, health and illness. On the other hand, every seven days a new phase of the Moon occurs ninety degrees apart from the previous lunar phase. This is made explicit in various texts. One example is the pseudo-Galenic treatise *Prognoistica de decubitu*, an iatromathematical text that makes predictions on the development of a disease based on the day when the patient fell ill. A typical sentence in this text runs thus:

Μέρη τῆς ζ' τημέρας τελευτήσει ἐν τῷ α' τερψγάνῳ.
Until the seventh day [of the Moon] he [the patient] will die in the first square²⁸.

The relationship between chronology and geometrical quadrants of the lunar cycle is obvious here. And an anonymous Pythagorean treatise on the importance of the number seven says:

αἱ νόσοι δι' ἐτρὰ ἡμερῶν διλοιόσεις λαμβάνουσι, καὶ ἐν τοῖς γενεθλιακοῖς
ἢ τε πρὸ θημερῶν ἐτρὰ στις ἀκτροπῆς, τοτέστιν ἢ ἐν τῷ δεξιῷ τερψγάνῳ
ἰσοδιούρος ἔποιη τῆς Σελήνης, καὶ πάλιν ἡ μετὰ ἡμέρας ἐτρὰ τοτέστιν ἢ ἐν
τῷ συντριβόμενῷ τετραγώνῳ, θουάστα οὐ προφορίζει ἡμέρα σκόδαστον.

The diseases undergo changes every seven days. And in matters belonging to birthdays the lunar position both seven days before birth, that is in the right square, and again that after seven days, which is in the left square, foretells marvellous things, thereby teaching us thoroughly.²⁹

While this text may be late, the concept of the medical relevance of the seventh day of the Moon, which we know for certain to be very old, must have influenced Pythagorean philosophy at an early date. When Pythagoras and his followers set out to associate numbers with deities, they called the number seven Hygieia ('Health'), Kairos ('critical moment'), and Krisis ('turning point'). A scholion to Aratus reports that the Pythagoreans considered the number 7 as the underlying cause (*oīrifia*) of the lunar cycle, and that they called it φυσικότατόν τε καὶ θαυματότατόν, 'most relevant to the order of nature and marvellous' (Schol. Arat. 806).

However, the Pythagoreans, for whom 'all is number'³⁰, also tried an alternative subdivision of the lunar cycle, not four times seven days but three times nine, not surprisingly in view of the exact length of the sidereal lunar period which is 27½ days. Says Gellius (1.2.6):

²⁸ Ps.-Galen, *Progn. de decub.* 3 (vol. XIX, p. 534 K.). The translation is mine.

²⁹ Anon. ed. WEINSTOCK, 1951, p. 174.3-9. The translation is mine.

³⁰ Cf. Aristot., *Metaph.* N.3, 1090a22: εἰς ἀριθμὸν τὰ δύνα-

by Antigonus of Nicæa, a physician and astrologer of the second century CE.⁴⁰ This horoscope is the most elaborate of all Graeco-Roman horoscopes preserved from antiquity. Antigonus inserted it in his manual of astrology with the intention of illustrating the doctrines that he taught. The manual itself is lost, but Hephaestio of Thebes (5th c. CE) made extensive excerpts of it, including three horoscopes cast by Antigonus⁴¹. The astronomical data given by Antigonus in the opening of his discussion are the following: Sun 8° Aquarius, Moon and Jupiter and the ascendent together at 1° Aquarius, Saturn 5° Capricorn, Mercury 12° Capricorn, Venus 12° Pisces, Mars 22° Pisces, MC 22° Scorpio. They can be visualized thus:

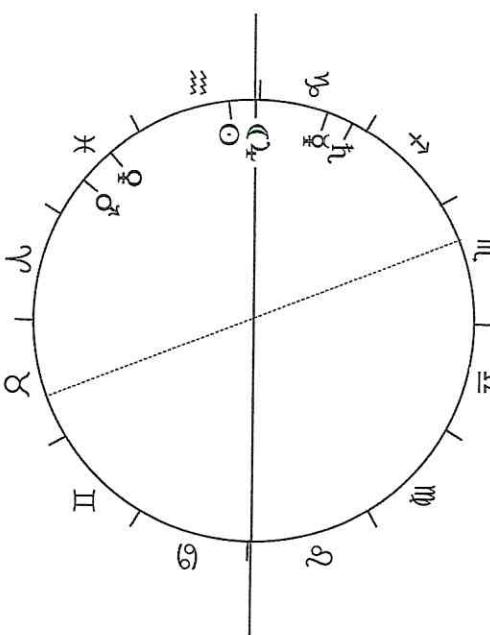


Fig. 4: The horoscope of Hadrian by Antigonus of Nicæa (2nd c. CE)

On the following pages Antigonus provides a brief biography of the Emperor followed by astrological explanation of each biographical detail. Towards the end, he

turns into flesh, and on the fortieth day the embryo first assumes recognizable human shape. After birth, the child is first taken off the swaddling clothes on the third day, on the ninth it gets stronger and endures being touched, on the fortieth it recognizes the mother and begins to smile; by the third day after death, putrefaction begins to render the corpse unrecognizable; by the ninth, decomposition is in full force, with only the heart still intact; and by the fortieth day the process of decay is complete.

John the Lydian quotes this doctrine as a physiological explanation of the ancient Roman custom of memorial ceremonies for the dead. We know that there were such pagan ceremonies on the third, seventh (or ninth) and thirtieth (or fortieth) days which were adapted by the early Christians into the custom of commemorating their dead on the third, ninth and fortieth days³⁴. Interestingly, there is a conspicuous amount of ethnographical material of more recent date regarding memorial feasts and meals for the dead on the third, seventh (1) and fortieth days among the Osmanic Turks and more northern peoples³⁵, customs that may or may not have their origins in the ancient pagan rituals.

Both in these memorial customs and in many other fields we find a competition between the holy numbers 7 and 9. Before writing his two monographs on the number 40, Roscher devoted four monographs to these numbers, collecting and analyzing the vast material offered by Graeco-Roman culture and myth³⁶. Among his central insights is that the competition between the two numbers has its origin in two competing ways of subdividing the lunar cycle³⁷. Altogether, the hebdromadic periods are older and more deeply rooted in ancient Greek culture. In a medical context the number 7 is always more important than 9³⁸.

The numbers 3, 7, and 40 all symbolize completion and perfection of a period. Already in Babylonian cuneiform texts the numbers 7 and 40 are rated “kīšatum” (“universe”), which conveys the notion of completion and perfection, comparable to the Greek expressions ὅπιθηρος τέλειος or ὅπιθηρος τελεόποιος³⁹. And 3 is the ἀριθμὸς τέλειος par excellence. Therefore it is not surprising that our astrological doctrine operates with a set of three days, no less and no more.

Based on these insights, we shall now take a look at a suitable example, the horoscope of Emperor Hadrian (76–138 CE). It was cast soon after the death of Hadrian

³⁴ See FREISTEDT, 1928.

³⁵ ROSCHER, 1909b, p. 167.

³⁶ ROSCHER, 1903; ROSCHER, 1904; ROSCHER, 1906; ROSCHER, 1907.

³⁷ ROSCHER, 1903, p. 72–73; ROSCHER, 1904, p. 70.

³⁸ ROSCHER, 1909b, pp. 107–119.

³⁹ ROSCHER, 1909a, p. 7.

been invisible under the rays of the Sun at Hadrian's birth but made its morning phase on the seventh day after birth⁴⁵. This was, according to Antigonus, one among several astrological reasons why Hadrian became emperor in his 42nd year of life, in other words: in the middle period of his life between youth and old age. This middle period of life seems to be symbolized by the middle day of our doctrine, i.e. by the seventh.

Antigonus' final insistence on including the other planets – even if the central and far greater importance was obviously attached to the Moon, as the extant references by other authors to our doctrine confirm⁴⁶ – shows that the doctrine of the third, seventh and fortieth days is a simple form of continuous horoscopy. This term denotes a technique of – so to speak – ‘turning the clock of life ahead’ in order to find the details of an individual’s fate in specific periods of his or her life. These periods are, in our case, youth, mature age, and death. The chronological interval that separates birth from death is, regardless of its extremely varied lengths in individual lives, speculatively reduced to a standardized number of days (40), and the biographical significance is primarily attached to the Moon because this celestial body is, astronomically speaking, quick moving, and, astrologically speaking, the symbol of biological growth and development.

Three specific days of the Moon were chosen as significant, partly because there was already a special importance attached to them in the biological and medical contexts of conception, pregnancy, life and death, as has been shown above. Since the number 40 had, in Greek culture, a long and strong tradition as a symbol of completion, of maximum extension, and of death, it was fitting to choose this day as the last to be examined.

Another reason for the choice of the third, seventh and fortieth days is geometrical: Considering the standard figure of mean lunar motion used by ancient astrologers (13°/day), the Moon will, on these days, be carried to the first, third and fifth zodiacal sign from where it was located at birth. On each of these days the Moon’s previous aspects to the Sun and to the five planets will end, and new aspects will be established, an opportunity for new interpretations.

It remains to investigate the overall astrological quality of these additional aspects and interpretations. Of particular interest will be the new relationships that the Moon will entertain, either physically or by aspect, with the four zodiacal signs from which it was unconnected at the time of birth. These four signs make no less

wishes to explain the fact that Hadrian died a miserable death (*κακοθανασία*) caused by hydropsy⁴³. Antigonus provides a double explanation. The first is based on the natal alignment itself in which the luminaries were hemmed in by the malefic planets Mars and Saturn⁴⁴. In addition, Antigonus adduces a second reason, based on the doctrine that interests us:

Text 2. Antigonus of Nicæa, F1 §§ 50-51 (ap. Heph. II 18.50-51)

Antigonus implicitly admits that he wants his pupil to examine four different horoscopes for one and the same individual: that of the moment of birth and those of

Οὐ μόνον δὲ δετ τριτα σκοτειν, ἀλλὰ καὶ τὴν τριταν καὶ εἴδοματαν καὶ τροπακοσταταν τηλέραν τῆς ἐκπονησ, δοτερην ἔτις προκειμένη γενέσεον ἐν τῇ τροπακοστατᾳ τηλέρᾳ εὑρίσκονται η τριτην εν Καρπινῳ, δὲ οἳς Αρης ἐν Κρηπῃ, Κρόνος δὲ ἐν Αιγυκρη, καὶ οὐντην τον διο κακοτοτον ἐν ἑκατην τῇ τηλέρᾳ δρόπον την Σελήνην, Κρόνον μὲν ἐκ διμέτρου, Αρεα δὲ εἰς δεξιον τετραγωνον κακοθανασίαν αὐτῷ γενέσεον. καὶ έτι οὐ μόνον δετ την Σελήνην ποταρτηπεν ἐν ταῦται ταῖς ἡμέραις, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὅλους διερέπος πᾶσι κείναις ὅς ἔτι γενέσεος.

the third, seventh and fortieth days afterwards. Since the relationships between the Moon and the other planets as well as between the Moon and the zodiac will change

step by step in the course of these forty days, the astrologer obtains many more opportunities for explaining the biographical data. In Hadrian’s case, the Moon had no astrological aspect with either Mars or Saturn on the day of birth. On the fortieth day, however, the Moon will be located in Cancer and suffer two malefic aspects, opposition from Saturn (Capricorn) and square from Mars (Aries). In Antigonus’ view, this explains the discrepancy between the splendid political career of Hadrian and his miserable end: The fortieth day of the Moon, which symbolizes the end of the biological existence, was exposed to particularly malefic stellar influences.

Antigonus does not interpret the third and the seventh day of the Moon in Hadrian’s horoscope, but he speaks of the seventh day of Jupiter, symbol of kingship: Jupiter had

⁴⁵ Heph. II 18.26.

⁴⁶ See the survey in table 1 above.

⁴³ Heph. II 18.49-51.

⁴⁴ Heph. II 18.49 (ἔκτηποτεοτες).

of the 3rd, 7th and 40th days⁴⁷. The 17th, 21st, and 25th days might even have been more attractive for the astronomical reason that there would be slightly higher chances that the slow moving planets have left their respective natal signs, thus adding to the variety of available interpretations. The reason why the 3rd, 7th and 40th days were preferred is obviously the symbolic significance attached to them outside the realm of astronomy.

These considerations lead us to suspect another reason why the inventor of our doctrine did not choose the fourteenth day of the Moon, which Neugebauer expected. This would not only eliminate the highly symbolic value of 40 as a terminal number but make the total prediction, based on all four days (the birthday and three later days), more negative and pessimistic: On two of the three later days to be examined the Moon would occupy positions that are connected by negative aspects with its starting position, the square aspect on the seventh day and opposition on the fourteenth day. Any support that the Moon may have enjoyed on the day of birth by the slow moving superior planets, especially by the benefic Jupiter, would be compromised on the fourteenth day by way of opposition. Compare our example, the birth horoscope of Hadrian, where Jupiter was in conjunction with the Moon, an important detail in Antigonus' explanation of the fact that Hadrian became Emperor. The two celestial bodies will be diametrically opposed to each other on the 14th day.⁴⁸

In sum, the doctrine of the 3rd, 7th and 40th days allows the astrologer to differentiate his prediction in various ways, either with regard to abstract levels of quality (remember Valens speaking of fortunate, unfortunate or average nativities) or with regard to the main periods of youth, mature age and death of an individual. The simplicity of our doctrine and the central importance of the Moon in it indicate that it is old, from the Ptolemaic period. Its close relationship with Greek number symbolism indicates that it was devised either by Greeks or by Hellenized Egyptians. All this suits the information of Hephaestio of Thebes that Antigonus of Nicæa, who employs our doctrine in each of his three extant horoscopes, followed the teaching of Nechopepos and Petosiris.

There are presently more than a few doctrines of ancient astrology that have not yet been sufficiently understood. Our investigation shows the importance of collecting all available sources and analyzing them with a comprehensive, interdis-

The Doctrine of the 3rd, 7th and 40th Days of the Moon in Ancient Astrology 195
than a third of the entire zodiac. Their manifold characteristics, the bright fixed stars that they may contain, and the planets that may happen to be located in them, were irrelevant to the significance of the Moon in the natal alignment. On each of the later days to be examined, instead, all four previously unconnected signs will be connected with the Moon.

In the following table the Moon is placed in Virgo, but any other sign would equally serve the purpose of illustration. When the Moon is in Virgo, the unconnected signs will be Aries, Leo, Libra, and Aquarius. Their cells are therefore greyed, not systematically (entire rows) but limited to the four days in question. Day numbers not mentioned in the doctrine are supplied in parentheses continuing the underlying pattern of the natal, third, seventh and fortieth days. Each 'step' in the table corresponds to the lunar progress from one zodiacal sign to the next. The positive (trine, sextile) and negative (opposition, square) aspects of the Moon at a specific step are indicated by '+' and '-' respectively, its unconnected signs at a specific step by 'o'.

Step	Day	♈	♉	♊	♋	♌	♍	♎	♏	♐	♑	♒
1	Birth	o	+	-	+	o	o	+	-	+	o	-
2	3	-	o	+	-	+	o	o	+	-	+	o
3	-	o	-	o	+	-	+	o	o	+	-	+
4	7	+	o	-	o	+	-	+	o	o	o	+
5	-	-	+	o	-	o	+	-	+	o	o	+
6	(11)40	+	-	+	o	-	o	+	-	+	o	o
7	(14)	o	+	-	+	o	-	o	+	-	+	o
8	(17)	o	+	-	+	o	-	o	+	-	+	o
9	o	o	o	o	+	-	+	o	-	o	+	-
10	(21)	+	o	o	o	+	-	+	o	-	o	+
11	-	+	o	o	o	o	+	-	+	o	-	o
12	(25)	+	-	+	o	o	o	+	-	+	o	-

Table 2: The Moon's changing aspects

The Moon's aspects with the formerly (in the natal chart) unconnected signs will, on the third, seventh and fortieth days, be ten. Interestingly, eight of these ten will be good (trine or sextile), while only two will be bad (opposition or square). If we further value the physical presence of the Moon in a sign as good, in the sense of conjunction with the planets that may happen to be located there, the ratio is even more positive (10:2). We may wonder if this is a chance product or intentional. If the latter is the case, the inventor of our doctrine could equally have chosen the 17th, 21st, and 25th days because their characteristics in the above table are the same as those ideal value of the number seven).

⁴⁷ The following steps form pairs of identical quality: 17, 21/2, 3/1, 4/10, 5/9, 6/8.

⁴⁸ One could object that the inventor of our doctrine avoided opposition on the 14th day but not the square aspect on the 7th day. However, one negative aspect is less detrimental than two, square is weaker than opposition, and the remaining negative effect on the seventh day is balanced by four positive aspects to all formerly unconnected signs (apart from the highly symbolic, non-astronomical value of the number seven).

- PINGREE, D. (ed.),
- *Hephactenionis Thebanii Apotelesmaticorum libri tres*, vol. I, Leipzig, 1973.
- *Dorothei Sidonii carmen astrologicum*, Leipzig, 1976 [1976a].
- ‘Political Horoscopes from the Reign of Zeno’, *DOP*, 30 (1976) 133–150 [1976b].
- *Vettii Valentini Antiocheni Anthologiarum libri novem*, Leipzig, 1986.
- *Rhetori Aegyptiorum compendium astrologicum secundum epitomen in cod. Paris. gr. 2425 servatam* (forthcoming, De Gruyter).

- CENSORIUS, *Le jour natal. Traduction annotée*, Paris, 1980.
ROLFE, J. C.,
- *The Attic Nights of Aulus Gellius, with an English translation*, Cambridge/Mass., 1927.

- ROSCHER, W.,
- *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen. Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlmystik*, Leipzig, 1903.
- *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen*, Leipzig, 1904.

- *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Medizin*, Leipzig, 1906.

- *Enneadische Studien. Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen*, Leipzig, 1907.
- *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriftum der Semiten. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlmystik*, Leipzig, 1909 [1909a].

- “Die Tesserakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlmystik sowie zur Geschichte der Medizin und Biologie”, in: *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse*, vol. 61 (1909), pp. 17–206 [1909b].

- WEINSTOCK, S. (ed.),
- *De quaternib[us]*, in: *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, vol. IX.1, Brussels, 1951, pp. 172–174.

- WÜNSCH, R. (ed.),
- *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, Leipzig, 1898.

- ZURETTI, C.O. (ed.),
- *Excerpta e Theophilo aliisque astrologis de rebus praesertim bellicis*, in: *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, vol. XI.1, Brussels, 1932, pp. 204–271.

ciplinary approach that pays tribute to the complex nature of the subject under scrutiny. In such a way we have a better chance of understanding the origin, character, and subsequent development of each single doctrine.

BIBLIOGRAPHY

- BECK, R.,
- *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden (Mass.) et al., 2007.
- BOUCHIT-JACQUERCO, A.,
- *L’astrologie grecque*, Paris, 1899 (repr. 1963, 1979).
- BURNEIT, CH., & PINGREE, D. (eds.),
- *The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla*, London, 1997.
- FERABOLI, S. (ed.),
- *Hermes Trismegisti de triginta sex decanis*, Turnhout, 1994.
- FREISTEDT, E.,
- *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsgläuben und Totenkultus der Antike*, Münster, 1928 (repr. 1971).
- FROMMHOFF, K.,
- *Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Münster, 2004.
- HELEN, S.,
- “The Emperor Hadrian in the Horoscopes of Antigonus of Nicæa”, in: G. OESTMANN, D. RUTKIN, & K. VON STRICKRAD (eds.), *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, Berlin & New York, 2005, pp. 49–67.
- “Some metrical fragments from Nestorios and Petosiris”, in: I. BOEHM & W. HÜBNER (eds.), *La poésie astrologique dans l’Antiquité. Actes du colloque organisé les 7 et 8 décembre 2007 par J.-H. Abry avec la collaboration d’I. Boehm*, Paris, 2011, pp. 23–93.
- “Antigonus of Nicæa”, in: R. S. BAGNALL ET AL. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Malden/MA 2012, pp. 464–465.
- Hadiani genitura. *Die astrologischen Fragmente des Antigonus von Nicæa. Edition, Übersetzung und Kommentar* (forthcoming, De Gruyter).
- KROLL, W., SKURSH, F., & ZIEGLER, K. (eds.),
- *Iulii Firmici Matheos libri VIII*, 2 vols., Leipzig 1897–1913 (repr. with addenda, Stuttgart, 1968).
- LOPILATO, R. (ed.),
- *The Apotelesmatika of Manetho*, Diss. Providence (Rhode Island) 1998 (JUMI Microform 9830484).
- NEUGEBAUER, O.,
- *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin et al., 1975.
- NEUGEBAUER, O., & VAN HOESEN, B.,
- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (repr. 1987).
- PARKER, H. N.,
- CENSORIUS, *The Birthday Book*, translated. Chicago & London, 2007.

Received: 20th December 2011

Accepted: 12th February 2012

1.1. El interés por las letras (*litterae*, γράμματα), objeto de la gramática (la “ciencia de las letras”, la τέχνη γραμματική¹) remonta, como es bien sabido, a los albores de la reflexión sobre el lenguaje. En Grecia los orígenes de esta reflexión se pierden en las sombras de la prehistoria² y se identifican con el proceso que culminaría con el nacimiento de la escritura fonético-alfabética. En sí misma la propia invención de esa escritura alfabetica, una de las más grandes contribuciones de los griegos a la historia de la humanidad, supone un avance grandísimo en el análisis del lenguaje, reconociéndolo como sistema de signos que conjuntan un significado con un significante e identificando a la vez las unidades articulatorias de la cadena hablada.

El paso definitivo en el análisis del significante lingüístico, reconociendo y aislando en él habla unas unidades articulatorias inferiores a las sílabas, fue, en efecto, dado por los griegos. Al adaptar las escrituras semíticas noroccidentales tuvieron el acierto de reconocer en sus silabogramas unos componentes inferiores: *ma*, por ejemplo, tenía efectivamente un elemento común con *me, mi, mo, mu*, pero también otro que compartía con *pa, ta, ka, sa, na, ya*, etc. Quedaban de este modo identificadas las vocales, como algo distinto de las consonantes, y ambas, como componentes de las que hasta entonces habían sido las unidades mínimas, las sílabas. Surge así³ la escritura alfábética, que trata de establecer un signo para cada una de esas nuevas mínimas unidades fónicas autónomas; cada fonema, reconocido ya como unidad indivisible⁴, como elemento (*elementum, στοχεῖον*) tendría en adelante su propia representación escrita, su propio grafema, su propia “letra” (*littera, γράμμα*). Todo esto, nada más y nada menos, es lo que significa la creación del alfabeto, en la historia de la escritura, en la historia del lenguaje y, por supuesto, en la historia del lenguaje.

Pues bien, una exposición más o menos sistemática sobre estos componentes mí-nimos del lenguaje debió de hacerse si lo ya en la τέχνη της φροντίδας estoica, y es la que debe de estar en la base del capítulo específico que se les dedicó luego a las letras en la primera parte de los manuales de gramática (τέχνη γραμματική / *ars grammatica*).

¹ Mart. Cap., III 229 Γραμματεῖς διορ in Graecia, quod γραμμὴ linea et γράμμα litterae nuncupentur; nihilque sit attributum litterarum formas proprias ductibus lineaere. hincque nihil Romulus Litterarum nomen ascripsit; quamvis infantem me Litterationem voluerit nuncupare, sicut apud Graecos Γραμματοτεκνίη primis vocibas; tunc et antisitem dedi et sectatores impuberes aggreditur ... 231 ... littere sunt, quas doceo; Explan. 486,16 grammatica anno rōm γραμματικῶν dicta est, unde Latinū a litteris appellaverunt litteratū, item grammaticū litteratōrem.

² Y se hallan mitificados o rodeados de leyendas: cf., por ejemplo, DORNBIEFF, 1925, pp. 2 ss.

³ En torno al año 900 a.C.

⁴ Los componentes o rasgos distintivos de cada fonema, aunque identificables, no tienen entidad de segmentos autónomos.

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
2ND PART

ABSTRACT

The seven vowels and their relation with the seven planets and the seven musical notes.

KEY WORDS: ALPHABET, ASTRONOMY, MUSIC.

En el número anterior de esta revista recogí una serie de textos en los que de un modo u otro se ponían en relación las siete vocales griegas con los siete planetas y con los siete sonidos de la octava. Razones de espacio no me permitieron exponer las consideraciones que dichos textos me sugerían en cuanto que interesado por el lenguaje y sus vínculos con la música. Desde dicha perspectiva eran dos, dije, ante todo, tales consideraciones: 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.

1. Siete vocales

¿Cómo y en virtud de qué se parte sin vacilar de un sistema de siete vocales? ¿Desde qué concepción de las vocales, de las letras, de los sonidos del lenguaje y del propio sistema lingüístico se llega a dicho convencimiento?

* El presente trabajo, continuación y desarrollo del publicado en el número anterior de esta misma revista, ha sido realizado en el seno del proyecto de investigación FFI 2008-05611/FILO.

LETRAS, NOTAS Y ESTRELLAS. 2^a PARTE*

1.2. Las letras se entienden siempre en la Antigüedad como los componentes mínimos del habla. Parece que fue Platón quien a esas partes mínimas del sonido vocal, identificadas con las letras (*γράμματα*), las denominó *στογέτα* (*Cra.* 393d, 424c, 426d; *Tht.* 201e, 202e, 203b; *Phlb.* 18c), empleando un término que también usaba para designar los primeros principios del mundo físico (*Sph.* 252b; *Tl.* 48b, 54d). Y, sea cual sea el origen—aritmético, musical, etc.—y el sentido primario de Platón en el *Critilo*, que fueron los que verdaderamente influyeron en la tradición del análisis lingüístico. En efecto, a partir de Platón *στογέτον* compite con *γράμμα* en la designación de las unidades mínimas del lenguaje. Parece haber cierta tendencia a reservarlo para hacer referencia al aspecto oral de dicha unidad mínima, frente a *γράμμα*, que tendería a aplicarse al aspecto gráfico, pero la especificación no es definitiva; ambos términos se emplean en los dos sentidos.¹³ A veces da la impresión de que a la unidad mínima de la lengua *oral* se le dieran dos nombres según el punto de vista que se adoptara: dicha unidad sería *γράμμα* por ser susceptible de representación gráfica y *στογέτον* en cuanto principio y constituyente mínimo indivisible de la voz. Otras veces, en cambio, la distinción *γράμμα / στογέτον* aparece integrada en el sistema terminológico antes mencionado de los aspectos o accidentes de la letra.

Para los estoicos, *στογέτον*, en cualquier terreno que se emplee, significa sencillamente elemento constitutivo; en el ámbito de la voz humana los *στογέτον* de la articulación (*λόγον*) son las partes de la oración (*ὑπέρ τοῦ λόγου*¹⁴); los de la voz articulada / escribible (*λέξις*), son las letras (*γράμματα*), un término metalingüístico que tiene varios sentidos, que designa varias cosas:

Los elementos de la lexis (*λέξεως στογέτη*) son las veinticuatro letras (*γράμματα*). Con tres sentidos se emplea letra (*γράμμα*); elemento (*στογέτον*), signo del elemento (*γρακτήριον*) y el nombre (*ὄνομα*), como ‘alfá’? De los elementos son vocales (*γονίερα*) siete: α ε η ι ο υ ο; mudos (*ἄφονα*), seis: β γ δ π κ τ¹⁵.

Con Aristóteles, y más en concreto, con la doctrina de la *Poética*, conecta directamente Dionisio de Halicarnaso, cuando trata sobre la belleza de la composición,

5 En la primera parte (AG1) de dichos tratados: Quint., 14,6-17; Prob., 48,33-51,13; Mar. Vict., 5,5-29 (14,29 = Dosit.) y 5,30-7,22; Char., 4,10-8,7; Dosit., 381,6-382,8; Diom., 421,15-423,33; Don., 367,9 (y sus comentaristas y seguidores: Serv., 421,2-423,9; Serr., 475,5-478,8; *Explan.* 518,31-522,12; Cledon., 26,26-28,17; Pomp., 98,10-11,17; Isid., Hul.; *Comm. Enn.*; Mart. Cap., 232-263, pp. 86 ss; Dick; Vict?, 194,10; Audax, 334,20; Prisc. *GLK* II 6,7-21,2 (*cfr.* también 21,3-37,3, especialmente 23,20-37,3). Igualmente Ps. Prob., 219,14; *De elementis litterarum*.

6 Scarr., 13 ss; Vel. Long., 46 ss; Mar. Vict., 7,34 (esp. 11,5-13,2 y 23,14-24,14); Cassiod., *orth.* 144,13 ss; Beda, *orth.*, 7,1 ss.

7 Ter. Maur., *De litt.* 85,27-28; *De syll.* 279-964; Aphth., 31,17-34,23; Fortun., 279,2-20; Vict?, 229,5; Beda, *metr.* 82,1-85,60; etc.

8 Prisc., II 37-43 *De ordine litterarum*.

9 Charl. 6,1 Barwick; Dosit., 382,9; Aphth., 32,17 (*De enummatione litterarum*); Mart. Cap., III 234 ss; *cfr.* también Prisc., II 25-37 y 37-43 (*De ordine litterarum*).

10 Mart. Vict., 7,22; Diom. 424,1 (*De interrogatione litterarum*); Beda, *orth.* 7,1. En ámbito griego, *cfr.* por ejemplo, Schol. Marc. 320,31 ss; Schol. Lond. 488,13 ss.

11 *Cfr.* Froebide, 1892, pp. 69 ss.; JEP, 1893, pp. 109 ss.: en ambos se puede encontrar una relación de los principales pasajes de *litteris* tanto en los tratados de gramática, como en los de ortografía o en los de métrica.

12 Cf., por ejemplo, desde la perspectiva en que nos hallamos, Dorrsieff, 1925, pp. 14 ss.

13 Sobre las oscilaciones entre dichos dos términos y los ocasionales intentos de aclaración que se detectan ya en los escritores antiguos, *cfr.* Desborde, 1925, pp. 113 s.

14 Galeno, *Los dogmas de Platón y de Hipócrates*, 8,3.

15 Dióces de Magnesia, a través de Diog. Laert., 7,56 = SVF 3,213, 12 ss.

uno de cuyos principios y causas (*αίτιο*) es, según él, la naturaleza de las letras (*γραμμάτων φύσις*) y el valor de las sílabas (*σημαδίῶν φόροις*), de las que se hallan constituidas las palabras (*ἕξ διν πλέκεται τὰ δύναμες*)¹⁶. Por ello, llegado el momento, hablará de todos estos componentes, de las letras (capítulo 14), las sílabas (15) y las palabras (16), antes de pasar a hacerlo de los ritmos (17 ss.). El tratamiento de las letras que hace Dionisio en el capítulo décimo cuarto es muy similar al del capítulo Περὶ οροφέτον / *De litteris* que venimos luego consagrado en los manuales de gramática. Se empieza, como he dicho, definiéndolas y se pasa luego a clasificarlas y a analizar cada una de las clases.

Claramente deudores de la tradición aristotélica y estoica se muestran también los manuales de gramática posteriores, que, como ya he dicho también, comienzan su exposición hablando del sonido vocal (*φωνή / vox*), del sonido vocal articulado (*φωνὴ ἐνοπόθος / vox articulata*) y de sus constituyentes mínimos, las letras (*στοχεῖα, γράμματα / elementa, litterae*).

1.3: El término griego *γράμμα* es transparente; al igual que *γραμμή, γραμμῆς*, *γρόφεται*, etc., nos sitúa de lleno en el campo de la escritura. En cambio, al latín *littera* no se le reconoce una etimología fiable.

Por un conocido pasaje del gramático Diomedes:

Dion. 421,19: *huius (elementi) figura littera vocatur: et sunt omnes figurae litterarum numero XXII. sed harum potestatis, quas elementa nominamus, plurimae intelleguntur.. etenim differt utrum quis dicat elementum an litteram an per se, quia elementum quidem est vis ipsa et potestatis, littera autem figura est potestatis, a vero nomen est et potestatis et figurae. igitur intelligitur, littera scribitur; a nominatur*

se puede ver claramente que en una letra cabe distinguir la propia letra en sí misma (*per se*), el nombre con el que se la designa (*nomen*), su entidad fónica-prosódica y el signo gráfico con el que se la representa en la escritura. Son éstos los “accidentes” o aspectos de las letras, las propiedades o rasgos que las caracterizan unas frente a otras. Se reconocen de ordinario, como he dicho, tres: el nombre (*nomen, ὄνομα*), la figura o grafema (*figura, nota, character*¹⁷), *xοροκτίη, σχῆμα, τύπος*) y su entidad fónica y “valor” funcional (*potestas, vis, δύναμις*); y a veces se añade también el *ordo / θέσης*. En la tradición grammatical griega estos “accidentes” (*τροποτέχνη*) son unas veces tres:

Schol. Marc. 326,8: φωνή, δύναμις, θέσης,

otras, cuatro:

Comm. Mel. 31,19: χαρακτήρ, ὄνομα, δύναμις, τάξις;

Schol. Vat. 197,24: δύναμα, σχῆμα, χαρακτήρ, δύναμις;

aunque, de suyo, son sólo tres, como se puede ver por el siguiente pasaje:

Schol. Marc. 317,7: δύναμα, χαρακτήρ ἦτοι σχῆμα, θέσης καὶ δύναμις;

otras, cinco:

Schol. Lond. 483,23: δύναμα, σχῆμα, θέσης, ἐκφράντης, δύναμις;

que pueden incluso convertirse en seis:

Schol. Marc. 317,38: δύναμα, σχῆμα, θέσης, χαρακτήρ, ἐκφράντης, δύναμις;

Por *ἐκφράντης* (realización fónica, pronunciación) entienden los *Scholia Marciana* (318,5) la capacidad sonora o dotación vocal de cada letra: total en las “vocales”, media en las “semivocales”, nula en las “consonantes”; algo, por tanto, muy próximo, por no decir igual, a la δύναμις, que unas líneas después se define como aquello en virtud de lo cual una letra o elemento es largo (*ιακρόν*) o breve (*βραχύν*) o aspirado (*δοσόν*) o no aspirado (*ψηλόν*) o vocal (*φωνέν*) o consonante (*σύμφωνον*). En estos mismos términos describe la δύναμις el *Commentarius Melampodis* (31,21), que, como acabamos de ver, no incluye la *ἐκφράντης* entre los accidentes. Y algo similar hacen los *Scholia Vaticana* (197,29), que la definen como la entidad fónica, la voz, de cada elemento (*δύναμις δὲ ἡ ἔξι αὐτὸν τύποντες λογικὴ φωνή*). Es algo similar a lo que en territorio latino parece entender Prisciano:

Prisc., 9,1: *Potestas autem ipsa prouinitatio.*

Los *Scholia Marciana* en otro pasaje (326,8) hablan de φωνή (no de *ἐκφράντης*) y de δύναμις, asignando enseguida a la primera la distinción entre vocales y consonantes y a la segunda la distinción entre largas y breves.

Los *Scholia Londinensis* (483,23) definen la *ἐκφράντης* diciendo: “*ἐκφράντης*, como cuando pronunciamos a e i”, y acto seguido definen la δύναμις en una línea muy parecida a la del *Commentarius Melampodis* y los *Scholia Marciana*: “*δύναμις* como cuando decimos que unos (elementos) no se aspiran y otros se aspiran, que unos se prolongan y otros se reducen, que unos se entonan agudos y otros graves”.

Así, pues, *ἐκφράντης* y δύναμις dan la impresión de ser dos conceptos muy próximos entre sí, en cuanto que ambos hacen referencia al aspecto sonoro de los elementos o letras, a su entidad vocal o sonora. No parece, sin embargo, que ambos sean completamente idénticos. En efecto, la entidad sonora de las articulaciones del len-

16 D. H., *Comp.* XIII, p. 47,22 USENER-RADERMACHER.

17 Seig, 478,7.

guaje es, como se sabe, muy compleja; encierra no sólo factores de timbre, que son, ante todo, los que distinguen unos fonemas de otros, sino factores de tono, intensidad o duración, que constituyen los denominados prosodemas. Dos aspectos de la cadena fónica del lenguaje, que estos escoliastas parecen reconocer (de ahí el recurso a dos conceptos y términos distintos, ἐκφόνησις y δύναμις), pero no distinguir adecuadamente; de donde las confusiones que se producen entre uno y otro término.

Según lo que acabamos de ver, se diría que los *Scholia Londiniensia* relacionan el concepto y el término de ἐκφόνησις sólo con las tres vocales díconas o comunes.

El *Commentarius Melampodis* empieza (31,19) identificando ἐκφόνησις con στρογγεῖον ($\tauῷ στρογγεῖῳ$, τῷ ἐκφονίᾳ, παρέτεται τέρατα...): para cada ἐκφόνησις (31,29) se ideó una imagen (εἰκὼν), es decir, un signo gráfico (χαρακτῆρας) y un nombre (ὄνομα), de modo que cada στρογγεῖο tuviera siempre el mismo signo gráfico, la misma entidad fónica y el mismo nombre. Es lo mismo que, como venimos viendo, hace Prisciano:

Prisc., 7,1: *elementa proprie dicuntur ipsae pronuntiationes, notae autem earum litterie. abusive tamen et elementa pro literis et literae pro elementis vocantur: cum enim dicimus non posse constare in eadem syllabar ante p, non de literis dicimus, sed de pronuntiatione earum: nam quantum ad scripturam possunt conungi, non tamen etiam emunitari, nisi postposita r.*

Pero unas líneas más adelante, teniendo en cuenta los desajustes que se observan a veces entre los signos gráficos, los sonidos, los nombres, etc., precisa (32,19 ss.) que στρογγεῖον es la entidad fónica (ἐκφόνησις), mientras que las letras ($\nu\mu\nu\mu\nu\mu$) son las imágenes (εἰκόνες) o signos gráficos (χαρακτῆρες). Y añade que éstos son veinticuatro, pero las realidades fónicas (ἐκφόνησις) son muchas más; por ejemplo, una cosa es la realización fónica (ἐκφόνησις) de la a larga; otra, la de la breve; otra, la de la aspirada; otra, la de la que carece de aspiración; y, sin embargo, todas esas entidades fónicas se representan a base de un mismo signo gráfico (χαρακτῆρα) Prisciano proseguía también en términos similares:

Prisc., 7,5: *Sunt igitur figurae literarum quibus nos utimur viginti tres, ipsae vero pronuntiationes earum multo ampliores, quippe cum singulae vocales denos inventiantur somos habentes vel plures.*

Así, pues, lo que se entiende como ἐκφόνησις / pronuntiationes no es otra cosa que las distintas realizaciones fónicas que una misma letra puede tener en virtud de los distintos prosodemas que recaen sobre ella (de suyo, en la mayoría de los casos sobre la sílaba en que se inserta): el acento, la cantidad y la aspiración –que, como es bien sabido, era tratada también como un prosodema *sensu lato*.

De este modo la ο presenta diez ἐκφόνησις distintas:

- ο larga aspirada aguda
- ο larga aspirada grave
- ο larga aspirada aguda circunfleja
- ο larga no aspirada aguda
- ο larga no aspirada grave
- ο breve aspirada aguda
- ο breve no aspirada aguda
- ο breve no aspirada grave

Es exactamente lo mismo que leemos en Prisciano:

Prisc., 7,8: *ut puta a littera brevis quattuor habet soni differentias, cum habeat aspirationem et acutetur vel gravatur, et rursus cum sine aspiratione acutetur vel gravatur, ut 'hadeo habemus', 'obeo òbimus', longa vero eadem sex modis sonat: cum habet aspirationem et acutetur vel gravatur vel circumflectitur et rursus cum sine aspiratione acutetur vel gravatur vel circumflectitur, ut 'hamis hamorum hamus', 'arae òrarium ára'. similiter aliæ vocales possunt proferri.*

Y otro tanto ocurre con la ι. La υ sólo tiene cinco, ya que en inicial siempre es aspirada. La η y la ο tienen seis cada una (las mismas que la ο o la ι, menos las determinadas por la diferencia de cantidad). La ε y la ο sólo tienen cuatro cada una (aspirada aguda, aspirada grave, no aspirada aguda, no aspirada grave).

Los siete letras vocales del alfabeto griego albergan, por tanto, en su seno cuarenta y cinco realidades fónicas –ἐκφόνησις– distintas y se habla, en consecuencia, de cuarenta y cinco variantes (διαφοροί) vocálicas.

Y algo parecido sucede con las vocales latinas:

Mart. Cap., 233: *hae (vocales) tamen in Latio nunc produci, nunc contrahi, nunc acui, nunc gravari vel etiam circumflecti... sine iactura sui nominis possunt.*

En latín, además de estas diferencias de *pronuntatio* más o menos comunes a todas las vocales, hay que tener en cuenta las específicas de la /i/ y de la /u/, que pueden, por un lado, ejecutarse como consonantes y, por otro, representar un sonido intermedio [ʃ] entre ambas:

Prisc., 7,15: *Praeterea tamen i et u vocales, quando mediae sunt, alternos inter se sonos videntur confindere...*

Y tales diferencias de *pronuntiatio*, aunque más evidentes en las vocales, no son exclusivas de ellas; también en el campo de las consonantes se pueden apreciar:

Prisc., 7,23: *In consonantibus etiam sunt differentiae plures, transuentium in alias et non transuentum, quippe diversae sunt potestatis.*

Sobre ello volverá el gramático al introducir su larga y detallada exposición acerca de las *affinitates litterarum* que dan lugar a los cambios (*mutationes*) e intercambios (*commutationes*) entre ellas a lo largo de los procesos morfológicos (flexión, derivación, etc.) de las palabras:

Prisc., 23,33: *aliae vero (litterae) sibi sunt affines per commutationem, id est quod invicem pro se positae inveniuntur; ut breves et longae, quae habent aspirationem et quae carent ea.*

Las diecisiete consonantes griegas, por ejemplo, según el *Commentarius Melanius* podían que veníamos considerando, albergaban veintiuna variantes, ya que las cuatro líquidas (γρῆτεβολά: λ, μ v ρ) tienen cada una dos, en cuanto que pueden comportarse como una consonante normal o bien como una geminada o doble (como ζ, ξ ψ) alargando la vocal anterior. Volvemos, pues, una vez más a la cuestión de la cantidad, en este caso, directamente de las sílabas; de suyo, el propio concepto de consonante líquida responde antes que nada a la especial entidad silábica de dichas consonantes.

Así, pues, con sólo veinticuatro signos alfábéticos (γράμματα, γραμμῆτες) se representaban en la escritura griega nada menos que sesenta y seis variantes fónicas (θικόφορὰς ἐκπρονύσσον). Este es, por tanto, el sentido básico de ἔκπρονηρις / *pronuntiatio*: una “variante fónica” que escapa a la representación de la escritura alfabetica y que, como acabamos de ver, consiste, ante todo, en una variante prosódica, propiamente dicha (de acento o de cantidad) o en sentido lato (de aspiración)¹⁸.

1.4. Grópho es, pues, un signo escrito (τύπος) al que corresponde un nombre (ὄνομα) y que tiene un valor (σῆμα), es decir, una relación con un sonido oral, sonido que, por lo general, no tiene una existencia autónoma y que debe ser reconocido en las distintas sílabas. Grópho es el dibujo correspondiente a un valor oral; es también un valor oral correspondiente a un dibujo; y ambas cosas se hallan unidas por un nombre con el que se las designa. Es decir, grópho es más o menos lo que “letra” hoy día para cualquier persona no especialista en lingüística¹⁹.

¹⁸ De la distinción entre letras y prosodias o signos prosódicos ya me ocupé en otra ocasión: Luque, 2006a, pp. 200 ss.

¹⁹ DESBORDES, 1995, p. 112.

Los griegos, además, como he dicho, emplearon en competición con γράμμα el término ὀτογέτον, un término, como también he dicho, cuya historia y evolución no alcanzamos a determinar con seguridad y que, aunque usado preferentemente en el terreno grammatical, no se circunscribe a él.

De suyo, en sentido estricto los “accidentes” o propiedades no lo son de las *litterae* (γράμματα), sino de los *elementa* (οτογέτα); si se hablaba de “accidentes de las letras” era en virtud de la identificación abusiva que se había alcanzado entre ambos términos; así lo hará advertir el *Commentum Eisnidense*:

Comm. Eisnid. 225,14: Tria, i. accidentia. Hucusque de littera. Hinc de accidentibus disputaturus est, scilicet hic litteram pro elemento posuit. Nam et elementum accidenti haec tria et eius causa inventa sunt.

La distinción entre el nombre, la forma y el valor de cada letra es muy antigua; se hallaba ya en la τέχνη περὶ φωνῆς estoica, quizás en Diógenes de Babilonia:

En tres sentidos se dice ‘la letra (γράμμα)’: el elemento (οτογέτον), el signo del elemento (γραμμῆτες) y el nombre (ὄνομα), como ‘alfá’²⁰, por un testimonio como el siguiente de Dionisio de Halicarnaso (25,41) se la diría vinculada con el ámbito de la enseñanza elemental:

Cuando estudiámos las letras (γράμματα), aprendemos primero los nombres (ὄνοματα) de las mismas, luego sus formas (τύποι) y sus valores (σῆματα); después otro tanto con las sílabas y sus aficiones (τὰ ἐν ταὐτῷ πάθη); y después de esto las palabras y sus accidentes (τὰς λέξεις καὶ τὰ συμφεβούτα), alargamientos (ἐκτύπωσις), abreviaciones (σύντονοι), rasgos prosódicos (τροπογοθία)... Una vez alcanzado el conocimiento de todo esto, comenzamos a escribir y a leer, primero sílaba a sílaba y lentamente...

Está claro que las tres realidades que los estoicos reconocían designadas con γράμμα guardan entre sí una estrecha relación: el signo gráfico lo es del elemento; el nombre lo es de ambos. Pero en este empleo de la palabra común γράμμα como término técnico los estoicos han cambiado la perspectiva; consideran lo primero el elemento constitutivo y no lo definen ni como valor ni como pronunciación del signo escrito; al contrario, éste es considerado como carácter gráfico de dicho elemento constitutivo. Empleando además para ambas cosas el término γράμμα en la escritura, que frente a la voz articulada se caracteriza porque permite aislar los elementos constitutivos de dicha voz articulada (λέξεις), que en ella no tienen una existencia autónoma,

²⁰ Τρίγονος δὲ λέγεται τὸ γράμμα, <τὸ τε στογέτον> δὲ τὸ γραμμῆτες τοῦ στογέτου καὶ τὸ ὄνομα: Diocles de Magnesia, a través de Diógenes Laercio, 7,56 = SVF 3,213, 12 ss.

independiente de las combinaciones silábicas: la letra (*γράμμα*) es un dibujo, una “im-presión” (*γραπτό, τύπος*) en la que se hace reconocible el elemento constitutivo. Del otro lado, la letra, como unidad oral, como elemento material de la voz articulada, es aquello que es susceptible de ser revelado por dicha impresión gráfica.

Ya en las propias definiciones de la letra, se aprecia que las doctrinas y concepciones aristotélicas y estoicas al respecto sufrieron luego considerables cambios en manos de los gramáticos. El primero de ellos, según Desborde, es el de limitar el significado de *γράμμα*, refiriéndolo sólo a lo escrito; limitación que va unida a la introducción del término “valor” (*δύναμις*) que, tornado de la enseñanza elemental, pasa de lo gráfico a lo oral. Así lo documenta Sexto Empírico:

Ἐγραμμένου τοῦ στοχείου: el carácter o tipo gráfico (*τοῦ τραπεζίου γραφητή πος καὶ τύπου*), el valor de dicho carácter (*καὶ τῆς τούτου δύναμεος*) y también el nombre (*εἴτι τοῦ δύναμος*), la indagación (*ζήτησις*) debe comenzar por el valor (*δύναμις*) y, en efecto, es el valor (*δύναμις*) lo que los gramáticos llaman propiamente (*κυρτός*) elemento²¹.

Bien es verdad que, aunque parece que aquí se quiere recalcar la primacía de lo oral, lo que de suyo se hace es insistir en la prioridad de lo escrito, toda vez que se define el elemento como el valor del carácter gráfico.

Otra novedad es la resultante de cambiar la idea de un término único que designa objetos diferentes por la de un objeto único con diferentes aspectos o “accidentes”. En este caso no se emplea el término *γράμμα*, sino *στοχεῖον*, y ese objeto único no se ubica en el plano de lo escrito, que definitivamente queda como secundario. Así, los escolios a Dionisio Tracio²² reconocen en el elemento (*στοχεῖον*) cuatro aspectos: el nombre (*δύναμις*), el carácter o figura (*χαρακτήρ* *τύπος σχῆμα*), la posición (*θέσις*) y el valor (*δύναμις*).

Aquí los textos gramaticales griegos coinciden, por ejemplo, en los conceptos del nombre (*δύναμις*), del signo gráfico (*χαρακτήρ*) y de un factor nuevo, la “posición” (*θέσις*), que, al parecer, no figuraba en el sistema estoico y que, evidentemente hace referencia a las posibilidades combinatorias o distribucionales de cada elemento. No coinciden, en cambio, en lo que toca al propio concepto de “elemento” o al de su “valor”.

²¹ *Math. I, 99*: Καὶ δὴ τριγώνος λεγομένου τοῦ στοχείου, τοῦ τε γραφομένου χαρακτήρος καὶ τύπου καὶ τῆς τούτου δύναμεος καὶ τοῦ δύναμος, προσέρθεται νῦν ἡ ἔργησις μελλοτα περὶ τῆς δυνάμεος· καὶ στοχεῖον τύπος (100) αὐτὸν προστηγόρευται.

²² P. 317,7 HUGARD.

Unas veces se identifica “elemento” con la “pronunciación” (*έκφρασης*) y se interpreta el “valor” como un conjunto de rasgos distintivos (ser vocal o no vocal, aspirada o no aspirada, larga o breve, etc.).

A este ‘elemento’, es decir, la ‘pronunciación’, van unidas cuatro cosas: el signo gráfico (*χαρακτήρ*) ... el nombre (*δύναμις*) ... el valor (*δύναμις*) ... el orden (*τάξις*)²³.

Otras veces, como el “elemento” es una noción abstracta, se entiende por el “valor” la pronunciación:

Van unidas al “elemento” (*στοχεῖον*) cuatro cosas: un nombre (*δύναμις*), un trazo (*σχῆμα*), un signo gráfico (*χαρακτήρ*, *τύπος*), un valor (*δύναμις*)²⁴; δεὶξε δὲ τοῦτο δύναμεν φωνή²⁵.

Otras se considera que el “elemento” abstracto tiene entre otros aspectos el “valor” (*δύναμις*, o conjunto de rasgos distintivos), por un lado, y la “pronunciación” (*έκφρασης*) por otro:

ἰ Cuántas cosas van unidas al “elemento” (*στοχεῖον*)? Seis: un nombre (*δύναμις*), ... una figura (*σχῆμα*), ... una posición (*θέσις*)²⁶, ... un signo gráfico (*χαρακτήρ*), ... una pronunciación (*έκφρασης*)²⁸, ... un valor (*δύναμις*)²⁹.

²³ *Schol. Dion. Thrac.* 31,19 HUGARD.

²⁴ Como se ve, aquí no se identifica *σχῆμα* (“trazo”) con *χαρακτήρ* (carácter o signo gráfico), como ocurría en otro pasaje que acabamos de mencionar (317,7: *χαρακτήρ* *τύπος σχῆμα*); aunque tampoco se especifica en qué consiste la distinción, sino que simplemente se dice lo siguiente: “porque cada uno de ellos tiene su propio esquema (*τύπος*)” (fr. 84c2v τοῦτο δέ τοι εἶται *σχῆμα*). Si se concreta esta diferencia unas líneas más abajo, en el pasaje que citamos a continuación.

²⁵ *Schol. Dion. Thrac.* 197,24 HUGARD.

²⁶ *Σχῆμα* que se define así: “como cuando unos tienen un trazo (*χαρακτήρ*), como la I; otros, en cambio, más, como los diptongos”. Y un poco más adelante se especifica aún más, caracterizándolo como cada uno de los trazos que componen el signo gráfico (*χαρακτήρ*), el cual puede ser un triángulo (en el caso de la ‘delta’) o un círculo (la ‘omicron’), un signo de tres trazos (*τριγράμμον*), como el de la ‘alfa’ (*Α*), o de dos trazos, como el de la ‘gamma’.

²⁷ Referida tanto a su puesto en el orden alfabetico como a su capacidad distribucional en la cadena del lenguaje.

²⁸ Según esto, unos tienen voz por sí mismos (las vocales), otros son mudos, otros son semivocales.

²⁹ En virtud de la cual unos son ‘largos’ (*μακροί*) o ‘breves’ (*βραχι*), ‘aspirados’ (*εὔστοι*) o no (*ψυλλοί*), ‘vocales’ (*μονήτεις*) o ‘consonantes’ (*κομψότεις*).

Podríamos resumir todo esto en el siguiente cuadro:

Sistema A	Sistema A I	Sistema B
στοχεῖον γράμμα, χαρακτήρ ὄνομα	χαρακτήρ στοχεῖον δύναμις	δύναμις στοχεῖον, σχῆμα θέσης δύναμις
Estoicos	Gramáticos (Sext. Emp.)	Gram.(Schol. Dion. Thrac.)

1.5. Pues bien, por todo lo dicho, habrá quedado clara la base esencialmente gráfica, mejor dicho, alfabética, del sistema de siete vocales que aparece asentado en todos los textos recogidos en la primera parte de este trabajo. Son siete las vocales no ya sólo en cuanto que siete signos gráficos sino, sobre todo, en cuanto que siete signos alfabéticos. evidentemente, hablar de siete vocales supone atender sólo o principalmente a los grafemas, a la entidad gráfica de las letras, a su forma escrita (*figura, character, οψία*) y *γραπτό* según, por ejemplo, los escoliastas a Dionisio Tracio) y no a su entidad fonémica o fonética. Los gramáticos latinos, en cambio, se verán obligados a precisar estableciendo distinciones entre uno y otro aspecto: sus vocales, en efecto, aunque cinco en la *figura*, eran, como las griegas, siete en *potestas*: en efecto, la *e* y la *o* representaban cada una dos letras griegas (respectivamente, ε, η y ο, ο):

Ter. Maur., 1300: *nulla vox humana constat absque septem litteris, // rite quas vocales vocat et magistra Graecia,*
Vel. Long., 47,18; ecadem nostrorum potestas vocalium quae fuit Graecorum apud antiquos circa correptionem productionemque, siquidem apud illas quinque tamum fueri vocales, ο, ε, ι, ο, υ, atque haec similiter producebantur corripiebanturque, sicut hadie ο, ι, υ quale appellatur apud illas kouvat. Postea, ut quidam putant, Simonides inventit duas vocales quas dixit φροῖαι μυκρός η et ο ...

2. Vayamos ahora a la otra idea básica subyacente en los textos en cuestión, la de que las vocales son el alma y la vida del sonido del lenguaje.

Nicomaco, según vimos, equiparaba la unión de las vocales con las consonantes a la del alma con el cuerpo:
Nicom., excerpt., § 6, p. 276,8 Jan (37 Meib.): hay sonidos (φθόγγοι), ya que cada una de las siete esferas produce ruido. Se les han dado los nombres de las vocales ... Aquí los sonidos tienen el mismo sentido que la unidad en la aritmética, el punto en la geometría o el elemento (στοχεῖον) en las letras. Mas si se combinan con sustancias materiales, como las consonantes, como el alma se une al cuerpo o la harmonía a las cuerdas, producen cosas animadas: los tonos y melodías o ...;

una idea que vuelve a aparecer en otros escritos:
Proclo, In R., vol. II, p. 65 Kroll: ἀναλογήσει γέροντος μὲν τὰ τῶν ζῷδιων, ψυχῆς δὲ τὰ τῶν ὑπέροχων. τοῦτα μὲν γάρ ἔστι φωνῆστα, σύμφωνα δὲ τὰ τῶν ζῷδιων σύμφωνα δὲ ὄντες φωνῆσις αὐλοντον τούτην, ψυχὴν δὲ μὲν σώματος διπερ καὶ τὸ μὲν σύμφωνα ἐκφωνεῖσθαι γαρίς τὸν φωνήσαν οὐ πέφυκεν, τὰ δὲ φωνήσαν τὰ τῶν σύμφωνων χωρίς ποτα δὲ τοῖν οἰκεῖα τὴν ζῷδιον ἢ τὸν πλανήτην, ἐν <ἄλλοις> εἴπομεν, καὶ δηνούσαντα τὸ μὲν ἑπτά φωνήσαν τοῦς ἕπεδεκα ζῷδιοις, ἐν δ' οὖν ταῖς συμπλοκαῖς ὀρέστεον τε ὅπο τῶν φωνήσαντα καταληπτέον τῶν δὲ σύμφωνων δύον μὲν, ὡς ἑπτά τῶν ἐνεργημάτων, πρότον θερέον τὰ τῆς ὑπηρος, εἶτα τὰ τῆς ὑπερενεργητικῆς δέ, δις ἔπει τῶν ἐνεργημάτων, πρότρα τὰ τῆς ὄρθης, εἶτα τὰ τῆς ὑπηρας (ἡγεταὶ γὰρ ἐν τῇ περιφορᾳ τῆς μὲν ὑπερενεργητικῆς ἡ ὑπηρα, τῆς δὲ ὑπηρος ἡ ὄρθη σύντη γὰρ ὑπερ γῆν καὶ μετ' αὐτῆν ἀναφέρεται ἡ ὑπηρα, καὶ μετα ταυτην ἡ ὑπερενεργητικά) καὶ τὰ μὲν τῶν ἀμφοτοῦ διασυντετόν ἐν τῷ ἐκπονεῖν, τὰ δὲ τῶν ἐνεργητικῶν ψηλοτέον.

Prisciano, Inst. gramm. I, 4, GLK II 13,22: *fere interest inter vocales et consonantes, quantum inter animas et corpora. animae enim per se moventur, ut philosophi videunt; et corpora movent, corpora vero nec per se sine anima moveri possunt nec animas movent, sed ab illis moventur. vocales similiter et per se moventur ad perficiendam syllabam et consonantes movent secum, consonantes vero sine vocalibus immobiles sunt.*

Y dicha concepción no es otra que la vemos asentada entre los gramáticos, que entienden que las vocales dan voz y vida al cuerpo inerte de las consonantes:
Dion. Thrac., § 6, p. 9, 7 Uhlig: φωνήσαν δὲ λέγεται ὅτι φωνὴν ἀφ' ἐνεργείᾳ una concepción tras la que se halla toda la historia de la identificación y clasificación de los sonidos del lenguaje.

En efecto, tal y como hemos venido viendo, la δύναμις / potestas es el valor, la entidad fónica y funcional que caracteriza a cada "letra" frente a las demás. He-

mos visto también cómo los escoliastas a Dionisio Tracio apenas distinguen entre δύναμις y ἑκφόνησις y refieren ambos términos a los aspectos fónicos (fonológicos o prosódicos) de las “letras”. Asimismo, entre los gramáticos latinos hay quienes hacen hincapié en este aspecto fónico de la *potesas*, identificándola incluso con la *promuntatio* (ἕκρωνησις):

Prob., 49,2: *potesas litterae est qua vale, hoc est qua sonat;*

Prisc., 9,1: *Potesas autem ipsa promuntatio, proper quam et figurae et nomina facta sunt;*

Isid., I, 4, 17: *Potesat autem litterae natura dedit (litteris).*

La *potesas*, por tanto, tal como se desprende del pasaje de Prisciano, es lo fundamental en una letra; el nombre o el signo gráfico que la representa son secundarios. Por dicha *potesas* se interesaba insistenteamente Velio Longo, aun escribiendo como escribía sobre ortografía:

Vel. Long., 46,1: *Necessarium arbitror de orthographia sermonem instituendi a litterarum potestate initium facere ... (47,18) incipiamus nunc de litterarum potestate dissere.*

La *potesas* es lo esencial en una letra, la que verdaderamente la define como tal³⁰. Y dicha *potesas*, por tanto, es decir, la entidad fónica y acústica, es, ante todo, lo que establece entre las letras varias clases. Según ella, unas letras son “vocales” (φωνήεντα, φωνὴν ἔχοντα, vocales), es decir, dotadas de voz o sonido propio; otras sólo lo tienen a medias (ήμιφωνά, φωνῆς ήμιου ἔχοντα, semivocales); otras, en fin, carecen de dicho sonido (τε ἄφωνα καὶ ἀφθονηγένη, φωνὴν οὐκ ἔχοντα), son las “sin voz”, las mudas (*mutaे*) y tienen que apoyarse en otras y sonar con ellas (cónguovo, consonantes). Aunque no se ignoraron por completo las peculiaridades articulatorias de los distintos sonidos del lenguaje³¹, fue esta clasificación de base acústica, quizás remontable al ámbito de la doctrina musical, la que terminó imponiéndose en el mundo antiguo, la que de forma implícita (como en la *Tēgyn* de Dionisio) o explícita se halla siempre vigente en los tratados de gramática.

³⁰ De suyo, en latín reconocen los gramáticos casos en los que varius letras, cada una con su propio nombre, no son más que una sola, un solo elemento; es lo que ocurre, según la mayoría, con la K, la Q y la C. El caso contrario lo representan la I y la V cada una de las cuales encierra propiamente dos elementos: Prisciano (*GLK* II 13,11) razona admirablemente que, cambiando como cambia en ellas la propia entidad fonética (*sōmas*) y fonética (*potesas*, *vis*) constituyen, de suyo, cada una dos ‘elementos’ distintos, aun cuando tengan la misma forma (*figura*) y el mismo nombre (*nomen*). Cf., por ejemplo, Aristóteles, *Po.* 1456 b 26 s.; 31, o Dionisio de Halicarnaso, *Comp.* XIV.

ISBN: 1578-4517
MHNH, 12 (2012) 199-236

³¹ Sobre el significado de esta clasificación, cf. DORSENFEN, 1925, pp. 32 ss.

³² Sobre el significado de esta clasificación, cf. LUQUE, 1999.

³³ Cf., por ejemplo, LUQUE, 1999.

³⁴ Cf. STEINTHAL, 1863, p. 125 y bibliografía allí mencionada.

³⁵ Cf. PL, *Hp. Ma.* 285d; *Hp. Mi.* 368d; X. *Mem.* IV 4,7

de las personas bien formadas; es lo que en los diálogos pláticos dan a entender Sócrates y sus interlocutores, aun cuando no fueran unos expertos en música (*R. III* 400b). Y es en esta tradición donde insertan sus observaciones Platón y Aristóteles.

Fue, al parecer, como he dicho, Platón quien a las partes mínimas del sonido vocal, identificadas con las letras (*γράμματα*) las denominó *οτοργέντα*; a partir de Platón aparece difundido el término en el análisis lingüístico. Lo mismo ocurrió con los nombres de los tres tipos que distinguía en dichos elementos (*Cra. 424c*): los que tienen voz o ‘vocales’ (*τὰ φωνήγεντα*); los que no tienen ni voz ni ruido, o sea, las ‘mudas’ (*τὰ τέ ὄφρων καὶ ἀφθορα*); los que sin ser vocales, no son, sin embargo, mudos. Por tanto, la subdivisión de los *stoicheia* en tres clases no es aristotélica³⁶, la triada aparece ya en Platón³⁷, quien además la reconoce como tradicional entre los expertos: esto es, añade, lo que dicen los especialistas en el tema (*οὐτοὶ τὸ γέγονον οἱ δευτ. περὶ τοῦτον*).

Platón mismo en el *Philebo* (18 b c) distingue los elementos vocales (*τὰ φωνήγεντα*); los que no participan de voz, pero sí de un cierto sonido/ruido (*ἔσπα φωνῆ μὲν οὖ, φθόργων δὲ μετέγεντρον τύπος*), es decir, las ‘semivocales’, a las que él mismo unas líneas después denomina ‘las intermedias’ (*τὰ μέσα*)³⁸, y luego un tercer grupo, que no tienen ni voz ni ruido (*τὰ ὄφρων ο τὰ ἀφθορα καὶ ἀφρωνα*).

En el *Theeteto* (203 a b) vuelve la misma distinción: ‘la sigma (Σ) es de las que no tienen voz (*τὸν ὄφρον*), es sólo un cierto ruido, como un sibido de la lengua (*ψόφος τι μόνον*, *οὐτον οὐπτρούοντι τῆς γλώσσης*); la beta (Β) no tienen ni voz ni ruido, como les ocurre a la mayoría de los elementos’.

Platón, por tanto, distingue claramente entre ‘sonido vocal’ (*φωνή*) y otros ruidos o murmullos (*ψόφος, φθόργως*): las vocales (*φωνήγεντα*) son las únicas que tienen por sí mismas auténtico sonido vocal. Las mudas no tienen ni lo uno ni lo otro; son ὄφρων καὶ ἀφθορα. Las tercera clase de letras es ‘intermedia’, porque, aunque no tienen ‘sonido vocal’ (son ὄφρων), se pueden oír; toda vez que tienen un cierto sonido (*ψόφος τι, φθόργως*).

Para Aristóteles era también clara la diferencia³⁹ entre ‘sonido vocal’ (*φωνή*) y otros sonidos o ruidos (*ψόφος*). El primero es común al hombre y a los animales⁴⁰.

Lo exclusivo del hombre es el habla (*λόγος, διάλεκτος*), que se distingue de la simple φωνή por ser articulada mediante la lengua (*διάλεκτος δὴ τῆς φωνῆς ἐστι τῇ γλώσσῃ διάρθρος; Hist. anim. IV 9*) y por ser no sólo significativa sino símbolo de un concepto a base de articularse en unidades superiores.

Aristóteles también consideraba articulada la voz de los pájaros, ya que también tiene ἐνόρθωσις y διάλεκτος; la diferencia con la humana reside, según él, en que no tiene orografía combinables en unidades compuestas superiores, que es en lo que consiste la verdadera articulación lingüística. De ahí la definición de habla que recogen los problemas (*Problem. X 39*): ‘el habla (*λόγος*) no es significar (*σημαίνειν*), transmitir un significado) con un sonido vocal (*φωνή*) sino con las afeciones (*τοῖς πάθεσιν*) de dicho sonido vocal ... las letras son las afeciones del sonido vocal (*τὰ δέ γράμματα πάθη εστι τῆς φωνῆς*)’.

En resumidas cuentas, el habla es esencialmente un sonido vocal articulado. Los componentes mínimos e indivisibles (*οτοργέντα*) son las letras (*γράμματα*); a partir de ellas se hacen las sílabas y luego las palabras y luego las frases. Las letras, por tanto, son sonidos indivisibles, pero no un sonido invisible cualquiera, que también pueden tenerlo los animales, sino un sonido articulable, o sea, tal que a partir de él puede formarse otro compuesto:

Las partes de la dicción (*λέξις*) –considerada como un todo– son las siguientes: la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el nombre, el verbo, la flexión y la frase.

La letra es un sonido indivisible, pero no cualquiera, sino sólo aquél del que, por naturaleza, puede formarse un sonido compuesto, ya que también los sonidos de los animales son indivisibles, aunque no llamo letra a ninguno de ellos⁴¹.

Con estas palabras iniciaba Aristóteles el compendio gramatical que incluyó en la *Poética* (caps. XX y XXI). Y acto seguido pasaba a la clasificación de las letras, reconociendo las mismas tres clases que hemos visto en Platón, pero designándolas ya con los nombres que veremos en adelante definitivamente consagrados en la tradición gramatical:

Po. 1456, b 25: Las clases (*μέρη*) de letras son vocal (*φωνή*), semivocal (*ἡμίφωνον*) y muda (sin voz, *ἄφωνον*). Vocal (*φωνήν*) es la que tiene sonido vocal audible (*φωνήν ἀκουστήν*) sin necesidad de contacto alguno (*τένει προσβολής*); semivocal (*ἡμίφωνον*), la que tiene sonido vocal audible mediante dicho contacto (*μετὰ προσβολῆς*), como la S y la R; muda (‘sin voz’, *ἄφωνον*) es aquélla que, produciéndose mediante el mencionado contacto

³⁶ Cf. BELARDI, 1985, p. 68.
³⁷ Cf. además *Publ.* 18 b-c; *Cra.* 393c.
³⁸ A éstos los llamará Aristóteles *ἡμίφωνα*, término que no aparecen en Platón.
³⁹ Cf. *De an.* II 8, p. 420b.
⁴⁰ *H.A.* IV 9.

(μετὰ προσβολῆς), no tiene ningún sonido por sí misma (καθ' αὐτὸ μὲν οὐδέποτε ἔχον φωνήν), pero unida con las letras que tienen algún sonido vocal (μετὰ δὲ τῶν ἔχοντον τινὰ φωνήν) se hace audible (*γνοὺμενον ὀκοντόν*), como la G y la D⁴².

De las tres clases son audibles sólo las dos primeras; la tercera lo es únicamente si se combina con una vocal.

Obedece, pues, esta clasificación de las letras griegas a unos principios bien distintos de los de nuestra moderna fonética. El fundamento de dicha clasificación en la poética aristotélica es la audibilidad, el grado de sonido vocal audible (φωνὴ ὀκοντόν); es esto, en último término, lo que distingue a las “vocales” (φωνήεντα) de las “sin voz” o mudas (άφωνα). Entre ambas quedaban el grupo σ ρ ν μ λ, que, sin ser vocales, tenían cierta capacidad de hacerse oír: por eso Platón reconocía que, aunque no φωνῇ, sí tenían cierto ψηροց o φθόργον y las entendía como intermedias (μέσα). Entre las vocales y las consonantes; por eso Aristóteles les reconocía la φωνή de las vocales, pero con la προσβολή de las mudas, llamándolas, en consecuencia, “semivocales” (ἡμίφωνα). Este término evidentemente no tenía para él el sentido de nubes “Semivocales”, sino el de nuestras “continuas”, en cuanto que menos audibles que las vocales, pero más que las mudas. En esta clasificación griega no intervienen criterios que resultan básicos en la nuestra, como son los conceptos articulatorios de continuidad o fricación, frente a oclusión o los de sonoridad / sordez en función de la presencia / ausencia de vibraciones de la glotis. Ni siquiera el concepto de φωνή está aquí entendido propiamente desde el ángulo de la sonoridad propiamente dicha de cada uno de los sonidos, sino desde la óptica de su intensidad sonora, es decir, de su audibilidad: ὄφονα, así, no resultaría ser tanto las letras que carecen de voz, cuanto

42. Trad. según J. ALSINA, Barcelona, 1977. Es éste, sin embargo, un pasaje notorio por los problemas que comporta; no es seguro su significado literal. Belardillo entendía así: “las partes de ésta (la voz) son la vocal, y la ‘semivocal’ y la muda; es vocal cuando no presenta contacto (de la lengua) y tiene voz audible; ‘semivocal’, a su vez, aquella que tiene voz audible y presenta contacto (de la lengua o de los labios), como la S y la R; y muda aquella que presenta contacto (de lengua o de labios) y no tiene voz ninguna por sí misma, sino que se hace audible si acompaña a una de las letras que tienen voz, como es el caso de la G y de la D”.

Harvey (1985, p. 29) tradujo en estos términos: “La lettre comprend la voyelle, la demi-voyelle et la mutette. Est voyelle la lettre qui a un son audible sans qu'il y ait rapprochement de la langue ou des lèvres (traduce así, dice, basándose en *De part. animal*, II 16,660a5); est demi-voyelle la lettre qui a un son audible avec ce rapprochement, par exemple le S et le R; est mutette la lettre qui, comportant ce rapprochement, n'a pas elle-même aucun son, mais devient audible accompagnée des lettres qui ont un son, par exemple le G et le D”.

43. Que apunta más bien al de la doble capacidad silábica de ciertos fonemas: cf., por ejemplo, ALLEN, 1973, p. 34.

las que no se oyen por sí solas, las que no tienen “voz audible” (φωνὴν ὀκοντόν); con ello tampoco se alcanzaba a la verdadera naturaleza de las vocales (φωνήεντα) ni al sentido de su contraposición con las consonantes.

Bien es verdad que este criterio de la audibilidad es suplementado en Aristóteles con el factor articulatorio de la ausencia / presencia de contacto (προσβολή) entre los órganos fonadores, pero este contacto no cobraría nunca entre los griegos la importancia que le concedieron los gramáticos indios a la hora de establecer la dicotomía vocal / consonante: los indios tuvieron en ello muy en cuenta el punto en que se produce el contacto y el órgano que efectúa dicho contacto, en un linea bastante próxima a la seguida en nuestras dias por la fonética moderna al distinguir entre “vocoides” y “contoides”⁴⁴.

2.2. Una vez definidas las tres clases de letras y antes de pasar a hablar de las sílabas, dejaba Aristóteles apuntadas una serie de diferencias internas que se pueden reconocer dentro de cada una de dichas clases o, más en concreto, de las vocales:

Estas letras se diferencian (*ταῦτα –στοργεῖται – δὲ διαφέρει*) por las figuras de la boca (*εὐρύστων τοῦ στόματος*) y por los lugares (*τόνος*) y por la densidad (*δυστριψτη*) y la desnudez (*ψηλότητα*) y la longiud (*μήκει*) y la brevedad (*βραχύτητα*) y asimismo por el tono agudo (*όξυτητα*) y por el grave (*βαρύτητα*) y por el intermedio (*καὶ τῷ μέρει*). El estudio de ellas en detalle les corresponde a los métricos.

Las distintas figuras o posiciones de la boca caracterizan a unas vocales frente a otras. El lugar (donde se produce el contacto –προσβολή– entre órganos) es lo que distingue a una consonante de las demás⁴⁵. La densidad o desnudez se refiere a la presencia o ausencia de aspiración en la articulación de cada letra; apunta, pues, tanto a las vocales iniciales como, posiblemente, a la distinción entre aspiradas y no aspiradas que se hace dentro de las “mudas”⁴⁶.

44. Cf. sobre todo ello ALLEN, 1973, pp. 32 ss.; LAYER, 1994, pp. 119 ss. y las referencias bibliográficas de ambos.

45. Cf. también *Aud.* p. 800: τὸ δὲ πνεῦμα καὶ τὸς φωνές ἐκτελεύουσεν καὶ τὸν ὑποκείμενον ἀγνέτων διαφοράς, διὸ δὲ ἐκποτρούσεν τὸ πνεῦμα περιποτρούσαν [sic] πρὸς τὸν διαφοράν τοῦτο δέ ἐστιν τῇ τριτῇ καὶ τῷ πνεύμαν καὶ τῷ στόματι. πλάστησεν δὲ τὸν διαφοράν απεργάσαντα τὴς φωνῆς αὐτε τοῦ δέρπιτος καὶ τὸν πνεῦμα καὶ τὸ στόματος, οὐλιατρεύοντα φανερόν δὲ εἴσιν· καὶ γε τὸν οὐλιγγόν αἱ διαφοραὶ πάσοι γηγενεῖσι σὺν τούτῳ τὴν αἵρεσιν, καὶ τοὺς αὐτοὺς δρόμους μαρτυρέουσιν καὶ τὸν φωνῆν καὶ παρτόγον καὶ ἀρθόναν καὶ γεράνων καὶ τὸν ἄλλον ἡρόν σχεδὸν ἀπαντόντων, τῷ κατὰ προπόντου πνεύματι καὶ ἀρπήσατο, πρὸ τὸ τὸν διέπα διαφόρον διεπέμπειν αὐτοὺς εἰς τὸν στόματος, πολλὰ δέ καὶ τῶν ὄργανών, διατὰ ὀκοντόν, μαρτυρεῖται τοῦ τῶν ἀλλων φωνῶν διὰ τὴν εἰρηνεύοντα κατίταν.

46. Cf. *Aud.*, p. 804b: διαστάσις δὲ στοιχεῖον τῶν φωνῶν διατάσσειν τὸ πνεῦμα εὐθέως, συνεκβάλλομεν μετὰ τῶν φθόργων, ψηλαὶ δὲ εἰσὶ τοῦντανταν διοτ. γῆγονταν καὶ τὸ τον πνεύματος ἐκβιδοῦταις. Aristóteles, como hemos visto, incluía la σ entre las semivocales; la ζ, la ξ y la ψ (*Metaph.* XIV 6,

2.3. En la *téxnon περὶ φωνῆς* estoica debieron de seguir clasificándose las letras de la misma forma que venimos viendo. Se reconocían las siete vocales y seis mudas, entendiendo por tales las oclusivas no aspiradas (sonoras y sordas):

Los elementos de la *lexis* (*λέξεος στρογγύλα*) son las veinticuatro letras (*γρόματα*)... De los elementos son vocales (*φωνήεντα*) siete: $\alpha \varepsilon \eta \iota \circ \upsilon \omega$; mudos (sin voz, *όποντα*), seis: $\beta \gamma \delta \pi \kappa \tau^{47}$.

Dionisio de Halicarnaso proseguía su estudio sobre las letras del capítulo XIV entrando en la clasificación inmediatamente después de haberlas definido:

La naturaleza (*φύσις*) de los elementos y las letras no es la misma en todas. Una primera diferencia (*διαφορά*) hay entre ellos, como lo manifiesta Aristóxeno, el músico, según la cual unas producen sonidos vocales (*φωνής ἀντορελεῖς*); otras, ruidos (*ηὔχοντας*); sonidos vocales las llamadas ‘vocales’ (*τὰ λεγόμενα φωνήεντα*); ruidos, todas las demás (*τὰ λοιπὰ πλάντα*). Una segunda (diferencia), según la cual de las no vocales (*τῶν μὴ φωνήεντων*) unas por sí mismas (*καθ’ έαυτά*) son por naturaleza capaces de producir (*ἀντορελεῖν πέρικε*) una especie de ruidos (*ηὔχοντας ὄτοιος δῆ τινας*): rompiente (*βρότος*), o silbido (*εγρήγορος*) o choque de labios (*ποντυριζόντος*) o cualquier otro sonido evocador análogo (*τοιούτον τινὸν μὲλον ἕγον διλοτικόν*); otras están privadas (*ἐστιν ... τῆμορα*) de todo tipo de sonido vocal y ruido (*ἄντοτον ... φωνῆς καὶ ψόφου*) y son incapaces de sonar por sí mismas (*ἴκαστοθα καθ’ έαυτά*). Por ello a éstas algunos las llamaron ‘mudas’ (*άτονας, ὄφοντα*); a las otras, ‘semivocales’ (*ἡμίφονα*)⁴⁸.

Las raíces platónicas y aristotélicas de esta clasificación de Dionisio se hacen evidentes en los conceptos y en los términos a que recurre. Sin embargo, aquí apunta ya una primera división bipartita, que luego veremos asentada entre los gramáticos, la que reparte las letras en vocales y consonantes. No usa Dionisio el término ‘consonante’ (*σύμφωνος*), consagrado después por los gramáticos, pero sí distingue entre las denominadas ‘vocales’ (*τὰ λεγόμενα φωνήεντα*) y todas las demás (*τὰ λοιπὰ πλάντα*), las ‘no vocales’ (*τὰ μὴ λεγόμενα φωνήεντα*). Esta primera diferencia, dice, la establecía ya Aristóxeno, el músico⁴⁹; según esto, el discípulo de Aristóteles se habría hecho eco ya de una reelaboración de la clasificación del maestro, que, por lo que sabemos, según acabamos de ver, al igual que Platón, clasificaba las letras directamente en vocales, semivocales y mudas.

Po. XXXI las consideraba dobles (*διπλᾶ*).

⁴⁷ Diógenes de Magnesia, a través de Diógenes Laercio, 7,56 = *SVP* 3,213, 12 ss.

⁴⁸ P. 48,3 U.-R.; cf. Scholiasta Hermogenis, *περὶ ιδεῶν I* 6, en *Rhet. Graeci VII*, p. 964.

⁴⁹ *Fragm.* 88 en Wehrli, 1945, p. 76.

En cambio, de acuerdo con este otro modo de clasificar es sólo en segunda instancia, cuando dentro de las ‘no vocales’ se distingue entre las que tienen capacidad de producir por sí mismas algún tipo de ruido y las que no participan ni siquiera de este ruido; es decir, las semivocales y las mudas, aunque él tampoco emplea aquellos términos técnicos correspondientes: *ἡμίφονα*, *όφοντα*.

Dionisio, sin embargo, a pesar de haber optado por esta clasificación en dos estapas, sabe que hay quienes, como era el caso de Platón o de Aristóteles, prescinden del primer escalón y hacen directamente una clasificación tripartita de las letras en vocales, semivocales y consonantes:

Los que, en cambio, hacen una clasificación tripartita (*φωνὴν νεύματας*) de los valores primarios y elementales del sonido vocal (*τοὺς πρώτους τε καὶ στοιχειότερος φωνής δινύμεις*)...

Nótese aquí cómo Dionisio reconoce explícitamente como base de la clasificación el ‘valor’, la *δινύμεις / potestas* de cada Tetra; es eso lo que las adscribe a una u otra clase:

... llamaron ‘vocales’ a todas las que tienen sonido vocal tanto por sí mismas cuanto unidas a otras y son autosuficientes (*φωνήεντα μὲν εκάσταν, οὐτα καὶ καθ’ έστω φωνήεντα καὶ μεθ’ ἐτρέποντας εἰστοντας*); semivocales a todas las que se pronuncian mejor con vocales; ellas por sí solas menos bien y no con autosuficiencia (*ἡμίφονα δ’ οὖτα μετὰ μὲν φωνήενταν αὐτὰ διεύθουν κρέπτον ἐκφέρεται, καθ’ έστωτα δὲ λεγόντας καὶ οὐκ αὐτοτελῶς*); mudas (sin voz) las que por sí mismas no tienen sonidos vocales ni completos ni semicompletos, pero con otras sí se pronuncian (*όφοντα δ’ οὐτα πέρι τοῦ τελετοῦ οὐτε τοῦ ἡμιφονεῖτον φωνής δικεῖται, μεθ’ έστωτα, μεθ’ ἐτρέποντας εἰστοντας*).

Nótese asimismo que esta otra clasificación sigue las pautas de aquel planteamiento gradual que entendía las tres clases como tres grados diferentes de perfección y autonomía en el sonido vocal.

Sexto Empírico basa también expresamente su clasificación de los elementos sobre el ‘valor’ (*δινύμεις*) de los mismos:

Adh. Math. 1,99: El término ‘elemento’ se utiliza en tres sentidos: el carácter o marca escrita, su virtualidad sonora (*δινύμεις*) y también su nombre; ahora nuestra investigación (*τὴν τριῶν*) se centrará sobre todo en lo segundo; pues esto es lo que los gramáticos designan propiamente (*κορικός*) como elemento (100). Pues bien, si hay veinticuatro elementos en la voz puesta por escrito (*εἰκοστοτρισκόπον τοινύν στοχεῖτον δύναντας ἐπιτυπωμένον φωνῆς*), dan por sentado de una forma general que la naturaleza de estos elementos es doble (*τούτον διτριῶν ὑποτέθεντα κατὰ τὸ ἀντορέτο τὴν φωνήν*). En efecto, a

unos los llaman vocales y a otros consonantes ($\tau\alpha\mu\epsilon\nu\gamma\alpha\rho\sigma\tau\delta\omega\phi\nu\tau\alpha$); las vocales son siete $\alpha\epsilon\eta\iota\o\upsilon\omega$ ($kai\lambda\omega\nu\tau\alpha$). Dicen también que hay tres tipos de vocales, pues dos de ellas dicen que son largas por naturaleza ($\eta\omega$), otras dos breves ($\epsilon\o$) y hay tres que pueden ser tanto largas como breves ($\alpha\iota\nu$), a las que llamaron ‘diáfronas’, ‘fluidas’, ‘ambiguas’ y ‘cambiantes’... Y entre las consonantes unas son semivocales (semisonoras: $\tau\delta\omega\epsilon\sigma\mu\beta\phi\nu\tau\alpha\tau\mu\epsilon\nu\eta\mu\phi\nu\tau\alpha\epsilon\sigma\tau\iota$)... otras, consonantes propiamente dichas (mudas, sin voz: $\delta\phi\nu\tau\alpha$)⁵⁰.

Aquí la clasificación que se recoge establece ya de forma expresa primero dos clases: vocales ($\phi\nu\tau\alpha\epsilon\tau\alpha$) y consonantes ($\sigma\mu\phi\nu\tau\alpha$), para distinguir luego tres tipos dentro de las primeras y dos dentro de las segundas: las semivocales ($\iota\mu\phi\nu\tau\alpha$) y las ‘no vocales’ o mudas ($\delta\phi\nu\tau\alpha$).

En la *Téxyñ* de Dionisio Tracio es también esta misma clasificación en dos etapas la que se recoge:

Dion Thrac., 9,2 ss. Uhlig: Las letras ($\gamma\mu\mu\mu\mu\mu\mu$) son veinticuatro ... De éstas siete son vocales ($\phi\nu\tau\alpha\epsilon\tau\alpha$); $\alpha\epsilon\eta\iota\o\upsilon\omega$... Consonantes ($\sigma\mu\phi\nu\tau\alpha$) las diciste restantes: $\beta\gamma\delta\zeta\theta\kappa\lambda\mu\nu\xi\pi\rho\sigma\tau\varphi\chi\psi$... De éstas son semivocales ($\iota\mu\phi\nu\tau\alpha$) ocho: $\zeta\xi\psi\lambda\mu\nu\rho\sigma$... Mudas ($\delta\phi\nu\tau\alpha$) son nueve.

La introducción del concepto de $\sigma\mu\phi\nu\tau\alpha$ supone la aparición del criterio de la capacidad de constituir núcleo silábico, es decir, de la distinción entre vocales y consonantes sobre la base de su función “nuclear” o “marginal”. Se inicia así una concepción silábica de las letras o fonemas. Una sílaba propiamente dicha es, para Dionisio Tracio, como para la fonética del Rig-Veda, la combinación ($\kappa\mu\lambda\eta\mu\zeta$) de una consonante con una vocal⁵¹.

2.4. Las vocales, por tanto, son el componente vivo de la cadena hablada; no sólo tienen vida propia sino la capacidad de transmitirla a las consonantes, del mismo modo que el alma hace con nuestro cuerpo:

Prisc., *GLK* II 13,21: *multa enim est differentia inter consonantes, ut diximus, et vocales, tantum enim fere interest inter vocales et consonantes, quantum inter animas et corpora animae enim per se moverunt, ut philosophis videtur; et corpora movent, corpora vero nec per se sine anima moveri possunt nec animas mouent, sed ab illis moverunt: vocales similiter et per se moverunt ad perficiendam syllabam et consonantes movent secum, consonantes vero sine vocalibus immobiles sunt.*

⁵⁰ J. BERGUA, Madrid, 1997.

⁵¹ Cf. ALLEN 1973, p. 33

No es, pues, de extrañar que los artígrafo comienzan por las vocales su estudio de los distintos tipos de letras previamente definidos:

A nosotros, una vez indicado que son veinticuatro, ni más ni menos, bástenos con mostrar los principios del sonido vocal ($\tau\mu\gamma\phi\eta\mu\phi\zeta$) y exponer sus características ($\tau\alpha\sigma\mu\beta\phi\eta\mu\phi\zeta$), empezando por las vocales⁵².

Las vocales son así llamadas porque tienen voz y sonido propios (es decir, se pueden nombrar por sí mismas) y pueden constituir por sí solas una sílaba:

Ter. Maur. 87: *haec (vocalia elementa) reddere vocem quoniam valent seorsa // nullumque sine illis potis est coire verbum: // at consona...;*
Char., 4,15 (Dosit. 381,10; Mar. Vict. 3,6 Mariotti): *vocales sunt quae per se preferuntur et per se syllabam facere possunt;*

Aphth., 32,25: *sine quis syllaba coire vix potest, vocales;*

Diom., 422,5: *vocalium potestes sum duae, quod tam prominutate singulae syllabas faciunt et per se preferuntur quam cum consonantibus iunctae syllabam facere possunt;*

Don., 367,11: *vocales sunt quae per se preferuntur et per se syllabam faciunt; etc., etc.*

La gramática de Marciano Capela definía las vocales como letras con plena capacidad funcional (*quae per se efficere totum valeant*): son susceptibles de múltiples realizaciones fónicas (*pronuntiationes*) dada su capacidad de recibir todo tipo de prosódemas (de cantidad, de acento, de aspiración); pueden agruparse (*aggregari*) o disgregarse (*distrahī*), pueden intercambiarse unas con otras (*se invicem mutant* ... *sibi cum decore staceant*); pueden formar por sí solas una sílaba (*solas syllabas formant*) o recibir para ello por uno y/o otro lado (*utrumque suscipiunt*) el apoyo de las consonantes o incluso de otras vocales; pueden darse o no en límite de palabra (*partes orationis terminant*):

Mart. Cap., III 233: *Littere igitur aliæ sunt, quae per se efficere totum valeant, aliae quae nihil. nam vocales... nunc produci, nunc contrahi, nunc acuti, nunc gravari vel etiam circumflecti, nunc aggregari, nunc distrahi sine iactura sui nominis possunt. modo soleae syllabas formant, nunc consonantes utrumque suscipiunt vocalesque nonnullas, modo se invicem mutant, ruper sibi cum decore succedunt... sic igitur transformatae nunc utrumque poterunt copulari, nunc ex altero, nunc ex neutrō, nunc aliquas partes orationis terminant nuncque nullas.*

Las vocales, por tanto, son las dueñas y señoras del sonido vocalístico; y como tales se comportan en la cadena fónica: no toleran a su lado una igual que se les resista

⁵² D. H., *Comp. XIV* p. 50,1 U.R.

(de ahí la sinalefá, elisión, etc.); en cambio, mantienen bajo su dominio y tutela a las consonantes vecinas que se les confían; las semivocales, en este sentido, tienen un comportamiento próximo al de las vocales. Ambas, sobre todo las vocales, protegen y respetan a las consonantes mudas que se acogen a su protección, mudas que, en cambio, no se toleran bien unas a otras. Así lo explicaba el ortógrafo Agroecio, tratando de dar cuenta del diferente comportamiento del preverbio *ad* según la letra (muda, semivocal, vocal) que le sigue:

Agroec., 123,10: Attollit aggerat scribendum est. in compositione enim sermonum ad praepositio accusativi causis corrumptur; cum servite loqueli incipi, quando eam muta sequitur; integra autem permanet, quando semivocalis, ut est adficit adtript. huius rei ratio redenda est: vocales omnes principes vocis sunt et dominare literarum, quae, sicut universa fortiora naturaliter faciunt, subiecta et adiuncta sibi protegunt, aequalia autem et resistenteri et resistentia efficiunt.

nam quo modo non nunquam inter se commissae franguntur et synaliphiam faciunt, ita consonantes sibi creditas conservant. quarum virtutem necesse est ut semivocales imitatae vicinas sibi mutas tuerentur.

Las vocales, por tanto, son así denominadas porque se las considera las portadoras por excelencia del sonido de la voz del habla (la voz articulada):

Diom., 422,7: *vocales ideo dictae, quod ad scribendas voces articulatas necessariae habentur.*

Se podría decir, mirando las cosas por encima, que, de suyo, todos los *elementa* del lenguaje, tienen su propio sonido, su propia voz, representada en la escritura por el correspondiente signo gráfico, y que, por tanto, todos esos *elementa*, todas las letras son, en cierto modo, *voces*. O, viceversa, que, como todos esos *elementa* o letras se producen artificiales unos con otros, todos son, en cierto modo, *consonantes*. Pero no se trata simplemente de eso; cuando se distingue entre vocales y consonantes, se está pensando en que las primeras son propiamente las portadoras del sonido de la sílaba, el núcleo sonoro indispensable para constituir esta otra unidad articulatoria:

Vel. Long., 46,11: *quidam vero omnes litteras vocales esse dixerunt arbitrantur nullam magis minusve necessariam esse, et quia omnes litterae voces exprimant. alii dixerunt omnes esse consonantes, quoniam in Catone scribendo non minus sonet a littera cum C, quam c littera cum a, scimus tamen subtiliorem factam esse divisionem, ut vocales illae quidem dicerventur, sine quibus syllaba fieri non possit, ceterae consonantes, quae cum his sonent: nam nihil mutatur ex syllaba.*

La versión armenia de la Tézyn de Dionisio Tracio asigna a las vocales no ya simplemente el sonido vocal, sino un “sonido vocal perfecto”; una variante reco-

gida también por alguno de los escoliastas (*Comm. Mel.* 36,17 ss.), que introduce una especie de gradación en la calidad fónica de las letras (perfecta en las vocales: τελέστων φονήν, menos buena en las semivocales: ἄρρεν εὐφωνία, y mala en las mudas: κακόφωνα) y que podría remontar a una redacción más antigua del manual⁵³, que entrañaría con la tripartición platónica del *Teeteto* 203b.

Son, en suma, *vocales* únicamente las que tienen voz propia, voz que les permite poder ser nombradas por sí mismas, sin el apoyo de ninguna otra letra, y constituir por sí mismas una sílaba, sin necesidad de combinarse con otra letra.

Las vocales son lo esencial de la vox / φονή, la sustancia del sonido de la vocal. Un sonido que, a fin de cuentas, constituye la base común sobre la que se asientan los dos sistemas articulados de comunicación humana, el lenguaje y la música.

3. El lenguaje y la música

Testimonios como el de Nicónaco o el de Marcos transmitido por Ireneo, parecen llevar a la misma idea de las palabras de Filón citadas en la primera parte de ese trabajo: la de que no sólo la música terrena es una imitación de la celestial, sino que también lo son los componentes del sonido articulado del lenguaje humano. Podríamos, por tanto, decir que el pensamiento pitagórico llegó a reconocer una entidad metafísica, una trascendencia cosmológica, no sólo a los sonidos de la música, sino también a los del lenguaje y sus constituyentes mínimos.

En los escritos sobre música aparece el término οτογέτον con el doble sentido de “comienzos”, “rudimentos” y de “elemento constituyente”; con el primer significado lo encontramos, por ejemplo, en Aristóxeno (“elementos de harmonía”: ὀργυεῖται⁵⁴, “elementos de ritmica”: ποθητικά οτογέται⁵⁵) o en el *Enquirido* de Nicónaco (p. 237,6 Jan). En cambio, en Aristides Quintiliiano aparece οτογέτον referido tanto a las letras de la notación musical⁵⁶ como a los elementos del mundo físico⁵⁷.

Significando “elemento constituyente” no aparece hasta más tarde: al comienzo de la segunda parte de la *Isagogé* de Baquio⁵⁸ se define el sonido (φονῆς) como el elemento primario (πρῶτον οτογέτον) de la música; aunque aquí se podría entender también el término en su otro sentido.

⁵³ Cf., por ejemplo, IALLO, 1998, p. 99.

⁵⁴ Cf. también, además del propio título de la obra, I 28, p. 37, 4; II 43, p. 54,14 DA Rios.

⁵⁵ Aquí también, además del título, en II 21, p. 14,1 PEARSON.

⁵⁶ I 11, pp. 23,17; 24,4; III 1, p. 95,30 W-L.

⁵⁷ Pp. 69,16; 109,5; 114,8,19; 119,11; 130,7,9 W-L.

⁵⁸ § 67, p. 306,17 Jan.

Las notas musicales las encontramos equiparadas a los *στοργέτα* de la lengua, en los *Excerpta* de Nicónaco⁵⁹.

La función/potestad del sonido es semejante a la de la unidad en el número, el punto en la geometría o el elemento en las letras;

τόνῳ δύνεται ὁ φθόγγος, δηλ. ἐν θοήματι μὲν μονός, ἐν δὲ γεωμετρίᾳ σημεῖον,
ἐν δὲ γραμμασι στοργέτον.

En Baquio⁶⁰ se define el pie métrico como “la más pequeña combinación de elementos” (*οὐνθετικός στοργέτων ἀλαζίστην*).

Es más, también entre los músicos parece haberse difundido la doctrina de los “accidentes”: al comienzo de la segunda parte de la *Isagogé* de Baquio⁶¹ se define el sonido (*φθόγγος*) como el elemento primario (*τρῆτον στοργέτον*) de la música e inmediatamente se lo describe como constituido por los tres consabidos accidentes: la “figura”, el “nombre” y el “valor”:

Todo sonido tiene una figura, un nombre, un valor (Πλάς δὲ φθόγγος ἔχει σχῆμα, ὄνομα, δύναμιν).

Más adelante, en uno de los párrafos (97) dedicados a la ritmica, tras haber hablado de los tiempos breves y largos y sus combinaciones, añade la siguientes definiciones de los tres “accidentes” del sonido, tratando aquí el sonido musical en los mismos términos que algunos gramáticos la letra, como constituyente elemental del lenguaje:

Todo sonido tiene una figura, un nombre, un valor (Πλάς δὲ φθόγγος ἔχει σχῆμα, ὄνομα, δύναμιν). ¿Qué es la figura? El tipo que representa el elemento (Σχῆμα τι δύνεται, ο το στοργέτον σημαίνων τόνος) ¿Qué es el nombre? El que se le pone a cada figura (“Όνομα δὲ τι δύνεται; - Το κατά το σχήματος τιθέμενον). ¿Qué es el valor? La ejecución fónica de cada uno de los sonidos en los instrumentos (Δύναμιν δέ δύνεται τὸν φθόγγον ἐν ὄργανοις ἔσχοντας)⁶²

⁵⁹ Pp. 276 s. JAN.

⁶⁰ § 98, p. 314,16 JAN.

⁶¹ § 67.

⁶² JAN en las páginas introductorias (p. 287) a su edición glosaba este pasaje en los siguientes términos: “soni unusquisque illi ait esse *formam nomen facultatem*, res explicatur in § 97, sed si *forma* (χήμα) designat *natura signum scriptum, facultas autem id quod valet* (duvnata) sonus in systemate aliquo vel instrumento (*tibia hydria*), veluti *mese toni lydi*, - quid additur δύναται? nonne idem est nomen sonorum ac facultas in tono aliquo? an cogitandum est ὄνομα κατά θέσιν, ut sonus ille dicatur *paramete dizeygenmenon hydriæ?* at hoc erat explicandum”.

Salta, pues, a la vista la comunidad de nociones y de términos entre la música y la gramática⁶³; obsérvese, si no, el empleo del término *στοργέτον*. Ya en el *Enquiriatio* de Nicónaco (s. I p. C.) se define el sonido o nota (*φθόγγος*) como “voz o sonido indivisible, una especie de unidad en lo que respecta a la audición” (*Φθόγγος εστὶ φωνὴ ἄποιος, οὗτον μονὸν οὐτε δύον* δικονί⁶⁴).

Llegamos así, una vez más, a constatar la indisoluble unión entre gramática y música, entre lengua/habla y canto, sistemas ambos originados y fundamentados en último término sobre el sonido vocal (*φωνή / vox*)⁶⁵. Así ni la gramática (la “ciencia de las letras) termina su cometido del lado de acá de la música:

Quint., I 4,4: *Tum neque circa musicen grammaticae potest esse perfecta, cum ei de metris rhythmisque dicendum sit ...*

ni la música se desvinculó nunca de la gramática, del estudio (*scire*), de la ciencia (*scientia*) de las letras:

Quint., I 10,17: *Transeamus igitur id quoque, quod grammaticae quondam ac musicæ iunctæ fuerunt;*

es más, como ya he dicho, sigue en buena medida su predecesora y su guía:

Quint., I 10,17: *si quidem Archytas atque Euenus etiam subiectam grammaticen musicæ putaverunt, et eosdem utriusque rei praeceptores fuisse cum Sophron ostendit, minorum quidem scriptor, sed quem Plato adeo probavit ut suppositio capitii libros eius cum moreverur habuisse credatur; tum Eupolis, apud quem Prodamus et musicen et litteras docet et Maricas, qui est Hyperbolus, nihil se ex musicæ scire nisi litteras confiterit;*

Quint., I 10,10: *et Timagenes auctor est omnium in litteris studiorum antiquissimam musicen extitisse;*

Evidentemente, el que en todos los textos que empieza presentando se opere con “sie vocales” puede parecer, de entrada, algo “escolar”, libroscópico, propio de una erudición decadente; no se trata, en efecto, tanto de vocales o sonidos cuanto de letras. Pero, en el fondo, todo esto puede remontar a una muy antigua reflexión sobre el lenguaje, a una consideración del mismo no exenta de una admiración similar a la que se tenía por los sonidos de la música; a unos y otros se les reconoce una entidad trascendente, se los proyecta en el ámbito celestial y se los hace presentes en la realidad metafísica del mundo:

Sobre la relación entre ambas realidades y disciplinas desde la perspectiva de las letras, cf., por ejemplo, DORNSEIFF, 1925, pp. 13 s.

Cap. 12, p. 261, 4 s. JAN.

Cf., por ejemplo, Lloque, 1998.

Quint., I 10,10: *musicen* (et grammaticen) *cum divinarum etiam rerum cognitio esse coniunctam.*

4. Letras y notación musical

Para terminar, aunque propiamente cae ya fuera del campo de este trabajo, no queremos dejar de hacer mención al hecho de que desde siempre se ha considerado la posibilidad de que todas estas series vocálicas que constituyen una constante en los textos examinados tuvieran también de un modo u otro un valor como notación musical⁶⁶.

En dichas series vocálicas se han querido ver otras tantas series tonales o fórmulas melódicas; así podría ocurrir, por ejemplo, con los palíndromos que presentan a veces ($\text{i } \varepsilon \text{ o } \text{o } \omega \text{ i } \alpha \eta \text{ i } \alpha \eta \text{ i } \eta \text{ o } \omega \text{ v } \text{o } \varepsilon \text{ i}$) o con secuencias, como $\text{i } \alpha \text{ o } \text{o } \text{a } \text{o } \text{i } \omega \text{ i } \alpha \text{ i } \omega \text{ i } \alpha \text{ o }$, que, además de palíndromas, se muestran constituidas a base de núcleos o motivos. En este caso, además, las tres vocales (primera, central y última) podrían hacer referencia a las correspondientes notas del sistema musical: *hypate*, *mese*, *mete*. Asimismo, las combinaciones de diversas secuencias vocálicas en el orden normal, pero desplazando cada vez un grado el inicio ($\text{a } \varepsilon \text{ i } \text{o } \text{o } \text{o } \text{a}$, $\text{e } \eta \text{ i } \text{o } \text{o }$, etc.) podrían dar cuenta de otras tantas progresiones melódicas descendentes.

No se puede precisar la entidad exacta de la ejecución tonal de estas “melodías” ni en qué grado este supuesto “canto” se apartaba del habla normal. Carecería además esta rudimentaria notación vocalica de indicaciones duracionales o rítmicas, aunque tampoco faltan textos⁶⁷ donde se recogen prescripciones o indicaciones acerca de los movimientos a hacer durante la ejecución de dichas series de vocales. La quironomía del posterior canto cristiano, gregoriano y bizantino, puede haber tenido su origen en estas prácticas de ejecución de los rituales gnósticos; prácticas quironómicas y gestuaciones que no se reducían al director del coro sino que se extendían al resto de los ejecutantes y que podían llegar a visualizar una melodía y a hacerla perceptible sin oírla, algo así como lo que parece dar a entender Marciano Capela:

nupt. II 203: ... diu silentio deprecatur; veterumque ritu vocabula quedam voce mentis inclamans secundum dissonas nationes numeris varia, sono ignota iugatis alternatisque litteris inspirata, veneraturque verbis intellectu mundi praesules deos eorumque ministros sensibilis sphaera potestatibus venerandas...

⁶⁶ Cf. sobre el particular Dorossieff, 1925, pp. 12 ss.; Haar, 1960, pp. 223 ss. y las propuestas al respecto de Barnflemy (1780), Korp (1817), Ruelle (1989, 1901) y Poutré (1901) que allí se exponen y comentan.

⁶⁷ Pap. Leydenis W, p. 18,1. 29 ss, pp. 145-47 LEBMANS.

Estas fórmulas vocálicas, cuya conexión con ciertas prácticas gnósticas de tipo mágico, astroológico y alquímico parece evidente⁶⁸, debieron de mantenerse en vigor largo tiempo; ecos de ellas se encuentran en Bizancio aún en los siglos XIII y XIV. En Occidente los tratadistas de música emplearon a veces las vocales de una forma que parece sugerir un recuerdo la antigua “notación” de base planetaria⁶⁹.

Si esta nueva faceta de los textos en cuestión la consideramos, al igual que las otras, desde el ángulo de lenguaje y de las disciplinas que se ocupan de su análisis, hay que empezar recordando que los artígrafos se muestran plenamente conscientes de que una cosa es una “letra” (*littera*) del alfabeto y otra un mero signo gráfico (*nota / signum*) del tipo que sea.

San Agustín dejó bien distinguida la unidad de lo oral, que él denomina *littera*, frente al signo (*signum*) de dicha unidad.

Aug., *De dialectica 5: quid enim aliud litterae scriptae quam se ipsas oculis, praeter se voces animo ostendunt?* ¿Qué otra cosa muestran las letras que a ellas mismas a los ojos y además de sí mismas los sonidos vocales al espíritu?

*J*Hacen otra cosa las letras escritas (*litterae scriptae*) que presentarse a los ojos y presentar al espíritu sonidos (*voces*) además de sí mismas? Ahora bien acabamos de decir que el signo es lo que se presenta a los sentidos y presenta al espíritu algo además de sí mismo: lo que leemos no son palabras, sino signos de palabras. Pero como la letra misma (*littera*) es la parte más pequeña de la voz articulada, por extensión utilizamos también esa palabra para designar la letra (*littera*) cuando la vemos escrita. Y, sin embargo, es completamente nuda y no constituye en modo alguno una parte de la voz, sino que se presenta como el signo de una parte de la voz. De la misma manera, se habla de *palabra* cuando ésta aparece escrita, siendo así que el signo de palabra nada tiene que ver con la voz significante⁷⁰.

⁶⁸ Cf. Dorossieff, 1925, pp. 20 ss.

⁶⁹ Cf. sobre todo esto Haar, 1960, pp. 230 ss. y, sobre su influencia en la terminología musical bizantina, Hörg, 1922, pp. 331 ss. En cuanto a Occidente, además de las “notaciones” atribuidas a Isidoro de Sevilla, que ponen en cierto modo las siete letras latinas, A-G, con los siete planetas, recogía Haar otros casos, como el de John Cotton (Gerbert II, p. 244) y su indicación de los ocho tonos a base de las siete vocales más la “ψ”. Hasta en el Renacimiento se puso en relación la notación alfábética de Guido d’Arezzo con la antigua notación vocalica gnóstica, tal como lo demuestra Vincenzo Galilei en su *Dialogo della musica antica et moderna* (p. 36; facsímil, ed. F. Fano, Roma, 1934).

⁷⁰ Trad. DESBORDES, 1995, p. 130.

Esto, aunque no resulta llamativo en él, dadas sus valiosas contribuciones a la teoría del signo lingüístico⁷¹, tiene gran importancia, dado que entre los romanos rara vez encontramos síntomas de que consideraran el alfabeto como signo de la unidad oral. Lo cual puede ser índice⁷² del predominio del punto de vista de lo oral, una perspectiva desde la que la letra es al mismo tiempo un trazo gráfico y un sonido.

La *nota*, en cambio, es algo independiente de aquello que señala, una especie de etiqueta que a voluntad se puede colocar en un objeto que existe independientemente de ella. Entre la *nota* y ese otro objeto hay una relación facultativa e incluso arbitraria, cosa que no ocurre con la *littera*, que se es concebida como algo inseparable de aquello que representa.

Cuando esa relación entre significado y significante es necesaria, lo pertinente es la palabra *signum*, el término que encontramos en San Agustín. Pero dicho término, frecuente en medicina (síntoma), en retórica (“señal de algo perceptible por los sentidos”, como recurso afectivo o expresivo y, sobre todo, como medio probatorio⁷³), en meteorología y adivinación (presagio), etc., apenas se lo emplea en la gramática. Se dice a veces que las letras son *notae* de los sonidos o que las palabras son las *notae* de las cosas; pero no se dice que unas u otras sean *signa*; en ese sentido, parece que los gramáticos consideran que ni la letra existe sin el sonido ni la palabra sin la cosa significada. Los gramáticos “saben muy bien que lo oral precede a lo escrito y que existe sin lo escrito, pero en general se atienden a la letra y sus aspectos, seguros como están (demasiado seguros sin duda) de que lo que digan será válido para la lengua misma”⁷⁴.

Sí resulta, en cambio, normal la contraposición “letra (*littera*) / “signo” (*nota*), como dos entidades gráficas distintas; se suele decir, por ejemplo, que la H no es una letra, sino un signo de la aspiración (*nota aspirationis*). Además en el terreno de la grafía *nota* significa de ordinario todo aquello que no es letras: los signos de una escritura secreta, las abreviaturas, los signos de puntuación o de acentuación, los signos diacríticos como el obelisco o el asterisco, etc.

Las letras, en cambio, cuando se entienden como grafemas se definen a veces como las “marcas” o representaciones gráficas de un sonido vocal articulado (*notae vocis articulatae*), de un elemento (*nota elementi*):

Mar. Vict., 3.1 Mariotti (5,5 Keil): *littera est vox simplex ...* (3,3 M= 5,8 K.) vox simplex quare? ideo quia eius vocis quae ἐναρθροῦσα Gracis dicta est sub significationem aliquam venit, [vel ut minima pars] ideoque a non nullis nota vocis articulatae dicta est;

Prisc., 6,23: *littera est legitur nota elementi et velut imago quedam vocis literatæ ... elementa proprie dicuntur ipsæ pronuntiationes, (7,1) notæ autem earum literæ;*

Ps. Prisc., 519,1: *Littera est nota elementi, quae cum scribiur et in voce minima resonat, nihil aliud quam nota ad informantum elementum esse repetitur, sed cum ex sono ...;*

Cod. Bern. 123 XXXII: *Quid est inter elementa et litteram? Elementum sonus qui per litteras cognoscitur. Quid ergo erunt litteræ? Nota qua sonus exprimitur.* Es ése el sentido con el que Cicerón, Virgilio u Ovidio designan en alguna ocasión las letras como *notae*:

Cic., rep. III 3: *A simili etiam mente vocis, qui videbantur infiniti, soni paucis notis inventis sunt omnes signati et expressi, quibus et colloquia cum absentibus et indicia voluntatum et monumenta rerum praeteritaram tenerentur;*

Virg., Aen. III 444: *folisque notas et nomina mandat;*

Ov., trist. III 3,72: *quosque legat versus oculo properante viator; || grandibus tituli marmore caede notas;*

o el que en el mismo Cicerón tienen expresiones como “los signos de las letras” (*notae litterarum*) que pueden significar, como en San Agustín, “los signos de las unidades orales que son las letras” o “las apariciones concretas de los tipos que son las letras”.

Cic., Tusc. I 62: *qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit;*

Cic., part. 7,26: *memoriam, quae est gemina litteraturae quadam modo et in dissimili genere persimilis. Nam ut illa constar ex notis litterarum et ex eo in quo imprimitur ipsae nota, sic confectio memoriae tamquam cera locis uititur et in his imaginies ut litteras conlocat.*

Cic., dñv. II 41,85: *sortes in robore insculptæ priscarum litterarum notis-*

⁷¹ Tanto en el *De dialectica* como en el *De magistro* o en el *De doctrina Christiana*: cf. BARATIN-Desborde, 1981, pp. 52 ss.

⁷² Según Desborde, 1995, p. 130.

⁷³ Cf. LAUSBERG, 1966 III pp. 218 s.

⁷⁴ Desborde, 1995, p. 131.

Ov., am. I 7,50: *igneas ungue notare genas; ars III 785 tu quoque, cui rugis uterum Lucina notavit; met. IV 329 pueri rubor ora notavit;*

Mart., VII 18,2: *corpus nulla litura notet.*

Aun así, la evidente proximidad de estos significados al campo semántico de la escritura hace no sólo que las letras, como acabamos de ver, se entiendan a veces como “marcas”, como *notae*, sino incluso que a veces *notare* se emplee con un sentido muy cercano al de “escribir”:

Ov., *met. IX 523: sribit dannataque tabellas || et notat et delet;*
de ahí que *notae* se use a veces también con el sentido de “escrito”, “carta” (*litterae*):

Hor., *carm. IV 8,13: incisa notis marmora publicis;*

Ov., *epist. 4, 6: inspicit acceptas hostis ab hoste notas; met. VI 577 purpureasque notas filii intexuit ab his;*

aunque de ordinario más o menos en el de nuestro “anotar” o “tomar nota”:

Quint., *I proem. § 7: sermonem ... quantum notando consequi potuerant; IV 5,22: facientibus ier milium detrahunt fatigacionis notata inscriptis lapidibus spatia; XI 2,19 quae scripterunt vel cogitatione complectuntur aliquo signo quo menteantur notant;*

Suet., *Galba, 5: sed quia notata, non perscripta, erat summa.*

Pero lo normal es que *notare* se distinga claramente de escribir, como ocurre, por ejemplo, cuando se habla de “anotar” o “marcar” un texto escrito:

dig. III,5,9: *idque et Labeo probat, sed Proculius apud Iulianum notat, non semper debere dari; XXXV 1,19 Marcellus apud Iulianum notat: Non dubitamus...*

Así pues, *nota* en el ámbito de la escritura se entiende, según acabo de decir, como todo signo gráfico distinto de las letras del alfabeto funcionando además en su uso normal: así, por ejemplo, son *notae* las letras empleadas en clave o en un lenguaje cifrado:

Suet., *Caes. 56: si qua occultius preferenda erant, per notas scrispsit, id est sic stricto litterarum ordine, ut nullum verbum effici posset; quae si qui investigare et persequi velit, quarum elementorum litteram, id est D pro A et perinde reliquias committit; Aug., 88 quotiens autem per notas scribit, B pro A, C pro B ac deinceps eadem ratione sequentis litteras ponit;*

Isid., I 25 [De notis litterarum]: *Notas etiam litterarum inter se veteres faciebant, ut quidquid occule invicem per scripturas significare vellent, mutue scriberent. Testis est Brutus... Caesar quoque Augustus;*

notae son también las letras empleadas como abreviatura o como siglas,

Char. 7,5 Barwick: *c littera ... nota praenominis, cum Gaium significat;*

|item numeri, cum centum significat;

Diom. GLK 1424,9: *C nota praenominis, cum sola Gaium significat; item numeri, cum centum significat,*

como guarismo:

Vel. Long., 52,5: *cum apud illos (Græcos) numeri prima semper littera nominis quo significantur notentur, ut Δ Séco, Η τετράκοντα, ἑκατόν per H notarent;*

Isid., I 3,10: *Omnes autem litterae apud Græcos et verba compount et numeros faciunt. Nam Alpha littera apud eos vocatur in numeris unum. Vbi autem scribunt Beta, vocatur duo; ubi scribunt Gamma, vocatur in numeris ipsorum tres; ubi scribunt Delta, vocatur in numeris ipsorum quattuor; et sic omnes litteræ apud eos numeros habent. (11) Latini autem numeros ad litteras non computant, sed sola verba computant, accepto I et X littera, quae et figura crucem significat et in numero decen demonstrat⁷⁵;*

o en recurso estenográfico:

Sen., Epist XC 25: *quid verborum notas, quibus quamvis citata excipiunt oratio et celeritate linguae manus sequitur?*

Isid., I 22 [De notis vulgaribus], 1: *Notarum usus erat ut, quidquid pro conſenſione aut fini iudicis diceretur, librarii scriberent copulares simul astantes, divisis inter se partibus, quod quisque verba et quo ordine exciperet. Romae primus Tullius Tiro Ciceronis libertus contentus est notas, sed tantum praecopositionum. Post eum Tÿpanius, Philargirius, et Aquila libertus Macerentis alias alias addiderant. Deinde Seneca ... Notae autem dictae eo, quod verba vel syllabas praefixis characteribus notent et ad notitiam legentium revocent; quas diciderunt proprie iam notarii appellantur;*

Isid., I 23 [De notis iuridicis], 1: *Quaedam autem litterae in libris iuris verborum suorum notae sunt, quo scriptio celeris breviorne stat. Scribebatur enim verbi gratia per B et F 'bonum factum', per S et C 'senatus consultum', per R et P 'respublica', per P et R 'populus Romanus' ... (2) Cuius generis plurimas consimiles notas in libris antiquis invenimus;*

⁷⁵ Pasaje problemático y de autoría dudosa, en el que algunos manuscritos hacen también referencia al empleo de C D L M V como signos numéricos.

Sobre el empleo de las “letras” del alfabeto para indicar los números, algo, por lo demás, característico de los griegos; Cf., por ejemplo, Dorasieff, 1925, pp. 11 ss.

- Isid., I 24 [*De notis militariis*]: *In breniculis quoque, quibus militum nomina continebantur propria nota erat apud veteres, qua inspiceretur quanti ex militibus superessent quantisque in bello cecidissent. T tamen nota in capite versiculi posita superstitem designabat; Q Theta vero ad uniuscuniusque defuncti nomen apponebatur. Unde habet per medium telum, id est mortis signum. De qua Persius ait: 'Et potis est nigrum vitio praefgere theta' (Pers. IV 13). (2) Cum autem imperitiam significare vellent, Labda littera usi sunt, sicut mortem significabant cum ponebant Theta ad caput. In stipendiiorum quoque largitione propriece erant notae.*

Notae son los signos diacríticos que se añaden a un texto escrito:

- Cic, *Pis.* 30,73: *notam apponere ad malum versum;*
Sen., *Epist.* VI,4: *mittam tibi libros et imponam notas, ut ad ea ipsa protinus quae probo et miror accedas;*

- Isid., I 21 [*De notis sententiarum*],1: *Praeterea quedam scripturarum notae apud celebrissimos auctores fuerunt, quasque antiqui ad distinctionem scripturarum farminibus et historiis adponerunt. Nota est figura propria in litterae modum posita ad demonstrandam utramquamque verbi sententiarumque ac versuum rationem. Notae autem versibus adponuntur numero virginis et sex, quae sunt nominibus ingra scriptis;*
Suet., *GLK* VII 53,1: *Notae XXI quae versibus apponi consuerunt.*

Notae son los signos prosódicos y los signos de puntuación, Cf., por ejemplo, Isid., I 19 *Defiguris accentuum*, 20 *De posituris*⁷⁶.

Notae, por fin, son también los signos musicales:

- Quint. I 12,14: *Nam nec ego consumi studentem in his artibus volo: nec modulatur aut musicis notis cantica excipiat, nec utique ad minutissima usque geometriæ opera descendat; non comoedum in promuniendo nec saltatorem in gestu facio.*

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- ALLEN, W. S.,
- *Accent and Rhythm*, Cambridge, 1973.
BARATIN, M. - DESBORDES F.,
- *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique I: Les théories*, Paris, 1981.
BARRIGÓN, CARMEN,
- "Aproximación a la simbología del número siete: del paganismos al cristianismo", en Ruiz-Pérez, 2003, pp. 51-62.
⁷⁶ De la distinción entre estas *notae prosódicas* y las *litterae* me he ocupado con cierto detenimiento, según he dicho, en otro lugar: Luque, 2006.

- BELARDI, W.,
- *Filosofia, grammatica e retórica nel pensiero antico*, Roma, 1985.

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

- DESBORDES, F.,
- *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad romana*, trad. esp. A.L.Buxo, Barcelona, 1995.

- DORNSIEFF, F.,
- *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925.

- FROHDE, O.,
- *Die Anfangsgründe der Römischen Grammatik*, Leipzig, 1892.

- HAAR, J.,
- *Musica mundana. Variations on a Pythagorean Theme*, Tesis doctoral, Harvard, 1960.

- HOEG, C.,
- "La théorie de la musique byzantine", *Revue des Études Grecques*, 35 (1922) 321-334.

- JEEP, L.,
- *Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen*, Leipzig, 1893.

- KOPP, U.,
- *Palaeographia critica I-IV*, Mainz (1817-1829).

- LALLOT, J.,
- *La grammaire de Denys le Thrace*, Paris, 1998².

- LAUBERG, H.,
- *Manual de retórica literaria*, trad. esp. J. Pérez RIESCO, vols. I-III, Madrid, 1966.

- LAVER, J.,
- *Principles of Phonetics*, Cambridge, 1994.

- LUQUE MORENO, J.,
- *Scriptores Latini de re metrifica. 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 (= 1998a).

- "Métrica y música en Quintiliano", en T. ALBALADEJO-E.DEL RÍO (eds.), *Quintiliano: Historia y actualidad de la retórica*, vol. II, Logroño, 1998, pp. 985-998 (= 1998b).

- "La fonética de los métricos latinos", en A. M. ALDAMA et al. (eds.), *La filología griega hoy. Actualización y perspectivas*, vol. I, Madrid, 1999, pp. 423-426 (= 1999a).

- "Cáesura, color, 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. RUMERO (ed.) *A retórica Greco-Latina e a sua Perenidade*, Porto, 2000, Vol. I, pp. 305-323.

- "Palabras en verso", *RELat* 1 (2001) 13-43 (= 2001a).

- "Métrica y gramática", en J. DÄNGEL (ed.), *Le poète architecte*, Louvain-Paris, 2001, pp. 13-50 (= 2001b).

- *Accentus* (apostófica); *el canto del lenguaje. Representación de los prosodemas en la*

- escritura alfabetica, Granada, 2006 (= 2006a).
- "Los gramáticos griegos y la música. Los músicos griegos y el lenguaje", en E. CALDÉRON-A. MORALES-M. VALVERDE, *Koinòs logos*, Homenaje al profesor J. García López, Murcia, 2006, pp. 551-563 (= 2006b).
- "Quintiliano y las prosodias", en C. SANTINI-L. ZURU-I. CARDINALI (eds.), *Contentus ex dissonis. Scripti in onore di Aldo Scatoli*, Napoli, 2006, pp. 389-402 (= 2006c).
- "Los días de la semana: ¿astronomía o música?", *Florentia Iberiarum* 17 (2006) 135-152 (= 2006d).
- "Voces: los gramáticos latinos y el sonido de la música", en G. HINOJO-J.C. FERNÁNDEZ CORTE (eds.), *Manus quae situm merit* (Homenaje a C. Codóñer), Salamanca 2007, pp. 529-538 (= 2007b).
- LUQUE MORENO, J.-LOPEZ, A.,
- *San Agustín, Sobre la música*, introd., trad., notas, Madrid, 2007 (= 2007a).
- LUQUE, MORENO, J.-FUENTES, F.-LOPEZ, C.-DÍAZ, P.R. MADRUM, M.,
- *Boecio, Sobre el fundamento de la música*, introd., trad., notas, Madrid, 2009.
- NEUBECKER, A.J.,
- *Altegriechische Musik*, Darmstadt, 1977.
- PRESENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, herausg. und übers. von —, vols. I-II, Leipzig (1928-1931)
- RUIZ SOLA, A.-PÉREZ GONZALEZ, C.,
- *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*, Burgos, 2003.
- SAGNARD, F.,
- *La Grise Valenteine et le témoignage de Saint Venant*, Paris, 1947.
- STEINTHAL, H.,
- *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* (2ª ed., 2 vols. 1890-91), Berlin, 1863.
- THURN, N.,
- "Die siebenartige Lyra", *Mnemosyne*, 51/4 (1998) 411-434.
- WEHLI, FR.,
- *Die Schule des Aristoteles: II Aristoxenos*, Basel (2ª ed. 1967), 1945.
- WEST, M.L.,
- *Ancien Greek Music*, Oxford, 1992.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

a Afrodita exactamente lo mismo, pero sin amenazas y en un lenguaje libre de consticaciones y carente de apremio.

Pese a lo dicho anteriormente, los editores de estos textos en su totalidad (con la excepción de Heitsch que afirma expresamente no editar el primero (*«versus qui similis carminis videtur fuisse quoque non restitutimus antecedunt his»*, p. 198)) lo consideran un solo himno (*“Hymnus in Venerem”*). El primero en editarla como tal, junto con el papiro completo, fue Wessely cuyas correcciones y/o conjjeturas son generalmente acertadas como es habitual. Posteriormente van Herwerden (1888) comentó, aunque no llegó a editar el texto en propieded, algunos versos introduciendo correcciones osadas y, por lo general, difíciles de aceptar o abiertamente inaceptables. Quizá por esta razón, L. Fahz (1904) no tuvo en cuenta este trabajo en la edición que realizó de ambos como si fueran un solo himno y que añadió al final de su obra como ejemplo (*«ad imaginem adumbrandam vel clarius delineandam»*) de magia erótica (*«ad amorem commovendum»*, p. 141) -edición cuidadosa aunque no se aleja demasiado de Wessely.

Two Spells to Aphrodite (PGM IV 2903/2940)

ABSTRACT

Two spells to Aphrodite are edited and commented. Of these, only the second is complete and can be considered a proper Hymn. Former editors either do not edit the two of them or they consider both to be only one *Hymn to Aphrodite*.

KEY WORDS: SPELLS, PGM, HYMNS TO APHRODITE.

Para Manuel García Tejeiro,
helenista y amigo, con motivo de su jubilación

Introducción

1. En el papiro cuarto de la colección de Preisendanz, tan rico y variado en material mágico y religioso del siglo IV d. C., hay, en mi opinión, dos plegarias dirigidas a Afrodita en un contexto de magia de sometimiento erótico. Las califico de “conjuros”, porque solamente se podría llamar “himno”, si acaso, a la segunda: la primera, que es además ciertamente incompleta, consiste realmente en un *λόγος ἐρᾶτονγκος*, «oración de compulsión», para que Afrodita haga que una mujer (no necesariamente una *puelha*, *pace* Kuster, p.65) vaya en busca de un hombre. En realidad, consiste en la exposición abierta y descarada de una amenaza, luego veremos, contra la diosa. Y creo que son dos textos diferentes que han sido fundidos porque el segundo, en cambio, es un himno en mi opinión completo dirigido a la diosa en el que se le pide

ISSN: 1578-4517

MHNH, 12 (2012) 239-256

ISSN: 1578-4517

herida con las que se forman unas pellizcas que se hacen arder ante el planeta Venus sobre sarmientos o carbón. Por otra parte, y con vistas a la coacción, el oficiante debe tener preparados los sesos de un buitre (véase 4. 2586 en relación con Selene -Afrodita) para un sacrificio adicional (*έμθεν*). Y debe estar dispuesto con objetos adecuados a una práctica mágica relacionada con el planeta: a saber, debe sostener como amuleto el diente superior de la quijada derecha de una burra (el diente de asno, τοῦ διονυσίου μύλην, como “ousta” mágica aparece también en unconjuro llamado sacrificio; amuleto que debe ir atado con una cinta de Ambis al brazo izquierdo. A continuación, y de forma asindética, se añade ἐπάνωκος τῆς πρόξεως por lo que el rito se inicia extrañamente con el elemento que suele ser el recurso final a la coacción cuando fracasa –o se quiere reforzar– la simple petición. Con esta frase, pues, da comienzo el primero de los dos himnos.

3. Los nueve primeros versos de lo que todos los editores nos ofrecen como un solo himno son, como ya he señalado, la parte “apeletística” o comunicadora que constituye el final de un himno mágico que comenzaría dirigiéndose a Afrodita exclusivamente como diosa del amor: sin conexión alguna, aunque se presente así, ni con la Afrodita sincrética del himno ya citado, ni con la Afrodita astral (el planeta Venus) a la que se dirige el segundo himno para solicitar la unión amorosa con una mujer, tal como se repite insistentemente al final. Solamente este hecho nos haría pensar que no se trata de dos partes de un mismo himno (*pace Kuster*), sino de dos “himnos”, por completo diferentes.

En efecto, comienza con la hipótesis de que la diosa actúe de una forma lenta o negligente o indigna (sobre el adjetivo *μακρόγονος* cf. Comentario), en cuyo caso le amenaza con impedir que Adonis regrese del Hades afándolo a una rueda como la de Ikión. Ello supone, naturalmente, que quien habla tiene poder para realizar semejante acción y, por lo tanto, se puede deducir que en la parte perdida del logos es posible que, como en otras ocasiones, ya se haya presentado como un dios superior, quizás el Dios supremo como es habitual en la morfología de estos himnos de carácter coercitivo (cf. 4.1076 εγώ εἰμι Ὑπερσ...νιός...Τοδος...καὶ Οὐρίστος Οορπ<-ov>νοφρεω<-> διαφράζον με δύνη, etc.).

La amenaza termina aquí y el ‘logos’ termina aquí. No queda nada por añadir salvo una lista de nombres y epítetos referentes a la diosa polimorfa con la que también Afrodita se ha sincrétizado. Muy importantes porque es precisamente en ellos en los que *reside el poder*. Lo que aparece es νομούλλον βιομύλλον, palabras de significado desconocido, pero que están atestiguadas también en 5.431-2 (con Breskigal), 4.2774

(con Selene), 4.2663 (con Selene y Aktiophi); y naturalmente, invocaciones como Aktiophi, Breskigal y Neboutousoualeth los cuales son aquí, sin duda, nombres propios de la misma diosa. También los epítetos οὐρητής, θεριδός, βαρεός de los cuales el primero tiene un significado transparente, “que rompe las cadenas” (otra forma del *βίηστρον* en 4.2748 y en contexto similar), mientras que θεριδός (“que recibe el calor?”) y βαρεός (“pesada...”) están más deformados y ya no son tan claros.

Este cierre viene a confirmar adicionalmente que aquello que se añade a continuación es un himno nuevo y diferente. Y completo. En efecto, comienza con una invocación a Afrodita. Por el adjetivo y el sustantivo de la invocación inicial (Ἀφροδεῖς Κυθέα) parece que la “Afrodita” en cuestión es la diosa de la religión clásica griega, pero ya el segundo verso muestra a las claras que no es así; que se invoca a esa diosa sincrética de esa especie de ginecomonoteísmo al que se llega en

los últimos estadios del paganismo. Muy lejos ya de la religión de la polis, como demuestra vivamente el hecho de que ese sincrétismo se produzca en diosas como Ártemis y Afrodita que representan fuerzas opuestas e incompatibles: no hay más que ver el *Hipólito* de Eurípides que plantea de forma bierta y dramática precisamente esa esencial incompatibilidad. Esta Afrodita es la diosa “naturaleza” (*Φύσις*) creadora (*γενέτειρα*), madre de todo (*τοντύτων*) en el éter (*αἰθερία*) y la tierra (*γηνία*) y que no conoce varón (*δούλοντος*). Y la que lo mantiene todo trabado (*διληπόνης*). Y la que rige el movimiento de los astros, del sol sobre todo (*Βαρχά*). Estas son las prerrogativas de esta Afrodita universal que deben ser enumeradas en todo himno. Pero, dado que se trata de un conjuro erótico, en los tres versos siguientes se salude a su tradicional, aquí sí, papel de fomentadora de la unión de los sexos; ella suscita el “sagrado deseo” por las mujeres en el alma de los hombres y en las mujeres por los hombres.

A continuación el himno toma un carácter más pragmático, menos general; tanto que parece que se inicia uno nuevo por completo: (1) el último verso parece la cláusula de un himno (*ήπειρον βασίται, θεό, μόλε ταῖς έποδοῖς*) y guarda una gran semejanza con el final absoluto del himno que viene a continuación (*ἀλλά κα. Κυρπογένετο, τέλει τελέων ἑρακοῖν*); (2) hay nueva invocación: *πόντνα Κυρπογένετο*; (3) hay, en fin, una petición unida a una historiolla mitica: se pide a Afrodita que obligue a que la mujer en cuestión se derriña por el amor del que habla, lo mismo que ella obligó a Zouro (o Rouzo, cf. Comentario) a formar parte de su coro de estrellas y que hace girar a Baiza, al sol, que sigue girando sin detenerse. Naturalmente esta historiolla no tiene otro objeto que establecer un paralelismo con la situación que vive el orante peticionario y de acuerdo con el pensamiento mágico, actuar mecánicamente en consecuencia para lograr la seducción de una persona amada o, simplemente, deseada.

I Conjuro a AFRODITA

1. Texto con Aparato Crítico

Textus : P.Paris.Bibl.Nat.suppl.gr.574, s.IV

Conspectus siglorum :

- II = Papirio
Cal = Calvo Martínez
F = Fahz
He = Heitsch
Her = van Herwerden
Ku = Kuster
Pr = Preisendanz
Wes = Wessely

2. Traducción

Pero en cambio, si, diosa como eres, obras con indolencia no verás a Adonis salir del Hades;

correré al punto, ya, y lo ataré con cadenas irrompibles;

lo retendré y fijaré otra rueda como la de Ixión,

ya no volverá a la luz y se verá dominado en su castigo.

Conduce, soberana, te ruego, a fulana para que se apresure

y llegue ante mi pótico para amor y lecho

conducida por el agujjón, por las agujijadas forzosas de Ananke hoy, en este momento, rápidamente. Porque a tí te conjuro, Citera.

3. Comentario

1 εἰ δὲ καθός θεὸς ὅδει μακρόψυχον τη πονήσῃς, οὐδὲ ὅψῃ τὸν Ἀδωνιν διεργάζευσον Αἴδοιο.

εὗθη δρομῶν ἡδη {τοῦτον ἔγώ} δῆτα δεσμοῖς ἀδύναστι, φροντίσας εφῆγε τὸ ξέποντον τροχὸν ἄλλον,

5 κοῦκετι πρὸς φύσος εῖται, κοὐδέρνευσο δὲ δαμεῖται. ὥξον ἄνασσ', ἵστερ, τὴν δεῖνα τάχιστα μολοθεαν

ελλέθεν ἐν προθήροισιν ἡμῖον {τοῦ δεῖνος, οὐδὲ δεῖνα,} φιλότητα καὶ εὐνῆς, οἵτερος ἐλαυνομένην, κεντροῖς βιασίοις υπὲ ἀνάγκης,

9 στήλερον, ἄρτι, ταχύ· ὅρκιών γάρ τε, καθίηρη· νομιμάλων βιοφίβλων. Ακτοφι Ερεσκυάλ. Νεζουροκούλαθ. φροντίσα θερμόδοχη βαρεανή'

desunt aliquot versus usque ad medium carmen. 1 καθός Π: καὶ δὲ Η μακρόψυχον πονήσῃς Π, edd.: μακρόψυχον (non sine dubio) et πονήσῃς coni. Η 2 ὅψῃ Η, Κυ. Π: ὄψει Wes, F • τον Π, edd.: οὐ διubitante Η 3 εὐθὺδρομενὴν τονονεγο τοντον εγό Π: εὐθὺδρομενὴν τοντον Ηδη {deletis τοντον ἔγώ} Cal: εὐθὺδρομενὴν Ηδη {εὐθὺδρομενὴν τοντον Wes: ἐμπροτίσας corr. Wes. • Τέρνον (deleto in -νον) τροχὸν ἄλλον Π, plerique edd.: τ. Τέρνον τροχὸν ἄλλον We, F : Τέρνον τροχὸν ἄλλον vel Τέρνον εἰτ τροχὸν ἄλλον vel ἔξιτα εἰτ τροχὸν ἄλλον sugge. H 5 εῖται Wes, F : ἔξιται Π, Ku, Pr 6 ὥξον ἄνασσ', κατέρο, την δεῖνα, μιατο ordinē et deleto ἦν δεῖνα Wes, F : οἱ δηπόντον, ἄνασσ', κατέροι sublatο ὥξον Ku : διὸ τοτέρον, ἄνασσα, κατέρο. ὥξον την δεῖνα, Π (corrupta ut κέντροις βιασίοις ὧν ἀνάγκης) fort. κέντροις βιασίοις ἀνάγκης) Cal: υπὲ ἀνάγκης Wes : κεντροῖς βιασίοις υπὲ ἀνάγκης) Π, Pr

v.1. El comienzo del verso o muestran de forma inequívoca que es la parte final de un logos a Afrodita. Es la parte commentatoria que culmina con una petición urgente como es habitual en las de los magos. No hay un solo himno o invocación que comience, como sucede aquí, por una oración condicional adversativa εἰ δέ, “pero si...”. Por ello resulta incomprensible que la mayoría de los editores lo consideren el comienzo de un himno al que, además, unen el que aquí se edita como “Himno a Afrodita”. Y ello sin ninguna clase de comentario ni advertencia.

Es curioso que el comentador, que no editor, vHerwerden fuera el primero en llamar la atención sobre este hecho (“*caput hymni truncatum esse appareat*”) aunque considera, en mi opinión sin fundamento, que el primer verso está corrupto (“*et corruptrum esse primum versum non latuit editorem qui post eum posuit (sic) signum interrogandi*”). Que está truncado ya lo recoge B. Kuster quien reprocha a Fahz no tomar en consideración la “*dissertationculam Herwerdeni*”. No obstante, el propio Kuster duda, en nota a pie de página (p. 57, nota 1), si εἰ δὲ no será εἰ οἴ-para lo cual aporta como ejemplo Η 1. 61 εἰ δὲ οἴουσι τὸ δημόσιον καὶ λογικὸς Αχιλλος. Pero ello no cambia su carácter ‘truncado’.

- καθός, que vHerwerden cambia sin ofrecer explicación por καὶ δέ, es perfectamente correcto en la koiné equivaliendo simplemente a δέ, como se puede comprobar, por ejemplo, en el Nuevo Testamento (cf. καθός γέρασσα. *Ev. Math.* 26.24, etc., *Act.Apost* 7.42, etc.)
- la mayor dificultad de este verso reside en el compuesto μακρόψυχον ‘indolente’, ‘lento’, que es *hapax legomenon* a menos que sea un error por μακρόψυχον. Pero ello no está de acuerdo con el contexto y es fácilmente explicable cómo el prime-

ro es más atribuible a una diosa que el segundo. Se puede tomar equivocadamente en el sentido de ‘ambicioso’, como parece hacer Cicerón en *Epp. Att.* IX 11 (“*quam vero ἀναρόποντος Γναιη νοσήτη*”, etc.) juzgando por el contexto. Pero no hay necesidad de cambiarlo (de hecho es *lectio difficilior*), y mucho menos entenderlo en sentido positivo como *μεγαλόνυχος*; referido a una diosa en este contexto en que la idea primaria es la de urgencia debe ser negativo, pero su significado no puede ser el de ‘púgilímine’, sino más bien ‘lento’, ‘indolente’, etc.

v. 2. El mago (el orante) amenaza a Afrodita con impedir el regreso de Adonis desde el Hades (cf. Ps.-Apolod. *Bibl.* 3,183 ss. y Teórito 15,1 ss.; ver también Roscher en Roscher, W.H. *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, vol I (Leipzig, 1884-1890, cols 69 ss.). No hay necesidad de corregir ὅψη del papiro por ὄψει, pero sí de añadir una iota (ὅψι).

v. 3. El comienzo del verso está corrupto en el papiro; y la secuencia de letras que contiene es un galimatías εὐθυδραμενην variamente interpretado o corregido por los diferentes editores: (a) hay quienes mantienen un participio femenino ya sea εὐδραμένη (Wessely) o εὐβράμενης como Herwerden que lo toma de una glosa de Fesiquio (ἐμβραμένη· εἴτε φράμενη). Como casi siempre sucede con las ocurrencias de este autor, se trata de una lectura forzada y difícil de aceptar; (b) Otros, sin embargo, mantienen εὐθῷ o εὐθῷς; según las exigencias métricas de lo que eligen detrás. En este caso lo que sigue, que es una interpretación de la secuencia δραμενην οἱ τοτον εγώ que, en cualquier caso, es métricamente imposible y con sílabas de sobra. Por eso (c) o bien se suprime εὐθῷ solo (caso de Fahz o Herwerden) o τοτον εγώ, ya que ambos y no sólo εὐθῷ son innecesarios; por ello personalmente he optado por (d) cambiar δραμενην por δραμόν. Mi opción sigue de cerca la de Preisendanz aunque éste, inexplicablemente, conserva τοτον εὐθῷ contra el metro; y δῇ por ἥδη ya que suprimir ἥδη (“ya mismo”) priva al verso de una imponente aliteración de dentales con la vocal ‘e’, que es un rasgo fundamental de la magia (véase M. García Teijeiro, “Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos”, *REL* 1989, p. 233-51); y del sentido de urgencia, también esencial, que se encuentra igualmente en la palabra εὐθῷ del comienzo. Finalmente (e) Kuster opta por una lectura εὐθῷ τοτον δῆστο que es ingeniosa, pero deja fuera *μενην οἱ*.

Lo que amenaza el mago con hacer es “encadenar inmediatamente a Adonis con cadenas irrompibles”. Si ello lo hace corriendo (δραμόν) o con una maldición (ὕπο τοτον δῆστο que es secundario.

v. 4. El verso concreta todavía más la clase de encadenamiento que proyecta llevar a cabo el mago. Sin embargo, el sintagma σφῆρος Ἱστόνιον τρόχον ha dividido

a los editores. Así, en el papiro aparece en acusativo, pero el verbo σφύρω siempre significa ‘apretar’ cuando lleva acusativo de persona (κρημνῇ ἔστριψεν σφύρωσα ἐκ τοῦ τρόχίου Luc. *Asin.24*) y ‘cerrar’ cuando es un objeto susceptible de ser apretado hasta la asfixia (por ejemplo, los grilletes, σφύρξω σοῖς περὶ ποστὶ πέδην *AP5.178*). De ahí que Herwerden proponga Ἱστόνιον τρόχον εἰς τρόχῳ τάλαο οἱ Ἱστόνιον τρόχον εἰς τρόχῳ τάλαο (cf. p. 327). No es lectura imposible como otras del holandés; tampoco es imposible, aunque si improbable, entender Ἱστόνιον τρόχον como un acusativo de dirección sin preposición como sugiere Kuster (pp. 63) aduciendo ejemplos de época clásica. Lo más probable, a mi entender, es que se trate de un uso laxo tanto del verbo como del sustantivo que se entiende aquí como “aquel que opina” y aquello que se cierra alrededor de alguien. Sobre el mito de Ixión, véase Pi. *P.* 2, 20, D. *S.* 4, 69, etc.

- δόμιον es en realidad un sustantivo: ‘acer’ (*Pi. P.* 4, 71) o ‘diamante’ (*Theophr. Lap.* 19) y solamente se utiliza como adjetivo en su sentido etimológico *ἀ-δόμια (cf. δαμάοιο) ‘indomable’, ‘invencible’ aquí y en *Orph.L.* 192 ἀνακτήτην δόμιοντα κλέον.

v. 5. εἶτα. Se trata de una corrección de Wessely defendible desde cualquier punto de vista sobre el ῥῆσι del papiro. Corrección que comparto. No así la lectura del resto de los editores que dejan un hexámetro métricamente imposible. En esa posición se necesita una sílaba breve que además lleva detrás la cesura trocaica. El sintagma τρόπος φάος es único: suele ser εἴς φάος (49 veces en el TLG; incluso en los papilos mágicos tenemos εἴς φάος ἔλθειν en 4, 1971). Pero no parece causa suficiente para sospechar corrupción.

v. 6. Una vez terminada la amenaza, se inicia la petición final. Y como es de esperar, los hexámetros comienzan a contaminarse con sintagmas propios de la prosa y con los nombres de la persona requerida: naturalmente sustituidos por δέστα ya que se trata de “formularios vacíos”. En efecto, la lectura del papiro οἱ ποτίσσον οὐασσα τετροὶ σέγον τὴν δέστα desde el punto de vista métrico es posible aunque irregular y raro (διο ποτίσσον, tres breves... το ὁγόν, hiato). Pero además, δίο seguido de ποτίσσον (que es la conclusión de una plegaria) nunca aparece en textos en verso (cf. 16, 73); suele aparecer solamente ποτίσσον (a menudo con τρέχημα, cf. 4, 277, etc.) o, en menor medida, asindéctico con otro verbo específico (τρέχημα, καρδίσσον, cf. 4, 380); o en fin con un infinitivo ποτίσσον αὐτὸν διακονήσαι (19a, 49, 16, 3, 11, 9, 27, 37, 46, 54, 63, 71, 73). Por ello, considero que δίο se ha introducido mecánica e innecesariamente en el hexámetro.

Como, por otra parte, τὴν δέστα τὴν δέστα es una expresión siempre *extra metrum*, sería lógico extirparla enteramente del verso ya que, por otra parte, es por completo innecesaria. Pero en ese lugar se necesita una estructura - ο - y τὴν δέστα la cubre

perfectamente. No es fácil buscar otra cosa dentro de lo que ofrece el papiro y por ello sólo la opción de Wessely y Fahz, pero sin entusiasmo. Es posible que sobre alguno de los tres verbos que significan ‘llegar’ en el texto (*έξειν*, *μελοῦσθαι*, *έλθειν*). Herwerden afirma preferir *έτασθαι*, algo que es paleográficamente indefendible, y Kuster prefiere mantener *ποτίησθαι* y eliminar *έξειν*, pero la insistencia en esa idea precisamente es muy apropiada para unconjuro en que se quiere atraer a una persona. Por tanto, es innecesario acudir, para mantener tanto *μελοῦσθαι* como *έλθειν* a que tienen un significado diferente (*‘celer motus’* e *‘intrare domum’* respectivamente) como hace Kuster.

El sintagma *έλθειν* con la preposición *ἐν*, extraño como parece al griego clásico, no lo es en cambio en la koiné que desarrolla un sentido pregnante ‘llegar’ + ‘situar-*se*’ (cf. Pausanias 7. 4. 3 *διαβόντες ἐν Σάμῳ*, y Kühner-Gerth II 1, 540).

Como otras veces, los autores de estos himnos demuestran un conocimiento profundo de la tradición hexámetrica cuando utilizan, como aquí, una palabra homérica en la misma posición del verso que en la épica; concretamente *ἐν προθύροις* siempre ocupa parte del segundo y del tercer metro justamente ante la cesura pentamétrica (cf. *Ἵστοις δὲ προθύροις θεοί* *Od* 8. 325, cf. 4. 20. 7. 4, 8. 304 e *Il*. 22. 71 y 11. 777). Algo que, curiosamente, ya no sucede en Nonno, por ejemplo.

también es una fórmula homérica, y también se sitúa al final del verso, φιλότητι καὶ συνῇ, cf. *Il*. 3. 445, etc.

v. 8. *οἰστρος*, ‘aguilón’, referido a Afrodita (o a Eros) es un topos que aparece a menudo en la poesía erótica, cf. 10.56 *ἄλλα Αφροδίτης οἰστρον εἰρήνην οὐδὲ τὸ γῆρας ὄγει*, etc.

La parte final del verso que en el papiro reza *κεντροῖ βιατοις ὀπανογκῆς* ha sido interpretada por los editores de varias formas. Es cierto que resulta tentadora la lectura *κεντροῖ βιατοις ἀνόγκης* porque daría mayor unidad al pensamiento que expresa el verso (“conducida por el agujón, por los ineludibles rejones de necesidad”), pero como *κεντροῖ* βιατοις como una aposición a *οἰστρο* re-ferida a Afrodita y dejar *οὐτις ἀνόγκη* como una expresión que intensifica y refuerza por elevación la acción de Afrodita: “por el agujón, por ineludibles rejones (s.e. de Afrodita), por necesidad”. Pero no veo la razón para cambiar con Wessely a *μὲν ἔξου κατερρῆτις ὅτι ἀνόγκης* o eliminar *οπανογκῆς* con Fahz. Basta con suprimir la iota final de *βιατοις* que nos deja un hemistiquio — *ων — ων —* — admitiendo simplemente una corrección en *βιατοις* — nada anómalo. Y un final *ὅτι ἀνόγκης* que aparece tres veces en Homero en la misma posición del verso y con la misma

Se me hace difícil pensar, pese a su evidente parecido, que este pasaje tenga que ver con cf. Plat. *Phdr.* 240d *νερόερος γὰρ πρεψύτερος* *cuνῶν οὐθεὶς ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἔκκοντα διαλέκτεται, ἀλλὰ διάνυκτος τε καὶ οἰκαπον ἔλανεται*. Aunque no se puede descartar que ambos beban de una fuente común, quizás un poeta lírico arcaico (cf. la secuencia de diáctilos — *wu — wu — wu — wu* en el *Fedro*).

v. 9. *κρήσεος*, *ὕπηρι*, *τοξῷ*. Es la única vez que aparecen juntas y asindéticas estas tres expresiones adverbiales que reflejan la urgencia que el mago impone al dios o al demonio al que está conjurando. Por separado las tenemos en múltiples conjuros y de ellas (*ὕπηρι*, *τοξῷ*) juntas en algunos (también con *ἡρῷ* *ἡρῷ*, cf. 4. 973). En vez de *ὕπηρι* es más corriente *ἐν τῇ ὕπηρι δράτῃ* (7. 603, *passim*); y en vez de *οἴησεος*, *ἐν τῇ στίχερον ἡμέρᾳ* (1. 165, *passim*). En cuanto a *τοξῷ*, va siempre duplicado y detrás de *ἡρῷ* *ἡρῷ* (1. 262, *passim*). El alargamiento de *τοξῷ* ante cesura pentamétrica en este verso hace innecesario el violento cambio a *τοξότα κυκλόκο* de Wessely.

— detrás del verso 9 hay “palabras mágicas” junto a nombres o advocaciones de la diosa sincrética (Aktiopi, Epsorkyal, Neßourotououlō) que suelen ir unidas entre sí y a veces con las palabras mágicas que aquí les preceden o siguen (cf. 4. 2480, 2660, 2746). Estas, como es de sobra sabido, a veces varían en una o más letras debido a los avatares de la transmisión ya sea oral o escrita; así, a *νονιδλον* κυβονιδλον (4.2660) por *νονιδλον* *βιονιδλον*. Otras expresiones, como *φροντίζει* son simplemente un epíteto (“la que rompe la vigilancia”) que no ha visto Preisendanz y que, por cierto, es muy similar al *πρητεροῦ* que aparece en 4. 2746 también referida al trío Aktiopi, Ereskigal, Neboutosoualeth. Las otras dos, *Θεριδογέ* (= **θεριδον* δεξματο*) o *βαρεσοε* dejan ver de alguna manera al menos su etimología.

II. HIMNO A AFRODITA

1. Texto con Aparato crítico

Αφρογενές Κυθέρεια, θεῖον γενέτερα καὶ ἀνδρῶν,
αιθερία, χθονία, Φοῖς πανιμήτωρ, διδύαστε,

ἀλληλοῦσθε, πυρὸς μεγάλου περιδινήτερο,

ἢ τὸν δεικνυτὸν ἔργεις περιδινέα Βαρζαν

5 ἀρρηκτον: οὐ δὲ πάντα τελεῖς, κερδαλήν τε πόσος τε,

catε τε θελημούσατε περιμήνυται ιερὸν διορο,

ηγίκα κυνήσεις τὸν ἐν ἄστροις χειρεῖ Τονῶ,

οἱραλὸν δὲν κατέχεις κόμιον. Κυνῆς δὲ τὸ<> ἀγνὸν

- [Ἅ][μ]ε[ρο]ν εἰς ὀνδρῶν ψυχάς ἐπὶ δ' ἄνδρα γυναικός,
κἀνδρὶ γυναῖκα τίθεις καὶ ἔρασμαν ἡματα πάντα.
τὴμετέρη βασιλέως, θεά, μόδε ταῖς δ' ἑπαοιδαῖς,
πότνια {Ἀρρωφρατι, Γοθητνι,}

Κυπρογένειο,

{κοινῆς θυοβογού. Θορήθει σθεντοῦ ὄντα.

σερθενεβητηῖ, καὶ τῇ δευτῃ τῇ δευτᾳ} < θεά > βάλε πυρcὸν ἔρωτος

- 13 ὅπτ' ἦπ' ἔμοις {τοῦ δεῖνος, οὐδὲ δεῖνα,} φιλότητι τακῆναι ἡματα πάντα.
νεῦσον ἔμοις συ μάκαρα ταῖς δ' ὡς Πούρῳ σὸν ἐν ἕστροις

15 ἐς χορὸν οὐκ ἔθελοντ, ἥξες πρὸς λέκκατα μαγῆναι,
ὄχθεις δ' ἔξανθην καὶ τὸν μέγαν ἔστρεψε Βαρζαν,,

σπερθεσίς τ' οὐκ ἀνεπαύεται ἔλασσονευός τε δονεῖσται.

{διὸ} ὅδον μοι τὴν δεῖνα, {ἵνι δεῖνα}, <θεά>, φιλότητι καὶ εὐη̄.

ἄλλα το, Κυπρογένεια, τέλει τελέαν επαποιῆν.

- 2 αἱρεσία, χθονία Π, edd.: αἱρεσίη, χθονή tent. H 3 ἀλληλούγε W, edd.: ἀλλη-

λούγα Π : ὄλλα ἡκτον τε Π: λαμπτηρούχη . περιδεινητρα Π: περιστονητρα corr. W, edd. 4 περιδεινεα Π: περιδεινα corr. We, edd. 6 περιμηνυτα Π, edd.: πυρὶ μι-

ννυτα tent. H 7 κυνίεται Π, edd.: κυνίης W 8 ὄμραδον Κυ, F, Pr.: ὄμραδον We, He : ομραδος P : το αγνον Π, corr. We 9 ε.νετ Π, [μη]ε[ρο]ν εἰς Pr: ὄμραδεις We,

Wes, F : ἔμαυιεις H : φλεγμαυιεις (vel θερμαυιεις) Ku 10 τιθητι Π : τιθης εἰς

corr. Wes, edd. • ἔρασμιον Π, F, Pr.: ἔρασμιον W, H 12 πότνια Αρρωφρατι, Γοθητνι, Κυπρογένεια, corr. ης θυοβογού. Θορήθει σθεντοῦ ὄντα. Κυπρογένειτ Κυ, He : πότνια..... Κο-

προγένεια F • καὶ τῇ δευτῃ τῷ δευτον ερπα Π: καὶ τῇ δευτῃ τῇ δευτα πότνια

βάλλα πάρρον ἔρωτα Π: <αὐτῆς> κατερούν βάλλει ἔρωτα πότνια

έρωτα He : τῇ δευτῃ διαταξεις ἵετον τῷ διάβαλλει ἔρωτα Wes, H, F 13 εἰου του δευτο

ον τῇ δευτα Π : εμοι ειδ. : ἔμοι Η • τακηγαν Π : τακηγαι Κυ, Pr.: τακηγεν He :

μηγήγεναι Wes 14 καὶ δε μάκαρ Ζουρο τῷδε νεανοι εισο το δευτοι οι-

cov ev αεροτο Π, Pr : νεανοι εισοι μάκαρα ταῖς δ' ὡς Πούρῳ σὸν ἐν ἔρροποι μιτα-

ordinē verborum et sublato τῳ δευτοι Κυι : καὶ νεανοι εισο μάκαρα τῷ καὶ Πούρῳ τὸν ἐν

ἔρροποι Wes : cō δε, μάκαρ Ζουρο, τόδε νεανοι μοι καλαοντι F 15 εθέλοντα Π :

εθέλοντα Π : ἔγασ απός Cal: ἕγειται ειπ Π, Κυ, H: ἔγασ επι Π: ὅδε W, H : δε-

cov ἐν ἔρροποι εισηγαι τὸν ἐν ἔρωτον οὐκ ἔθελοντα [ἥξες πρὸς τε χορού] ἥξεις [τ'] εισι

(additio versu 15b) F 17 αγενταοεις έπι, Π, Κυ, He : ἀνεπαύονται εια, Pr.: ἀνεπαύονται

We : ἀνεπαύονται έπι έπι, Κυ, He : ἀνεπαύονται εια, Pr.: ἀνεπαύονται

σύνι Cal: διο αἴρον μοι την δευτα την δευτα φιλοτηται και εινη Π, Pr: versum del. Κυ,

He: ὅδον μοι την δευτα ιεραστο φιλοτηται και εινη Π 19 κα δε, Κυπρογένεια θεά Π, Pr

: άλλα το Κυπρογένεια Κυ, F : Κυπρογένεια θεά, <ει> He

2. Traducción

v. 1.

Nacida de la espuma, Citerrea, de los dioses madre y de los humanos, que al éter perteneces y a la tierra, Naturaleza madre de todo, indomable, la que todo lo mantiene unido, tú que haces girar el gran fuego,

tu que mantienes girando a Barza, siempre en movimiento, indisoluble. Todo lo cumples tú, de la cabeza al pie,

y por tu voluntad se mezcla en todas partes la sagrada agua cuando con tus manos mueves al que está en las estrellas, Rouzo, al que tú retienes como ombligo del mundo. Tú mueves el sagrado deseo a las almas de los humanos, y a las mujeres mueves hacia los hombres, tú haces a la mujer deseable para el varón durante sus días todos.

Reina nuestra, diosa, acude a estos conjuros, soberana, nacida en Chipre, diosa, arroja la antorcha de Eros

hasta que por mi se consuma de amor todos los días. Concédemelo tú, bienaventurada, lo mismo que a tu Rouzo llevaste, sin que lo quisiera, a tu coro entre los astros para unirte en el lecho, y cuando fui llevado, de repente volvía al gran Barza, y al revolverse, ya no cesó y sigue girando en torbellino. Condúceme a fulana, diosa, para amor y lecho.

Conque tú, nacida en Chipre, da cumplimiento a un perfectoconjuro.

3. Comentario

v. 1. Como se ha señalado en la introducción aquí comienza un “logos” por completo diferente dirigido a Afrodita en tanto que divinidad cósmica, como muestra ya la invocación inicial y desarrollan los versos siguientes.

- ἀφρογενές: Pese a la universalidad del mito acerca del nacimiento de Afrodita a partir de la espuma, el epíteto (a veces en -εια) es tardío (el primero en utilizarlo es Mosco 2, 71 -εια) y empleado en el ámbito de la Astronomía referido al planeta Venus por autores como Manetón (cf. *Apot.* 6, 533, etc.). Y es el único lugar en que se conserva unido a Κυθηρα formando una fórmula de saludo inicial.

- θεῶν τετράποτο, καὶ ἀνδρῶν. Esta misma frase aparece, atribuida a Selene como diosa sincrética, en 4, 2831. Nos hallamos, pues ante una fórmula en la que se propone a Afrodita nada menos que como “madre de dioses y hombres”. La palabra γενέτερα suele utilizarse para designar a un progenitor divino (en Pi. N.7.2 es la diosa Ilitia) o humano. En este contexto equivale al ποτηρὶς ἀνδρῶν τε θεῶν τε que

Homero atribuye a Zeus como “procededor de dioses y hombres”. Es, pues, una fórmula que eleva a Afrodita al papel de diosa preeminentemente, creadora y, por tanto, dominadora (en el papiro 3. 44 es Hécate la diosa a la que se llama τὸν πάντον ἀνθρῶπον γενέτερην). Esto mismo lo había hecho ya Eurípides con la Tierra (cf. *Fr.* 1023, perteneciente al *Ayfíon*, Αἴθερος καὶ Γαῖαν πάντον γενέτερην τε τεῦ).

v.2. αἴθερος. Quizá debería ser ὁἰσπια ya que se van a citar los cuatro elementos (ἀ., χθονία, τυρός μεγάλου... ἄρεψος δῆστος). Pero es claro que para el autor son equivalentes como lo eran sin duda en sus usos coloquiales o poéticos y, en todo caso, no especializados. Desde luego el adjetivo en cuestión ya no se refiere al éter en S. *OC.* 1082 y E. *Med.* 444 en los que αἴθερος significa ‘elevado’, ‘en el aire’.

- La denominación θεῶν γενέτερης καὶ ἀνθρῶπον se extiende ahora con πανμήτηρ, advocación que suele atribuirse o bien a la tierra (cf. Bolus, Περὶ συμπαθεῖδον καὶ δύνατοθεῖον, *Prol.* lin. 4, “Η τε γῆς πανμήτηρ οὐκο, ποντίκων ἀνεψηγέατο καρπῶν ἔρον”) o la Naturaleza, como aquí (cf. Anon., *De Viribus Herbarum*, lin. 209 τούτη<ν> πανμήτηρ φύσις εἶπε<το>). Porque se identifica a Afrodita con la propia naturaleza que está y domina tanto en el éter (a los dioses, αἴθερία), como en la tierra (γηθοία).

- En cuanto a la palabra ὀδόματρος, probablemente es un epíteto que, fuera de sus usos vulgares, se le aplica en tanto que diosa del Hades (= Perséfone), cf. Homero *Il.* 9. 158 Αἴθοντος ὀδόματρος καὶ ὀδόματρος, y luego a Phorcus como aquí (*HOrph.* 10. 3). Los propios papirus mágicos aparece referido a Hécate en 13. 3 con la forma ὀδομάτρος sin duda por razones métricas.

Vs. 3-4.

- ὀλληκοργε. Es una corrección necesaria de la lectura ὀλληλογία del papiro. En cuanto a su significado, aquí tiene un valor factitivo “la que mantiene la mutua trabazón” (en Epicuro, *Fr.* 24. 49 tiene sentido pasivo: ὀλληλογοῦ φοετικούς “naturalezas bien trabadas”). Es un término tardío especialmente en el plano cósmico y se refiere a la unión y trabazón de los elementos y los seres todos del universo. El primer uso en este sentido aparece en Epicuro referido a los átomos naturalmente (Epic. *Ep. Ad Pythoc.* 99. 4 y *Fr.* 24. 19); y referido al “microcosmos” del cuerpo, es corriente en medicina (cf. Gal., *De antidotis* 12, 1 ὀλληλοργίαν τῶν μορίων). Aquí es importante su presencia en un conjunto de magia porque es el término que mejor describe la unión o trabazón de todo el universo mediante “cadenas” que posibilitan la acción mágica.

- περιστρίψατο (o περιστρέψαι con el papirio, también posible como se ve en Hesiquio que admite la forma en -στριψ-). El adjetivo compuesto es un *hapax*

legómenon aunque sí están registrados sustantivos como περιστρίψεις, περιστρήψις.

Se trata de otro adjetivo que describe el poder de Afrodita sobre los elementos: aquí, sobre el fuego, que aparece en tercer lugar. El “gran fuego” se refiere al fuego como elemento, aunque el autor lo identifica concretamente con el sol que aparece a continuación con el nombre de ‘*Borja*’. Siendo un nombre propio, como prueba su presencia en nombres de sátrapas y otros personajes de la nobleza persa como Bardanes y Barzanes, Ariobarzanes, Barzafernes, etc.; y siendo el fuego y la luz un elemento central en la religión persa, lo lógico es que si Baza es un dios, sea un astro importante. A tenor de lo que dice el papiro XIVa, parecería equivaler a Helios θεῶν μεγάλων Βάρζαν βουβαρζαν... “Hlvo. Parece, pues, que habría que descartar su identificación con la Osa Mayor como sugiere Kuster – por oposición a Rouzo o Zouro, *vide infra*, que sería la Osa Menor. En todo caso, el autor del himno en este punto se está refiriendo al poder de Afrodita para mover el elemento “fuego” representado, lógicamente, por los astros más importantes.

v. 5. κεφαλὴν τε πόδας τε. Se trata de una expresión polar que existe en todas las lenguas (‘de pies a cabeza’; ‘from head to toe’, etc.) y que encontramos ya en Ar. *Plu.* 649 τὰ πρόγυματα ἐκ τῶν ποδῶν εἰς τὴν κεφαλὴν σοι πάντ' ἔρδοι.

Vs. 6-8.

- Θελημονίαν es un *hapax legómenon*, aunque es de fácil creación, sobre el término θελήμην o θελητή, al cual equivale.

- La lectura περιπτύννυται del papiro es otro *hapax legómenon*, también fácil de crear y que viene a describir el dominio de Afrodita sobre el elemento que aparece aquí en cuarto lugar, el agua. En este caso, lo que hace la diosa es “mezclar las sagradas aguas”. El sentido general está velado por la concisión del lenguaje poético y no resulta fácil de adivinar. Pero puede tener razón Kuster (p. 69) quien se pregunta “cui rei (ἴσπον δῆστος) ubique miscetur (περιπτύννυται)”, y encuentra una respuesta fácil: “ceteris elementis”. Menos fácil de explicar resulta la frase siguiente, más enigmática todavía: en primer lugar (a) no es segura la identidad del nombre propio Πονγό, al que se llama “el ombligo del cosmos”, y (b) tampoco lo es su relación con el agua. En lo que se refiere a su identidad, bien pudiera ser que Poniqó se identifique con la estrella polar a quien Afrodita, en su papel de Physis y de Ananke, metafóricamente “muere con sus manos”. Parece referirse, pues, al astro que describe Eudoxo con precisión (cf. Hipparch, *In Arat et Eudoxi phenomen. comment.* I 4: “Εστι δέ τις αἰστρίπ μένον δει κατὰ τὸν οὐρανὸν οὐρανὸς δὲ ὁ αἰστρίπ πόλος ἐστι τοῦ κόσμου”). Este astro, la estrella polar, es la titánica del timón de la Osa Mayor, “Alpha Ursae Minoris”, y Nicandro también la denomina ‘umbilical’ (*Alex.* 7

‘Ἄρκτον ὁν’ ὄμφαλός σοι) con lo que viene a decir lo mismo que el autor del himno, que es el “ombro del cosmos”. Heitsch señala el contrasentido de identificar a Rouzo con la Osa Menor («*cuius opinioni verbum kryev obstat videtur*»), pero es posible que la concepción del cosmos de este himno sea precisamente la de Eudoxo y que Rouzo sea la estrella polar y el polo mismo. Sólo esto podría explicar que Afrodita-Physis pueda mover la estrella polar que es inmóvil.

En todo caso es un similitud atrevido y novedoso. Y sigue sin ser clara la relación entre este astro y su “movimiento” y el de las aguas. Quizá por ser la más septentrional y ser la referencia de los marinos. En el panteón de los Mayas la estrella polar se llama Xaman Ek y está asociada con Chaak, dios de la lluvia y la fertilidad (cf. Sylvanus G. Morley, *La civilización maya*, FCE, 1962.)

Vs. 8 -10. El comienzo del v. 9 es lacunoso (e.g., veic, papiro) por lo que se han propuesto varias lecturas. La mayoría suponen que veic es una desinencia verbal: ἐνεψίεια, «tú tensas». De Wessely, Falz, φλέγμινεια o θεψιούεια «enciendes» de Kuster; o ἐκψιεια de vHerwerden. Sin embargo, ninguna se ajusta al número de letras que faltan en el papiro (una ante ε y dos ante υει). Aunque suponiendo la existencia de un error ortográfico de monoptongación (ε por αι) sería admisible la conjectura [θ] ε[ψι]εια por θεψιούεια de Kuster, pero no φλέγμινεια que él adopta en su edición. Ello exigiría, además, relacionar τὸν ὄψον del verso anterior (el neutro τὸ οὐ del papiro no tiene sentido) con ὄμφαλος, imposible sintácticamente, o con κόρων (muy forzado) y cambiar δε por τε con lo que se duplica innecesariamente el verbo κυνέντι (ῆγικα κυνίης κι κυνέτι τε) para un único objeto de referencia. Por ello me ha parecido más acertada, y ajustada a la laguna, la conjectura de Preissendanz, que acepta Heitsch, a saber, ὑπερον etc. También es lógico pensar que δυσρῶν aquí es una neutralización con ἀθρόων (= ‘los humanos’) como en la frase homérica ποτρὶς ἀνδρῶν τε θεῶν τε. En cuanto al sintagma ἔτι τὸ τύροπον γραῦκακ no falta el verbo (*pace* Kuster) porque depende del κυνέα de arriba: (porque) «muves el sagrado deseo a las almas de los humanos y (muves) a las mujeres hacia los hombres, y haces deseable la mujer para el varón». Es una forma coordinada, propia de la poesía, de expresar la subordinación.

V. 11. μόλε ταῖς ἐταιροῦται parece el final de una plegaria mágica y de hecho lo es ocasionalmente en iguales o parecidos términos. De hecho, el himno que estamos comentando termina con una frase similar (cf. 4, 295 τελέστε μοι τὴν τελέστον, no en verso; 7, 992 a Helios τέλει τὸν τελέστον ἐταιροῦτι). Es importante, sin embargo, señalar que después de invocar a Afrodita como Diosa ‘pantocráteria’, se resalta su papel de inductora del deseo erótico y se exige su presencia (μόλε es tajante y exigente) por más que se modere con la apelación de ἡμετέρη βασιλεύετο θεά, que, por

lo demás, es única tanto en época clásica como tardía, y tanto en prosa como en verso (aunque Eurípides en *Medea* 444 se refiere a Afrodita como στοῦ λέκτρον βασιλεύει).

V. 12. πότνιο... βῆτι. Una vez que ha transcurrido la sección de elogios a la diosa y la necesaria exposición de todos sus atributos, entre los que se destaca su poder para favorecer la unión de los sexos generando deseo, la plegaria se cierra con una llamada para que acuda a la *epoiaidé*. Y se inicia la parte final donde se mezclan, no sin problemas de intelección, lo general con lo particular y lo mitico con lo cultural. Como es aquí donde ya se va a exponer concretamente quién desea a quién, se retoma la invocación en la que a Afrodita se la llama πότνια κυρπογένεα (expresión que también es *hapax legomenon*), pero se rodea de otros nombres mágicos, extranjeros y/o deformados además de los “espacios δήνα” para incluir los nombres de hombres y mujer en cuestión. Algunos de los nombres que rodean al de la diosa son conocidos: así Appropiacic (también con cfeverio en 4, 2229) que, de acuerdo con Schwab (1897) aparece junto a la Venus 110 del museo Capello. Ello significa que leyendo el papiro aquí se pierde por completo toda noción de composición hexamétrica. Para obtener, pues, dos hexámetros completos hay que eliminar, primero, los epítetos y palabras mágicas, y luego los δεῖνα que el autor ha ido insertando. Así queda un primer hemistiquio πότνια κυρπογένεα (= – νο – νο – ν), en lo que coinciden todos los editores, aunque Falz deja en blanco el resto del verso), seguido de un segundo hemistiquio que (a) cubra el esquema ν – con κοῦνι (Kuster, Heitsch) o con θεά, como yo mismo sugiero; y (b) que corrija el texto imposible del papiro βαλε πυρον σπόρα en πυρον ἐποτρος o ἐποτρος. Si las opciones son varias, el sentido general sin embargo es claro: “soberana nacida en Chipre, lanza las antorchas de Eros contra X”.

V. 13. Este verso también tiene un sentido muy claro por más que el incorrecto τογηναι del papiro deba ser corregido en τακῆναι (Kuster, Preissendanz a los que me adhiero, cf. Theocr. II 28 -9) o τακῆνει; con menos lógica paleográfica se ha propuesto μυρῆναι (Wessely) o μανῆναι (vHerwerden).

Vs. 14 -17. Estos tres versos son lamentablemente los más difíciles de interpretar debido, una vez más, a la alusión a Zoupō (lectura del papiro), sin duda un dios astral de origen persa pero cuya identidad desconocemos. Y sobre todo, porque contiene una historieta mítico-cosmológica que hace referencia al momento en que la Afrodita cósmica obliga a Zouro a incorporarse contra su voluntad al coro de los astros para que se una sexualmente (ῆγει εἰς λάκερα μηγῆναι) con ella y ponga en movimiento a Barza-Helios. No se conserva ningún documento oriental, ni griego, que haga referencia a hechos semejantes. Pero además, (a) se ha pensado que Zouro es el mismo Rouzo de arriba con un cambio de las consonantes ζ, ρ, quizás voluntario y propio del

lenguaje de la magia, como en el caso de Οὐροπτή· Οὔροπτη (4.859). O bien (b) es otro personaje mítico convertido en astro cuya etimología podría ser la misma que hay en Zoroastro (*Zoropótrης*) según Fahlz, y que reproduce como ‘Ζουρούπα’ (= Zurvan) Teodoro de Mopsuestia *apud* Phot. 63 b 39 (así cf. Th. Hopfner, II 100). En ese caso sería un relato persa y la Afrodita «griega» se identificaría con un poder cósmico del mazdeísmo (í.). (c) La explicación, sin embargo, más extendida es que se trata de la historia, un tanto contaminada, de la ninfa Calisto a la que Zeus convirtió en la Osa Menor después de que Artemis la alcanzara con sus flechas por instigación de Hera (cf. Ps.-Apollod. 100-101), o bien para evitar la muerte a manos de su hijo (cf. Ovid. *Fast.* 2.155-190, *Metam.* 2.417-507). En todo caso, esta explicación favorece la idea de que Zouro-Rouzo es la Osa Menor o una de sus estrellas, la Polar. Por otra parte, (d) tanto desde el sentido como desde la sintaxis, no es lógico que Zouro sea el invocado aquí: Ζορόπ debe ser un acusativo objeto concertado con ἔθελοντα, masculino, y la frase completa, tal como aparece en el papiro *cu δε μάκρα ζουρώ* τοῦ νευροῦ εἰς τὸ δέντρον τοῦ κονιφῆς εἰς τὸ γαλιμάτιον sin sentido: lo lógico es que el sujeto del imperativo νεῦσον sea Afrodita, lo cual exige cambiar μάκρα en μάκροπον y alterar el orden de palabras en el sentido realizado por Kuster y que es razonable en mi opinión. La alternativa, que reflejan las traducciones de Betz (1986) y Calvo-Sánchez (1987), supone: (i) que Zouro es el agente y sujeto; (ii) que obligó a un hombre contra su voluntad (*οὐκέ τιθέλοντα*, masculino) a formar parte de su coro entre las estrellas para unirse con él sexualmente. Esta interpretación homoerótica, sin embargo, no parecen cuadrarle bien -ni siquiera como *exemplum* mítico- a un himno dirigido a Afrodita. Incluso el propio lenguaje, sobre todo la expresión πρόκλητος, no es propio del eros masculino.

Vs. 16-17. Tampoco tenemos datos para explicar el por qué este personaje «comenzó a hacer girar» a Barza y, desde entonces, lo hace sin parar.

Afrodita para que le traiga a la persona deseada e insiste en la idea de que la finalidad es el amor físico (*φιλότητη καὶ ερωτί*). La particula ilativa διό, propia de textos en prosa y que no encaja en el hexámetro, debe ser eliminada, así como parte de la expresión, aquí abreviada (* τὴ δέντρα ἦν δέντρα ἐτράκεν), con lo que queda un hexámetro correcto – aunque no me satisface tener que dejar τὴν δέντρον y añadir θεά. Pero es, creo, peor insertar ἐτράκεν con Fahlz. La mayoría de los autores dan por perdido el verso.

V. 19. También el verso 19 presenta problemas métricos –aunque sólo al comienzo mismo. Pero el anómalo cù δέ del papirto (para ocupar –, dos sílabas largas) que conserva Preisendanz lo resolvió perfectamente Fahlz con un δὲλλὰ où que aparece no po-

cas veces (cf. 4.2742 δὲλλὰ σύ, δὲ Ἐκάτην, πολὺδύνομε, προθέένε, Κούρα, <ε>λόθε, θεά) para introducir el final de un himno cuya naturaleza mágica vuelve a poner de relieve la palabra ἐτρούοντ̄ que lo cierra con una aliteración brillante en oclusivas dentales.

Bibliografía

- BETZ, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., “Himno sincrético a Mene-Hécate (PGM 2522-2567), *MHNH*, 10 (2010) 71-96.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. & SÁNCHEZ, Mª Dolores, *Textos de Magia en Papirus griegos*, Madrid, 1987.
- FAHLZ, L., *De poetarum romanorum doctrina magica quæstiones selectæ*, Giessen, 1903, pp. 142-43.
- GARCÍA TOMEIRO, M., “Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos”, *REL*, 19 (1989) 233-249.
- HEITSCH, E., *Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*, Göttingen, 1963, “*Hymni e Papyris Magicis Collecti*”, 12. *In Venerem*, pp. 198-199.
- HERWERDEN, H. VAN, “De Carminibus e papyris Aegyptiacis erutis et eruendis”, *Mnemosyne* NS, 16 (1888) 326-29.
- KUSTER, B., *De tribus carminibus Papyri parisinae magicae*, Königsberg, 1911, pp. 55-81.
- SCHWAB, M., *Vocabulaire de l'Angelologie*, Paris, 1897.
- WESSELY, C., “Griechische Zauberpapyrus von Paris und London”, *Denkchriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 36 (1888) 27-208.
- en WH, Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, vol. VI (J-Zyrrater), s.v. Zuro, Leipzig, 1884-90, cols. 763-64.

1. INTRODUCCIÓN

LA RECUPERACIÓN DE LA ASTRONOMÍA COMO PRELUDIO DEL

RENACIMIENTO MACEDONIO DEL SIGLO IX:
EL TRATADO DE ESTEBAN EL FILÓSOFO*

OSCAR PRIETO DOMÍNGUEZ

Centre d'Etudes Byzantines. EHESS - París

Resumen

Durante la segunda mitad del s. VIII los emperadores iconoclastas recuperaron el estudio de la astronomía en territorio griego. Testimonio eloquente de este proceso es el breve tratado de Esteban el Filósofo que todavía no ha recibido la atención merecida. A partir de este testimonio, este artículo aprofunda en las causas que permitieron esta recuperación de la astronomía, probable origen del retorno al legado clásico que en el s. IX representa el Renacimiento Macedonio.

PALABRAS CLAVE: ESTEBAN EL FILÓSOFO, LEÓN EL MATEMÁTICO, ASTRONOMÍA BIZANTINA, RENACIMIENTO MACEDONIO.

THE RECOVERY OF ASTRONOMY AS A PRELUDE TO THE 9THC. MACEDONIAN RENAISSANCE:

The Treatise of Stephen the Philosopher

ABSTRACT

During the second half of the 8th c. the iconoclast emperors recovered the study of the astronomy in Greek territory. A very eloquent testimony of this process is a brief treatise by Stephen the Philosopher that still has not received the well-deserved attention. From this testimony, this article goes deeply into the reasons that allowed this recovery. From astronomy, probable origin of the return to the classic legacy that represents the Macedonian Renaissance in the 9th c.

KEY WORDS: STEPHEN THE PHILOSOPHER, LEO THE MATHEMATICIAN, BYZANTINE ASTRONOMY, MACEDONIAN RENAISSANCE.

Kαὶ δὲ νυνὶ μοι, ὃ Σόλωπες, ἐπέτηλῆς περὶ ὀπτορυφίας διὸ φορικός, σταυροῦντι, νῦν δὲ μετέρην ἔπαινον παντὶ γινόμενον ταῦτα ἀνεκρήψαντα καὶ τούτη τὴν ἀνατολήν τοῦ θεοῦ ἀντικρύπτειν καὶ αὐτοῦ νεγκεῖν. Περὶ τινὰ γοῦν καρπού, δὲν εἴ τις διαφορολογήσει οὐδέποτε διατέλειον τινῶν θεωρούλων, τε καὶ φιλοσοφουτανού καὶ ομηρίσταν τοῖς περιηγεῖσι προσγινεσθαι τὰ σπέρματα τῆς γῆς καρβαλάσσα καὶ άνω κόπονταν θεωρητικούς καρπούς, διὸ πολλοὺς εἰπαπέκτειν γρόνους αὐτοῖς καὶ εἴησι, πάντοτε οὗτοι θεοῦ τῶν δημητρῶν πολύτιμουν ἐπεγκρέμενον λατρείαν ἐπιδίδοντες καὶ τικετάντες, οἷλον, οὐδὲ σκέπτονται τὰ τοπικά ματανονία. Τοπρὸν τὴν ἑταῖρον τῶν Θεοτοκούρετον περὶ προς τὸν διάφορα στροφήν καὶ τὸ φλάκρον αὐτῶν διέτετρεν, διὸ εἰκός.

"En lo que se refiere a la producción de las siembras, sólo se veía que la tierra era un tanto estéril e improductiva en aquel tiempo como si incluso la muerte apremiara. Después de verlos y convencerse por el lamentar de compasión les aconsejó que no se desanimaran ni se dejaran perecer por las desgracias si querían contar con la ayuda de Dios y la suya propia. De esta manera, en cierto momento, cuando a partir de la astronomía él dictaminó que por las fases y las salidas de ciertas estrellas había llegado determinada corriente e influencia sobre las cosas terrestres, arrojaba las semillas a la tierra y las depositaba bajo su seno. Sucedió que de ellas surgió una gran fecundidad y magnífica cosecha. A continuación la primavera hizo que brotaran y el calor del verano llegó para abastecerles por mucho tiempo y en el futuro. Sin duda, de este modo Dios ofreció la prolífica cosecha de lo que había sido arrojado en respuesta a las tétanias y súplicas de los necesitados, pero no en respuesta al trabajo vano de aquél por medio de estas cosas. Este hecho, lógicamente, aumentó en mucho el cariño de los salonicenses hacia este hombre y estimuló su afecto, según parece". *Theophanes continuatus*, IV 28, p. 191, 7-22.

* Este trabajo se encuadra en el proyecto de investigación FFI2011-29434, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Deseo expresar mi gratitud a la Dra. Várona Codeso, directora de dicho proyecto, por su generosa ayuda, así como a los revisores de la revista por sus observaciones y sugerencias.

Sólo un hecho ha trascendido de la labor episcopal que a mediados del s. IX desempeñó León el Filósofo¹ desde el trono arzobispal de Salónica: la aplicación de sus conocimientos astronómicos para poner fin a una seria hambruna que asolaba la ciudad. Tras observar las estrellas, fijó el momento adecuado para que fuera exitosa la siembra de la nueva cosecha.² Esta noticia sorprende por su temprana datación (entre los años 840 y 843, justo antes de la "purga" iconoclasta realizada por Teodora y el patriarca Metodio).³ Pero todavía sorprende más, por inusitado, que el arzobispo de la *symprosévika* se pudiera permitir hacer alarde de sus saberes científicos en aquella época. De

1 Para una introducción y amplio análisis de su papel dentro del s. IX bizantino, cf. *PmbZ* # 4440, donde se encontrará una detallada biografía. La figura de León el Filósofo, también llamado el Matemático, es igualmente tratada con esmero por Breithmar, 1950, pp. 465-467; Bury, 1912, pp. 436-442; Kazhdan, 1991, *ODB* (s.v. Leo the Philosopher); Lemerle, 1971; Mango, 1960, pp. 59-93; Stoye Coopher, 2002, cf. las páginas 438-448 para la confrontación intelectual entre León el Matemático y el patriarca Focio.

2 Περὶ τοῦ τοῦ καρποῦ γοῦν ὅτις τοσοῦτον δῆποτε τὴν καὶ διεκούσα καὶ ἄκενον καρποῦ διετελεῖσθαι τοντού τοῦ καρποῦ τοντού τοῦ καρποῦ οὔτε τοῦ βιαθέσιον τῆς θεοῦ μηδεποτέ παρίπειν. Μήτρε μῆτρε μῆτρα τομηφόρος έπαντοδιλούσθαι, εἴτε δηλ. ποιόνταν την τοῦ θεοῦ ἀντικρύπτειν καὶ αὐτοῦ νεγκεῖν. Περὶ τινὰ γοῦν καρπού, δὲν εἴ τις διαφορολογήσει οὐδέποτε διατέλειον τινῶν θεωρούλων, τε καὶ φιλοσοφουτανού καὶ ομηρίσταν τοῖς περιηγεῖσι προσγινεσθαι τὰ σπέρματα τῆς γῆς καρβαλάσσα καὶ άνω κόπονταν θεωρητικούς καρπούς, διὸ πολλούς εἰπαπέκτειν γρόνους αὐτοῖς καὶ εἴησι, πάντοτε οὗτοι θεοῦ τῶν δημητρῶν πολύτιμουν λατρείαν ᐈπιδίδοντες καὶ τικετάντες, οἷλον, οὐδὲ σκέπτονται τὰ τοπικά ματανονία. Τοπρὸν τὴν ἑταῖρον τῶν Θεοτοκούρετον περὶ προς τὸν διάφορα στροφήν καὶ τὸ φλάκρον αὐτῶν διέτετρεν, διὸ εἰκός.

3 D. E. ARNOGENOV, "The great purge of 843: a re-examination", en J. O. Rosengren (ed.), *Aetos. Studies presented to L. Rydén*, Uppsala, 1996, pp. 79-91; D. E. ARNOGENOV, "Κοντοταριώνδιος επαρκοντος ἔργοι: From the Second Outbreak of Iconoclasm to the Death of Methodios", *Erytheia*, 17 (1996) 43-71.

hecho, la fama de que podía predecir el futuro con gran exactitud gracias a su conocimiento de los astros llevó al cézar Bardas a pedirle que le vaticinara su futuro.⁴

Tras la muerte de León en la década del 870, su afición a la astronomía dejó de ser motivo de elogios⁵ y, de ser ejemplo de una “buena práctica” astrologica⁶, pasó a fundamentar una grave acusación de paganismos. Su propio discípulo Constantino Sículo se separó radicalmente de sus enseñanzas y lo criticó por su dedicación a poetas y filósofos paganos como Homero, Hesíodo o Arato, además de por estar entregado a los científicos clásicos Euclides y Ptolomeo, lo que evidenciaba su apostasía del Cristianismo.⁷ Pero ¿cómo es posible que un hombre de Iglesia considerara legítima su dedicación a los estudios científicos en la Constantinopla del s. IX?

Para responder a esta pregunta es preciso atender al mismo tiempo al modo por el cual consiguió adquirir tales conocimientos. Justo antes de que el proceso de aculturación del saber de mediados del s. IX (tradicionalmente conocido como “primer renacimiento bizantino” y aparentemente impulsado por la dinastía macedonia) rescatara del olvido y nos conservara las obras de numerosos autores clásicos, se produjo una recuperación escalonada de las disciplinas matemáticas y astronómicas en el Imperio mesobizantino, que muchos quisieron ver como corriente iconoclasta. Ahora bien, el testimonio de Esteban el Filósofo permite tener una visión más matizada de la primera parte de este fenómeno cultural y, por ende, una perspectiva distinta sobre el consiguiente “renacimiento” macedonio, a cuyas complicadas coordenadas espacio-temporales merece la pena dedicar algunas re-

flexiones.

En la última década del s. VIII, mientras León venía al mundo en Tesalia, apuraba los últimos días de su vida en Constantinopla un tal Esteban el Filósofo⁸, que había llegado de Persia (con toda probabilidad de Bagdad) en las décadas centrales del siglo. Nos consta que redactó una historia del Califato –suponemos que en griego– en época del tercer califa abasí al-Mahdi⁹, es decir, entre 775 y 785, que estaba precedida por un horóscopo para el año 621 de otro Esteban con el que más de una vez ha sido confundido, Esteban de Alejandría¹⁰. Aunque de ella nada se nos ha conservado, sí que han llegado hasta nosotros fragmentos de un texto astronómico¹¹, una efemeride para el año 796 que no llegó a concluir¹², y un tratado matemático en el que defiende las ciencias naturales contra los ataques de los autores cristianos. Recogido dentro del gran repertorio que agrupó F. Cumont¹³, este breve ensayo ha pasado completamente desapercibido para la comunidad científica hasta fecha muy reciente, cuando ha comenzado a ser reivindicado como un documento de excepcional trascendencia¹⁴. Cierto es que en él no se hallan precisos análisis astronómicos o anotaciones fidedignas sobre el movimiento de los astros. La aportación de Esteban el Filósofo a la ciencia debió de ser mínima (su originalidad es prácticamente nula y su deuda con Ptolomeo más que evidente), pero su capacidad para observar comparativamente la evolución del cultivo de estas disciplinas entre sus contemporáneos lo hace merecedor de toda nuestra atención. Asimismo, a pesar de que su influencia entre los intelectuales árabes ya ha sido reconocida¹⁵, no ha sido igualmente valorada en

⁴ *Genesios* IV 22, p. 74, 16-21. Por desgracia para Bardas, su pronóstico de que en breve moriría y sería sustituido por el joven Basilio al que tanto odiaba resultó cierto. Sobre la actuación de León que siguió a esta interpretación sismológica, cf. MAGDALINO, 2007, p. 128. Para la secuencia en la que los principales historiadores del momento orden los presagios del asesinato del cézar Bardas, vid. VASCON CRESPO, 2009, pp. 304-305 y 319-321. Según el propio León afirma en un epígrafe de la *Antología Palatina* (*AnthPal* IX, 201), habría adquirido tales conocimientos mánicos a partir de la obra de Pablo de Alejandría.

⁵ En realidad, en el siglo IX parece que una buena educación que abarcara también lecturas sobre las ciencias exactas pasó a convertirse casi en un tópico hagiográfico, cf. la *Vita Michaelis syncelli*.

Vid. LEMERLE, 1971, pp. 97 y ss.; MOFFATT, 1977.

⁶ Sobre el concepto de la “buena práctica” astrologica, cf. MAGDALINO, 2006.

⁷ De esas duras invectivas que bajo la égida del patriarca Focio Constantino Sículo dirigió contra León el Matemático (o el Filósofo), hubo de arrepentirse a la muerte de su primer maestro, lo que le llevó a comprender una *Apología*. Un estudio exhaustivo de este texto con traducción al italiano es recogido por SPADARO, 1971; cf. CAMERON, 1993, pp. 246-248, pp. 333-334.

la repercusión que tuvo entre los bizantinos. A fin de superar esta laguna, a continuación se ofrece una primera traducción completa a una lengua moderna de este breve tratado de Esteban *Περὶ τῆς μαθηματικῆς τέχνης (Sobre la ciencia matemática)*¹⁶.

2. TEXTO Y TRADUCCIÓN

1. Περὶ τῆς μαθηματικῆς τέχνης.

Ἐπειδήστερ πά τοι καιρός φορά καὶ τὸ τοῦ χρόνου παλαιόβολὸν τυν μὲν ἐνώπιον μαθημάτων παρεστάμενον, τινὰ δὲ καὶ παντελεῖτελθι συγκαλώποτον, καὶ τοῦτο διατρέψει, οὐ πατεῖ πᾶσιν ὄμοιος ή ἐν τοῖς πόλεσιν, ἔγῳ δὴ ἐκ Περσίας τῇ εἰδάμενοι ταῦτῃ πόλει ἑπικορητός καὶ τὸ ἀστρονομικὸν τε καὶ ἀστρολογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας εὐρῶν εν ταύτῃ καταστρέθεν, διὸ φήμην, ὃ φησιτε καὶ λογιώτε τοῦ Θεοδοσίου, προγεγραπτὸν τὴν τοιωτὴν διδασκαλίαν ἐκθέσθαι καὶ ἀνακόπωρήσαι τὸ τοιούτον μᾶξηρατὸν μαθήμα, πατὴ συναπαρθέτι καὶ συναρθίμοις γένονται τοῖς τῷ πλανητούν κρητοποιεῖν. ὕστερ παρεκράθι μὲν ἐνταῦθα διὰ τὸ δυσηρεῖς τῆς τῶν κανονίων ἐκθέσεος καὶ τὸ λογίζεσθαι τυνά, ἐφόδιατρον εἴναι· τοιωτης δὲ παρὰ τῶν ἀθηνῶν ἐπιμελεῖταις τετράγηνεις δὲ δρυγανωθῆναι καὶ τοῦ ἀλλά τινὸς ἀρχῆς πηριθήναι καὶ ἀκριβολογηθῆναι, διὸ παρὰ τὸν Πτολεμαῖον τετράγηναι καὶ ἔπειρον σφῶν. ἔπειτα δὲ τὸ τοῦ Πτολεμαίου κανόνιον καὶ τὸ τοῦ Αμμωνίου καὶ τῶν λοπῶν παλαιῶν τῷ χρόνῳ συμμετερπάτησαν, διὸ καὶ πέντε μιόρας ἐπὶ τοῦ Ήλίου πρὸς τὴν ἀκριβεῖταν παραλλάξειν, καὶ διστορεῖται πάρεστι τῷ μακθόνον διὰ τὴν ἀστροφήν τῶν ἑδῶν καὶ τῶν μηνῶν αὐτοῖς χρήσιν — ὃ τε γάρ Πτολεμαῖος τοῖς ἀντὶ τοῦ Ναβυκοδονοσορ ἔτεσσιν ἐχρήσατο καὶ μησὶν Αἰγυπτιαῖς, ὃ δέ γε Θέων καὶ Ηρά καὶ Λειοῖς καὶ ὁ Αιμιδῶνις τοῖς τοῦ Φιλίππου καὶ μησὶν Αἰγυπτιαῖς, οἱ δὲ νεωτεροὶ τοῖς τῶν Περσικῶν ἡγεμόνων καὶ τοῖς Σαρακηνικοῖς ἔτεσι — διὰ τοῦτο ἐξελέκτην κανόνιον κατὰ τὰ τοῦ κόσμου ἔπι καὶ τοὺς ἡμετέρους μῆνας καὶ τὰς μεθόδους ῥάδιας καὶ προσέρπουν τῷ βουλομένῳ ὑπερστρῶσα παντοχόεν λειτουργὸν τὴν ὅδον τῷ ἀναγορομένῳ ἐπὶ τὰ οὐρανία. πεποίκηται δὲ τοῦτο κατὰ τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος τῆς εἰδαδίμονος τάσσης πόλεως τῆς διὰ μέσον κειμένης τοῦ πέμπτου κλίματος.

1. Sobre la ciencia matemática

Puesto que la fuerza de la ocasión y el capricho del tiempo promueven a veces ciertas disciplinas y sepultan otras en un completo olvido, y esto en dos sentidos, o bien en todas las naciones de forma semejante, o bien en algunas, yo, que desde Persia he venido a esta próspera nación y he descubierto que en ella la parte astronómica

mica y astrológica de la filosofía se ha extinguido, he creído necesario, muy querido y docto joven Teodosio, que tal enseñanza sea expuesta de forma accesible y que se reavive esta disciplina tan estimable, a fin de no dejarle arrastrar por quienes tratan de esconder sus tesoros¹⁷ y para no ser contado entre ellos, disciplina que ha sido descuidada en este lugar por la dificultad que entraña la exposición de sus reglas y porque algunos consideran que es pecaminosa. Sin embargo, ha sido objeto de estudio hasta tal punto por parte de los gentiles que ha sido sistematizada, preservada y perfeccionada a partir de otros principios, tal como fue preservada por Ptolomeo y otros sabios. Pero como las tablas (*κονόβιον*) de Ptolomeo, de Amónio y del resto de los autores antiguos han cambiado con el tiempo, hasta el punto de introducir en la posición del sol, para mayor exactitud, una variación de cinco grados¹⁸, y puesto que el estudiante tropieza además con la dificultad de no estar habituado a los meses y los años usados por aquellos —pues Ptolomeo usó los años fijados por Nabucodonosor y los meses egipcios, y tanto Heráclio y Amónio los años de Felipe y los meses egipcios, mientras que los autores más recientes usaron los años de los gobernantes persas y de los sarracenos—, por ello he expuesto las tablas según los años de la creación y según nuestros meses, y he recurrido a métodos sencillos y accesibles para cualquiera, allanando por todas partes el camino para el que deseé elevarse hacia las cosas celestes. Y he hecho esto a lo largo y ancho de esta próspera nación que se extiende en medio de la quinta zona climática.

2. Περὶ τῶν κηρησαμένων ἔθνῶν ταύτη τῇ τέχνῃ.

Πρῶτος, διὸ ἀλέγοντες, Σὴ θεοῖς ἐχρήσατο τῆς τέχνης. ἐξ οὖτοι παρέλαβον οἱ Χαλδαῖοι ταῦτην· εἴτα ἐξ αὐτῶν μετείθεν ἐπὶ τοὺς Αιγυπτίους· ἀρ' ὅν καὶ οἱ Πτολεμαῖοι τοὺς Ελληνας· ἐξ ὅν μετείθει ἐπὶ τοὺς Αιγυπτίους· ἀρ' ὅν καὶ οἱ Πτολεμαῖοι ἐμπήθησαν· εἴτα τελευταῖον προσέλαβον ταῦτην οἱ Αγρηνοί· καὶ τὰ εἰρημένα γένη ἀπανταν· εἴσοδον ταῦτην ἐράννο· σχεδὸν κοσμοκρητικός καὶ νυκτερείρας εἴσοδον τὰς δυναστεῖται· διὸ ταῦτα τοῖνυν δεῖν φήμην τὸ βιωφελές τούτο μάθημα ἀνακανθίσαι παρὰ Πτολεμαῖος καὶ ἐμφυτεῦσαι τοῖς Χριστιανοῖς, πατὴ μηκέτι τοτου σί τὸ δημοκεῖ διεπερδνται.

2. Sobre los pueblos que han practicado esta ciencia

El primero —según hemos leído— que utilizó esta ciencia fue Seth. De él lo recibieron los caldeos. Después, de ellos fue a parar a los persas, y de éstos a los antiguos Persia he venido a esta próspera nación y he descubierto que en ella la parte astronómica

¹⁶ Para mi traducción he seguido la única edición accesible de este sucinto tratado (conservado en los manuscritos *Marc. gr.* 335 y *Tat. gr.* 1056 en dos grandes antologías de textos astronómicos), que corresponde a la de Cumont, 1900 [CCAG], vol. II, pp. 181-186.

griegos, de quienes pasó a los egipcios, a partir de quienes se iniciaron también los romanos (sc. los bizantinos). Por último, se hicieron con ella los árabes. Y todos los pueblos citados, mientras hicieron uso de ella, tuvieron dinastías victoriosas que prácticamente dominaron el mundo. Precisamente por este motivo, he considerado necesario renovar esta útil disciplina entre los romanos (sc. bizantinos) e implantarla entre los cristianos para que ya no carezcan de ella en lo sucesivo.

3. Πηρὸς τοὺς λέγοντας ἐφάμιστον εἶναι τὴν τέχνην.

“Οὐπερ πολλὰ τῶν τετεμπέκεντων καὶ παρὰ τοῦ νόμου καλυνούμενων καὶ τῶν κόπτρος καὶ τὸ ἔλαττίπτον καὶ ἡ ὀκακομυνία καὶ ἡ ἐνεργώνη — τάπτα γάρ λόγῳ μὲν γηγενεῖται — οὗτο δῆ καὶ ἡ διστρονομία εὐσεβεῖ λαγητικὴ λαμπανομένη πρὸς κατέδηψιν τῶν οὐρανίων κυνήσεων καὶ θέσεων καὶ τῶν σημιουματῶν, ἔτι δὲ καὶ τῶν μελλόντων ἔπιστυμαθέντων ἀγράθων ἡ φανήτων, πρὸς διστρολογίαν αἱρεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ τὸν νοῦν τεῖχος θεωρίας ἀναπτυπότερον πρὸς τὴν ἄνω λαμπρότητα. εἰ δέ τις τάπτῃ χρίστου ταῦθαπερ οἱ Ἐλληνες, δοξάζουν θεοὺς εἴναι τὰ οὐράνια στόματα καὶ βλασταῖν αὐρ’ παρ’ ἑαυτῶν καὶ ὀφελεῖν, οποῖς ἀστρογνωτός ἔστι διὰ τὴν τοιωτήν ἀσέβειαν. οὐ γάρ τοι τροχὸς οὐκ οἰκοθεν ἔσχε τὴν τοιωτήν κύνησον, οὐδὲ μάτην ταῦτα ποιεῖσθαι, ἀλλὰ παρὰ τὸ τῆρες κενεῖν καὶ συμμεταρέπειν παρὰ τῆς θείας ἐπημονήριθή προνοίας, καὶ δόπερ τὸ πῦρ κατόν καὶ φορτίον τῆς οἰκείας οὐκ εἰσθίνεται ἀνεργείας, οὗτον καὶ τοῦτο ὀλόγονος τὸς οἰκείας ἀνταπελέτη. ο γοῦν τοιωτην περὶ αὐτῶν ἔξουν δέρνων τῆς ἀστροφούσης τῶν Χριστιανῶν οὐκ ἔκπτεται πότεσον.

3. A los que dicen que es una ciencia pecaminosa

Del mismo modo que muchas cosas prohibidas, ilícitas y nocivas resultan beneficiosas cuando se usan en su justa medida, como la carne de las viboras, el excremento de lobo, el purgante, la escamonea y la mélula —pues estas cosas administradas por prescripción médica son extremadamente eficaces, pero en caso contrario resultan destructivas y funestas—, exactamente así también la astronomía, entendida con razonamientos piadosos como la captación de los movimientos de los astros, sus posiciones y configuraciones e incluso las cosas buenas o malas que van a ocurrir; se eleva hacia nación celestial. Pero si alguno se sirviera de ella del mismo modo que los antiguos griegos, creyendo que los cuerpos celestes son dioses y que se perjudican o beneficián a sí mismos, ese no merece perdón por semejante impiedad, pues aquellos no se

impulsan por sí solos, sino por el sabio Creador. Al igual que la rueda de molino no tiene en su origen semejante movimiento y tampoco lo hace en vano, sino que lo hace como resultado de la práctica y para regar el prado, así también estos (sc. los cuerpos celestes) fueron creados por la Divina Providencia para así moverlos y adecuártelos. Y al igual que el fuego cuando quema y alumbría no percibe su propia actividad, así también estos ejecutan sus propias actividades de forma irracional. Por lo tanto, el que tiene semejante opinión sobre estas cosas no se aparta de la fe piadosa de los cristianos.

4. Περὶ τοῦ ὅτι ἀμορτάει τὰ μεγάρα ὁ τάπτην μὴ προσδικήσομενος.

Πηγὴ δὴν ὁ θεὸς σοφίας ἐποιήσει πρόπτοτον κατὰ τὸν Μοσαία τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν μὲν κεντρον λόγου πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχοντας, τὸν δὲ πανταχόθεν ἐπίστωσιν ταῦτην περιέχοντα καὶ ταῖς ίδιαις κυνήσεις παντοχθέν αὐτὴν διεξάγοντα καὶ δηλῶν ἐκ τε τοῦ διοικητεις ἐναντίος αὐτῷ προστικάκηντα, τὴν μὲν ἐξ ἀνατολῶν ἐπὶ διστιμίᾳ, τὴν δὲ ἀπὸ διστιμῶν ἐπὶ διανοτήτην. Ήτοι τὴν τῶν διστέρων, καὶ εἰς τὸν εἶναι ἐν αὐτῷ διοικό μὲν φαστηρίος μεγάλους καὶ διστέρας πλάνητας καὶ ἐπέρεις ὑπαλανεῖς καὶ πάλιν τὴν πλανήτην τοὺς μὲν βραδυκυνήσους, τοὺς δὲ ταρσηνήτους, καὶ διαποδισμοὺς ἐν οὐραῖς ὀρέσθαι καὶ προποδισμοὺς· καὶ στηρητικοὺς καὶ φρεσις ἐμός τε καὶ ἐπηρητικοὺς διαφόρους πρὸς ἀλλήλους καὶ συνδόνεις· δι’ ἣν γενέσει καὶ φθορῇ οὗτος ὁ κόσμος διεξάγει καὶ τὰ ζῆν γεννᾶται καὶ τὰ φρεάτα φέρει καὶ οἱ καυροὶ ἀλλοιοῦνται καὶ οἱ δημόροι καταπόνονται καὶ οἱ βασιλεῖσιν ἐρεπονται καὶ οἱ τόλμαιοι ἀνάπονονται. εἰ δέ τις τὰς τοιωταν ἐνεργετος ἀναπρέπειν ἐπιχειρίσοι, εἴηθε τὸν θεὸν σοφίας ἀρητής γίνεται. τοῦτο γάρ ἔστι τούτῳ τὸ λέγειν ταῦτα μάτην παρὰ τὸν θείον λόγου προηγθεῖ. ο δὲ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν ὄργονύμενον βιαστημένη κατὰ τοῦ ἀγίου Πιερίματος· ο δὲ κατὰ τοιωτου βιαστημένου διστηγνωτον ἔχει τὸ διαδρήμα, ὃς ο Χριστὸς ἐν τῷ θείῳ εισηγήσατο φροτός τοιωτην τὴν ἐπιστήμην διαντέκτων ματράπεται τὰ μεγάρα.

Πάσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητική καὶ πᾶσα τέχνη πρακτικὴ ἔσαντη μόνη καθηπτηρεται καὶ πρὸς διστηγνην ἐπιστηρέφεται, καὶ μικρὸν τι κοινωνίην ἐπιστηματικῆς ἀστέρους τιστ. ο δέ γε τῆς διστρονομίας λατούεται διὰ πασῶν διηπει τὸν ἐπιστημόν, καὶ τοῦτο αὐτῆς διδικούματον τὸ μηδεμιάς ἐπιδιέσθιθαι, πασῶν αὐτῆς ἐπιδειούμενων καὶ ὡς κοριάν προσειμενων, καθόδη ἐν τοῖς διστιθεν διστεγθίσεται. κατέρον τε γάρ εἰ μητράκτων καὶ ἀπράκτων ήμερῶν καὶ ὥρῶν διαλαμβάνει, καὶ καίματα τῆς οἰκουμενῆς δις ὑποκεντρα, καὶ ὡς ἐκστροφή τρισδιός ἔμεσης καὶ κόρη μηδουμέρσται, δεῖπνα τε καὶ θεας καὶ πανηγύρες καὶ διορέσις ὅποτε δεῖ ποιεῖν ἐπανότατε, ἔτι δὲ καὶ περὶ δραπετῶν τοῖς δεσμοῖς ἐμπατεύοντων καὶ βιοτικῶν πραγμάτων καὶ γεωργικῶν καὶ μετουσιωμῶν καὶ οἰκοδομῶν καὶ γένουν δισταμβάνει, καὶ ἐν οἷς δεῖ καριοῖς πολιτικά πράγματα πράττειν καὶ ἔθνος ἐπιτίθεσθαι καὶ κρητήτια συνιστάναι καὶ δημόσια καὶ ὑποδημάτια ἐργάζεσθαι καὶ παρδόνων, καὶ τῶν ἀρχομένων διθενεῖδων προς δημόσια καὶ ὑποδημάτια ἐργάζεσθαι καὶ παρδόνων, καὶ τῶν ἀρχομένων διθενεῖδων προς

kai βασιλέων σπραχτος και σπρατον έξειδενεως και σπρατηγον, και ἀλισφιλων διήγνωσην· οὗτοι δέ και πρό τούς ἐπαδρομένους έξειδεν εὐτοκίας και ἀναφερομένων, και ὄντα μέρος ἐπιστελλομένων λυστρεῖσθαι· οὗτοι δέ θάσον και δι' αὐτῆς ρήσον ἐπιγνώσκεσθαι τοὺς τε κατακόπιους και καρπῶν εὐθυγάτους τε και ἀροπίος και θρόνους τε κατακόπιους και ἀναθεῖσθαι προσέγνοντι τῷ ὠροσκόπῳ ἀκολούθος, τῇ τῆς τέχνης μεθόδῳ.

4. Sobre el hecho de que comete un gran error el que no la admite

Dios, que es fuente de sabiduría, hizo primero, según Moisés¹⁹, el cielo y la tierra, que tiene fama de ser el centro con respecto al cielo, mientras que este la rodea igualmente por todos lados y por todos lados la empuja con los mismos movimientos. Esto se desprende del hecho de que dos movimientos opuestos están ligados al cielo, el uno de Oriente a Occidente y el otro de Occidente a Oriente, además del de las estrellas y del hecho de que existen en él dos grandes luminarias, estrellas errantes y otras estrellas fijas y, a su vez, entre las errantes, unas que se mueven despacio y otras que se mueven rápido, en las que se aprecian retrocesos, avances, estados firmes, fases matutinas y vespertinas, diferentes configuraciones de unas frente a otras y conjunciones. A causa de la influencia de estas cosas en el ciclo vital este mundo se organiza: engendran los animales, florecen las plantas, cambian las estaciones, caen lluvias, se alzan los imperios y estallan las guerras. Si alguno intenta alterar sus actividades, al instante reniega de la sabiduría de Dios, ya que para él es lo mismo que decir que ellos (sc. los cuerpos celestes) son impulsados en vano por el Verbo divino. El que reniega de la sabiduría de Dios blasfema contra el Espíritu Santo y el que blasfema contra él comete un pecado imperdonable según dice Cristo en el divino Evangelio²⁰, de tal suerte que quien altera esta ciencia peca terriblemente.

Toda enseñanza, todo aprendizaje reflexivo y toda ciencia práctica está tan solo al servicio de sí misma y sobre sí misma gira, aunque tenga una pequeña parte en común con algunas otras ciencias. En efecto, la utilidad de la astronomía se extiende a través de todas las ciencias, pero lo más importante de ella es que no necesita de ninguna, mientras todas necesitan de ella y la reconocen como señora, tal y como

¹⁹ De acuerdo con los Padres de la Iglesia fue Moisés el redactor de todo el Pentateuco, esto es, de los libros del Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, vid. ex. gr. Ireneo de Lyon, *Cont. heret.* I, II, 6 (*PG VII, 715-6*); Tertuliano de Cartago, *Adv. Hermag.* XIX (*PL II, 214*); Origenes de Alejandría, *Contra Cels.* III, 5-6 (*PG XI, 928*) Eustacio de Antioquía, *De engastinyntha c. Orig.* 21 (*PG XVIII, 656*).

²⁰ Víd. Mat. 12, 31-32: Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάσου ἀμφοτεροῦ καὶ βλασφημία ἀφεβεσται τοῦ ἀνθρώπου, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεβεσται. Καὶ διὸ εἴπη λόγον κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, ὑπεθέσαται αὐτῷ· διὸ διὸ εἴπη κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἀφεβεσται αὐτῷ· οὐδὲ τὸν εἴπην εἴπει κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου.

será demostrado en lo que sigue. Pues distribuye el tiempo entre días y horas hábiles e inhábiles, las regiones del orbe según su ubicación, pueblo y país reparte según cada zodiaco y ordena cuándo deben hacerse banquetes, espectáculos, festividades y daivias. Además abarca lo relativo a los profugos que son encarcelados, los asuntos públicos, agrícolas, de las migraciones, las constituciones, las bodas, y en qué preciso momento se requiere llevar a cabo acciones políticas, atacar a los enemigos, constituir tribunales y realizar obras públicas, embajadas y viajes, así como lo relativo a las enfermedades incipientes incluso para operar a los enfermos antes de la preparación de la dieta y los fármacos, y lo relativo a los sueños, las expediciones imperiales, las campañas militares y a los generales, así como a temas de otro tipo. E incluso es útil en relación con las cartas procedentes del extranjero, leídas y respondidas por turno, y en absoluto es inferior en descubrir fácilmente por medio de ella a los espías, conjurados, abundancias o carestías, y si un año es bueno o malo atendiendo al horóscopo que rige, de acuerdo con el método de la disciplina.

5. Περὶ τοῦ πασᾶν τιμωρέα τεχνῶν.

Ἐπειδὴ τῶν μελλόντων συνέψῃ τὴν πρόγνωσιν πάντων εἶναι τιμωρέαν, ποστα- ἔσαντῷ προαρόπτειν ὁ τῶν πάντων δημιουργός, καὶ πάντα τῷ μικρῷ τούτῳ κούμῳ τὸ ἀγαθὸν ἀπονείμενος μόνης αὐτῷ τούτης οὐ μεταδέσσοκεν, εἰ μή γε πρότερον ἢ πρόξε- καθιερόμενον ταύτης ὅδεισθιναι φαστισμῷ τοῦ παναγίου Πνεύματος, καθόπερ οἱ θεῖοι προφῆται τὸ πάλιν τε καὶ ὑπότοκοι, ἢ καὶ πολλὴ ιερᾶν καὶ μόρθον τοῦ μαθητησα- προσκαρπερήσαντας ταύτην σκέπτεσθαι ἀμυνθῆνται, διὰ γὰρ τὸ ἕδη καὶ μετάπορον πάσην τὴν τοῦ βίου τρυφὴν γείρεν οἱ πλάσται τῶν παλαιῶν εἰσιντεῖς, διετέλεσον ἐπιτροπήντας τὸν ἀναγνωρίσαντα χρόνον τῆς οὐρανῶν βιοτῆς τοῦ τοῦ πατέρων καὶ τοῦ πρὸς ἀλιγήσους συμμετοχῆς αὐτῶν ἥπει τῆς ἐναντελγοῦντος αὐτῶν ἐπισκεψηριῶν, <καὶ> μέρους τυντὸς καθιερόντος τῆς προγνώσεως· φανερῶν οὖν ἐκ τῶν τοιούτων ὃς ἄρα πασῶν τῶν τεχνῶν τιμωρέα· ἢ ἀστρονομία, εἴη ταῦτα, ὃς εἴρηται, τὸ τέλος τοῦ θεῖον ἀσπετερίστα.

*Τοιούδε καὶ ἀνέρος ὀποδεῖσθαι τὸ αὐτὸν τοῦτο οὐλησματικὸν την κριμανέον, ξεταῦδε στόχος· πάντας ἐπιστρέψιν τὸ μέργεθος ἐκ τοῦ ὑποκειμένου τε τούτη τηροκτηρίζεται καὶ τέλοις ἢ τοῖνυν τὸ τε ὑποκειμένον καὶ τὸ τέλος τῶν λοιπῶν τηνερέχει, τιμωρέα δὲ αὕτη εἴη ἀποτῶν. τῇ δέ γε ἀστρονομίᾳ ἢ τε οὐρανίᾳ δῆλον καὶ τὸ διάτροπον ὑπόκεινται, θενα πάντων τηνερέχει, οὐα καὶ κριτικονος εὑμορφίσαντα τηνερός καὶ τὸν ὑλικὸν τηροκτησμένα, τῇ πρότη προσεγγίζεται αὐτῇ· καὶ τέλος αὐτῆς, δις ἀποδεῖσθαι, τὸ πάντων μετεωρότερον πατούντος ὅταν τοῖνυν λοιπῶν ὑποτῶν ἐπιστρέψιν, διερ ξεταῦδε.

5. Sobre el hecho de que es la más valiosa de todas las ciencias

Puesto que ocurre que el pronóstico de lo que va a ocurrir es la más valiosa de

todas las ciencias, el Creador de todas las cosas la reservó para sí mismo, y aunque le entregó todo lo bueno a este pequeño mundo, únicamente de esto no le hizo participar, a excepción del que antes, purificado por su práctica, fue hecho digno de ella por iluminación del Espíritu Santo (precisamente como los divinos profetas en el mundo antiguo y los apóstoles), o de quienes perseverando con mucho sudor y sufrimiento en sus lecciones la vislumbraron oscuramente. Pues la mayoría de los antiguos que decían gozar de toda la dulzura de la vida a través de lo placentero y lo elevado de esta ciencia se pasaba toda su vida observando los movimientos de las estrellas y las configuraciones de unas con respecto a otras durante su continua investigación, y llegó en parte a la elaboración de pronósticos. Así pues, por tales motivos resulta obvio que la astronomía es sin duda la más valiosa de todas las ciencias, si es que —según se dice— se apropió de la facultad divina.

También es posible demostrar de otro modo esto mismo sirviéndose de cierto silogismo. Es el siguiente: la importancia de toda ciencia se fundamenta en su objeto y en su finalidad. Por tanto, si esta supera el objeto y la finalidad de las demás, sería la más valiosa de todas. Para la astronomía son objeto de estudio la bóveda celeste y las estrellas, que superan todas las cosas, porque gozan de la mejor ordenación, están alejadas de las cosas materiales y se acercan a la causa primera. Y su finalidad —como ha quedado demostrado— es la más elevada de todas. Así pues, será más valiosa que todas las demás ciencias, lo cual era preciso mostrar.

6. Περὶ τοῦ ὅτι οὐκ ἀνεξουσίᾳ οἱ διατέρες ἐνεργοῦσιν, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δινόμεος.

Ἄπλωσον, ὥνερ, εἰς κτίσιν τὴν σὺν διάνοιαν καὶ βλέψε τὰ αἰσθήτη τοῦ θεοῦ πλάσματα καὶ νόησον ἡγαντούς κατὰ λόγον· ὅταν οὖν ὁκοῦῃς τὰ διάνοια τῶν ζῷδιών καὶ πλανήτων καὶ τὰς γεγραμμένους περὶ αὐτῶν ἐνεργείας, μὴ νόησον διηγουχά εστιν ἢ αἰσθητην ἔχοντα ἢ ποιητα τῶν δηνῶν, καθόδις τινες ἐφοντασθήσαν πλανῶμενοι· οὐδὲ εἰσὶ γάρ ποιηται ἀλλὰ ποιημένα τοῦ μονάρχου ἀνάρχου καὶ τριποποστότου Θεοῦ. ξεκινευ οὖν αὐτὰ εἰς δοξολογίαν αὐτοῦ καὶ ξηκεν αὐτὰ ἦτοι ἄερα, πῦρ, ήδοντ καὶ τὰ διάφορα φυτά, εἰς ὀφέλειαν καὶ ἐνέργειαν τῶν ζῴων, ἕνορτα μὴ ὀφελεῖντα, οὐδὲ ἔστω αἰσθανόμενα. Διατερη γάρ τὰ ηὔστερα αἰσθητηριαὶ ἐνεργοῦσιν ἄλληλα καὶ ἔντα τὰ διάνοια τοῦ θεοῦ αἰσθηταί τοι τὰ διάνοια τοῦ θεοῦ· καὶ φυτά, καὶ ἐντρέπεται τὴν γλῶτταν λαληταί καὶ αὐτὸν λαληταί —ἐκ γὰρ τῆς ἀκοῆς λαλεῖ ἡ γλῶττα, οὐδέποτε δὲ ὃ ἐκ γενεσίς καρφὸς ἔλλαγον— διαστάσα καὶ διφθαλίου βλέπεται τὰ χρώματα καὶ τὰ σχήματα, καὶ διακρίνεται τὰ δηνά δηνά, ἀλλ᾽ ἔντοντα οὐ βλέπεται, διαστάσα καὶ ἣν τὰ τῆς σύνδοσης καὶ διστάσιας αἰσθάνεται

καὶ διακρίνει αὐτά, καὶ τὰ οἰκεῖα οὐκ αἰσθάνεται, —τοῖς εἶδος τῶν δινοτοῦ δόθειται τοῦ δινοτοῦ στόματος ἢ δινός τῆς διωσιδας οὐδαμός;— οὕτω καὶ οἱ προερημένοι διατέρες ἐκτιθησαν εἰς οἰκονομίαν καὶ ὀφέλειαν τῶν ζῴων ὑπομνημάτοκοντες τὰ παρεῖθόντα καὶ ἐρμηνεύοντες τὰ ἐνεργά τα καὶ προμηγύοντες τὰ μεῖλοντα, κατὰ τὸ πρόστιγμα τοῦ τραχύτοφο δημιουργοῦ.

6. Sobre el hecho de que las estrellas no actúan libremente, sino por el poder del Creador

Prepara tu mente para la creación, hombre, observa las criaturas de Dios pertenecientes al mundo sensible y considera cada una según su nombre: de este modo, cuando escuches los nombres de los signos zodiacales y de los planetas y las fuerzas cósmicas que sobre ellos han sido descritas, no pienses ni que están vivos y tienen conocimiento ni que son hacedores de las cosas que existen, aunque algunos se hayan hecho visibles a tus ojos mientras vagabran errantes; pues no son hacedores, sino creaciones de Dios, único soberano, a quien nadie goberna y que tiene tres hipóstasis²¹. Es más, los creó para su alabanza y los estableció como señales para beneficio de los hombres, al igual que las demás cosas visibles que existen sobre la tierra (a saber: aire, fuego, agua y las distintas especies vegetales), para beneficio y acción de los animales, dado que ellos no se benefician a sí mismos y tampoco se perciben a sí mismos. Pues de la misma manera que nuestros sentidos se favorecen unos a otros y no pueden beneficiarse ellos mismos, porque el oído escucha palabras y voces, y permite a la lengua hablar pero él no puede hablar —ya que gracias a la audición la lengua habla, y nunca el sordo de nacimiento habló—, igualmente también el ojo ve los colores y las formas, y distingue los seres animados como seres animados, pero no se ve a sí mismo, e igualmente la nariz los percibe por su buen olor o mal olor y los distingue pero no percibe el suyo propio —quién ha visto su propio ojo o ha oido alguna vez el mal olor de su propia boca o nariz?—, así también las citadas estrellas fueron creadas para gobierno y beneficio de los seres vivos al recordarles los hechos pasados, interpretar los presentes e indicar los futuros, de acuerdo con el mandato del Creador omnisciente.

7. Περὶ τοῦ σπορογονικοῦ ἐστιν ἐντεγνος ἢ οὐταρκῆς καὶ διστροφονομίας πρόγρωσις.

Ἡ διὰ λαρυκῆς τε καὶ ἀστρολογίας πρόγρωσις σπορογονικὸς εστιν ἐντεγνος, διὸ δεῖ τὸν φλαλήθη ἀδρα τοῦτο γνωσκοντα διφθαλίος καὶ μετρίας καὶ ξεπορευμένως καὶ, ὡς εἰπεῖν, δημό. Φρονέοντα προλέγειν τὰ τε λαρυκά καὶ τὰ διστροφονά καὶ φυτά, καὶ ἐντρέπεται τὴν γλῶτταν λαληταί καὶ αὐτὸν λαληταί —ἐκ γὰρ τῆς ἀκοῆς λαλεῖ ἡ γλῶττα, οὐδέποτε δὲ ὃ ἐκ γενεσίς καρφὸς ἔλλαγε— διαστάσα καὶ διφθαλίου βλέπεται τὰ χρώματα καὶ τὰ σχήματα, καὶ διακρίνεται τὰ δηνά δηνά, ἀλλ᾽ ἔντοντα οὐ βλέπεται, διαστάσα καὶ ἣν τὰ τῆς σύνδοσης καὶ διστάσιας αἰσθάνεται

προσευγή πρὸς θεὸν καὶ προφητικὴ τῶν μελλόντων, ὅπερ οὐδὲ ἐπὶ τῇ ταρπικῇ ἔστι τὸ πᾶν ἐποιήσειν τῆς τῶν σωμάτων ἀλλούσεως· εἰσὶ γάρ ταν καὶ ιοτρικῆς κρείττονα αἵρια ἀλλοιοῦντα ηὗσι, ὡς τὸ ὄγνος ὁ ταρπός, οἶνον τὰ οὐράνια. οὗτος οὖν καὶ τρεῖς τὴν τῶν ἀστέρων κίνητον εἴσι τινὰ αὖτα τὰ ἀλλοιοῦντα.

7. Sobre el hecho de que el pronóstico médico y astronómico es una ciencia adivinatoria

El pronóstico por medio de la medicina y la astrología constituye una ciencia adivinatoria. De ahí que sea preciso que el hombre amante de la verdad que lo conoce en términos de las facultades humanas, en su justa medida, de forma atinada y que piensa –por así decirlo– dividido en dos, prediga los síntomas médicos y los astronómicos. Pues ni de acuerdo con la astrología es posible obtener todos los datos relativos al pronóstico, ya que el movimiento de las estrellas no es la causa única de la modificación de los síntomas del hombre, sino también las costumbres, leyes, higares, educación, providencia, oración a Dios y profecía de lo venidero; igualmente, tampoco de acuerdo con la medicina se puede obtener todos los datos relativos a la modificación de los cuerpos humanos, ya que algunas causas que nos cambian son incluso más poderosas que la medicina, precisamente las que desconoce el médico, como son las celestes. De este modo, también existen en lo referente al movimiento de las estrellas algunas causas que lo cambian.

3. COMENTARIO

Como puede apreciarse, el testimonio de Esteban el Filósofo resulta doblemente revelador. Por una parte, porque da fe de su labor transmísora de las ciencias exactas, en un proceso que trajo de vuelta a Bizancio las disciplinas que, después de haber sido cultivadas en su territorio durante tanto tiempo, habían dejado de recibir la atención merecida. Por otra parte, nos permite comprender mejor el modo y las razones por las que el Renacimiento macedonio recuperó y difundió un legado clásico propio que algunos sectores sociales tradicionalmente veían como ajeno.

En su tratado, Esteban se presenta como un cristiano que ha emigrado a una población bizantina tras las conquistas musulmanas en una época en la cual la astronomía árabe se encontraba muy desarrollada. Para D. Pingree no cabe duda de que fiente a Esteban de Alejandría (el autor del *Horóscopo del Islam* ya mencionado), Esteban el Filósofo había abandonado voluntariamente “Persia” (es decir, la corte califal asentada en Bagdad) con destino a Constantinopla, a donde llevó todo el saber astronómico y astrológico de los eruditos orientales con sus últimas aportaciones²².

Por tanto, nos encontramos ante uno de los primeros “humanistas bizantinos”, precursor claro del “Renacimiento macedonio” para el que algunos han postulado no tanto un revulsivo interno como una influencia exterior²³.

Ahora bien, la coincidencia en el nombre de muchos de estos primeros eruditos expertos en astronomía ha hecho sospechar a G. Dagron de la veracidad del testimonio. Sin haber identificado todavía a Esteban el Filósofo como un autor independiente, Dagron se mostraba sorprendido de la existencia de un Pseudo-Esteban de Alejandría que no buscó reafirmar su propia identidad frente a Esteban de Alejandría²⁴. En esta confusión voluntaria ve un claro deseo por parte del autor más tarde de ser amalgamado con el anterior –canonizado por la tradición escolar–, de tal manera que sus teorías tuvieran el mismo recibimiento. Quién sabe, si quizás el nombre de Esteban el Filósofo no es una creación con la que el autor de este tratado buscaba encontrar un mayor respeto y aceptación entre sus contemporáneos bizantinos. En todo caso, la fuerza de sus palabras se hizo oír con tal rotundidad que unos años después León, el arzobispo de Salónica, podía exhibir públicamente el cultivo de esta ciencia sin que causase un rechazo manifiesto entre los fieles de la época.

Lo que verdaderamente resulta obvio es que tanto su deseo de recuperar el cultivo de estas disciplinas entre los cristianos como su línea argumental se convirtieron entonces en factores mucho más poderosos de lo que jamás habían sido hasta el momento. Frente al *Horóscopo del Islam*, texto en el que el argumento físico (que afirma que la naturaleza de los astros es inanimada y creada) se revela predominante, Esteban el Filósofo suma argumentos de carácter epistemológico para demostrar la superioridad de la astronomía desde una postura teológica que contesta las acusaciones de impiedad vertidas contra los astrólogos²⁵. Así, en los capítulos 3, 4 y 6 se defiende esta ciencia por ser casi una forma de vida contemplativa propia de hombres piadosos, pero también se conjuran posibles refutaciones de los canonistas al admitir que el carisma de los apóstoles y de los profetas es siempre superior a

23 De hecho, el arabista D. Gutas ha elaborado una entusiasta interpretación de los cambios culturales bizantinos, que él fundamenta siempre en un origen abásí. Vd. Gutas, 1998.

24 DAGRON, 1992. La figura de Esteban de Alejandría ha sido recientemente analizada por J. LÉVYRE, “D’Alexandrie à Constantinople: le Commentaire astronomique de Stephanos”, *Byzantion*, 81 (2006) 241-266. Cf. et. M. PAPARHANASSOU, “Stephanos of Alexandria: A Famous Byzantine Scholar, Alchemist and Astrologer”, en P. MAGDALINO (ed.), *The occult sciences in Byzantium*, 2006, pp. 163-203. En la época que nos ocupa existieron al menos dos astrólogos de nombre Esteban, uno sería Esteban el Filósofo, el autor del breve tratado que acabamos de comentar, y el otro el Pseudo-Esteban de Alejandría, autor de finales del s. VIII según PINGREE, 1989, p. 239. Vd. *infra*.

cualquier técnica matemática (capítulo 5) y que la profecía y el rezo influyen en los síntomas observados por los hombres de ciencia, ya se trate de astrólogos o de médicos. Esta comparación que establece entre astrología y medicina en el capítulo 7 (que ya viene apuntada por las metáforas fisiológicas del capítulo 6) desarrolla un tópico de la literatura astrología recurrente desde que los egipcios inventaron la *iatromatemática*.²⁶ Para P. Magdalino el germen de la argumentación está presente ya en el último capítulo de la obra de Ptolomeo, pero el desarrollo que elabora Esteban el Filósofo supone un verdadero paso hacia adelante en la cristianización de los argumentos plomáticos que culminaría en el Pseudo-Esteban de Alejandría. De hecho, la ausencia del argumento del libre albedrío que acostumbra a esgrimir el Pseudo-Esteban, así como el uso de un estilo más sencillo en la construcción de los períodos, nos indica que se trata de un autor distinto.²⁷ También de inspiración plomática es la insistencia en el beneficio (*óφέλετο*) que pueden conseguir quienes cultivan esta ciencia. Ahora bien, de acuerdo con su gran interés por recuperar entre los bizantinos el estudio de esta disciplina, Esteban el Filósofo resalta sus beneficios para los cristianos.

Precisamente por esa búsqueda activa de un planteamiento intelectual inclusivo en el que tuvieran cabida saberes considerados por algunos sectores como paganos es por lo que en la personalidad de Esteban el Filósofo se puede ver a un precursor del renacimiento cultural macedonio que dos generaciones más tarde, ya en la segunda mitad del s. IX, abanderó el círculo de Focio (patriarca entre 858-867 y 877-886).²⁸ Las razones que posibilitaron esta recuperación del acervo cultural clásico bajo los auspicios de la dinastía iniciada por Basilio I (867-886) permanecen en la penumbra. Tal vez la posterización de los zelotas y de los sectores cléricales más intransigentes una vez que Focio tomó las riendas del patriarcado fue la que permitió una revisión permisiva del sustrato clásico latente en la cultura bizantina y en la *forma mentis* constantinopolitana. Sea como fuere, es posible ver ya ciertas prefiguraciones en la etapa precedente²⁹. Bajo los últimos emperadores iconoclastas

²⁶ Cf. AKASOV, BURNETT, YOELI-TALIM, 2008.

²⁷ A tal conclusión llega este estudio por medio de un análisis comparativo, vid MAGDALINO, 2006, p. 23.

²⁸ La biografía de Focio puede encontrarse en *PNBZ* # 6233 y en KAZHDAN, 2006, pp. 7-10. Continúan siendo un referente la monografía de LAMERLE, 1971, pp. 177-204, y las páginas de WILSON, 1994, pp. 89-117. Sobre su círculo, vid. L. CANTORA, "Le «cercle des lecteurs» autour de Photius: Une source contemporaine", *RByz*, 56 (1998) 269-273; L. CANTORA, "Il «reading circle» intorno a Fozio", *Byzantion*, 68 (1998) 222-223. Al estudio de W. TREADGOLD, "Photios and the Reading Public for Classical Philology in Byzantium", en M. MULLETT & R. SCOTT, *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981, pp. 123-126, hay que añadir KAZHDAN, 2006, pp. 37-41 sobre los intelectuales que seguían al patriarca.

²⁹ TREADGOLD, 1984.

(ss. VIII-IX) conocemos el nombre –además del de nuestro Esteban el Filósofo– de varios profesores y estudiosos que volvieron su atención hacia la herencia científica de la Grecia pagana en un proceso de acumulación del saber que recuerda al que auspiciaron los Ptolomeos en la Alejandría de los ss. III-IV a. C.: Teófilo de Edesa, Retorio, Ananias el Sarraceno o el Pseudo-Esteban de Alejandría, precursores todos ellos del grupo de sabios reunido bajo la égida del último emperador iconoclasta, Teófilo I (829-842). Contando con el apoyo del patriarca Juan VII el Gramático, León el Matemático comenzó a impartir enseñanzas públicamente en la Iglesia de los 40 mártires de la Constantinopla, donde no tardó en ser bien conocido como filósofo, astrónomo-astrólogo y matemático.³⁰ Junto a sus discípulos, entre los que se encontraban intelectuales de la talla de Teodoro el Geómetra, Teodegio el Astrónomo, Cometas el Filólogo, Sergio o Constantino Sículo entre otros,³¹ formó un grupo de eruditos que satisfacía el anhelo expresado por Esteban el Filósofo.

Con la presencia de estos estudiosos en la corte se hace notoria la "emancipación hacia la Antigüedad", por utilizar las palabras de Cyril Mango para definir este movimiento.³² De hecho, cuando hacia el año 863 se necesitó ampliar y reformar la vieja escuela superior de Constantinopla, es el césar Bardas, tío y hombre fuerte de Miguel III (842-867), el encargado de habilitar para tal fin el palacio de la Magnaura. Allí, por mandato suyo, León se pone al frente de la llamada Escuela Superior de Constantinopla, donde se recuperó el legado clásico.³³ En esta institución, junto a las disciplinas científicas que se consideran "clasicistas", se habilita en una fecha tan tardía como el s. IX d. C. una cátedra de gramática y retórica del latín con la intención de mantener vigente uno de los rasgos más señeros del pasado bizantino. Allí, León retoma su labor didáctica en la capital y desde una de esas cátedras imparte clases de filosofía, destacando por su gran erudición como profesor de geometría y matemáticas.³⁴ Entre sus seguidores encontramos destacados intelectuales, hasta el punto de que fueron Cometas y su discípulo Teodegio, quienes

³⁰ THON, 1993.

³¹ De hecho, la *Vita Constantini-Cyrilli* lo presenta también como profesor de geometría de este santo que cristianizó el pueblo eslavo junto a su hermano Metodio, vid. LEMERLE, 1971, pp. 185-191.

³² MANCO, 1958, p. 161.

³³ Sobre la verdadera naturaleza de esta institución de enseñanza superior, vid. SECK, 1974. Aunque esta es la versión habitual entre los cronistas de la época, el Pseudo-Simeón retrotrae a época de Teófilo (aprox. 20 años antes) este nuevo cargo de León, cf. *Pse-Simeon* 644, 11-13.

³⁴ Un acercamiento a la labor científica de León el Matemático puede encontrarse en: PINCREE, 1973a; KAMYLYS, 1973; RENHAN, 1970; THON, 1993; SINGES CONONI, 2000, pp. 245-250; MAGDALINO, 2006, pp. 65-68. Sobre la ideología que sustentaba tales esfuerzos, cf. KALDELLIS, 2007, pp. 182-183.

más tarde desempeñarían también una labor docente desde las cátedras de gramática y astronomía de la Magnaura. De todas estas disciplinas, fue el estudio y exégesis de las matemáticas clásicas lo que mayor fama granjearon a León, haciendo que modernamente se le haya atribuido la comisión y la posesión del primer manuscrito conservado del *Almagesto* de Ptolomeo³⁵. Entre los volúmenes que conformaban su biblioteca estaban los *Apotelesmatica* del astrólogo Pablo de Alejandría y los libros sobre astronomía y geometría de Teón y Proclo³⁶. Asimismo, se le ha asignado (a él o a alguien de su entorno) el encargo del manuscrito del s. IX *Laurentianus gr: 28.27*, único testimonio conservado del poema astroológico *Ilepi karapŷōn (De actionum auspiciis)*, cuyos hexámetros compuso con toda probabilidad Máximo de Efeso, maestro del emperador Juliano y afamado teurgo³⁷. Finalmente, en línea con el pensamiento de Esteban el Filósofo que considera la astronomía y la astrología “partes de la filosofía” (cap. 1), los intelectuales agrupados en torno a León el Matemático constituyeron uno de los pocos círculos bizantinos interesados en el estudio del pensamiento de Platón³⁸. De hecho, ellos parecen ser los responsables de la colección platónica, cuyos manuscritos fueron copiados a mediados del s. IX e incluyen obras de Platón y de autores medio- y neo-platónicos paganos³⁹.

Ahora bien, para explicar este impulso enciclopedista y de recuperación intelectual de un legado en buena medida desatendido, no podemos tomar en cuenta exclusivamente la situación interna de Bizancio, ya que eran las relaciones exteriores del Imperio con la corte abasí las que venían marcando la situación interna desde el

³⁵ Vid. Wulson, 1973 sobre si fue o no propiedad de León el ms. *Vat. gr: 1594*; la polémica ha sido reavivada recientemente por Fonkic, 2005.

³⁶ Tenemos constancia de que poseía estos títulos ya que compuso breves epigramas destinados a funcionar como un *ex-libris* escrito en la portada o en la primera página de la obra a la que se refería con la finalidad de presentársela al lector. Seis de estos epigramas nos han llegado en el libro noveno de la *Antología Palatina*. El dedicado al libro del astrólogo Pablo de Alejandría es *AP IX, 201*; el que presenta los textos de Teón y Proclo es *AP IX, 202*. Vid. O. Prieto Domínguez, *De ateno nostrum. El centro profundo en el mundo griego*, Salamanca, 2011, pp. 133-134.

³⁷ Sobre las circunstancias que rodearon la copia de la obra de Máximo de Efeso en esta ocasión, vid. Zirro, en prensa. De momento, sólo contamos con la edición de A. Lupwicke, *Máximo et Ammonis carminum de actionum auspiciis reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1877, pp. 3-48.

³⁸ Ierogon, 1985-1986; Safrarey, 2007; Ronconi, 2012, pp. 149-151, Ronconi, 2011.

³⁹ Para las obras de la escuela platónica de la “colección filosófica”, vid. Ronconi, 2012 que describe sus textos (anexo III) y los manuscritos que los contienen (anexo IV). Sobre este peculiar grupo de manuscritos, vid. Cavallo, 2007. La época en la que gozaron de mayor atención fue, sin duda, la del segundo iconoclasmo (hasta 843); Macdalino, 2006. De hecho, la antología de citas del Ps.-Georgicetes, que contiene extractos de textos neoplatónicos, se debe al patriarca Juan el Gramático, cf. P. Oporaco, *Il prato e l'ape. Il sapere settentrionale del monaco Giovanni*, Viena, 2006, pp. 21-26.

reinado de Teófilo. Es el contexto cultural en el que se inscribe la biografía de Esteban el Filósofo el que nos permitirá comprender mejor la razón de ser de su vuelta al cultivo de las ciencias exactas y la recepción positiva de la que disfrutó su proyecto desde el primer momento. De hecho, ante el progresivo apropiacionismo árabe del legado cultural griego, los bizantinos no podían permanecer impasibles, a pesar de que la ideología oficial del Imperio tampoco podía defender la continuidad sin fisuras entre los helenos paganos de la Grecia Clásica y los “romanos” cristianos del Imperio Bizantino, puesto que ello habría provocado enormes problemas de identidad a un imperio cristiano. De ahí que la respuesta articulada en Bizancio desde finales del siglo VIII y a lo largo de todo el siglo IX sea necesariamente contradictoria, ya que los intelectuales bizantinos son presos de su herencia griega y de su herencia cristiana, sin poder renunciar a ninguna de ambas ante el riesgo de perder su propia identidad.

Cuando la dinastía abasí fija en el año 762 su capital en Bagdad, se establece un corte claro con la tradición omeya anterior asentada en Damasco, un territorio bastante helenizado⁴⁰. Frente a ella, la nueva capital pretendía representar a los recientes conversos al Islam (de etnia persa principalmente y menos próximos a la cultura griega que pervivía en la Siria de la época). Ahora bien, contrariamente a lo que se pudiera prever, los nuevos dirigentes abasíes no fueron más extraños al helenismo de lo que lo fueron los omeyas. Paradójicamente, desde Harun al-Raṣid (786-809) las clases dirigentes del nuevo gobierno árabe se identificaron por completo con la herencia griega, siguiendo la estela de la brillante tradición científica de raijambe heleno instaurada por Cosroes I (531-579)⁴¹. El cénit de este proceso de filohelenismo llega durante la segunda etapa iconoclasta (813-843), cuando el califa al-Ma'mūn crea lo que conocemos como Escuela Superior de Bagdad (ar. Bayt al-Hikma, lit. *la casa de la sabiduría*), un centro donde pretendía reunir a todos los sabios para que se dedicaran al estudio de la ciencia y la filosofía griegas⁴². Desde este momento se buscan y se traducen al árabe todo tipo de obras clásicas, al tiempo que comienzan a trazarse genealogías imposibles que perseguían emparentar a estos nuevos monarcas con los griegos. El camino se lo habían allanado los propios bizantinos desde hacia siglos al declararse a sí mismos romanos y ya no griegos⁴³.

⁴⁰ Para el estado de las relaciones bizantino-abasíes en época de León el Filósofo, vid. Dolger, 1924, Loinguis, 1980, Guras, 1998, Stenes Codoner, 1996, 2000, 2002.

⁴¹ Pingree, 1973b y Pingree, 1989.

⁴² Sobre esta institución, cf. Lyons 2009. A propósito de la visión que de ella tenían los griegos y las anécdotas transmitidas sobre el modo en el que lograron manuscritos griegos, vid. Stenes Codoner, 1996, pp. 164-170.

⁴³ Así al-Kindi († 870) presenta en su obra al pueblo árabe como descendiente del griego, al hacer a

Recordemos que en el Mediterráneo Oriental del s. IX los árabes denominaban a los jonios, y por ende a los griegos antiguos *yūnān* < *ιόνιοι*⁴⁴, mientras que los bizantinos eran conocidos como *rūm* (romanos). Desde Justiniano (s. VI), el término Ἑλληνες (helenos) se había especializado para calificar a los "paganos", en oposición a los cristianos bizantinos, que se denominaban *πρωτότοι*. Paralelamente, de aquí derivó el empleo como insulto del gentilicio antiguo aplicado a intelectuales bizantinos poco ortodoxos: el amor de León el Matemático por las letras clásicas, paganas para los tiempos que corrían, le supuso ser apodado despectivamente "el heleno"⁴⁵ y también su primo el patriarca iconoclasta Juan el Gramático es equiparado a los antiguos helenos⁴⁶ en la oda VII de Teodoro Estudita⁴⁷. En este sentido, recordemos las críticas que al retirarse habrá de recibir León el Matemático por su "helenismo" científico y filosófico de parte de sus propios alumnos, en especial Constantino Sículo.

Del mismo modo que para su nacionalidad, para mencionar su lengua los bizantinos utilizaban nuevas variantes no marcadas connotativamente: tal es el caso de Ἑλληνίδος γλῶσσος "lengua griega", pero ya no Ἑλληνική, que ahora quería decir "págana". Por lo tanto, los árabes, aunque no son originales en su discurso (simplemente creen los postulados constantinopolitanos y constatan que los *rūm* ya no son *yūnān*), si que desarrollan esta idea, y siguiendo el principio de que "la identificación crea la identidad" llegan a considerar al pueblo árabe continuador del griego, sobre todo en el ámbito científico y cultural⁴⁸. El proceso dentro de las

Yuan, héroe epônimo de los antiguos griegos, hermano de Qahtan, el antecesor de los árabes. Cf. GUTAS, 1998, p. 88.

44. El origen de esta denominación parte de los antiguos semitas, que entraron en contacto con Grecia a través de Jonia, de tal forma que el término *yūnān* ya está atestiguado desde el primer milenio a. C.

45. AP XV, 12: ΛΕΩΝΤΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ τοῦ ἑρωτοφύρου Ἔλληνος "[Poema] De León el Filósofo, apodado el heleno". Esta imputación de paganismos viene reiterada por el contenido del propio poema, en el que se declara epicúreos. En su renuncia a todo placer material se compara con el personaje central de la *Odissea*, Ulises, en una forma de apropiación del legado homérico en la que revisita el mito, cf. el verso 9: "desprecio el canto atractivo de las sirenas enemigas" Δερπίνω τε μέλος καραργόν ἀνθρώπον ἐκρόπων. Sobre las sirenas como *topos* bizantino del rechazo al paganismos subyacente a la literatura clásica, cf. KALDELLIS, 2007, pp. 164-165.

46. Un análisis detallado de la problemática de la recuperación del gentilicio *helenos* para despreciar a estos intelectuales figura en STONES CODONER, 2002, pp. 436-438.

47. PG 99, cols. 1775-1776.

48. Cf. a este respecto el pasaje la obra de al-Yahiz *Refutación de los romanos* recogida en GUTAS 1998, 87. Yahiz busca desligar a los bizantinos de su herencia griega y apropiársela para el mundo islámico, idea que pervive entre los intelectuales del siglo XIV, como se ve en la *Introducción a la historia universal* de Ibn Haldún (1332-1406).

fronteras bizantinas era bicefalo, como también lo sería su bandera. De un lado, en su búsqueda de unidad y su lucha contra las visiones heréticas del cristianismo la Iglesia había estado muy interesada en acentuar el corte entre la antigua Hélade y el Imperio Bizantino. De esta forma, el patriarca Focio en toda su obra utiliza el término "heleno" en todas sus variantes morfológicas (Ἑλλην, Ἑλληνικός, Ἑλληνός, Ἑλληνόςρος, Ἑλληνοτρίς...) para referirse a los paganos (tanto a griegos antiguos, como a árabes), y en su *Biblioteca* el vocablo se especializa como designación objetiva de los antiguos griegos, y sólo aparecer referido a libros anteriores a la llegada del cristianismo⁴⁹. De otro lado, la dinámica de vincular a los antiguos adoradores de los dioses olímpicos con los árabes comenzó en el propio Bizancio, que buscó en los extintos "helenos" elementos precursores del Islam. En virtud de este principio se dio pábulo, por ejemplo, a la identificación de la estrella Xoßóp de los árabes con la divinidad griega Afrodita que proponía san Juan Damasceno (*Ἔπι αἰρέος* p.)⁵⁰.

Con estos prolegómenos a nadie le causaba extrañeza que el califa Al-Ma'mún (813-833) vieta mientras dormía al mismo filósofo Aristóteles, tal y como transmite el relato de "El sueño de Aristóteles". Se cuenta que cuando este soberano se propuso llevar a su pueblo a la excelencia intelectual, preocupado por cuál sería el mejor método para lograrlo, fue testigo de la aparición del propio Aristóteles en sueños explicándole punto por punto el camino a seguir en cada una de las disciplinas científicas. Aun tratándose de una anécdota de dudosa veracidad, su testimonio es muy revelador, ya que de hecho el influjo de la filosofía aristotélica fue tal que en la práctica sus principios se emplearon para analizar incluso problemas del Corán, tales como el de si fue un texto creado o por el contrario revelado. Con todo, este deseo de interpretar la fe y la ley racionalmente de acuerdo con la corriente mutazilista, es decir, desde el punto de vista de la filosofía, terminó desembocando en herejías y rebelidas al rechazar los argumentos de autoridad y la tradición mecánica, haciendo que se refrenara el avance filohelenístico de los intelectuales árabes⁵¹.

Es ante este renacimiento cultural abasi cuando surge el interés bizantino por su legado clásico y por el cultivo de las ciencias exactas que propone Esteban el Filósofo, en buena medida como respuesta a la apropiación de la herencia griega por parte de los árabes⁵². El reinado de Teófilo constituye una reacción intelectual

49. STONES CODONER, 2002, p. 406, nota 8; TREAGOLD 1980. Para las cinco posibles vertientes de la etiqueta *helenismo* que gozaban de vigencia en este periodo, cf. KALDELLIS, 2007, pp. 184-187.

50. Cf. BÁDENAS DE LA PEÑA, 2005.

51. La bibliografía al respecto es abundante. Para una panorámica de conjunto cf. MANZANO MORENO, 1992.

52. STONES CODONER, 2000, pp. 215-222, a partir de la página 226 para la relación Bizancio-Oriente.

en Bizancio puesto que desde el poder se impulsa un retorno al pasado cultural griego. Tradicionalmente se considera esta evolución en clave interna: a consecuencia de la paz asegurada dentro de sus fronteras y de la bonanza sociopolítica alcanzada, se recupera el legado cultural clásico⁵³. Estos condicionamientos internos son la base, sin duda, pero no podemos olvidar hasta qué punto el Imperio bizantino está ideológicamente afectado por la reafirmación de poder que esgrimen sus vecinos (la dinastía abasí y el emperador Carlomagno) legitimándose en fundamentos identitarios y culturales tomados de la tradición greco-bizantina que han sido expropriados e incorporados a su discurso político⁵⁴. La reacción del emperador Teófilo fue interesar tanto por la cultura islámica como por recuperar el legado clásico griego y crear (tal vez siguiendo el ejemplo de Al-Ma'mún) distintas cátedras financiadas por la casa imperial, que con el tiempo culminarían en la llamada “escuela superior” de Constantinopla, y que ostentaron expertos en ciencia y filosofía clásicas.

Acabamos de mencionar a Carlomagno, que, aunque no puede ser considerado una fuerza determinante en el proceso que aquí nos ocupa, sí que constituye una de las primeras amenazas a la identidad bizantina que quedará petrificada en la memoria de sus dirigentes: en el día de Navidad del año 800 (poco después de la muerte de Esteban) Carlomagno había establecido una verdadera alianza con la sede episcopal de Roma a través de su coronación como *emperador* por el propio Papa León III, algo inconcebible para Bizancio. Apoyándose en el vacío de poder existente en el trono constantinopolitano, donde la regente Irene (769-802) desempeñaba desde hacía bastantes años las funciones propias de un emperador⁵⁵, los europeos vieron el terreno libre para este nombramiento. Ahora bien, las pretensiones apropiacionistas de Carlomagno se limitaban al ámbito de los títulos políticos⁵⁶ y no aspiró jamás a una apropiación cultural del pasado griego semejante a la que realizaban los árabes. De hecho, alentado por su buen amigo Alcuino de York, el emperador posibilitó

⁵³ LEMERLE, 1971.

⁵⁴ SPECK, 1974; SPECK, 2003.

⁵⁵ RICHTÉ, 1995.

⁵⁶ DEPREUX, 2002-2003.

⁵⁷ DAGRON, 1996. Desde el reinado de Heracio (610-641) este título estaba limitado al emperador

⁵⁸ bautizo en sus funciones características de gobernante. De hecho, aparece documentado por primera vez en una novella del año 629 suscrita conjuntamente por el emperador y su hijo

⁵⁹ primogénito Heraclio Nuevo Constantino.

⁶⁰ TON ΦΡΑΝΚΟΝ ΦΙΛΑΟΝ ΕΞΙΣ, ΙΤΤΟΝΑ ΟΥΚ ΕΞΙΣ, según la ortografía con la que lo recoge

⁶¹ EINHARD, el biógrafo oficial de Carlomagno, en el cap. XVI de su *Vita Karoli Magni Imperatoris*. Vid. O. HÖLDER-ECCARD (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, Hanover, 1911 [reimp. 1965]. La traducción española corresponde a A. DE RIQUER, *Egimardo: Vida de Carlomagno*, Madrid, 1999.

⁶² La contienda adquiriría matices de confrontación teológica, pero no disimulaba las razones políticas

⁶³ que enfrentaban al futuro Occidente católico con el Oriente que sentía ahora los cimientos de la

⁶⁴ monedas acuñadas durante su gobierno. Vd. BARBE, 1990; GARLAND, 1999, 73-94.

⁶⁵ Así se explican sus tentativas de matrimonio con la emperatriz Irene, cf. MUSCA, 1961. Las

⁶⁶ complicadas negociaciones matrimoniales entre Carlomagno e Irene no obedecieron exactamente

⁶⁷ a la superioridad de la que los bizantinos hacían gala, pero si que indican una transición, mediante

⁶⁸ esta modalidad diplomática de las nupcias estatales, hacia una política matizada con Occidente

⁶⁹ entre los siglos VIII y IX. Bien es cierto que no parece que esta tendencia durara mucho, porque en

⁷⁰ general, durante el siglo IX, los emperadores se casaron dentro del ámbito bizantino.

⁷¹ ISSN: 1578-4517 MHNH, 12 (2012) 257-288

⁷² ISSN: 1578-4517 MHNH, 12 (2012) 257-288

En lo que atañe al frente oriental, junto a la noticia de la visión de Aristóteles por parte de Al-Ma'mún (813-833), la crónica del Continuador de Teófanes (siglo X) recoge la anécdota etiológica protagonizada por este califa y León el Matemático, a la que aludíamos antes⁶². Con intención de explicar la fundación de la escuela de Magnaura, el Continuador relata que en una campaña militar los hombres de Al-Ma'mún apresaron a un discípulo de León llevándolo a Bagdad, donde el califa lo hizo comparecer ante sus sabios. Tras asombrarlos con sus conocimientos en geometría y su dominio del vocabulario técnico, el califa inquirió cómo y dónde había aprendido tanto, a lo que él le contestó que gracias a su maestro León. A raíz de este suceso, pidió a Teófilo que le enviara a ese tal León a la corte abasí para profundizar en sus conocimientos científicos. Mas el emperador, que todavía no había oído hablar nunca de él, en cuanto supo de su valía, hizo que enseñara a los bizantinos en la iglesia constantinopolitana de los 40 mártires. Es entonces cuando la política cultural bizantina da un giro y el emperador Teófilo decide rentabilizar el capital humano con el que contaba. Para ello impidió que este viaje se llevara a cabo e hizo que el patriarca Juan el Gramático, a la sazón pariente de León⁶³, lo consagrara en el 840 como arzobispo de Salónica, donde –entre otras ocupaciones– se dedicó al estudio de las estrellas⁶⁴. Con esta decisión imperial lo que se pretendía era evitar la fuga de cerebros cristianos y que los árabes no se adueñasen de los saberes tradicionales que hasta entonces habían sido cultivados en territorio bizantino por los griegos.

Aunque es cierto que el relato popular no encaja cronológicamente con datos históricos fehacientes⁶⁵, refleja a la perfección, en cambio, el ambiente intelectual del momento. Tras la muerte de Teófilo y la restauración de los iconos por parte de la emperatriz Teodora en el año 843, León –sospechoso de iconoclastia por sus vínculos con Juan el Gramático y Teófilo, además de por su filohelenismo intelectual y su dedicación a las ciencias– fue privado de su cargo episcopal, en el que le sucedió Antonio⁶⁶. Habrían de pasar algunos años para que León volviera a Constantinopla.

⁶² BEKKER, 1838, pp. 186-187.

⁶³ Normalmente se les considera primos, aunque no podemos descartar que León fuera sobrino de Juan el Gramático, ya que las fuentes del periodo (*Theoph. Cont.* IV 26) utilizan los términos ἀβεγές (sobrino) y ἔγονος (primo) como sinónimos, cf. NICOL, 1984, p. 84.

⁶⁴ Cf. LAURENT, 1964, en lo relativo a sus funciones episcopales.

⁶⁵ La consagración de León se produjo en el año 840 mientras que Al-Ma'mún murió en el 833, lo que impide una relación causa-efecto entre ambos acontecimientos. Para un análisis detallado de las fuentes historiográficas que relatan estos sucesos, vid. VARONA CODESO, 2009, pp. 145-150.

⁶⁶ ZONARAS, XVI 4, pp. 402, 3-5.

Fue el césar Bardas, hombre de confianza del emperador Miguel III, quien lo trajo a la capital y lo puso al frente de la academia que fundó para el estudio de la filosofía, la geometría, astronomía y gramática de corte clásico.

La leyenda continúa haciendo a León maestro de Focio, pese a que su orientación intelectual diverge completamente: Focio tiene una orientación grecorromana aparentemente alejada de los intereses científicos –e incluso filosóficos– de León, que según él poco contribuyen a la identidad griega como tal⁶⁷. El busca reorientar la literatura en prosa de acuerdo con los modelos clásicos retóricos e historiográficos, por ser unos textos que transmiten unos valores, aunque paganos, reciclables para el dogma cristiano, que aún no habían sido expropriados por los árabes. Reconocemos a primera vista que la tradición a propósito de León el Matemático es casi un cuento popular en el que se superponen distintos relatos que fueron posteriores en un siglo han elaborado literariamente con el encanto de la ingenuidad folclórica, pero tras el que podemos atisbar cómo reacciona en este momento Bizancio y altera su política cultural; de repente decide potenciar su renacimiento cultural interno en vez de utilizar su legado tan sólo para hacerse propaganda política en el exterior por medio de lo que se ha calificado como la “diplomacia del libro”⁶⁸.

Y es que muchos de esos diplomáticos regresaban a Constantinopla con textos científicos, pero sobre todo lo hacían con una nueva visión de estas disciplinas desatendidas en el interior del Imperio. De este cambio de perspectiva nos da fe la labor de Esteban el Filósofo, que en la década de 780 trajo de Bagdad las obras de los eruditos Hestestión, Retorio y Teófilo⁶⁹. Tras regresar de esta embajada, Esteban intentó recuperar el cultivo de la astronomía, la astrología y las matemáticas entre sus coetáneos, puesto que las consideraba disciplinas claramente bizantinas. Como

⁶⁷ Confrontación de Focio vs. León el Matemático en SIGNES COPONER, 2002, pp. 438-448. Sobre la distinta inclinación hacia la filosofía de cada uno de ellos, cf. RONCONI, 2012, pp. 148-155. Llama la atención que Focio cite sólo raramente la obra de Platón y que no parezca conocer la de ningún filósofo neoplatónico pagano. Por su parte, TREADGOURD, 1980, p. 103 interpreta (correctamente creo) que la alusión de Focio al final del codice 187, sobre la obra de Nicomaco de Gerasa, a que *hay hombres en su tiempo muy capaces para estos temas y sobradamente reconocidos...* se refiere claramente a León el Matemático y Juan el Gramático. Según este investigador (creo que menos correctamente) se puede deducir que la preeminencia de ambos en matemáticas y ciencias habría desanimado a Focio a intentar sobresalir en estas disciplinas, lo que explicaría la clase de libros elegidos para recensión en su *Biblioteca*. Focio nos ofrece una buena muestra de su conocimiento científico al refutar las supersticiones de sus coetáneos referentes a los terremotos, cf. PUERTO DOMÍNGUEZ, 2012, pp. 221-230.

⁶⁸ SIGNES CODONÉR, 1996, pp. 153-187.

⁶⁹ PINGREE, 1989, pp. 238-239.

ya vimos, en el segundo capítulo de su breve tratado *Sobre la ciencia matemática* se dedica a trazar una historia de la astrología desde un enfoque cristiano. Las conclusiones, según las cuales se trata de un ámbito cultivado por los bizantinos desde antiguo y una disciplina que asegura la gobernabilidad de un Imperio son las que le impulsan a recuperar su enseñanza en Constantinopla y reimplantarla en territorio cristiano. Para conseguir la revitalización de estos estudios, adecuó –tal y como él mismo afirma en el primer capítulo– los sistemas astronómicos anteriores a los meses bizantinos⁷⁰. Recordemos que la astronomía ptolemaica seguía el calendario egipcio, mientras que los astrónomos persas se guataban por el árabe. Paralelamente, era necesario hacer una apología de esta ciencia demonizada por muchos hasta el punto de prohibir su estudio por ser pecaminosa. A ellos les dedicó el tercer capítulo y cuantas reflexiones intercalan su exposición con la intención de demostrar que es voluntad de Dios que el hombre domine los movimientos de los astros (que, por otra parte, no se mueven por su propio deseo, sino por voluntad divina). Precisamente esta misma idea es expresada por el Continuador al narrar el episodio acocido en Salónica. El gran éxito que tuvo Esteban en su empresa queda patente por el notable impulso que consiguieron estas disciplinas y por la toma de conciencia que adquirieron sus compatriotas, que fue determinante para que cuajara el enciclopedismo característico del Renacimiento macedonio. Sin duda, el triunfo de esta propuesta entre los intelectuales cristianos queda probado por la libertad con la que una generación después cultivó la astrología el arzobispo de Salónica, León el Matemático.

Hace algunos años, P. Magdalino⁷¹ consideraba que el hecho de que todos los embajadores fueran eruditos no era ajeno a la rivalidad cultural entre Bizancio y Bagdad a la que aquí nos hemos referido. En realidad, más que hablar de dos culturas en contacto, deberíamos hablar de dos culturas en conflicto, en dura pugna por adueñarse de un pasado legitimador sobre el que construir su presente. Tal y como afirma, el enfrentamiento intelectual entre la cosmovisión cristiana y la árabe constituyó un punto ineludible en todo encuentro diplomático⁷². De hecho, Mag-

dalino presenta distintas pruebas circunstanciales que en su conjunto permiten pensar en una fuerte influencia árabe ya desde finales del siglo VIII entre los revulsivos que posibilitaron la introducción de la ciencia en Bizancio, en especial de la astrología y la astronomía, disciplinas en las que curiosamente destacaban los hombres elegidos como embajadores en Oriente por los emperadores iconoclastas⁷³. Independientemente de su relación con las imágenes, estos enviados habían conseguido que la teología bizantina saliera reforzada en sus escaramuzas dialécticas con los sabios de la corte abasí. Desde el año 851, el interés del califa Mutawakkil (847-861) por las cuestiones religiosas había cristalizado en lo que Dvornik designa *pourparlers*, suerte de disputas verbales interconfesionales sobre verdades religiosas⁷⁴. Si bien esta clase de debates está documentada ya bajo el fundador de la dinastía isauria León III el sirio (717-741), será en el s. IX cuando estos encuentros alcancen su cémit: es entonces cuando Constantino, discípulo de Focio, logró salir airosa de las encerronas tendidas por los árabes, llegando incluso a argumentar con citas del Corán como muestra de su erudición. La *Vita* de este santo se hace eco de sus respuestas, que como bien resume Dvornik⁷⁵, se recogen en este similitud marino: la doctrina cristiana es como un mar, ancho y profundo, cuyas profundidades sólo pueden salvar las almas fuertes. Los espíritus débiles caen y se convierten en herejes, porque sólo pueden navegar una pequeña parte de ese mar. En cambio, la doctrina de Mahoma es como un pequeño lago poco profundo, que cualquiera puede dominar.

Como se ha visto, durante el reinado de Teófilo tiene lugar ya una primera búsqueda de la identidad bizantina en las raíces “helénicas” como reacción a la competitiva política de “antibizantinismo filoheleño” ejercida por el califato abasí. La imitación dentro de Constantinopla de las acciones emprendidas por la corte califal, que está atestiguada ya desde Teófilo, no puede dissociarse del regreso a los modelos clásicos que él impulsa desde su posición de poder. Ambos aspectos son parte del mismo proceso de búsqueda del núcleo de la identidad bizantina desarrollado en determinados círculos intelectuales de los siglos VIII-IX y preludiado por figuras como Esteban el Filósofo. Tras la crisis iconoclasta y el enfrentamiento interno que desencadenó, el Imperio Bizantino había quedado desasistido de entidades legitimadoras y productoras de sentido (*metarrelatos* que diría J. F. Lyotard). En medio de una

⁷⁰ Cf. PINORE, 2001, p. 12. Esta declaración es quizás el indicio más determinante a la hora de atribuirle a Esteban la inconclusa eternéride conservada para el año 706, ya que sigue el calendario bizantino, algo insistido por los astrónomos de la época, PINORE, 2003. Sin duda, se trata de una inquietud heredada de los astrónomos árabes, quienes tras asumir la astrología matemática griega y rágambra polémica en el s. IX) se preocuparon por las disonancias existentes entre los distintos sistemas astronómicos, vid. PINORE, 1973b.

⁷¹ MAGDALINO, 1998.

⁷² “There is significance in the fact that four ninth-century individuals who were highly distinguished in secular learning were chosen to go on embassies to the caliphate. That philosophical discussion

crisis de certezas sociales compartidas, la élite cultural se vuelve interrogativamente hacia sí misma, demandando respuestas a sus nuevos problemas, no solamente idénticos⁷⁶. Cuando ello ocurre, cualquier sociedad se ve obligada a repensarse para garantizar su propia supervivencia⁷⁷. En el caso del Imperio bizantino del siglo IX, su propia tradición habían sido siempre relegadas a la periferia del canon y que en este momento fueron reivindicadas en un claro intento de canonización que, según hemos mencionado, gozó de cierto éxito.

BIBLIOGRAFÍA

- AKASOY, A.; BURNETT, C. & YOLEU-TIATIM, R., (eds.), *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, Florencia, Sismel, 2008.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P., “El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno”, en *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, UAB-Bellaterra, 2005, pp. 9-23.
- BARBE, D., *Irène de Byzance. La femme empereur*, Paris, 1990.
- BEKKER, I. (ed.), *Theophrastes Continuatus, Ioannes Camenaria, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Bonn, 1838.
- BLOOM, H., *The Western Canon. The Books and the School of the Ages*, New York, 1994.
- BREHIER, L., *La civilisation byzantine*, Paris, 1950.
- BURY, J. B., *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I*, A.D. 802-867, London, 1912.

- ⁷⁶ Pensemos en la situación actual de nuestras sociedades postindustriales, en las que faltos del mismo modo de referentes compartidos se hace más patente la necesidad de reformular y legitimar nuevos anclajes colectivos. Es significativa, desde esta perspectiva, la propuesta de Harold Bloom, que sintetiza lo que hoy entendemos como Literatura canónica, estableciéndola siempre desde las fuerzas socio-culturalmente dominantes [Bloom, 1994]. En época de León, la literatura canonizada no era suficiente para dotar de un aparato cohesionador a la sociedad, de ahí que se abra la puerta del canon a los autores clásicos que hasta entonces habían permanecido en la periferia.
- ⁷⁷ Vid. J. F. LYCARE, *La comedia posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1998, p. 10. Cf. et. F. KERMODE, “Institutional Control of Interpretation”, *Sahmagundi*, 42 (1979) 72-86; I. EVEN-ZOHAR, *Pojoystem Studies* [= *Poetics Today* 11/1], Durham, 1990; W. V. HARRE, “Canonicity”, *PM&A*, 106.1 (1991) 110-121; E. SUÑA (comp.), *El canon literario*, Madrid, Arco-ibérica, 1998; I. EVEN-ZOHAR, *Papers in Culture Research* 2005 [Electronic Book, accesible desde la página web del autor].

CABALLERO, R., “La transmisión de los textos griegos en la Antigüedad tardía y en el mundo bizantino: Una ojeada histórica”, *TEMPVS*, 23 (1999) 15-61.

CAMERON, A., *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford, 1993.

CAVALLO, G., “Da Alessandria a Costantinopoli? Qualche riflessione sulla «collezione filosofica», *Segno e Testo*, 3 (2005) 249-263.

- “Qualche riflessione sulla «collezione filosofica»”, en C. D’ANCONA (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2007, pp. 155-165.

CUMONT, F. (ed.), “Stephani philosophi de arte mathematica”, en *Catalogus Codicium Astrologorum Graecorum* [CCAG], Bruselas, 1898-1953, vol. II: *Codices Veneti*, 1900, pp. 181-186.

DAGRON, G.,

- “Les discours d’événements. Réflexions sur un «thème astrologique» byzantin”, en *Mélanges offerts à Georges Duby*, IV, Aix-en-Provence, 1992, pp. 57-65.

- “León III et les empereurs iconoclastes: Melchisédech ou l’Antéchrist”, en *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996, pp. 169-201.

DEPREUX, P.,

- “Ambitions et limites des réformes culturelles à l’époque carolingienne”, *Revue historique*, 623 (2002-2003) 721-753.

DÖLGER, F.,

- *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, München-Berlin, 1924-32, [reimp. Hildesheim, 1976; vols. I-III; vol. III reimpr. y corr. por V. WIRTH; München, 1977; vols. IV-V; München, 1960 y 1965].

DVORNIK, F.,

- “The embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs”, en *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, I La Haya, 1967, pp. 569-576 [reimp. en Dvornik, F., *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London, 1974, cap. VIII].

FONKIC, B.,

- “The Venetian Manuscript of Ptolemy’s *Almagest* (Marc. gr. 313/690): Date and Origin of the Codex”, *Vestnik drevnei istorii*, 3 (2005) 162-167.

GARLAND, L.,

- *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204*, London, 1999.

GURAS, D.,

- *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Movement in Baghdad and Early Abbasid society*, London-New York, 1998.

HUNGER, H.,

- *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978.

IRIGOR, J.,

- “Deux traditions dissymétriques : Platon et aristote”, *Annuaire du Collège de France*, 86 (1985-6) 683-699 [= Id., *Tradition et critique des textes grecs*, Paris, 1997, pp. 149-169].

- KALDELLIS, A.,
- *Hellenism in Byzantium, The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, 2007.
- KAZHDAN, A.
- (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium [= ODB]*, 3 vols., Oxford-New York, 1991.
- LEMERLE, P.,
- *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.
- LESMÜLLER-WERNER, A. & THURN, H. (eds.),
- *Iosephi Genesii regum libri IV* (CFHB 14), Berlin-New York, 1978.
- LILIE, R. J. & ALTI,
- *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit [= PmbZ]*, Berlin-New York, 1999.
- LORCH, R.,
- "Greek-Arabic-Latin: The Transmission of Mathematical Texts in the Middle Ages", *Science in Context*, 14 (2001) 31-331.
- LOUNGHS, T. C.,
- *Les ambassades byzantines en Occident: depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades (407-1096)*, Atenas, 1980.
- LYONS, J.,
- *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, New York, 2009.
- MAGDALENO, P.,
- "Hellenism and Nationalism in Byzantium", en *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Aldershot, 1991, pp. 1-27.
- "The Road to Bagdad in the Thought-World of Ninth-Century Byzantium", en L. BRUBAKER (ed.), *Byzantium in the ninth century. Dead or Alive?*, Aldershot, 1998, pp. 195-213.
- "The Byzantine Reception of Classical Astrology", en *Literacy, education and manuscript transmission in Byzantium and beyond*, Leiden, 2002, pp. 33-57.
- *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XVe siècle)*, Paris, 2006.
- "Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th centuries)", en P. MAGDALINO & M. MAVROUPI (eds.), *The occult sciences in Byzantium*, Ginebra, 2007, pp. 119-162.
- MANGO, G.,
- "The Legend of Leo the Wise", *ZRT* 6 (1960) 59-93 [reimp. en C. MANGO, *Byzantium and its Image*, London, 1984, cap. XVI].
- MANZANO MORENO, E.,
- *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Madrid, 1992.
- MOFFAT, A.,
- "Schooling in the Iconoclast Period", en *Iconoclasm. Papers Given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, 1977, pp. 85-92.
- MUSCA, G.,
- "Le trattative matrimoniali fra Carlo Magno ed Irene di Bisanzio", *Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Bari*, 7 (1961) 83-127.
- NICOL, D.,
- "Prosopography of the Byzantine Aristocracy", en M. ANGOLD, *The Byzantine Aristocracy: IX to XII centuries*, Oxford 1984.
- PNGREE, D.,
- "Historical Horoscopes", *Journal of the American Oriental Society*, 82/4 (1962) 487-502.
- "The Mathematician", *Dictionary of Scientific Biography*, vol. VIII, New York, 1973a.
- "The Greek influence on Early Islamic Mathematical Astronomy", *Journal of the American Oriental Society*, 93/1 (1973b) 32-43.
- "Antiochus and Rhetorius", *Classical Philology*, 72/3 (1977) 203-223.
- "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia", *DOP*, 43 (1989) 227-239.
- "From Alexandria to Baghdad to Byzantium. The Transmission of Astrology", *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2001) 3-37.
- "A Greek Ephemeris for 796: the Work of Stephanus the Philosopher?", *Centauros*, 45 (2003) 79-82.
- PRIETO DOMÍNGUEZ, O.,
- "El terremoto como mensaje divino en la literatura griega medieval", en C. DE LA ROSA CUBO-A.I. MARTÍN FERRERA-E. SUÁREZ DE LA TORRE (eds.), *Que los Dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid, 2012, pp. 217-233.
- RICHÉ, P.,
- *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècles)*, Paris, 1995⁴.
- RONCONI, F.,
- "Le silence des livres. Manuscrits philosophiques et circulation des idées à l'époque byzantine moyenne", en L. DEL CORSO-P. PECERE, *Il libro filosofico dall'antichità al XX secolo. Atti del Convegno internazionale*, (Cassino, 25-26 maggio 2011) (= *Quaestio* 11 [2011]), pp. 169-207.
- "La collection brisée. La face cachée de la « collection philosophique » : les milieux socioculturels", en P. OPORICO (ed.), *La face cachée de la littérature byzantine. Le texte entant que message immédiat. Actes du colloque international* (Paris, 5-7 juin 2008), Paris, 2012, pp. 137-166.
- SAFFREY, H. D.,
- "Retour sur le *Parisinus graecus* 1807, le manuscrit A de Platon", en C. D'ANCONA (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2007, pp. 3-28.
- SEZGIN, F.,
- *Geschichte des arabischen Schriftiums*, vol. VII, Leiden, 1979.
- SIGNES CODONER, J.,
- "La diplomacia del libro en Bizancio", *Escritura e civilta*, 20 (1996) 153-187.
- "La diplomacia del libro en Bizancio", en *Encuentros. Ciencia y Cultura en la Edad Media. Actas VIII y X. Canarias*, 2003, pp. 215-252.
- "Ciencia y Técnica en Bizancio", en *Encuentros. Ciencia y Cultura en la Edad Media. Actas VIII y X. Canarias*, 2003, pp. 215-252.
- "Helenos y Romanos: la identidad bizantina y el Islam en el siglo IX", *Byzantion*, 72 (2002) 404-448.

- SODE, C.,
- "Untersuchungen zu *De administrando imperio* Kaiser Konstantins VII. Porphyrogenitos", en *Poikila Byzantina* 13, Bonn, 1994, pp. 149-260.
- SPADARO, M. D.,
- "Sulle composizioni di Costantino il Filosofo del Vaticano 915", *Siculorum Gymnasium*, 24 (1971) 175-205.
- SPERCK, P.,
- *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel: Präzisierungen z. Frage d. höheren Schulwesens in Byzanz im 9. u. 10. Jahrhundert*, Beck, 1974.
- "The Origins of the Byzantine Renaissance", en Id., *Understanding Byzantium*, Ashgate, 2003, pp. 143-162.
- THON, A.,
- "L'Astronomie à Byzance à l'Epoque Iconoclaste (VIIIe-IXe Siècles)", en *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, Basel, 1993, pp. 181-203.
- TREADGOLD, W.,
- *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington, 1980.
- "The Macedonian Renaissance", en *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Standford, 1984, pp. 75-98.
- USENER, H. (ed.),
- *De Stephano Alexandrino*, Bonn, 1880 [reimp. en H. USENER (ed.), *Kleine Schriften*, III, Leipzig-Berlin, 1914].
- VARONA CODESO, P.,
- *Miguel III (842-867). Construcción histórica y literaria de un reinado*, Madrid, 2009.
- WILSON, N. G.,
- *Filólogos bizantinos. Vida intelectual y educación en Bizancio* (trad. esp. de *Scholars of Byzantium*, 1983), Madrid, 1994.
- WOLSKA-COMURS, W.,
- "Stéphanos d' Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie", *REB*, 47 (1989) 5-89.
- ZTRO, N.,
- "Platonismo e astrologia a Bisanzio nel IX secolo : il caso del Ilēpō Kōratōyōv di Massimo", en H. SENK (ed.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Frankfurt am Main, en prensa.

A MAGICAL NAME. *OMELANPHAROK*:
HE WHO WEARS A BLACK MANTLE

ATTILIO MASTROCINQUE
Università di Verona

ABSTRACT

On several lead defixiones from Carthago and Adrumetum a snake-headed demon is represented and accompanied by the inscription *OMELANPHAROK*. This name has been conceived by a person who spoke Latin and was reading the Greek ὁ μελανφόρος, "The who wears a black mantle". The moon-shaped sigma has been recognized as a Latin C and consequently represented as a K. This is the name of an infernal god, who was entrusted with taking care of cursed people.

KEY WORDS: MAGICAL NAMES, *OMELANPHAROK*.

UN NOMBRE MÁGICO. *OMELANPHAROK*: EL QUE VISTE UN MANTO NEGRO

RESUMEN

En algunas láminas de plomo de Cartago y Hadrumetum aparece dibujado un demonio con cabeza de serpiente y la inscripción *OMELANPHAROK*. Esta se debe a la lectura por una persona acostumbrada al latín de οἱ μελανφόροις, "el que se pone un manto negro", cuya sigma en forma de luna se ha transcrita como CY, por consiguiente, transformada luego en K. Se trata del nombre de un dios de los muertos, al que se le encargaba la víctima de las *defixiones*.

PALABRAS CLAVE: NOMBRES MÁGICOS, *OMELANPHAROK*.

Several curses from Carthago and Hadrumetum, on lead lamellae, depict a snake-headed god, or demon, with some inscriptions. We will focus only on the inscription on the chest of this god.

The best preserved specimen has been discovered in Carthago¹, on which the god holds in his hands a palm and a scorpion. On his chest one can read:

ομελανφόροκ Under his feet the name Πρόκλος can be read. The location of this name, Proclus, probably symbolizes the submission of Proclus to the god.

A similar *defixio* comes from the necropolis of Hadrumetum². In this case the demon holds two spears, and the inscription on his chest and belly is:

¹ A. MERLIN, *CRAI* 1930, 33-35, K. PREISENDANZ, *APF*, 11 (1933) 164, *SEG* IX, 842; JORDAN, "A Survey", no. 143.
² A. AUDOLLET, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904, p. 412, no. 298.

ομελανφόροκ
ομελανφόρο
ομελανφόρο
ομελανφόρο
ομελανφόρο

On the lower part of the lamella other words and symbols can be seen.
A more fragmentary specimen has been discovered with the first one³. In this case the inscription on the demon's body is ...προκ, which is probably the final part of ομελανφόροκ.

This name has never been explained hitherto. During two recent conferences on ancient magic I have listened to papers concerning this god and his inscription, and I have suggested, during the discussion, the interpretation which is presented here.

In my opinion the problem resides in the transmission of that name from Greek to Latin cultural milieux, and namely to Latin milieux of Carthago and Hadrumetum.

The name has a definitely Greek aspect: προκ is the adjective πρόκος, "black". If we write this word in Latin, we obtain without difficulty *Omelanpharos*, which has an even truer Greek sound and signifies "he who wears a black mantle", in Greek ὁ μελανφόρος. In the imperial age the word φόρος (but also φέρω in this period) was currently written φόροc, and thus it is easy to explain why a sigma in lunar form could be read as a Latin C and copied as a K.

It is easy to explain also why a demon depicted on curse tablets wears a black mantle: black is the colour of hell, of the realm of the dead, of night demons. For example, Persephone's and Hades' palace is black⁴, the Erinyes are black⁵, Hades wears black clothes⁶.

Therefore this demon of the dead tramples on the name of the victim of the curse.

³ A. MERLIN, *CRAI* 1930, 33-35, K. PREISENDANZ, *APF*, 11 (1933) 164, *SEG* IX, 842; JORDAN, "A Survey", no. 143.

⁴ Persephone: Pind., *Ol.* 14.20; Hades: Theognis, 1.1014; cf. Diog. Laert., IV 27; Id., *Epigramm.* VII 113.

⁵ Aesch., *Eum.* 370; Eur., *Or.* 317-318.

⁶ Phlegon, *FGH* 257, F 36.

RECENSIONES

GÜNTHER OESTMANN, H. DANIEL RUTKIN & KOCKU VON STUCKRAD (Eds.), *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, 290 pp. [ISBN 978-31-1018-545-4].

Il volume comprende 13 saggi divisi in tre distinti periodi: antichità, area islamica e giudaiica, rinascimento ed età moderna. I primi tre saggi trattano dell'interpretazione di natività imperiali. Wolfgang Hübner offre interessanti argomenti a dimostrazione che l'oroscopo dell'anomimo potente descritto da Firmico (6,31,1) sia quello di Sulla. J.-H. Abry interpreta due costellazioni riferite al colpo di stato in cui Agrippina, dopo aver avvelenato Claudio, assicurò il regno a Nerone. S. Heilen vuole mostrare che l'astrologo Antigono di Nicæa si sia ispirato all'autobiografia dell'imperatore Adriano nell'analisi della sua natività. Questi tre saggi appaiono ben costruiti e ben radicati sulle fonti che portano a sostegno. In particolare, vi è da notare come Heilen dimostra plausibilmente che gli oroscopi redatti da Antigono, di cui conosciamo solo quelli tramandati da Efestione, facevano parte di un manuale destinato ai discepoli. Tuttavia, si indulge talora, segnatamente negli altri due saggi, a un gioco interpretativo dei dati forniti dall'astrologo e dagli stortici, e questo gioco assume facilmente gli incerti contorni di un puzzle, ovvero di qualcosa ove l'ordine logico non sempre è chiaro, né il riferimento alle tecniche risulta pertinente. Appare certamente un gioco proseguire i dati dell'astrologo per dire ciò che l'astrologo non dice. Hübner, ad esempio, giunge a calcolare la durata della vita della presunta genitura di Sulla richiamandosi al cap. *de vite spatio di rectio kar'aktinobilitan*, sebbene Tolomeo prescriva che non le ascensioni rette devono essere assunte, ma le distanze nei circoli orari. Ma, soprattutto, in quella genitura, dove il Sole ha già passato il meridiano, Tolomeo prescrive che si debba procedere secondo l'*hōrimata*. Anche nel testo di Abry vi sono molte libertà interpretative, soprattutto laddove assume ad autorità in astrologia Trimalcione, che disprezza i nati sotto il Sagittario che son privi di carisma; o ancora il prendere tutto il segno del Sagittario come contrassegno dei guerri, quando per contro la cecità è riferita alle stelle che sono nella punta della freccia dell'immagine. E inoltre azzardato affermare come dimostrato che solo dopo Manilio e Tolomeo fosse possibile determinare con precisione il medio cielo, mentre era comune pratica la determinazione corretta dell'ascendente. L'oriente e il culmine sono luoghi determinanti per l'osservazione già nella divinazione siderale babilonese, come dimostrato, ad esempio, dalle cosiddette ziqpu-stars. Se negli oroscopi greci che ci sono pervenuti il medio cielo è raramente notato, deve essere cercato in altre ragioni.

RESEÑAS

solo al grado ascendente, ma anche ai pianeti. Segue il saggio di Anna Caiozzo, che considera la natività di Iskandar Sultan nel contesto della visione cosmologica del mondo islamico. L'autrice è un'esperta di questo genere iconografico, come ha mostrato nel suo bel libro *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*. Il saggio di J. Rodríguez Arribas porta sull'esame degli oroscopi storici di Israele nelle opere di Bar Hiyya, Ibn Ezra e b. Eliyazar. L'interesse del lavoro consiste giustamente nella comparazione fra i tre autori. Ci permettiamo una sola osservazione: a pag. 148 parla di moti irregular e regular di Saturno e di Giove, sarebbe stato più corretto e più comprensibile dire mean and true motions. Inoltre, a pag. 151, si parla di un valore della precessione di 26.000 anni riferito a Ibn Ezra, ma questo è il valore moderno, non ascrivibile a Ibn Ezra.

La terza parte si apre con un saggio di H. D. Rutkin che mostra la vivacità della pratica astrologica all'inizio dell'età moderna, considerando concisamente Keplero, Galileo e Campionella e il tentativo di una nuova, astrologia sana, vagheggiato da Francesco Bacone. Vi è d'altro canto da notare che la critica baconiana al ramo astrologico delle interrogazioni acquista una particolare importanza se si pensa quanto questa pratica fosse esercitata nell'Inghilterra del suo tempo. M. Azzolini ritorna un secolo addietro e mostra con fonti documentarie il ruolo dell'astrologia, soprattutto praticata da medici, e il suo rapporto con il potere, nella Milano del Rinascimento. S. vanden Broecke incentra la sua analisi su Cardano astrologo, ampliando poi il discorso all'astrologia medica di G. A. Magini e di Bodier. Qui non sono in conto i procedimenti tecnici, ma la dimensione sociale del giudizio. L'articolo s'inquadra bene nel punto di vista di due altri autori della raccolta, K. von Stuckrad e P. Curry: se il giudizio astrologico cerca di generare una convincente immagine della personalità del cliente, raggiunta attraverso il dialogo, l'astrologo si presenta allora come una cunning knowledge, non nel senso di scaltra, ma di abile. Ancora, K. von Stuckrad, "The Function of Horoscopes in Biographical Narrative", tratta del Cardano autobiografico e, da qui, alle autobiografie del romanticismo per dedurne i tratti psichici dell'*'Io* narrante. L'oroscopo funge allora da punto di cristallizzazione dell'autobiografia, la sua unità soggiacente, ricca differenze che appaiono a prima vista incoerenti e disconnessi. Nell'articolo di G. Oestermann si delinea la vita e il pensiero di J. W. A. Pfaff, che fu direttore dell'osservatorio universitario di Dorpat per pochi anni, prima del suo effettivo funzionamento.

Il libro si chiude con un epilogo di Patrick Curry, ove si tratta di distinguere conceitualmente tra divinazione, astrologia e l'occulto. Egli prende in considerazione i modelli strutturalistici e simboli delle scuole antropologiche e molte altre distinzioni tra le credenze e la superstizione, l'irrazionalismo e il positivismo nelle scienze. L'articolo appare troppo breve per risolvere le premesse, ma può ben essere messo a confronto con l'introduzione degli editori. Essi rifiutano la collocazione dell'astrologia tra le "scienze occulte" e il fatto che l'astrologia tratti di forze occulte ed invisibili non significa che essa debba essere posta in quel campo, poiché anche la moderna fisica si trova di fronte a "poteri occulti", invisibili e indimostrabili. Credo tuttavia che si possa dire che i filosofi dell'antichità non si sono preoccupati di ricercare la natura oggettiva dell'invisibile e dell'occulto, ma di legare insieme, in un discorso ermeneutico, l'occulto e il manifesto. Pertanto, quando Tolomeo dichiara che la previsione mediante l'astronomia procede per via filosofica, possiamo comprendere cosa

questo significhi. Questo modo del procedere è stato succintamente descritto da Ippocrate, de *dicitur* I, 12: "mediante le cose visibili conoscere le invisibili; mediante le invisibili le visibili, mediante le presenti le future, mediante ciò che è morto, ciò che è vivo". Che questo sia il percorso interpretativo dell'arte astrologica è fortemente sottolineato da Valentino Nabod, che nel suo commento al quadripartitum tolemaico, cita e commenta il passo ipocratico¹.

Giuseppe Bezzi

GIULIA SFAMENTI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, Morelliana, 2010, 320 pp. [ISBN: 978-88-372-2433-2].

Il testo, strutturato in sei capitoli, raccoglie opportunamente testimonianze d'età tardantica che rimandano a diverse scuole di pensiero religioso, in cui si divide il panorama culturale del periodo, troppo spesso analizzate attraverso la rigida e generica divisione tra visioni "monoteistiche" e "politeistiche" della realtà metafisica.

L'autrice vuol presentare le due categorie "monoteismo" e "politeismo" come valide, sicuramente, da un punto di vista classificatorio, ma solo se considerate criteri di definizione di singoli elementi strutturali che compongono le molteplici e complesse visioni religiose del tempo.

Il primo capitolo s'incentra sulla contraddizione vissuta da Filone Alessandrino, il cui pensiero da un lato tradisce il grande interesse per la tradizione caldea, ma dall'altro si ancora al forte spiritualismo proprio del messaggio religioso giudaito: la sua fede nel Dio "unico" lo porta a rifiutare la stessa concezione della figura di Abramo quale depositario della "scienza degli astri", sostituendola con l'esaltazione dello stesso patriarca in quanto superatore dell'"errore" politeistico della tradizione caldea, che credeva nella "divinità" degli astri; così il principale merito di Abramo consisterebbe, in quest'ottica, nella scelta del passaggio da una semplice conoscenza del cosmo alla percezione del suo creatore.

Il secondo capitolo sottolinea l'utilizzo, da parte della tradizione giudaita, dello *Hieros Logos* orfico, con l'intento d'imporre non solo l'immagine di un Orfeo monoteista, ma addirittura una derivazione della stessa visione cosmogenica propria dell'orfismo dalla "verità" rivelata dal testo biblico.

Il terzo capitolo insiste sul contrasto tra due opposti fronti, ponendo l'accento da un lato sul peso della tradizione pagana, con le sue molteplici strutture politeistiche, e dall'altro sul pensiero di coloro i quali ne divergono in quanto pongono al centro della propria religiosità, per utilizzare la felice espressione della stessa autrice, "la fedeltà ad un Dio unico e «geloso»" (p. 110). A quest'ultima categoria, che fa capo alla tradizione biblica, appartengono i membri della nuova religione cristiana, espressione allo stesso tempo di continuità e rottura con il giudaismo, nella quale s'impone, come tentativo di risoluzione del dualismo politeismo-monoteismo, il dogma della Trinità. Oltre allo stesso concetto di Trinità, risulta oggetto di critica da parte degli autori pagani la struttura gerarchica propria della visione metafisica

¹ *Valentini Narbode Mathematici praeclarissimi in Claudi Ptolemæi Quadruplicite Constructionis Apotelesmata Commentarius novus et Eiusdem Conversio nova*, ms. BM. Solane A 216 XVI G, fo. 7r.

cristiana, valutando come atto incoerente l'adorazione di un Dio "unico" da parte di chi concepisce l'esistenza di diverse entità, quali gli angeli, che pur eserçitano funzioni fondamentali nell'ambito dell'ordine metafisico.

Nel capitolo quarto l'attenzione si sposta sui tentativi di conciliazione tra "verità" cristiana e sapienza greca, attraverso una reinterpretazione di diverse correnti filosofiche in cui fosse possibile individuare principi concettuali assimilabili alla nozione di Dio "unico". Così il *Nous* di Anassagora, il Motore Immobile di Aristotele, il Demiurgo platonico o il *Logos* stoico potevano essere interpretati in chiave cristiana per esprimere il concetto di Creazione o di Provvidenza divina.

Il quinto capitolo mostra principalmente il dissenso della scuola di pensiero agostiniana nei confronti del determinismo che scaturisce dalle credenze nel fenomeno oracolare: una visione cosmologica dominata dai rapporti di "simpatia" che collegano le diverse componenti fisiche e metafisiche, in cui la potenza sovrana resta inevitabilmente separata dalla realtà fenomenica, non poteva lasciar spazio al libero arbitrio, il cui ruolo resta fondamentale in un pensiero religioso che riconosce l'enorme importanza della "scelta" di una "via della salvezza".

Nel capitolo conclusivo non poteva mancare, tra le altre, una menzione all'ironia satirica di Luciano di Samosata, che dichiara per bocca del cínico Menippo: "per alcuni dio era un numero, mentre gli altri giuravano in nome delle oche, dei cani o dei platani! E c'era chi riteneva gli dei in massa e attribuiva a uno soltanto l'origine del mondo, al punto che ero quasi indignato a sentire di questa scarsità di dei; altri, al contrario, ne tiravano fuori una gran quantità, senza risparmio, e, fatte le debite distinzioni, poi, uno lo definivano «primo» fra gli dei, e i rimanenti, poi, assegnavano il secondo e il terzo livello di «divinità»" (p. 183).

Il libro, oltre a costituire una piacevole lettura per gli appassionati del tema, si presenta come un valido strumento di lavoro; all'ampia selezione di testi commentati l'autrice aggiunge, di seguito alla bibliografia (in cui cita l'edizione delle fonti e degli studi menzionati), due utili indici realizzati con la collaborazione di C. Schiari: un indice dei nomi, attraverso cui si possono rintracciare nel testo autori antichi, personaggi storici, figure bibliche e mitologiche, ed un indice delle materie, per movimenti e temi religiosi, scuole filosofiche, testi anonimi.

MARCELLO TOZZA
Universidad de Málaga

J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ & Soria Torallas Tovar (Eds.), *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y la Edad Media*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 178 pp. [ISBN: 978-84-00-09153-8; NIPO: 472-10-156-1]

La magia ha sido desde la antigüedad tardía objeto de reflexión y especulación. A través de las manifestaciones rituales, artísticas y filosóficas se puede averiguar cuál era la relación de las diversas culturas con tal fenómeno ineludible y de qué forma la magia se integraba en la cultura humana. El interés por descubrir las claves por las que el mundo de la magia ha fascinado la imaginación de los artistas y llevado a grandes reflexiones místico-religiosas, animado a los antropólogos e historiadores del arte a penetrar en sus arcanos. Pero es el estudio de la magia a través de sus textos, que contribuye a la hermenéutica más certera de este

enigmático fenómeno, la razón que ha movido a los editores Juan Antonio Álvarez-Pedroso Núñez y Sofía Torallas Tovar a publicar el presente volumen compuesto por una colección de aportaciones exclusivamente filiológicas, fruto de la colaboración del "Departamento de Filología Griega y Lingüística Indo-europea" de la Universidad Complutense de Madrid con el "Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo". Los ocho estudios contenidos en este libro recogen la información existente sobre la presencia, influencia, trascendencia y función de la magia en la tradición escrita. Además, en la nota previa a su publicación, los editores del volumen colectivo sostienen que el concepto 'magia' únicamente ha ampliado mucho su espectro de análisis teórico, lo que les da pie para ofrecer un nuevo enfoque metodológico: reunir "bajo un mismo techo" estudios sobre la magia procedente de varias culturas que se extienden desde la India hasta el Mediterráneo en un marco temporal que abarca desde la Antigüedad hasta la Edad Media. Y lo que es más, se ha procurado que los estudios que integran el volumen se basaran en textos procedentes de cada una de las tradiciones nacionales. Efectivamente, de este modo se logra alcanzar un conocimiento más profundo para entender de forma objetiva y atinada el significado y dimensión del fenómeno de la magia, en el contexto propio de la cultura a la que pertenece. No nos parece sin embargo muy acertado el título del libro, que induce a pensar que se trate de ediciones recientes de los textos de magia y de las primeras aproximaciones a su investigación. Sólo tres de los trabajos publicados en la presente colección se adueñan perfectamente a lo planteado en el título, es decir, la edición, traducción y comentario de los textos mágicos: los de los profesores Bonak, Luján y Pérez Yébenes. El objeto de estudio de los demás autores son textos mágicos en lenguas clásicas ya editados, que cuentan con una sólida tradición investigadora y erudita de muchos años. Tampoco cubre la colección todas las áreas geográficas que podrían estudiarse ni presenta todas las formas de la magia existentes en el prolongado espacio temporal en que se emmarcan las contribuciones. En el volumen está mejor representado el mundo griego, desde las laminillas oficiales y los papiros griegos mágicos hasta la época romana y cristiana, en que la cultura clásica y helenística entrelaza sus prácticas con las de la milenaria civilización egipcia e iranía. Lo cierran dos artículos que no estudian propiamente textos mágicos, sino documentos jurídicos relacionados con la magia medieval. No obstante, pese a la heterogeneidad de contenidos, a la vista del índice del volumen se observa que estamos ante un interesantísimo proyecto de enfocar los estudios del significado y propiedades de las actividades mágicas a través de sus textos hacia el estudio de la interacción de tales fenómenos en la cultura de pueblos en contacto. Ofrece una visión panorámica de la magia que abarca este fenómeno desde diversas ópticas, épocas y tradiciones para demostrar su verdadera magnitud, así como para observar las relaciones histórico-genéticas existentes entre ellos, y aporta una riquísima información sobre su complejo desarrollo histórico y acervo religioso y ritual.

El *corpus* de los textos mágicos más antiguo de todos los que se analizan aquí es el *Atharvaveda*, una colección de himnos y conjuros de la medicina mágica hindú de mediados del I milenio a. C., analizado por parte Eugenio R. Luján en su capítulo, "Textos mágicos del Atharvaveda". Pese a la actitud ya negativa de ciertos brahmánes hacia estas prácticas, como el propio autor señala, conservan todavía su carácter sagrado. El investigador, después de facilitar a los lectores en un breve resumen los datos sobre esta obra, estado de conservación

y composición, hace una excelente síntesis de sus contenidos, analizando una serie de ceremonias de carácter apotropaico que exorcizan seres sobrenaturales y hechiceros, causantes de enfermedades y males, incluyendo el uso de himnos y amuletos de plomo y los realizados con plantas. Subraya tanto los rasgos formales de los textos himáticos, a partir de su propia versión al castellano, como las propiedades de sus personajes sagrados y demoniacos en relación con la religión y demonología védica; pero no desciende E. R. Luján los detalles lingüísticos, precisando el significado y la etimología de los vocablos que designan a seres mitológicos y de los nombres propios y términos médicos, acompañándolos, cuando hace falta, de comentarios al pie de página en que justifica sus propuestas traductológicas cuando difieren de las ya existentes.

Siguen en la misma línea del estudio de la magia dentro de la tradición religiosa del mundo antiguo los trabajos de Raquel Martín Fernández y de Marvin Mayer que inciden en la pervivencia de la magia en las religiones místicas de las épocas clásica y helenística. En el primer caso, bajo el título "Tipología de los documentos de oro hallados en tumbas. Las laminillas órficas y su relación con otros textos mágicos", Raquel Martín analiza los hallazgos teniendo en cuenta el contexto arqueológico, funerario en el caso de las láminas ínigicas de oro, plata o papiro (con inscripciones de origen púnico-fenicio), introducidas en contenedores - estuches y utilizadas en torno a los siglos VII y V. a. C., o místico - escatológico, en el caso de los textos órficos. Es un estudio pormenorizado con el que la autora establece la relación genética entre ellos. Unos y otros, en su opinión y por la influencia egipcia, son amuletos de protección para el Más allá contra algunas potencias peligrosas. La dificultad en la atribución escatológica de los textos fenicios se relaciona en este artículo con la escasez de datos relativos a las creencias de este pueblo en el Más allá: "la escatología de los pueblos fenicios es poco conocida" (p.65). Señálemos al respecto que, en realidad, no faltan trabajos que demuestren lo contrario, siendo los fenicios un pueblo de origen semítico, procedente de Canaán (Véase, por ejemplo, G. del Olmo Lete, "Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura", en V. Collado, V. Vilar-Hueso, eds., *II Simposio Bíblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia-Córdoba 1987, pp. 111-126 [114]). Tampoco se aprovechan en el estudio las obras del egipólogo E. Wallis Budge (1895, 1899), que habrían permitido a la autora afirmar con mayor seguridad la atribución soteriológica del material mágico estudiado, así como profundizar más en el estudio de las fórmulas de carácter epistolar. En el artículo se analiza también la pervivencia de las poéticas de los conjuros órficos en las definiciones del siglo IV y en los *Textos de Magia en Papirus griegos*. La compleja comparación de los textos mágicos pertenecientes a tres épocas distintas, arcaica, clásica y helenística de finalidad similar, es de suma relevancia, puesto que a la hora de abordar "la tarea de separar lo perteneciente a la religión de lo que se considera magia", la investigadora muestra la existencia de una inseparable unión entre ambos elementos en las prácticas de carácter soteriológico.

Del mismo modo el otro trabajo, "Magic and Mithraism in the 'Mithras Liturgy'", dedicado al análisis del texto de la llamada "Liturgia de Mithra" incluida en los *Papiros Griegos mágicos*, ofrece una síntesis perfecta de lo mágico y lo religioso en un culto de immortalidad. Tras la localización y el análisis de las fórmulas indudablemente mágicas presentes en este

texto, el autor procede a la exitosa atribución de los principales componentes estructurales de la liturgia a los siete peldanos de iniciación del alma en los misterios de Mithra a partir de otros textos sagrados de la religión mitháica junto con algunas fuentes artísticas e históricas arqueológicas. Consideramos, además, importante su aportación al estudio de la dimensión astral del dios Mithra en su función del demirgo cósmico, basada en la propia traducción y hermenéutica de uno de los fragmentos de la mencionada Liturgia.

Los investigadores Antonio Bravo García, Sabino Pérez Yébenes y Gideon Bohak se centran en los libros de recetas mágicas desvinculadas tanto de las grandes religiones del mundo antiguo, como de las religiones místicas, pero que conservan el sacerdotismo religioso propio de los textos a caballo entre la época helenística y medieval. Bajo el título "Sobre la visita de Antaura a España" Antonio Bravo García expone la historia de un *amuleto terapéutico* del siglo I-II contra la migraña que incluye el texto de una histriola grabado en plata. El texto, con la invocación de la diosa Artemis para la expulsión del demonio de migraña llamado Antaura al mar, pertenece al mismo formulario que los *Textos de Magia en Papirus Griegos* y contiene una fórmula que llama la atención del autor: la expulsión de un ser maligno a una zona deshabitada y hostil a la vida humana. En su estudio, indaga en la influencia de este motivo en los textos mágicos griegos y europeos de épocas posteriores a la helenística. Con una sólida argumentación revela su presencia tanto en el folclore mágico de España y Austria, como en el de los Balcanes, enriquecida, además, por la presencia de algunos personajes folclóricos tradicionales propios de estas tierras. En cuanto a las razones de esta pervivencia del motivo en una zona geográfica tan amplia, el autor da un abanico de hipótesis. La aparición del texto mágico con semejante fórmula en una pizarra de Carriz (Asturias), tal vez de mediados del s. VIII, explica su uso en España. La migración de la fórmula de Grecia a los Balcanes parece absolutamente lógica y justificada por la influencia bizantina en la magia tradicional eslava. En todo caso, podían ser un apoyo más para las hipótesis planteadas tanto en el estudio *Lucifer: El diablo en la Edad Media* de J. Burton Russell (1985), sobre la demonología comparada eslavo-bizantina, como en el análisis del propio folclore de los serbios y búlgaros, donde espíritus de las nubes del folclore castellano, mencionados en el artículo, son personajes corrientes.

El artículo "Magia, amuletos y supersticiones de materia médica en el libro I de *Kyranides*", elaborado por Sabino Pérez Yébenes, estudia la litología amuleética del libro I de *Kyranides*, un tratado de naturaleza heterogénea, con elementos de la historia natural junto con los textos de magia, compuesto hacia el siglo IV. Haciendo referencia a relevantes estudios existentes sobre el *corpus*, en la parte introductoria el investigador habla de la autora, composición, vías de distribución de este libro. Seguidamente pasa al análisis más específico de sus componentes: sistematiza la estructura de uno de los amuletos para presentar un esquema bien resumido e ilustrativo de sus propiedades en forma visual, acompañada de un exhaustivo comentario sobre las características del material lítico del que está fabricado y sobre las sustancias mágicas empleadas en el proceso de su elaboración, relacionadas con las funciones terapéuticas. El artículo incluye, además, una versión al español de un catálogo ilustrado o canon médico sobre las piedras de valores medicinales y su uso terapéutico, así como un cuadro-resumen de piedras, dioses, enfermedades y propiedades de los amuletos de *Kyranides* I y se cierra con una amplia bibliografía. Desde el punto de vista teórico, el trabajo

es relevante por sus consideraciones acerca del género del libro, que, en opinión del autor, fue todo un fracaso debido a la fusión de lo mágico, como exclusivamente nocivo, con las prácticas terapéuticas, sin duda positivas y benéficas.

También sobre amuletos, pero no de finalidad mágica, sino mántrica, versa el artículo “Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah” de Gideon Bohak. En él se aborda el sistema de cifrado de algunos textos mágicos de Genizah, los manuscritos de la sinagoga de Ben Ezra, en El Cairo, el hallazgo arqueológico más importante de la cultura judía medieval. Gracias al estudio de su criptografía el autor propone la existencia de una escuela medieval de magos judíos del siglo XI entre los que estaba en uso un sistema de cifrado quizás de origen árabe. Aunque el código en cuestión aparecido en los márgenes de un libro de recetas mágicas no procede de ningún sistema de cifrado hasta ahora conocido, G. Bohak espera encontrar sistemas similares de la criptografía judía en otros manuscritos del Genizah.

Por último, quedan por reseñar dos artículos cuyo contenido consiste en el estudio de la actitud medieval cristiana hacia la tradición mágica, el primero en el ámbito latino y bizantino y el segundo, en el suelo eslavo ortodoxo. El trabajo de José-Domingo Rodríguez Martín “*maleficus* en Derecho romano postclásico”, analiza la semántica del término *Pauli Sententiae, Collatio, Codex Theodosianus* y bizantinas (*Codex Iustinianus*). En su intento de comprobar hasta qué punto la búsqueda de la precisión lingüística produjo en el Derecho romano algún tipo de denominación aproximada, en un uso técnico-jurídico del lenguaje, el autor llega a las siguientes importantes conclusiones sobre la génesis del concepto de la magia maléfica o demoniaca en el ámbito europeo: tras definir de forma precisa el término “*maleficū*”, afirma que este concepto no se ha utilizado con anterioridad a nivel jurídico hasta el siglo II y que El *Codex Gregorianus* debería ser considerado el primer testimonio de su uso técnico. Su aparición, de acuerdo con la investigación realizada, responde a la visión vulgar utilizada popularmente para designar cualquier tipo de actividad mágica distinta de la adivinación (“*arioli, umbrarii*”). Desde la antigüedad tardía el término se usa en la práctica jurídica para identificar y condenar los delitos sobrenaturales siempre dependiendo de la demanda pública. Asimismo consigue establecer que las referencias a las actividades mágicas posteriores de la época bizantina demuestran que la palabra “maléfico” fue sustituida por las versiones en griego del término genérico de “mago”. En este trabajo, denso y bien nutrido de toda clase de fuentes, sólo echamos en falta la referencia al libro *Disquisitorum magicanum libri sex* del teólogo jesuita Martín Antonio del Río (1551-1608), máximo exponente del concepto de la magia demoniaca elaborada a partir de la tradición clásica grecorromana.

El último artículo, “Magia cristiana en la Rus de Kiev”, de Susana Torres Prieto, propone, como única posibilidad de conocer el significado y relevancia de la magia de la Alta Edad Media eslava oriental, el análisis de los cuerpos de leyes civiles y eclesiásticas; por ello, centra su atención en el estudio de los primeros estatutos de la vida estatal del Principado de Kiev, el de Vladimiro y los de Yaroslav y de Vsevolod para llegar a la conclusión de que el conflicto entre la iglesia cristiana y la actividad de los *volsyi* o *woljyi* (no *vohvi*, como se translitera esta palabra eslava en el trabajo), en su función de “agentes de una supuesta religión pagana” en los documentos analizados está pobremente atestiguado. Con todo respecto a esta

NATALIA ARSÉNTIEVA
Universidad de Granada

RICHARD L. GORDON AND FRANCISCO MARCO SIMÓN, Eds., *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005. Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 168, Leiden-Boston, Brill, 2010. 676pp. + 39 plates [ISSN: 0927-7633, ISBN: 978-90-04-17904-2]
Offering the reader a panorama of evidence for possible ‘magical practice’ in the Latin-speaking West, ranging from classical Latin texts to medieval Celtic *lórígáic*, this volume is composed of 18 chapters divided into four sections: ‘The Discourse of Magic’, ‘Revising the Corpus’, ‘Writing *Defixiones*: Models, Language and Aims’, and ‘Protective, Eudaimonic and Divinatory Magic’. A full general index is followed by a select index of texts and documents cited, an index of Latin terms, and a select index of Greek

conclusión, señalamos, sin embargo, que los documentos jurídicos no son las únicas fuentes de información sobre la antigüedad eslava oriental: son las obras historiográficas y algunas fuentes literarias como *Zadonschyna* (XIII) las que contribuyen más al conocimiento de las prácticas mágicas en la Rus de Kiev: estas, según los estudios existentes al respecto (M. Nikiforowski, 1897; L. Niederle, 1924; B. Ribakov, 1981, entre otros) por alguna razón no incluidos en la bibliografía, no dejan lugar a dudas acerca de la persecución de los *woljyi* o magos eslavos por la Iglesia medieval. Gracias al estudio de su criptografía el autor propone la existencia de una escuela medieval de magos judíos del siglo XI entre los que estaba en uso un sistema de cifrado quizás de origen árabe. Aunque el código en cuestión aparecido en los márgenes de un libro de recetas mágicas no procede de ningún sistema de cifrado hasta ahora conocido, G. Bohak espera encontrar sistemas similares de la tradición clásica grecorromana.

No cabe duda de que la presente colección de estudios, abundante en información no siempre bien conocida, aporta una interesante muestra de aspectos y temas fundamentales referentes a aquello que todavía no ha sido interpretado a fondo, pero sigue estando presente en la vida humana. En suma, *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, es un volumen destinado a quienes deseen acercarse al fenómeno de la magia y contribuirá sin duda a despertar el interés por este importante aspecto de las culturas dentro y fuera del Mediterráneo; el libro, además, proporciona valiosísimos y novedosos datos para los especialistas en la materia. La riqueza y originalidad de las reflexiones que aquí se presentan es una garantía de que, en un futuro, dará lugar a nuevos y fructíferos diálogos.

terms (no explanation for the basis of selection given), and an admirably clear set of 39 black and white plates, helpfully illustrating material discussed in the chapters.

A substantial introduction (50 pp.) begins by describing some of the milestone meetings and intellectual developments that led to the conference at which these papers were originally given. Held at Zaragoza in 2005, this was designed to pursue four main issues (p. 4) ‘the representation and instrumentalisation of magic as a politico-cultural theme in the Empire...; the implications of new and revised documents relevant to the issue of the specificity of Latin practice, especially prayers for justice; the study of the pragmatics of Latin *defixiones*; and the presentation of neglected or apparently marginal materials in Latin, up to, and even beyond, the Visigothic period.’

Not all the papers from that event are represented here, and we are told that the editors had some difficulties with the selection of material and its preparation (p. 4 and p.32), in particular persuading some authors to focus on the ‘specific issue of the distinctiveness of western practice’. Such openness is just one example of a stimulating and provocative editorial distance manifest throughout an introduction that offers not only extremely detailed, often idiosyncratic, summaries of each paper, but also discussions of their arguments, factual and editorial additions, notes on the places where editorial advice has not been taken by the contributor (see p. 16, n. 59), alternative explanations, and even criticism. One of the contributors expresses disagreement (Henk Versnel concerning the extent of the distribution of the prayer for justice, p. 332 n. 159), but in general this discourse remains regrettably one-sided. Almost a chapter in its own right, thus dense and provocative opening offers meticulous background information on each of the sections of the volume (although it gives different headings for two of the sections), and raises numerous intriguing themes and questions, not least about the articles that follow. This is a magnum opus of learning, with much for the specialist to ponder. Some interesting thoughts on the ways in which dominant discourses ‘limit and control subordinate or marginal practices’ (p. 6), would perhaps have been enriched by mention of how marginal practices may respond, and the two develop in concert. The presence, strength, and role of Graeco-Egyptian influence in the West is difficult to identify, but perhaps a summary would have been useful (denied before the 2nd century AD on p. 17, but readmitted in a subtler form on p. 42).

One of the questions that does not come up is the definition of the term ‘magic’. The editors acknowledge the ‘significant and natural disagreements’ (p. 4) of their authors over this category, but let them remain. (The same is true of other categories: thus, we find different approaches to the classification of cursing among some of the contributors.) This lack of definition extends also to their own approach: they indicate in a footnote that they incline to the position of C.A. Hoffmann ‘without accepting all his arguments’, and prefer a ‘rough and ready operational definition’ that of ‘unsanctioned religious activity’, while ‘as historians’ eschewing discussion of the terms *emic* and *etic*. Many readers will surely find this approach refreshing, others may find the resulting fluidity of terminology and perspectives confusing (e.g., curses found at the joint shrine of Isis and the Mater Magna prompt the remark that ‘cursing was an acknowledged and widely-understood form of religious action’, p.17-18, while in a later discussion it seems that curses are discussed under the category of ‘malign

and aggressive magic’, p.25). But perhaps, in a volume that deals extensively with apparently localised practises and attitudes, these questions are raised more powerfully by leaving them implicit and prompting readers to examine their own assumptions. The introduction concludes with some helpful comments about possible future directions for scholarship in this area, citing various works that may anticipate or indicate new approaches.

The power of manipulating discourse and the correlative development of meaning is explored in the first three chapters. Under the heading of ‘The Discourse of Magic’ and looking across a range of times, places and genres, this section establishes the socio-political dimensions of a variety of discourse(s) about magic, and the interaction between them. Each chapter zooms in more tightly on the context of discussion. Thus, an extreme long shot is provided by James Rives, who uses the *TZG* to examine the Latin word *magus* and its cognates, across different genres. After a close analysis of the word-group in Apuleius’ *Apology*, he establishes that before this time there were specific literary patterns of use, with prose writers tending to use the noun *magus*, while poetry employed the adjective *magicus* more frequently. In early prose (before the second half of the first century CE), *magus* referred to Persian ritual specialists and divination. (Pliny provides an exception, tending to associate Persian magi with other arcane lore relating to plants, animal substances and stones.) After this the association with divination continues, although the specific reference to Persia fades. In contrast, poetry shows similar patterns to prose until Catullus, after which poets tend to use *magicus* rather than *magus*, but use both to refer to charms, spells and potions. It is not entirely clear what significance Rives allocates to Lucan (p. 70) – he seems to stress his reintroduction of the Persian magi as anomalous. ‘Apart from Lucan the use of this word-group in Latin poetry remains remarkably consistent’; in the summary on p. 72, Lucan’s reintroduction appears to represent more of a general trend in poetry). Nevertheless, this article draws our attention to the ways in which this word-group could be manipulated across genres and discourses. The analysis concludes that it was Apuleius’ accusers who introduced the meaning for *magus* and its cognates found in that text, which painted Apuleius in terms appropriate to the literary stereotype of the witch.

The second chapter by Matthew Dickie gives us a ‘medium shot’ of the presentation of magic (or its absence, in, for example, the case of Livy) among Roman historians. Focusing on Tacitus and Dio Cassius, he analyses their religious standpoint, and then turns to their beliefs in magic in general, regard for particular magical practices, and attitudes to those who employed them. With characteristic prudence, he outlines the difficulties of exploring these questions, carefully drawing out what possible information the evidence may provide. For example, if we cannot take an account at face value, perhaps we can still infer something of historical value about the interests of the writers in question and their readers. The third and final chapter, by María Victoria Escrivano Pafio, takes us in to a close-up, examining the context of the first piece of legislation that made an explicit identification between heretical writings and magical texts. *Codex Theodosianus* 16.5.34, promoted by the eunuch Eutropius (*praepositus sacri cubiculi* at the eastern court), rendered heretical writings legally equivalent to magical codices, condemned to be burnt, and possession of those writings, classified as *maleficium*, punishable by death. Escrivano Pafio argues that the motivation behind this

legislation was political: to break up the (heretical) Eunomians who were perceived to be infiltrating the offices of the court and, by their very nature, threatening the social order.

The first three chapters of the second section, 'Revising the Corpus', present material published for the first time in English: Jürgen Blänsdorf supplies an extensive commentary, the first in English, on *defixiones* from the joint temple of Isis and Mater Magna in the centre of Mainz; while Marina Piranomonte describes the finds from the Fountain of Anna Perenna and her Nymphs (extreme north of the Campus Martius, Rome), building a vivid picture of the ongoing exploration of the cult of this ancient Roman deity and the perplexing evidence for the ritual practices conducted at the site. This is followed by a further chapter by Jürgen Blänsdorf, who provides a useful commentary on the *defixiones* in Latin from the fountain. These chapters draw our attention to the diverse find-spots of magical material, as well as reminding us of its physicality. This is emphasised by the black and white plates at the end of the volume: the inscriptions are clear, and the figurines from the Fountain of Anna Perenna, quietly horrifying. There is also a useful site map of the Mainz site.

The final two chapters in this section focus on prayers for justice. Roger Tomlin's chapter compares British curse texts with a small group of texts from Iberia, and explores the possible reasons for the distribution of this genre of communication with the supernatural. Drawing on Henk Versnel's previously published insights about prayers for justice (Versnel, H. (1991) 'Beyond Curse-Giving: The Appeal to Justice in Judicial Prayers', in Faraone C. and Obbink, D. *Magica Heret* (Oxford), pp. 60–106), Tomlin argues that British and Iberian texts express 'a much older belief which is not western and localised, but is common to the Mediterranean world—the idea that we can ask the gods for justice' (247). But in the final chapter of this section, Versnel in many ways refines his initial ideas. He now pictures a spectrum of types, with a development over time from regular *defixiones* to prayers for justice, the latter influenced in turn by conditional curses.

This last chapter offers a useful bridge to Section three, 'Writing Defixiones: Models, Language and Aims', which comprises three chapters. The first, by Anima Kropp, asks 'How does Magical Language Work?' and considers 'The Spells and Formulae of the Latin *defixionum tabellae*'. Kropp's impressive doctoral achievements (which included the creation of a databank of Latin *defixiones*) have been invoked already in the introduction to this volume (pp. 15–16). Here she draws closely on Christopher Faraone's work on Greek curse-texts, in particular his taxonomy of formulae and his notion of the 'performative utterance' to examine the semantics of Latin *defixionum tabellae* in terms of pragma-linguistics and ritual performance, and assemble an overview of performative categories. In the final part of her contribution, her questions about those spells that appear to have no addressee (she classifies these as comprising a 'manipulation formula') recall those asked by Stanley Tambiah in 'The Magical Power of Words' (*Man* n.s. 3 (2), 175–208)—and it would have been interesting to see her engage more closely with his ideas. Tambiah rejects the idea that 'the savage mind' is 'confused by verbal fallacies or acting in defiance of known physical laws' and instead roots the power of the language of spells, in their ritual context, arguing that they 're-structure and integrate the minds and emotions of the actors'—that is of the spell-givers. Kropp does not discuss this aspect; rather, she describes her 'manipulation formula' as intended to bring about repercussions in the victim that are 'brute physical facts, namely alterations of body and mind',

and states that those uttering these spells believed in their 'truly magical power of procuring alterations in the world through utterance'. Drawing on the work of the Indologist Rambelli, she calls these 'transformative' speech acts, extending Searle's Speech Act Theory taxonomy.

However, this contrasts with her approach in the next chapter, jointly authored with Christopher Faraone, which returns us to a consideration of the mentalities of the writers of these text and the reasons for their choice of language. In 'Inversion, Adversation and Perver-sion as Strategies in some Latin Curse Tablets' Kropp and Faraone examine use of compound forms of the verb *vertere* across the corpus (nine texts in total), finding patterns of local use, and abstract as well as concrete meanings. Finally, in 'Exorcitating the Roman Power: Three *defixiones* from Emporiae (Ampurias)', Francisco Marco Simón returns to the three *defixiones* from Ampurias, Spain, first published in 1952. He offers both a new commentary for the texts and photographs of them, and explores their possible historical contexts, via a lucid and compelling analysis of comparative evidence from across time and place.

From aggression to protection, and curses to amulets: the fourth and longest section 'Protective Eudaemonic and Divinatory Magic' offers seven chapters, perhaps reflecting the fact (pointed out by the editors) that such material comprised in fact 'by far the commonest types of magical practice in antiquity'. The majority of the chapters deal with the first two of the heading's categories; but divinatory magic receives very little relevant discussion (noted by the editors, p. 37), and the heading given to the discussion of this section in the introduction, 'Protective Eudaemonic and Apotropaic Magic,' would perhaps have been more appropriate.

In 'Nails for the Dead: A Polysemic Account of an Ancient Funerary Practice', Silvia Alfonso Villa provides a nuanced and sophisticated discussion of the questions surrounding nails found deposited in tombs: whether they were apotropaic and intended to protect the dead from the hazards of the afterlife—or intended to protect the living from the threats posed by the dead. The accompanying diagrams offer further insights, although some indication of scale would perhaps have rendered them more useful. As the editors themselves note, this is a welcome discussion of ritual practice in a volume that largely concentrates on literary or epigraphic evidence. However, practice could be said to be the focus of the second chapter of this section, albeit from a slightly different angle. In 'Magic at Sea: Amulets for Navigation', Sabino Pereira Yébenes argues that the Greek and Roman Lapidaries (books dealing with amuletic stones) should be regarded as 'living texts' that were in a constant state of recreation, with material borrowed from one another, and (p. 457) 'exemplifying the complex relationships between Greek and Latin texts (and indeed Babylonian and Arabic texts)'. The article goes on to explore the so-called 'Nautical Lapidary', a text dating to the Byzantine period that discusses amuletic stones said to aid navigation, interrogating not only the lithic authority of particular materials, the significance of colour, the processes of ritual consecration, but also what was missing from this text and why. The final discussion raises many key questions—for example, the need for a certain level of wealth in order to be able to enter this amuletic game in the first place—although it is hard to swallow the idea that amulets suggest a belief in 'the view that the divine world is fundamentally well-disposed to humankind' (p. 483).

The unanswerable problem of what individuals really believed when they created the materials modern scholars puzzle over is at the heart of the next article: 'A Prayer for Blessings on

Three Ritual Objects Discovered at Chartres-Autricum' by Richard Gordon, Dominique Joly and William Van Andringa. This examines 'three probable incense burners' found among a set of ritual equipment discovered during the construction of the entrance to a subterranean car park in the Place des Épars de Chartres. The equipment had been in the cellar of a house (belonging, it turns out, to one C. Verinus Sedatus), which had been destroyed by fire. The materials may have been part of a domestic shrine, but too little remains to draw any firm conclusions. As the summary in the introduction to this volume makes clear, the authors are divided as to the significance of this material: Sedatus may have been influenced by Graeco-Egyptian antecedents, but parts of the formulae suggest other, indirect routes of transmission, perhaps even an oral source. Alternatively, he may have been taking an essentially Roman view of Druidic practice—although, as the authors argue, this, in turn, was probably shaped by a Hellenistic-Egyptian template. (Slightly confusingly, the introduction raises the possibility that he was a local man of Gallic descent, while the article itself states 'we can be certain that Sedatus was completely ignorant of Gaulish language and likewise of genuine Druidic tradition', p. 504.)

Such questions of transmission, authority and power also provide the focus of the remaining articles. In 'Focusing on the cult of Mithras', Jaime Alvar Ezquerra provides a trenchant consideration of the roles of power and authority in the transmission and transformation of mystery cults as they were subsumed into legitimate civic religious practice. In this context, he argues for greater precision in allusions to material as evidence for Mithraic cult-practice, and sets out two arguments. First, he makes the case against the idea that the so-called 'Mithras Liturgy' was ever used in the context of regular Mithraic worship. Then, turning to Mithraic gems and amulets he asks whether they should be considered as expressions of the private beliefs of those initiated into Mithraic mysteries, or rather indicate that individuals outside the cult used Mithraic themes (p. 535). In answering this latter question, he draws these two arguments together by directing our attention to the possible aims of magical practitioners in appropriating Mithraic motifs.

We move next to considerations of pagan tradition vs. Christian authority. In a revised republished paper from 1997, Francisco Javier Fernández Nieto examines 'A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries Against Hail', stressing the imposition of order as a key concern of magical tradition and drawing attention to the fluidity of the formulation of spells. Stressing the contradictory approach of the Church in tackling pagan practices (p. 579), he examines why people continued to produce phylacteries against hail—and how they interwove new (Christian) elements of power into existing pagan formulae. Some of the themes that Nieto raises are explored in more detail in the next chapter, 'Between Orthodox Belief and "Superstition" in Visigothic Hispania' by Isabel Velázquez Soriano. She examines the syncretistic religious practice of north-western Hispania, arguing for two processes by which pagan and Christian belief and practice together became the stuff of the religious practice of the great mass of the population (p. 602). Both place the onus firmly on Christian catechists: one was the effort to communicate complicated orthodox concepts and theological issues; the other the role of rote learning in teaching liturgical and Biblical texts in schools and churches. Simultaneously, she argues that the mind-set behind pagan practice—underlying attitudes and feelings that prized instrumental-religious practice—continued, and she illustrates her argument with

curses found in Braga (Portugal) that wish a certain Serpentius to be afflicted with cancer. She raises the intriguing possibility that some few Visigothic Latin texts on slate (6th–8th centuries AD) may contain phylacteries, thus representing the latest documents in Hispania to use elements of Christian texts to lend authority to instrumental prayers. The final paper of this collection, 'Celtic *Loricae* and Ancient Magical Charms', considers how medieval Celtic *loriceae* (protective prayers) seem, in several of their attributes, to be similar to magical charms. Pierre-Yves Lambert asks why these prayers focused so intently on defence against aggressive magic, and emphasised lists of body parts. He finds mention of such attacks in early Jewish and Christian phylacteries, but no late-antique Christian texts, although these do share other features with the *loriceae*. Similarly, pagan spells and amulets against illness caused by aggressive magic exist, but none that provide a listing of body-parts similar to those found in the *loriceae*. Lambert argues that the Celtic Christian world must have offered specific conditions that made such concerns relevant. This is coupled with the claim that throughout history, individuals have believed that the recitation (or even ownership) of particular texts, even in Christianised forms, conferred power.

These essays offer intriguing evidence not only for the localised nature of ritual practice, but also for the beliefs that shaped those practices. In particular, time and again, it explores the question of eastern vs. western 'magical' practise, and raises the possibility that both 'cultures' of magic dealt in similar human feelings. The resulting volume is rich in ideas and questions about the nature and scope of authority, processes of transmission, and the variety of ways in which cultures (whether we consider them 'dominant' or 'marginal') may interact and shape each other. And despite the editors' misgivings, the result is spell-binding.

ESTHER EUNINOW
University of Nottingham

M. HERREIRO DE JÁUREGUI (ET AL.), ED., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin, De Gruyter, 2011, 446 pp. [ISBN: 978-3-11-026052-6]

La serie "Sozomenai: Studies in the Recovery of Ancient Texts" acoge este volumen de homenaje a Alberto Bernabé editado por algunos de sus discípulos. Como se recuerda en el prefacio, los descubrimientos de las últimas décadas han incrementado nuestro conocimiento sobre el orfismo en la religión, la filosofía y la literatura griegas y, en ese contexto, la edición teubneriana de los *Orphicorum Fragmenta* de A. Bernabé en tres volúmenes (2004, 2005, 2007) ocupa un lugar privilegiado. En ese mismo prefacio se señala una de las características que más atractivo proporcionan al volumen que reseñamos: el carácter sumamente variado de las aproximaciones que la literatura órfica despunta. Así, encontraremos en las páginas de este homenaje cuestiones de crítica textual, de lingüística, de religión comparada, de traducción e interpretación, de recepción, etc.

Precedido de la bibliografía de tema órfico generada por el homenajeado, el libro se organiza en seis bloques de extensión muy dispar: *ad Orphicorum Fragmenta, ad Musaei Linique Fragments, ad Paprynum Derveni, ad Hymnos Ophicos, de Orpheo in Moderna Aetate y Carmina Orphica Hispanica*.

El primer grupo de contribuciones, *ad Orphicorum Fragmenta*, es, con diferencia, el más extenso y recoge 55 trabajos dedicados a diferentes fragmentos órficos según la edición de A.

Bernabé. Como es imposible en una reseña dar cuenta de todos, destacamos el hecho de que el fragmento que abre la colección (*OFG 1*) es el que mayor número de comentarios ha provocado: la famosa advertencia, en su doble versión (a. ἀστόν ξυπερότον, θύμος δ' ἐπίθεοθε, βέβηλοι; b. φῆβεγκουν οἵ θευργοὶ ἔστιθεοθε, βέβηλοι), con la que el poeta anuncia que iba a cantar para los iniciados y que los no iniciados debían cerrar sus puertas-oidos, es abordado desde diversos niveles de análisis por J. N. Bremner, C. Calame, F. Graf, M^a D. Lara y S. Macías. Este nutrido primer bloque es muy variado temáticamente: señalamos, como muestra, el trabajo de G. Nagy, sobre una fase órfica en la tradición homérica, basado en un pasaje platónico que cita, en el mismo contexto, un verso de la *Iliada* y dos versos órficos sobre Océano; el de A. Henrich, sobre el desmembramiento de Dioniso Zagreo, tomando como su más antiguo testimonio dos pasajes de *de Pietate* de Filodemo; el de E. Suárez de la Torre, que aporta claves para la comprensión de un pasaje pintórico de corte órfico pero también délfico; el de A. Pérez Jiménez, sobre la geografía escatológica de Plutarco en *De facie 943C*; el de J.A. Álvarez-Pedrosa, sobre la etimología del monstruo infernal *Euryovata* que, en su función eleusina, compara con la iranía *daēvā*; finalmente, R. Olmos, con un sugerente texto sobre el aprendizaje musical de Heracles apoyado en un fresco pompeyano, que representa a Heracles, Orfeo y las Musas, y que el autor commenta de manera magistral.

El segundo bloque, *ad Musei Linique Fragmenta*, lo forman sólo dos trabajos dedicados equitativamente uno a cada autor: el de D. Obbink a un pasaje de Filodemo que cita la obra de Museo y el de M. Aguirre al controvertido personaje de Lino.

Ad Papyrus Derverti constituye el tercer bloque y está formado por seis contribuciones de las que destacamos el intento de reconstrucción de A. Burkert de un pasaje del papiro relacionado con una posible cita de Herculio y el artículo de L. Brisson, que comenta un pasaje relativo a Océano.

Otras dos contribuciones se dedican *ad Hymnos Órficos*, una de Ch. Farane, que relaciona uno de los llamados Hymnos Órficos con ciertas fórmulas de los papiros mágicos y las *defixiones*, y otra de S. Torallas sobre la concepción órfica del sueño.

Una única contribución, la de C. García Gual, aparece bajo el epígrafe de *de Orpheo in Moderna Aetate*, y se detiene en un texto de *Diálogos con Leucó*, de Cesare Pavese, metalingüística recreación de la pérdida de Euridice.

Finalmente, L. A. de Cuenca y V. Cristóbal, *Carminal Órfica Hispanica*, han optado por emular a Orfeo y cantarle al homenajeado, el primero recreando en versos alejandrinos un himno órfico, el segundo traduciendo en hexámetros el Orfeo ovidiano.

En total, el homenaje lo firman sesenta y ocho autores, con contribuciones que rara vez superan las seis páginas y de las que sentimos no dar cuenta ni mencionar. Hemos mencionado sólo algunos de los trabajos, pero todos ellos son de gran interés y calidad, como la ocasión merecía.

El libro está además editado con gran cuidado y lo completan dos útiles índices, uno analítico y otro de fuentes.

MARTA GONZÁLEZ
Universidad de Málaga

R. MARTÍN HERNÁNDEZ & S. TORALLAS TOVAR, eds., *Conversaciones con la Muerte. Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad a la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2011, 206 pp. [ISBN: 978-84-00-09347-1; NIPO: 472-11-140-1].

El interés de cualquier estudio que aborde los interrogantes que el hombre se ha planteado sobre la muerte a lo largo de la historia no necesita justificación. En este volumen se presentan diez trabajos centrados en las reflexiones sobre el Más Allá, las construcciones imaginarias de ese otro mundo, los intentos, en fin, por establecer puentes y diálogo entre vivos y muertos, tomando como base los testimonios, sobre todo, pero no sólo, literarios de las culturas de la Grecia Antigua, el Egipto Greco-romano y el Tardorromano, el mundo estuvo prechristiano y la escatología védica. Ya en la Introducción a esta colección de textos se advierte de que ni se cubren todas las áreas geográficas (el mundo romano, por ejemplo, no aparece) ni todos los modos posibles de relación con el Más Allá, una exhaustividad que nadie podría reclamar. Lo que quizás sí se echa de menos es, más que una excusa por lo que falta, una mayor justificación de lo que está y una interconexión entre los diferentes capítulos, ya sea por la vía de referencias internas entre ellos o de una mayor presencia de aspectos comparativos entre las culturas tratadas, ya mediante una introducción general más extensa que diera cuenta del camino seguido hasta llegar a esta concreta selección de temas y motivos. Dicho lo cual, añado que esta reserva no resta en absoluto interés a los capítulos que ahora paso a resaltar.

El volumen lo abre Carolina López-Ruiz con "Mot, Hades y la muerte personificada en Levente y Grecia". Se trata de un estudio comparativo entre las figuras griegas de Hades, Tártaro y Thanatos y la sirio-fenicia Mot. La comparación resulta muy sugerente y parte de la constatación de que en ambas culturas se da la peculiaridad de que las figuras de la Muerte pueden ser tanto *lugares* como entidades divinas, aunque, eso sí, con menor presencia en el repertorio mitico que el resto. Creo, sin embargo, que este estudio habría ganado en claridad si se hubiera diferenciado netamente, del lado griego, entre Hades, Tártaro y Thanatos, que no pueden considerarse, sin más, personificaciones varias de la Muerte. En absoluto se trata de entidades intercambiables, de distintos modos de nombrar lo mismo. Por tanto, es difícilmente admisible la presentación que se hace de estas figuras en el epígrafe II (Hades y Tártaro en Grecia), que arranca así: "Tártaro es una de las tres figuras primordiales que aparecen después de Caos en la Teogonía de Hesíodo [...]. El lugar primordial de esta entidad también se refleja en la partición del universo en tres ámbitos, entre los hermanos Zeus, Poseidón y Hades en la *Iliada*". No se trata de la misma entidad, Hades y Tártaro están muy lejos (también físicamente, según el pasaje escatológico de los antiguos griegos) de ser lo mismo. Más adelante, en el mismo epígrafe, se cita a Thanatos, y se señalan sus diferencias respecto de Hades y Tártaro, en el sentido de que nunca hace referencia a un *lugar*, sin embargo, se le presenta como una nueva personificación, más simple, de la Muerte. En definitiva, esta confusión que, salvo error de comprensión por mi parte, es un gran problema conceptual y metodológico, lastra un estudio que resulta muy sugerente en puntos concretos, como en la comparación entre el Tártaro en Hesíodo y Mot en la literatura semítica, figuras que encarnan un lugar remoto que puede funcionar como prisión.

El capítulo segundo es obra de Marco Antonio Santamaría Álvarez, "Diálogos entre vivos y muertos en los poemas homéricos (*Iliada* XXIII 65-107 y *Odissea* XI)". Aparte de ajustarse

perfectamente al título genérico del volumen, el trabajo de M.A. Santamaría es un excelente y documentado análisis literario de dos pasajes concretos de la poesía homérica, con el mérito añadido de seguir lanzando luz sobre unos textos que casi conocemos de memoria. Esos pasajes son el diálogo de Aquiles con el alma de Patroclo, en *Hélada*, y la evocación de las almas de los muertos por parte de Odiseo en la *Néyia*. Los puntos en común entre ambos pasajes son analizados en detalle. En referencia concreta al episodio de la *Odisea*, es muy pertinente la observación de que, por primera vez en sus viajes, el héroe de Ítaca se encuentra con sus iguales. Si siempre se ha señalado cómo Odiseo se enfrenta en su accidentado regreso a lo "no-humano", en forma de personajes que no son, precisamente, "comedores de pan" sino monstruos de diverso tipo, su invocación a las almas de los muertos lo coloca, por fin, paródicamente, frente a la humanidad. Esta observación, que, como señala en nota Santamaría, ha sido tomada de Christiane Sourvinou-Inwood, es muy importante para entender el alcance de ese diálogo particular que el héroe establece con los que le han precedido en un camino que él, inequívocamente, deberá recorrer de nuevo y, esta vez, sin retorno.

El tercer capítulo está a cargo de Alberto Bernabé, "El tifso de los elegíos. El Hades órfico como utopía". Se trata de una presentación de la imagen que los órficos se hicieron del Más Allá como una utopía, pero una utopía peculiar, en el sentido de que es real, más real que la vida en este mundo. El autor interroga a los sospechosos habitantes: laminillas de oro, laminillas de hueso de Olbia, fragmentos de poemas atribuidos a Orfeo..., etc. La "verdadera vida" de esa utopía órfica se construye, según la interpretación que el autor hace de los testimonios citados, como solución a las carencias básicas del ser humano en el plano personal (mortalidad, vejez, enfermedad, sometimiento a otros) y en el plano social (injusticia, desigualdad). Quienes se mantengan apegados al origen titánico no escaparán a esta condena, o en el Hades o en una nueva vida, los iniciados alcanzarán, en cambio, una vida que será, contrapunto exacto de todos los males citados. Hasta qué punto podemos aceptar el carácter netamente "órfico" de los testimonios empleados y de la utopía consiguiente forma parte de una discusión que, sin duda, continuará en el Más Allá.

Con el trabajo de Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, "El Más Allá en inscripciones dinásticas" continuamos por el camino de los cultos místicos. Se trata ahora de analizar inscripciones, sobre todo funerarias, de entre los siglos VI a.C. y III d.C. que podrían adscribirse al ámbito del dionisismo. Se establece una cautela previa, muy sensata, basada en los estudios de Burkert: "en la Antigüedad no existía una delimitación rígida entre el dionisismo, el orfismo, el pitagorismo o los Misterios de Eleusis", que vale tanto como decir que, si en la Antigüedad no existía, de ninguna manera podría dársele vida ahora. Tras un planteamiento general acerca de los vínculos de Dioniso con el Más Allá, se aborda el estudio de determinadas inscripciones que quizás podrían vincularse al ámbito dionisiaco. Todos los testimonios aportados son muy interesantes, tomados separadamente; lo que resulta más difícil, creo, es extraer datos confluentes debido a dos razones: la primera, el amplio espectro temporal considerado, desde el siglo VI a.C. hasta el III d.C.; la segunda, señalada por la autora, la dificultad de aislar lo propiamente dionisiaco, teniendo en cuenta las numerosas afinidades escatológicas entre los diferentes cultos místicos. Consideremos un único ejemplo: se menciona un epígrama funerario del s. III a.C., hallado en Feras, Tesalia, en el que se dice que

el difunto Licofrón vive "entre los astros celestes", mientras que su cuerpo ocupa la tierra, οὐαὶ δὲ λυπός εἴης μετέρην κατέγει. La autora señala que la imagen del cielo estrellado como patria divina es pitagórica, mientras que en otras ediciones se insiste más en la tradición literaria que vincula la immortalidad astral con Tessalia, tierra de magos, o en la alusión a Deméter que puede encontrarse en la "tierra madre" (B. Cairon, *Les épithèques métriques hellénistiques du Péloponèse à la Thessalie*, Budapest, 2009). En cualquier caso, los textos comentados son del mayor interés y me permitió una única sugerencia para los epigramas de época arcaica y clásica, la de emplear la edición de P. A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca saeculorum VII-V a. Chr. n.* y *Carmina Epigraphica Graeca saeculi IV a. Chr. n.* Berlín, 1983, 1989 (por ejemplo, para el epígrama citado en primer lugar, CIRB 17 = CEG 737, que Hansen edita de manera sustancialmente diferente).

Raquel Martínez Hernández, "Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos", se adentra en otro de los aspectos de la comunicación entre los vivos y los muertos, el que viene propiciado por los ritos mágicos que "obligan" al alma de un muerto a asistir a los requerimientos de quien lo invoca. El estudio comienza con una enumeración muy sugerente de quiénes son los muertos que de preferencia se invocan, aquellos que se imaginan inquietamente cerca de los vivos, como los fallecidos de muerte violenta, los que no han sido correctamente enterrados o los muertos antes de su hora; a continuación se investiga cuáles son, según los textos seleccionados, los mecanismos que se siguen en el ritual. El *corpus* en el que se centra el trabajo es el de las maldiciones amatorias, ya que es en este tipo de *defixiones* en el que de manera más recurrente se pide ayuda a los muertos.

Hemos llegado a la mitad del volumen y, a partir de aquí, abandonado el territorio griego, esta reseña será bastante más escueta, algo que en absoluto está motivado por un menor atractivo de los cinco capítulos restantes. El mundo egipcio entra en escena con Sofía Torallas Tovar, "Texto y contextos funerarios en el Egipto Greco-romano: el caso de las etiquetas de momia". La aportación de este trabajo está en el hecho de estudiar las influencias mutuas entre estas etiquetas que identificaban al difunto (nombre, patronímico, edad, origen...) y otra documentación funeraria, iconográfica o epigráfica. Todavía en Egipto, pero en una etapa posterior, se sitúa el trabajo de María Jesús Albarán Martínez, "El monacato y el Más Allá en el Egipto Tardoantiguo", capítulo en el que se seleccionan y comentan una serie de textos que ilustran sobre las capacidades de los monjes y anacoretas para servir como mediadores de la divinidad, capacidades favorecidas por una vida ascética.

Cambiamos de nuevo de época y lugar con el trabajo de Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, "La reconstrucción de la escatología estaba precristiana. Los testimonios de las fuentes indirectas". El estudio, muy detallado y sugerente, de los rituales funerarios de los estavos (cremación, banquete funerario, sacrificio ritual de las viudas, víctimas votivas...) pienso que podría dar lugar a una atractiva comparación con el ámbito griego. También se atiende a la concepción estavía del Más Allá.

Finalmente, dos capítulos sobre escatología védica cierran el volumen: Julia Mendoza, "El paso al Más Allá: entre los Vedas y la teoría de las *Upanisads*" y Madayo Kahle, "Los caminos al Más Allá en los himnos del *Rgveda*: traducción y comentario de los himnos RV 10.14, 10.16

y 10.56” trabajo en el que se recogen integros los himnos funerarios *RV* 10.14 (himno a Yama) y *RV* 10.16 (himno a Agni), de los que se extrae información sobre la escatología del *Ṛgveda*, y el *RV* 10.56, de adscripción más difícil y que se commenta sólo parcialmente.

Este volumen, pues, ofrece una serie de trabajos que abordan temas de gran interés, como la representación mental del Más Allá en diferentes ámbitos culturales o las posibilidades de establecer un diálogo con los muertos y puede, sin duda, estimular estudios futuros que profundicen en cada uno de los aspectos aquí tratados y en el análisis de afinidades e influencias mutuas.

Maria González
Universidad de Málaga

SABINO PEREA YÉBENES, *La idea del alma y el Más Allá en los cultos orientales durante el Imperio romano*, Signifer Libros (colección Mikrá nº 1), Madrid, 2012, 100 pp. [ISBN: 978-84-938-9912-7].

La editorial Signifer Libros presenta con este trabajo el primer título de una nueva colección de estudios, MIKRA, destinada a publicar ensayos de corta extensión (100-120 páginas) relacionados con el mundo antiguo. El formato breve que caracteriza esta colección no se aleja, en ningún caso, del rigor científico que preside el trabajo de esta editorial, y buena fe de ello nos da el libro que analizamos a continuación.

El autor realiza en este libro un acercamiento al mundo de la espiritualidad y la soteriología antiguas analizando la idea del alma y el Más Allá en el contexto de las llamadas religiones míticas u orientales durante el Imperio romano, centrándose específicamente en dos aspectos: por un lado, el momento de la muerte del individuo y el consiguiente viaje del espíritu del dios al alma, de procedencia pitagórico-órfica, en estos cultos místicos de raigambre oriental.

El libro se estructura en siete capítulos. El primero, “La salvación del alma en las religiones místicas” (9-18) es un capítulo introductorio a modo de reflexión que nos introduce en el contexto filosófico-religioso de la época y analiza los aspectos funcionales de este tipo de creencias, cuya razón de ser era la promesa de la salvación del alma del individuo a través de una iniciación ritual que recreaba la muerte en vida, simbólica, del adepto. El autor ya subraya en este primer capítulo un hecho importante, como es la ausencia de fuentes explícitas y directas que apoyen la idea de la immortalidad del alma en estos cultos orientales. Los siguientes capítulos analizan estas ideas desde el punto de vista de tres de las más importantes religiones orientales durante el Imperio romano. De esta manera, el segundo capítulo, “Tisis, guardiana del alma en el Hades subterráneo y celeste” (19-24) está dedicado a los misterios isiacos, en origen de procedencia egipcia, pero en época romana “amalgamados” con otras corrientes espirituales, como indica el propio título del epígrafe. En el capítulo tres, “Cibeles y Attis” (25-34) se aborda el culto frígio de la diosa Cibeles y el eunuco Attis, donde destaca el análisis que hace el autor de la patera de Parabiago y sus aportaciones respecto de otros estudios recientes. En el capítulo cuarto, “Mithras, (además) señor de la bóveda celeste” (35-46) se estudia este culto solar de procedencia persa. A diferencia de los capítulos precedentes, que se centran en cultos donde predomina la figura de la Diosa Madre, en el caso del mitraismo se trata de un culto exclusivamente masculino.

Tras este repaso sobre las concepciones del alma y el Más Allá en los principales cultos orientales de época imperial, el autor analiza estas ideas en la obra de dos importantes autores, Platón y Tertuliano. En el capítulo cinco (47-50) se analizan algunos pasajes, acertadamente escogidos, de la obra plutarquiana referidos a las experiencias de la muerte y a un tema que todavía sigue actualmente de moda, la “experiencia sensorial extracorpórea”. El capítulo seis (51-54) estudia un fragmento de la obra del filósofo Tertuliano y sus ideas sobre los viajes extracorpóreos del alma tras la muerte. Finalmente, el capítulo siete, “Reflexiones finales” (55-58) cierra el libro a modo de conclusión, proponiendo al mismo tiempo otras vías de investigación interesantes. El libro se completa con una selección de imágenes (59-61) y con un excelente apéndice final de textos citados en edición bilingüe (63-93), además de una bibliografía completa (95-100).

Teniendo en cuenta el formato breve de la colección, es de destacar la labor de síntesis del autor para tratar aspectos complejos de la espiritualidad antigua como son los de este estudio. Algo así sólo es posible con un conocimiento previo y profundo del tema, de lo cual queda constancia en la abundante cantidad de fuentes citadas a lo largo de todo el trabajo. Esta erudición, junto a la ligereza del formato, hace de este libro una lectura más que recomendable para introducirse en uno de los aspectos más interesantes de las religiones orientales en el Imperio romano.

Domingo Saura Zorrilla
Universidad de Murcia

Franz Cumont, *Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d.C.: Alejandro de Abonuteicho*, traducción y capítulo suplementario de Sabino Perea Yébenes, Signifer Libros (colección Mikrá nº 3), Madrid-Salamanca, 2012, 110 pp. [ISBN: 978-84-938-9917-2].

Esta nueva entrega de la colección MIKRA se centra en la controvertida figura del paftagónico Alejandro de Abonuteicho (c. 105-171 d. C.), inventor de una religión de raigambre greco-oriental fruto de las tendencias sincréticas que caracterizan este momento histórico. Y que conocemos, principalmente, a través del relato lucianesco *Alejandro o El falso profeta*. Para ello, el profesor Perea Yébenes ha rescatado dos trabajos inéditos en español del gran historiador de las religiones Franz Cumont (1868-1947) que, junto a otras aportaciones del editor y traductor, además de la revisión documental y bibliográfica, devuelven a la actualidad, por partida doble, al profeta de Abonuteicho, así como los escritos, siempre Enriquecedores, del eruditó belga.

El primer capítulo del libro, “Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d. C.: Alejandro de Abonuteicho” (9-58) corresponde a uno de los trabajos tempranos del profesor Cumont, cuando apenas contaba con diecisiete años, y con el cual accedió al grado de doctor en 1887. Este primer estudio, pionero a la hora de abordar el tema de Alejandro de Abonuteicho, presenta un punto de vista crítico respecto del culto establecido por Alejandro. En un principio se analizan cuestiones contextuales, tales como el pensamiento religioso del siglo II, caracterizado por el “giro orientalizante” y la tendencia a sincrétizar corrientes filosóficas y religiosas dispares, o la presencia de otros “comendantes religiosos” y taumaturgos, entre los que destaca la figura de Apolonio de Tiana (s. I d. C.). Tras estas cuestiones preliminares, se analiza el texto lucianesco relativo a la vida del profeta Alejandro (16-25) donde Cumont participa del tono crítico y defensor de Luciano contra esta religión impostada; el culto establecido en torno al

nuevo dios, Glycón, con apariencia de serpiente y cabeza humana (25-38); o la propagación y alcance de esta nueva creencia (38-49), basada en la de Asclepio y de tintes neopitagóricos y que, sorprendentemente, llegó incluso a embaucar a un senador romano, de nombre Rutilianus, y a cuyo oráculo solicitó una consulta el mismo emperador Marco Aurelio. El estudio termina con una cronología de la vida del profeta de Abonuteico, a modo de apéndice (50-57).

El segundo capítulo, "Alejandro de Abonuteico y el Neopitagorismo" (59-68), escrito más de veinte años después que el anterior, en 1921-1922, resulta, con mucho, más interesante que el capítulo precedente. Al mismo tiempo que permite conocer con mayor profundidad el tema del profeta de Abonuteico, también nos deja ver la evolución del autor con respecto a este asunto, pues presenta un punto de vista totalmente diferente, como si en ese lapso de tiempo transcurrido el propio Franz Cumont se hubiese dejado seducir por el falso profeta Alejandro. Esta perspectiva psicológica del personaje será, precisamente, uno de los temas de estudio del capítulo siguiente. De hecho, este segundo artículo de Cumont, empieza con una retracción, pues el mismo autor considera superficial el primer trabajo. Continua después analizando la paradoja que suscita este culto, pues se trata de una clara religión inventada, pero al mismo tiempo tuvo un fuerte éxito, no solo entre las clases populares, sino también entre las élites. A continuación el profesor belga analiza con más detalle la formación pitagórica y ritual de Alejandro de Abonuteico, bien a través del relato de Luciano o por los testimonios documentales que han sobrevivido del culto, buscando, de alguna manera, legitimar los hechos del poeta paflagonio, en una línea claramente opuesta a la ofrecida veinte años antes.

El tercer y último epígrafe del libro (69-110), "Capítulo suplementario" está escrito por el editor y traductor de los textos anteriores, el profesor Pérez Yébenes, y realiza un estudio de la cuestión sobre el tema de Alejandro de Abonuteico, además de analizar algunos aspectos del pensamiento de Franz Cumont y su postura claramente antagonista a la ofrecida en sus primeros años. El capítulo viene acompañado de una "tematización bibliográfica actualizada" (75-76), así como de una compilación de documentos y textos sobre Alejandro de Abonuteico y su "religión" (77-102), donde destacan los comentarios aportados acerca de la iconografía de la serpiente Glycón, claramente confundida en muchas ocasiones con el dios de origen egipcio Chnoubis, también de apariencia serpentina. Para terminar esta revisión del tema del profeta de Abonuteico, el capítulo se cierra con una completa actualización bibliográfica (103-110).

Nos encontramos, por tanto, ante una lectura doblemente interesante, pues nos acerca a la fascinante figura de Alejandro de Abonuteico, al tiempo que rescata, un siglo después, dos escritos de una de las figuras más prominentes en el estudio de la Historia de las Religiones.

Domingo Saura Zorrilla
Universidad de Murcia

PUBLICACIONES DEL ÁREA DE FILOLOGÍA GRIEGA DE LA UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

DISTRIBUYE: Portico Librerías, S.A. MUÑOZ SECA 6, 50005 ZARAGOZA

distib@porticolibrerias.es

web: www.porticolibrerias.es
Fax: (+34) 976353226

SUPLEMENTA MHNH *Estudios de Astrología, Magia y Religión Antigua*

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE & AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ

Mitro y Magia en Grecia y Roma

Libros Pórtico, Barcelona 2013

Se inicia con esta publicación una nueva serie, vinculada a la Revista MHNH, en la que se incluirán trabajos monográficos sobre los temas relacionados con los contenidos habituales de la Revista. El volumen I, que ofrecemos ahora, contiene además de la Presentación de uno de los editores, Emilio Suárez de la Torre 22 trabajos (contribuciones de Di Donato, Pamíts, Forero Álvarez, Ruiz Pérez, García Teijeiro-Molinos Tejada, Villagra Hidalgo, Cua Serena, Faraone, Mastrocinque, Bernabéu, Martín Hernández, Portués, Sfameni Gasparro, Suárez de la Torre, Zago, Blanco, Cesteros, Calvo Martínez, Pérez Jiménez, Marco Simón, Sánchez Natalí, Blomart, Graf, Nieto Ibáñez y Cuesta Fernández) en un total de 336 páginas. Los trabajos están centrados en la problemática sobre la relación entre magia/astrología y religión, tanto desde el punto de vista de las técnicas de ambas prácticas (astrología y magia) como de los personajes que las ejercieron, de los mitos relacionados con ellas, de los soportes literarios que nos han hecho llegar su conocimiento, y de las actitudes a que dieron lugar en el ámbito histórico (desde Oriente antiguo hasta los autores cristianos del siglo IV d.C.) en que se desarrollaron.

VOLUMEN I

1. A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los Orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994. Med. 0. AGOTADO

2. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita. La Sexualidad Femenina en los Pueblos del Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995. Med. 1. AGOTADO

3. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996. Med. 2.

4. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Los límites de la tierra: el espacio geográfico en las culturas mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997. Med. 3.

5. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998. Med. 4. AGOTADO

6. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Alcadas palabras. Correos y Comunicaciones en el Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999. Med. 5. AGOTADO

7. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Dieta mediterránea. Comidas y Hábitos Alimenticios en las Culturas Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000. Med. 6. AGOTADO

8. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Serres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2001. Med. 7.

9. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *La verdad taminada. cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2001. Med. 8.

10. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Daimon Paredos. Magos y prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2002. Med. 9.

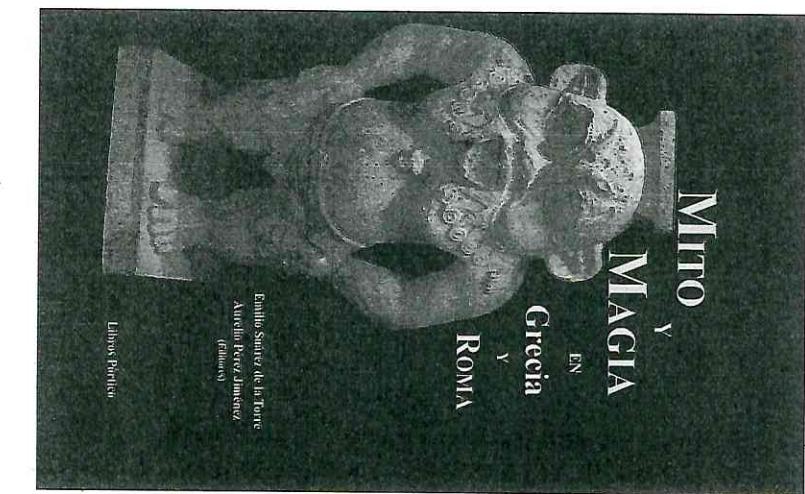
11. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Así dijo la zorra. La tradición fabulística en los Pueblos del Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2002. Med. 10.

12. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *De la Aldea al Burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2003. Med. 11.

13. A. Pérez Jiménez & M. C. Salcedo Parrondo (eds.), *Las alas del placer. Las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2004. Med. 12.

14. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Hijos de Mercurio. Banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2006. Med. 13.

15. J. Rubio Tovar, M. Vallejo Givres & Fco. J. Gómez Espelosín (eds.), *Viajes y visiones del mundo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Canales7, 2008. Med. 14.



Emilio Suárez de la Torre
Aurelio Pérez Jiménez
(fotógrafo)

Libros Pórtico

II.- SUPLEMENTA MEDITERRANEA

17. J. Fco. Martos Montiel, *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996. *Suppl. Med.* 1. AGOTADO
18. I. Calero Secall, *Leyes de Gortina*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997. *Suppl. Med.* 2.
19. I. Calero Secall, *Consejeras, confidentes, cómplices: la servidumbre femenina en la literatura griega antigua*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999. *Suppl. Med.* 3. AGOTADO
20. C. Alcalde Martín, *El mito de Leda en la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001. *Suppl. Med.* 4.
21. G. Del Cerro Calderón, *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2003. *Suppl. Med.* 5.
22. J. Th. Bentz, *Las Cícladas o la vida entre los griegos insulares*, Ed. Chr. Chase & J. L. Calvo Martínez, Madrid, Ediciones Clásicas, 2004. *Suppl. Med.* 6.
23. C. Macías Villalobos, *Ciencia de los astros y creencias astronómicas en el pensamiento de san Agustín*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2005. *Suppl. Med.* 7.
24. M. González González, *Nóstida de Locris y su obra*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2006. *Suppl. Med.* 8.
25. G. Del Cerro Calderón, *Dion de Prusa*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2007. *Suppl. Med.* 9.
26. I. Pérez Martín, *Las Bibliotecas del Doctor Juan de Viverga y de Alonso de Córoba*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2008. *Suppl. Med.* 10.
27. Chr. Chase, *Peregrinando por el Peloponeso*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2009.
28. G. Del Cerro Calderón, *Monumentum Ancyranum. El testamento de Augusto*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2010. *Suppl. Med.* 12.
29. M^a Angeles Durán López, *Los díases en crisis. Actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2011. *Suppl. Med.* 13.
30. Chr. Chase, *La Acrópolis. Bólido inesperado*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2012. *Suppl. Med.* 14.
- III.- ACTAS DE CONGRESOS, HOMENAJES Y LIBROS CONSUNTOS**
31. A. Pérez Jiménez & G. del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Obra y Tradición. Actas del I Symposium Español sobre Plutarco*, Málaga, 1990.
32. A. Pérez Jiménez, J. García López & R. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del Iº Congreso Internacional de la I.P.S.*, Madrid, 1999.
33. A. Pérez Jiménez & F. Casadesus Bordon (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y Religiones Místicas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español de Plutarco, Palma de Mallorca, 4-6 de noviembre de 2000)*, Madrid-Málaga, 2001.
34. A. Pérez Jiménez & R. Caballero (Eds.), *Homo Mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos*, Charta Antiqua, Málaga, 2002.
35. A. Pérez Jiménez, J. Ribeiro Ferreira, María do Céu Fialho (ed.), *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*, Coimbra-Málaga, 2004.
36. A. Pérez Jiménez, C. Alcalde Martín & R. Caballero (eds.), *Sofocles el hombre. Sofocles el poeta. Actas del Congreso Internacional con motivo del XXV Centenario del Nacimiento de Sofocles (497/6 a.C.-2003/4)*, celebrado en Málaga, 29-31 de mayo de 2003. Málaga, Charta Antiqua, 2004.
37. M. Jutresa, F. Mestre, P. Gómez & P. Gilabert (Eds.), *Plutarco a la seva època: Païdeta i societat (Actas del VII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Barcelona, 6-8 nov 2003)*, Barcelona, 2005.
38. A. Pérez Jiménez & F. Titchener (Eds.), *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Universidad de Málaga & Utah State University, Málaga-Logan, 2005.

39. A. Pérez Jiménez & F. Titchener (Eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadler by The International Plutarch Society*, Universidad de Málaga & Utah State University, Málaga-Logan, 2005.

40. Rosa M^a Aguilar & Ignacio R. Allgeme (Eds.), *Ecos de Plutarco en Europa. De Fortuna Plutarchi Studia Selecta*, Madrid, S.E.P.-Universidad Complutense, 2006.
41. A. Pérez Jiménez (ed.), *Plutarco Renovado. Importancia de las Traducciones Modernas de Vidas y Moralia*, Málaga, S.E.P., 2010.
42. 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. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society*, Logan, Utah, 2010.
43. A. Pérez Jiménez & P. Volpe Cacciatore (Eds.), *Musa Graeca Capta / Musa Graeca Tradita*, Zaragoza, Portico Libros, 2011.
44. A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (Eds.), *Διάπον Μυηταρόνγκ. Miscelánea de Estudios Ofrecidos a M^a Angeles Durán López*, Zaragoza, Portico Libros, 2011.

IV.- LIBROS FUERA DE COLECCIÓN

45. A. Pérez Jiménez, *Paradigmas de nuestra cultura. Astrología y poder político en la Antigüedad*, Málaga, 2009.
46. J. M. Díaz Lavado, *Las Citas de Homero en Plutarco*, Portico, Zaragoza, 2010.

V.- MHNH. REVISTA INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN SOBRE MAGIA Y ASTROLOGÍA ANTIGUAS

47. *MHNH* 1 (2001).
48. *MHNH* 2 (2002).
49. *MHNH* 3 (2003).
50. *MHNH* 4 (2004).
51. *MHNH* 5 (2005).
52. *MHNH* 6 (2006).
53. *MHNH* 7 (2007).
54. *MHNH* 8 (2008).
55. *MHNH* 9 (2009).
54. *MHNH* 10 (2010).
55. *MHNH* 11 (2011).
56. *MHNH* 12 (2011).
57. *MHNH* 12 (2012).

VI.- PLUTARCHOS. N.S., SCHOLARLY JOURNAL OF THE INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

58. *Plutarchos*, n.s. 1 (2003-2004).
59. *Plutarchos*, n.s. 2 (2004-2005).
60. *Plutarchos*, n.s. 3 (2005-2006).
61. *Plutarchos*, n.s. 4 (2006-2007).
62. *Plutarchos*, n.s. 5 (2007-2008).
63. *Plutarchos*, n.s. 6 (2008-2009).
64. *Plutarchos*, n.s. 7 (2009-2010).
65. *Plutarchos*, n.s. 8 (2010-2011).
66. *Plutarchos*, n.s. 9 (2011-2012).

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, "Geòt ópato. 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 planètes³; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque⁴".
- 8. Greek Fonts:** For Greek texts, use Unicode Fonts.

MHNH, 12 (2012)

I.- STUDIA

- V. ALFARO, "El arte de la magia en Tertuliano: *Circulatoria Secta*".....5-38
Mª JOSÉ BROTONS MERINO, "Los exorcismos entre la realidad y el mito".....39-62
CHR. A. FARAONE, "Scribal Mistakes, Handbook Abbreviations and Other Peculiarities on Some Ancient Greek Amulets".....63-74
FCO. J. FERNÁNDEZ NIETO, "*Incubatio, heroón* y adivinación en la Hispania céltica".....75-90
G. NÉMETHI, "The Snake-headed Demon".....91-100
E. NISSAN, "The Cyclical Snake: Occurrences in Jewish Sources Are Sporadic and Disconnected".....101-150
E. ALBRILE, "Lo Zodiaco alla sacra di San Michele".....151-178
ST. HEILEN, "The Doctrine of the 3rd, 7th and 40th Days of the Moon in Ancient Astrology".....179-198
J. LUQUE MORENO, "Letras, Notas y Estrellas. 2^a Parte".....199-236

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Dos conjuros a Afrodita (PGM IV 2903-2940)".....239-256
O. PRIETO DOMÍNGUEZ, "La recuperación de la astronomía como preludio del Renacimiento macedonio del siglo IX: El tratado de Esteban el Filósofo".....257-288
A. MASTROCINQUE, "A Magical Name: *Omelanpharok*. He who Wears a Black Mantle".....289-290

III.- RECENSIONES

- G. OESTMANN, H. D. RUTKIN & K. VON STUCKRAD, eds, *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, 290 pp. (G. Bezza). G. SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, Morcelliana, 2010, 320 pp. (M. Tozza). J. A. ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ & Sofía TORALLAS TOVAR, eds., *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y la Edad Media*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 178 pp. (N. Arsentieva). R. L. GORDON and Francisco MARCO SIMÓN, Eds., *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005. Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 168, Leiden-Boston, Brill, 2010, 676pp. + 39 plates (E. Eidinow). M. HERRERO DE JÁUREGUI (*et alii*), eds., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin, De Gruyter, 2011, 446 pp. (M. González). R. MARTÍN HERNÁNDEZ & Sofía TORALLAS TOVAR, eds., *Conversaciones con la Muerte. Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad a la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2011, 206 pp. (M. González). R. MARTÍN HERNÁNDEZ & S. TORALLAS TOVAR, eds., *Conversaciones con la Muerte. Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad a la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2011, 206 pp. (M. González). S. PEREA YÉBENES, *La idea del alma y el Más Allá en los cultos orientales durante el Imperio romano*, Signifer Libros (colección Mikrá nº 1), Madrid, 2012, 100 pp. (D. Saura Zorrilla) Franz CUMONT, *Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d.C.: Alejandro de Abonuteico*, traducción y capítulo supplementario de Sabino Perea Yébenes, Signifer Libros (colección Mikrá nº 3), Madrid-Salamanca, 2012, 110 pp. (D. Saura Zorrilla)293-315

