

MHNNH, 14 (2014)

NECROLOGICA

S. DE MEIS, “Giuseppe Bezza (21 settembre 1946 - Ripabella 18 giugno 2014)”.....3-6

I.- STUDIA

- C. MARTÍNEZ MAZA, “Recursos mágicos paganos en la Iglesia tardoantigua”.....9-24
A. MASTROCINQUE, “Acanto e spade nella magia amorosa”.....25-38
S. PEREA YÉBENES, “Tres sueños funestos (Rufus Ephesius, *Τατρικὰ ἐρωτήματα* 29-33)”.....39-70
R. TEJA, “De ‘cuentos de viejas’ a objetos sagrados: La ‘cristianización’ del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua”.....71-96
E. CALDERÓN DORDA, “Las desviaciones sexuales en la *Mathesis* de Firmico Materno”.....97-118
ST. HEILEN, “Sexuality and Eroticism in the Horoscopes of Antigonius of Nicaea”.....119-146
W. HÜBNER, “Gender in Ptolemy’s *Apotelesmatica*”.....147-166
E. NISSAN, “Animals Calling Out to Heaven: In Support of the Hypothesis of an Alexandrine Egyptian Connection to the Animals Praising Heaven in *Pereq Shirah* (A Chapter of Hymns). Some Evidence from Egypt’s Greek Magical Papyri”...167-196
I. RAMELLI, “Macrobius: Astrological Descents, Ascents, and Restorations”.....197-214

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

A. PÉREZ-JIMÉNEZ, “Antiochi *De stellarum in locis thematis significationibus fragmentum epicum*: Edición, traducción española y comentario”.....217-290

III.- RECENSIONES

- WOLFGANG HÜBNER, *Manilius, Astronomica, Buch V*, Bd. 1 *Einführung, Text und Übersetzung*, S. 304 + Farbtafeln; Bd. 2 *Kommentar*, S. 450, ‘Sammlung wissenschaftlicher Commentare’ Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010 (Carlo Santini)....293-297
GYÖRGY NÉMETH, *Supplementum Audollentianum*, Hungarian Polis Studies, 20, Zaragoza-Budapest-Debrecen, 2013, 239 pp. (Clelia Martínez Maza).....298-299
SABINO PEREA YÉBENES, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano* (Thema Mundi 6), Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2014, 551 pp. (Santiago Montero).....299-301
MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Omina mortis. Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid, Abada Editores, 2014, 328 pp. (Fco. Javier Fernández Nieto).....301-318

Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas



centro de ediciones
málaga.es diputación

XIV
2014

Volumen
14 (2014)

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. Complutens 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.L.

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, 35 €. **Extranjero:** Suscripción, 35 € / Número suelto, 40 €.

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.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Material prepared for publication in MHNH should conform to the following guidelines:

- 1. Languages:** Manuscripts may be written in any of this languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.
- 2. Abstracts:** All articles will be sent together with an abstract in the original language and an other in English not longer than 7 lines.
- 3. Format:** Manuscripts must be typed double-spaced on letter-size paper (DIN A 4), text and notes separately, with a maximum of 30 lines per page and a left-hand margin of not less than 4 cm. The length of manuscripts for articles must not exceed 25 pages without previous agreement with the editors. We would very much appreciate to send a electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows) accompanied by a PDF document, as an attached file to an e-mail message.
- 4. Bibliography:** The text of the paper should be followed by a list of references, including at least those works cited more than twice in the notes. In the bibliography author's surname should precede the initial: BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949)
- 5. Quotations in notes:** Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be typed in versalitas only when in notes or in the bibliography: F. CUMONT (note), but F. Cumont (main text).
- A. Frequent quotations (more than twice):** Refer to the bibliography, citing by author's name, year of edition, and pages: e.g. E. M. BUTLER, 1949, pp. 30-35.
- B. Single quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A or incorporate the entire reference in the notes, according to the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949):
 - a) Books:** author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final author preceded by &), comma, title of work in italics, comma, volumen in Roman numerals (where applicable), comma, place of publication, comma, year (with superscript number of edition if not the first, and year of the first edition in parenthesis), comma, and pages cited:
 - E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1948, pp. 84-95.
 - F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.
 - b) Articles:** For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):
 - A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.
 - D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985), pp. 210-212.
 - c) Works in collaborative volumes:** Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: e.g. H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὁπατοί. 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.

ÍNDICE

MHNH, 14 (2014)

NECROLOGICA

- S. DE MEIS, “Giuseppe Bezza (21 settembre 1946 - Ripabella 18 giugno 2014)”.....3-6

I.- STUDIA

- C. MARTÍNEZ MAZA, “Recursos mágicos paganos en la Iglesia tardoantigua”.....9-24
- A. MASTROCINQUE, “Acanto e spade nella magia amorosa”.....25-38
- S. PEREA YÉBENES, “Tres sueños funestos (Rufus Ephesius, *Ἰατρικὰ ἐρωτήματα* 29-33)”.....39-70
- R. TEJA, “De ‘cuentos de viejas’ a objetos sagrados: La ‘cristianización’ del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua”.....71-96
- E. CALDERÓN DORDA, “Las desviaciones sexuales en la *Mathesis* de Fírmico Materno”.....97-118
- ST. HEILEN, “Sexuality and Eroticism in the Horoscopes of Antigonus of Nicaea”.....119-146
- W. HÜBNER, “Gender in Ptolemy’s *Apotelesmatica*”.....147-166
- E. NISSAN, “Animals Calling Out to Heaven: In Support of the Hypothesis of an Alexandrine Egyptian Connection to the Animals Praising Heaven in *Pereq Shirah* (A Chapter of Hymns). Some Evidence from Egypt’s Greek Magical Papyri”...167-196
- I. RAMELLI, “Macrobius: Astrological Descents, Ascents, and Restorations”.....197-214

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- A. PÉREZ-JIMÉNEZ, “Antiochi *De stellarum in locis thematis significationibus fragmentum epicum*: Edición, traducción española y comentario”.....217-290

III.- RECENSIONES

- WOLFGANG HÜBNER, *Manilius, Astronomica, Buch V*, Bd. 1 *Einführung, Text und Übersetzung*, S. 304 + Farbtafeln; Bd. 2 *Kommentar*, S. 450, ‘Sammlung wissenschaftlicher Commentare’ Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010 (Carlo Santini).....293-297
- GYÖRGY NÉMETH, *Supplementum Audollentianum*, Hungarian Polis Studies, 20, Zaragoza-Budapest-Debrecen, 2013, 239 pp. (Clelia Martínez Maza).....298-299
- SABINO PEREA YÉBENES, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano* (Thema Mundi 6), Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2014, 551 pp. (Santiago Montero).....299-301
- MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Omina mortis. Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid, Abada Editores, 2014, 328 pp. (Fco. Javier Fernández Nieto).....301-318

GIUSEPPE BEZZA (21 SETTEMBRE 1946 - RIPABELLA 18 GIUGNO 2014)

SALVO DE MEIS

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Giuseppe Bezza, noto ai lettori di *MHNH*, non potrà più collaborare né scrivere i suoi meravigliosi saggi di Storia dell'Astrologia, sempre ricchi di nuovissime ricerche e di approfondite analisi.

Si è spento con la sua innata e signorile gentilezza, dopo aver sofferto un male tremendo e incurabile, ma senza mai far soccombere l'anima, senza mai un lamento o un accenno al dolore. Gli telefonavo ogni giorno per due anni per confortarlo, e solo l'ultimo giorno mi disse: "non mi sento bene".

Giuseppe era soprattutto un intellettuale serio e completo, ricco di un sapere immenso conquistato con studi severi e profondi, sempre con un rispetto sincero delle persone con le quali parlava, discuteva, senza mai sfoggiare la sua sapienza, con modestia e gentilezza innate che lo rendevano unico a chi lo conosceva ed a chiunque gli chiedeva dati, informazioni, opere, in tanti campi della scienza dalla storia, alle lettere classiche, alla bibliografia antica e moderna.

Era prodigioso conoscitore di autori antichi e moderni e delle biblioteche internazionali che possedevano scritti importanti ed anche semplici, e sorprendevo perché sapeva ascoltare in silenzio sino a quando gli si chiedevano giudizi o informazioni sugli argomenti più vari dai codici latini e greci o arabi o bizantini di opere rare, a questioni di metodologia storica: allora con estrema chiarezza parlava per ore con citazioni puntuali e giudizi acuti ed imparziali, senza mai far pesare ciò che sapeva e che in tanti non conoscevano.

Così come era cordiale ed ironico nel dialogo, altrettanto era preciso, sicuro, chiaro quando parlava di ricerca scientifica.

Le sue indagini bibliografiche riguardavano molte discipline, ma soprattutto testi e documenti di astronomia, di astrologia e medicina di ogni tempo.

Non esitava ad acquistare o fotocopiare testi importanti, e così la sua biblioteca diveniva sempre più specialistica e preziosa per le ricerche.

Spesso andavamo insieme alla consultazione di testi e nelle biblioteche di Milano; Giuseppe era conosciuto da tutti, così come lo era alla biblioteca vaticana o a Parigi o Malaga.

E così era per gli editori e le librerie internazionali; sorprendevo trovare i suoi primi libri nelle biblioteche più diverse o citati nelle riviste più famose.

Nell'amicizia era leale e generoso, sempre pronto a collaborare.

Una persona come Giuseppe Bezza nasce molto raramente.

Una bibliografia delle opere di Giuseppe Bezza non è semplice da condensare, ma un tentativo, anche se sommario, è il seguente. L'ultimo suo articolo fu pubblicato su *MHNH* 13, l'ultimo libro è il *Commento al secondo libro del Quadripartitum, di Tolomeo* (2014) del quale Antonio Panaino pubblicherà una dettagliata recensione su *Hiram*, 2015/1 e su *Bizantinistica (Rivista di studi bizantini e slavi)* VXVI, 2014 (2015).

1981 *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Tolomeo* (David Pingree mi disse che è difficile superare un libro così ben fatto su Tolomeo).

1991 edizione di Placido Titi, Tocco di Paragone.

1991 *Astrologia, storia e metodi*, Milano.

1993 *al-Birūnī, L'arte dell'astrologia*, Milano.

1993 *Paolo d'Alessandria, Lineamenti introduttivi nella scienza della previsione astronomica*, Milano.

1995 *Arcana Mundi, antologia del pensiero astrologico antico*, Milano.

1996 G. Bezza, "Fr Al. Illiceramius, Il problema di un recupero dell'astrologia classica nella lettura di una nuova edizione di Tolomeo", *Paideia*, 41, 215-236.

1998 *Le dimore celesti. Segni e simboli dello zodiaco*, Milano.

1998 *Un glossario astrologico bizantino. Convegno di studi Storia della scienza e beni culturali, Ravenna 1998*, in press.

1999 *Sulla tradizione del thema mundi. Atti del Convegno G. Schiaparelli storico dell'Astronomia, Milano 1997*.

2000 "Le Tavole del primum mobile nella tradizione medievale", in F. Bònoli, S. De Meis, A. Panaino (eds.), *Astronomical Amusements, Papers in Honour of Jean Meeus*, Milano.

- 2001 “Una natività a scopo didattico”, *MHNH*, 1, 291-336.
- 2001 “Caratteri propri ed acquisiti dell’astrologia araba”, *Giornale di Astronomia*, 27, 6-15.
- 2002 “L’astrologia greca dopo Tolomeo: Retorio”, in A. Pérez Jiménez, R. Caballero (eds.), *Homo Mathematicus, Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos celebrado en Benalmádena, Málaga, 8-10 Octubre 2001*, Málaga, pp. 177-204.
- 2002 *Précis d’historiographie de l’astrologie. Babylone, Egypte, Grèce*, in Science et Techniques en perspective, II^e série, vol.6, fasc.1 et 2, Brepols (recensione di A. Pérez-Jiménez in *MHNH*, 8 (2008) 271-279).
- 2004 “La *Tetrabiblos* de Ptolémée entre physique et mythologie”, in: *Cosmology through Time. Ancient and Modern Cosmologies in the Mediterranean Area, Conference Proceedings*, Milano, 89-96.
- 2009 Recensione di N. Campion, *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology. Volume 1: The Ancient and Classical Worlds*, London, Hambledon Continuum, 2008, in *MHNH*, 9, 293-298.
- 2010 G. Bezza, J. Fallisi, M. Fumagalli, *De Mutatione Aeris Libellus di Giovanni Antonio Magini*, Milano.
- 2012 Recensione di G. Oestmann, H. D. Rutkin & K. v. Stuckrad (eds.), *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology*, Berlin-New York, WdGr, 2005, in *MHNH*, 12, 293-296.
- 2013 F. Bònoli, G. Bezza, S. De Meis, *I pronostici di Domenico Maria da Novara*, Olschki ed., Firenze (recensione di C. Macias Villalobos in *MHNH*, 13, 261-266)
- 2013 G. Bezza & S. De Meis “The Chapter on Comets in the Commentary to *Quadripartitum* by Giuliano Ristori”, *MHNH*, 13, 53-76.
- 2014 *A companion to astrology in the Renaissance*, Brill ed.
- 2014 “XX Scorpj: un oroscopo per il tramonto mattutino delle Pleiadi”, in *Non licet stare caelestibus, Studies on Astronomy and its History offered to Salvo De Meis*, edited by Antonio Panaino, E. Bacchi, S. Buscherini, P. Ognibene
- 2014 Claudio Tolomeo, *Il Secondo Libro del Quadripartitum con il Commento di ‘Alī Ibn Riḍwān*. Prefazione, Traduzione e Note di Giuseppe Bezza, Agorà & Co., (Collana: Il Sole e l’Altre Stelle, 1), Lugano, 202 pp.



STUDIA

RECURSOS MÁGICOS PAGANOS EN LA IGLESIA TARDOANTIGUA*

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

RESUMEN

Se puede constatar en el mundo tardoantiguo una gran variedad de prácticas mágicas pues no sólo las tradicionales mantienen su vigencia sino que aparecen nuevos usos desarrollados dentro del ambiente cristiano. Algunos líderes de la Iglesia reconocen su eficacia, intervienen de manera muy activa en la articulación de un repertorio mágico propio y proponen a sus propios expertos muy semejantes a los anteriores. Unos y otros perseguían como objetivo reforzar su autoridad en el seno de su comunidad y, para conseguir el éxito, las estrategias cristianas debieron incluir en su discurso ritual una reinterpretación de las prácticas mágicas anteriores.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, RITUAL, CRISTIANOS, PAGANOS, SINCRETISMO.

PAGANS' MAGICAL PRACTICES IN THE LATE-ANCIENT CHURCH

ABSTRACT

In the late Roman world, we can attest to various forms of magic-working. The traditional experts continue to practise magic under a Christian empire as before but new forms of magician do appear because there is still a reality to what magic seems to accomplish. The churchmen did not deny the efficacy of enchanter's abilities. In fact, the church leaders were, actively trying to construct an area of Christian practice and some Christians saw no harm in admitting to a likeness between holy wonderworkers and magicians. All of them were in agreement about one general goal: they wanted to bolster their local authority. The use -and reinterpretation of regional practice was one of the ecclesiastical strategies to articulate a new ritual discourse.

KEY WORDS: MAGIC, RITUAL, CHRISTIANS, PAGANS, SYNCRETISM.

* Esta investigación ha sido realizada con cargo al Proyecto de Investigación HAR 2011-28461 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Cuando Senute, el célebre abad del Monasterio Blanco de Atripe, como parte de su campaña de cristianización desplegada en la provincia de la Tebaida, se dirigió a la localidad de Pnueit, sus habitantes intentaron evitarla empleando los clásicos procedimientos mágicos:

Cuando los paganos tuvieron conocimiento de ello, fueron al camino que dirigía a la ciudad y allí excavaron una zanja para enterrar unas pociones mágicas (*pharmakia*) que habían elaborado según sus libros con objeto de obstaculizar su llegada. Nuestro padre Apa Senute se subió en el asno pero cuando inició el camino, en el momento en el que el asno llegó al lugar en el que estaban enterradas las pociones, se detuvo y comenzó a escarbar con los cascos. Al sacar a la luz las pociones, mi padre dijo al sirviente: “cógelas para colgárselas luego en sus cuellos”. Una y otra vez el sirviente que le acompañaba golpeaba al asno y le decía: ¡Muévete! Pero mi padre le decía: “¡Déjalo, que sabe lo que hace!” y de nuevo le dijo al sirviente: “toma las vasijas y llévalas en la mano hasta que entremos en la ciudad y podamos colgarlas de sus cuellos”. Cuando entraron en la ciudad, los paganos lo vieron con las vasijas mágicas que el sirviente llevaba en sus manos. Inmediatamente huyeron y desaparecieron y mi padre entró en el templo y destruyó los ídolos, haciéndolos pedazos uno tras otro¹.

La variedad de detalles recogidos en este pasaje de la biografía de Senute refleja de modo particularmente ilustrativo el universo religioso de las zonas rurales del Egipto tardoantiguo. En la trama cobra protagonismo el empleo de sortilegios para ahuyentar a los intrusos (en este caso, es Senute la amenaza externa), sortilegios que constituían parte del repertorio habitualmente usado por individuos o colectivos ante una presencia considerada hostil ya fuera humana o animal. Más significativa aún y en apariencia incoherente resulta la réplica del abad que, tras descubrir los encantamientos, lejos de ignorarlos, los recogió para redirigir sus maléficos efectos contra sus adversarios paganos². Cabría esperar que Senute hubiera reaccionado, en consonancia con su devoción cristiana, con cierto desdén ante el descubrimiento de estas maldiciones supuestamente inútiles y, sin embargo, con su actuación admite implícitamente su eficacia.

La anécdota no es singular y, como se puede comprobar en las siguientes páginas, un comportamiento incluso más comprometido que el exhibido por el abad se encuentra documentado en regiones a uno y otro lado del Mediterráneo. En efecto, sermones, homilías y relatos hagiográficos recogen noticias relativas a esas prácticas

¹ Besa, *Vida de Senute*, 83-84; H. WISEMANN, *Sinuthii Vita* Boairice, CSCO CXXIX, Lovaina, 1951.

² C. MARTÍNEZ MAZA a), “La agonía de un pagano de provincias”, en Vae victis! *Perdedores en el mundo antiguo*, F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Instrumenta* XL, Barcelona 2012, pp. 262-263.

mágicas tradicionales ejecutadas por y para usuarios cristianos. Se trata de una producción literaria que muestra el esfuerzo de obispos y monjes, los principales agentes de cristianización, sobre todo en zonas rurales, por encauzar el comportamiento de la congregación hacia el camino marcado por la ortodoxia.

En la Galia del s. VI, Gregorio de Tours recoge la actividad de *sortilegi* locales y *harioli* a los que acuden unos devotos cristianos para conseguir la sanación de su hijo enfermo. A finales de la centuria el concilio de Auxerre prohibía la visita a sortilegos y caragios³ y dictaba sanciones severas a los que practicaran la adivinación.

En la zona de *Gallaecia*, reino entonces de los suevos, el obispo Martín de Braga expresaba también su perplejidad sobre los que se declaraban cristianos y continuaban acudiendo a la magia tradicional:

¿Y como es que algunos de vosotros, que habéis renunciado al diablo y a sus ángeles, a sus cultos, y a sus malas obras, ahora volvéis de nuevo a los cultos del diablo? Porque...observar la adivinación y los agüeros...hechizar hierbas para los maleficios, e invocar los nombres de los demonios con hechizos, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo?..He aquí que, después de haber renunciado al diablo, hacéis todas estas cosas después del bautismo, y volviendo al culto de los demonios y a las malas obras de los ídolos, ...habéis quebrantado el pacto que hicisteis con Dios. Alejasteis de vosotros la señal de la cruz, que recibisteis en el bautismo y estáis atentos a otras señales del diablo por medio de las avecillas, estornudos y otras muchas cosas⁴.

En Egipto, una homilía de pseudo-Atanasio critica también a los cristianos que consultan astrólogos, adivinadores, magos, y otros especialistas en usos mágicos⁵:

Hay aún entre nosotros, hoy en día, quien adora a los démones que engañan con su mentira y decepcionan a la gente que busca la curación. Algunos practican abominaciones en la ciudad y en el campo. Se dice que algunos hacen que sus hijos realicen abluciones de agua contaminada y agua con arena del teatro e incluso se dice que vierten sobre sí mismos agua mientras formulan encantamientos y rompen vasijas de cerámica en la creencia de que así repelen el mal de ojo. Algunos atan a sus hijos amuletos hechos por artesanos –esos hombres que proporcionan un lugar donde los demonios pueden cobijarse- mientras

³ 561/605 c.4 (CCL 148A, 265).

⁴ Mart. Brac., *correct. rust.* 16.

⁵ Una situación muy similar aparece descrita en el canon de pseudo-Athanasio (W. RIEDEL, W. E. CRUM, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Londres, 1904, 88, 118) y anteriormente (336-340 d.C.) el canon de pseudo-Hipólito (11, 15): R-G. COQUIN (ed.), “Les Canons d’Hippolyte”, PO, 31.2 (1966) pp. 96-97; pp. 100-101.

otros se ungen a sí mismos con aceite y se atan encantamientos y otras cosas sobre sus cabezas o cuellos⁶.

Los ejemplos mencionados permiten recomponer un ambiente y unas circunstancias muy concretas en las que incluso los devotos cristianos se inclinan por acudir a los remedios dictados por la tradición: hechizos, encantamientos, pociones, agua mezclada con arena, amuletos, filacteria, dientes de cocodrilo, aceites... En efecto, podemos constatar con cierta frecuencia el convencimiento absoluto de los devotos cristianos en la validez de las más variopintas prácticas mágicas paganas hasta el punto de que incluso los propios responsables de la Iglesia toman parte activa de las ceremonias. Creo que la continuidad de estos usos mágicos en regiones con distinto grado de cristianización, se explica esencialmente por su versatilidad pues hasta entonces habían dado soluciones a un amplio abanico de problemas cotidianos y contaban además con el crédito y el reconocimiento otorgados por siglos de eficacia⁷. Ante problemas de salud, enfermedades pero sobre todo en el ámbito de la ginecología y obstetricia⁸, ante problemas amorosos, financieros, crisis agrícolas provocadas por la sequía, plagas, inundaciones o malas cosechas, frente a las vicisitudes humanas, en definitiva, la práctica de la magia en sus más variadas facetas había procurado consuelo, alivio y solución inmediata a los necesitados. La Iglesia era consciente de estas necesidades que su propio aparato ritual, todavía en proceso de construcción, no podía satisfacer, al menos inicialmente, y tuvo que diseñar una alternativa propia que ofreciera soluciones inmediatas a la angustia de sus devotos de una eficacia igual si no superior, y que pudiera competir con la oferta que hasta entonces estaba en manos de los especialistas tradicionales. Porque lo cierto es que, ante la presencia de expertos paganos de reconocida experiencia y cristianos con una autoridad recién adquirida no resulta extraño que los propios devotos optaran por la solución más segura, la avalada por la tradición. Cuando en el año 587 la ciudad de Tours padeció malas cosechas e inundaciones los campesinos cristianos buscaron remedio en su obispo y como se encontraba fuera de la ciudad no dudaron en reclamar los servicios de un *incantator* llamado Desiderio⁹. En fechas próximas, un noble de Sikeon (Galatia, Asia Menor) no pudo esperar a que el asceta Teodoro sanara a su

⁶ Pseudo-Atanasio, *Homilía sobre la virginidad*, pp. 92-95: L.-Th. LEFORT (ed.), "L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin", *Le muséon*, 71 (1958) 35-36.

⁷ C. MARTÍNEZ MAZA b), "Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo", *Hormos -Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012) 85-95.

⁸ M. MEYER, R. SMITH (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, S. Francisco, 1994; S. PERNIGOTTI, "La Magia copta: I Testi" *ANRW*, II.18.5, 1995, pp. 3685-3730.

⁹ Greg. Tvr. *Franc.* 9.6.

hermano con sus bendiciones y corrió en busca de una mujer experta en sortilegios para que le fabricara un amuleto¹⁰. El desenlace del relato con la muerte del enfermo servía, en todo caso, para adoctrinar a los fieles sobre los peligros de emplear soluciones alternativas a la propuesta cristiana.

El prestigio que mantuvieron en el entorno cristiano los expertos en el repertorio ritual de naturaleza mágica no resulta difícil de explicar. Su competencia quedaba avalada por su destreza en la fabricación de amuletos, en la formulación de conjuros, maldiciones, encantamientos y por el carisma que habían logrado labrarse en una región concreta, pues es en virtud del crédito que le confiere la comunidad como un individuo queda investido con la autoridad necesaria para hacer de sus sortilegios un instrumento eficaz. En entornos rurales alejados de la parafernalia de la religiosidad oficial, los sacerdotes de los cultos locales pudieron desarrollar adicionalmente una variedad de funciones para esas comunidades¹¹, incluyendo ritos terapéuticos y la preparación de amuletos como una extensión de su estatus sacerdotal. Con el cierre de los templos, y la necesidad creciente de obtener otras fuentes de ingreso alternativas, estos sacerdotes bien pudieron modificar la base de su autoridad, y ampliar su campo de acción para poner, de modo itinerante, su conocimiento práctico al servicio de los deseos y necesidades de la clientela.

San Agustín recrimina la confianza que sus fieles depositan en los profesionales ajenos al circuito cristiano:

Alguien va a donde yaces con fiebre y en peligro de muerte, te asegura que te puede bajar la fiebre con ciertos sortilegios y amuletos. Y entonces el hombre que intenta persuadirte con esta maldición menciona ejemplos de gente que ha sido curada de este modo y te dice: “cuando esa persona tenía fiebre le hice esto a él, recité un encantamiento sobre él, lo purifiqué, lo atendí, y se encontró mejor. Pregúntale, consúltale, escúchale.

Los otros también dicen: “realmente así sucedió, estábamos en las puertas de la muerte, y fuimos salvados de esta manera, y puedes estar muy seguro de que si permites que se te recite el encantamiento sobre ti serás librado en ese mismo momento de esta enfermedad”¹².

En Oriente, Senute también lamenta el éxito de estos recursos mágicos paganos y ofrece un nutrido repertorio de la diversidad de especialistas en rituales mágicos que reciben la visita de los clientes cristianos necesitados:

¹⁰ *Life of St. Theodore of Sykeon*, 35-38 en E. DAWES, N.H. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, Crestwood, 1977.

¹¹ D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, pp.208-210.

¹² Avg. *serm.* 306 E.

Pero mientras sufren, los que caen en la pobreza o en la enfermedad o los que tienen un juicio, abandonan a Dios y persiguen a los encantadores y adivinos o buscan incluso otros medios de engaño tal y como yo mismo he visto: la cabeza de una serpiente atada a la mano de uno, otro con un diente de cocodrilo atado a su brazo, uno más con una mandíbula de zorro anudada a sus piernas, y ¡fue un funcionario quien le dijo que hacer eso era sensato! En verdad, cuando le pregunté si la mandíbula de zorro le sanaría, contestó: fue un gran monje quien me la dio diciendo: átatela y encontrarás alivio.

¡Escuchad esta impiedad! ¡Mandíbulas de zorro! ¡Cabezas de serpiente! ¡Dientes de cocodrilo! Y muchas otras cosas fatuas que los hombres se ponen para su propio alivio mientras otros los engañan.

Más aún, ésta es la forma con la que se ungen de aceite o se vierten agua mientras reciben ayuda de los encantadores y de los que elaboran drogas. Una vez más derraman agua sobre sí o se ungen con aceite de los presbíteros de la iglesia o incluso de los monjes.

Y son ellos los que el profeta Elías recriminó a Israel en su tiempo diciendo: ¿Cuánto tiempo cojearéis sobre dos piernas? ¡Si Dios es el señor, seguidle, pero si es Baal, entonces seguidle a él!

Así pues, aquellos de vosotros que hacéis esas cosas o bien os ponéis esas cosas ¿Cuánto tiempo cojearéis sobre dos piernas? Si el oráculo de los demonios os es útil y también los encantadores y los que elaboran pociones y todas esas cosas que funcionan para los que no tienen ley, entonces, ¡id con ellos y así recibiréis su maldición sobre la tierra y el eterno castigo del día del juicio!

Pero si es la casa de Dios, la iglesia, lo que os es útil, ¡id hacia ella!¹³.

El escenario que describen Senute y Agustín nos muestra que, ante una situación de riesgo inminente, la elección del experto viene dada más por la premura por encontrar una solución rápida que por la filiación ideológica del que la solicita. Entre las preocupaciones del angustiado solicitante no estaría distinguir entre magos y sanadores cristianos. Así pues, no sorprende la preferencia por profesionales de prestigio reconocido por la eficacia de sus amuletos y el éxito de sus sortilegios frente a la elección dictada por la ortodoxia católica.

Por otro lado, en la extensa amonestación de Senute resulta más significativo aún que sean líderes de la Iglesia, como los monjes (y en ocasiones presbíteros), los que asuman la ejecución de actividades mágicas de naturaleza evidentemente pagana como la imposición con fines curativos de una mandíbula de zorro, dientes de cocodrilo, una cabeza de serpiente o la unción de agua y aceite¹⁴. Se conservan otros

¹³ Shenoute, 255-262. *Contra Origenistas*, T. ORLANDI, ed., Roma, 1985, pp. 18-21.

¹⁴ *Vida de Teodoro de Sykeon*, 159 donde se menciona a un *klerikos* que también era un *pharmakeias*.

casos como el recogido en un *encomium* árabe sobre¹⁵ el santo copto del s. VI, Juan Paralos, en el que se recuerda a un sacerdote cristiano de una aldea que practicaba la astrología y la magia, actividades que le reportaron una gran cantidad de dinero, aunque fue excomulgado una vez conocida esta actividad por el obispo¹⁶.

Asimismo, Sofronio, obispo de Constantia y sobrino del obispo de Edessa Ibas, fue acusado de prácticas mágicas con objeto de conjurar a los espíritus y obtener noticias sobre el paradero de su hijo. Con tal fin, y asistido por un diácono acudió a una *phialomanteia* o *lekanomanteia* en la que el prelado entonó una fórmula mágica al oído de un muchacho desnudo, siervo de su hijo, que hizo las veces de *medium* y leyó el contenido de un cuenco lleno de agua y aceite colocado en una mesa preparada a tal efecto¹⁷. A continuación el muchacho tuvo que repetir el procedimiento, esta vez en un agujero practicado detrás de una puerta y lleno asimismo de agua y aceite. Así el obispo supo que su hijo cabalgaba sobre una mula en su viaje de regreso a Constantinopla. Esta visión fue confirmada por un ritual distinto en el que obtuvo la visión a través de una yema de huevo preparada *ad hoc*. El muchacho sufrió, tras estas sesiones, alucinaciones tan traumáticas que sólo obtuvo cura después de habersele aplicado rituales purificatorios en la iglesia durante ocho meses¹⁸.

Para conseguir su destitución, en el concilio de Éfeso (449) fue acusado de otras actividades mágicas: intentó atrapar a un ladrón mediante una práctica, al parecer habitual, por la que el sospechoso se veía obligado a comer pan y queso. Si no lograba ingerir bocado, quedaba demostrada su culpabilidad. Cuando el acusado superó esta prueba, el obispo decidió acudir a la ya mencionada *lekanomancia* en la que se emplea un cuenco de agua y aceite preparado para la observación con fines mágicos¹⁹. Anteriormente, otro obispo acusado de hechicería fue Paulino depuesto durante el concilio de Serdica (343) por atesorar libros mágicos que fueron quemados. Años más tarde, en el concilio de Laodicea celebrado en el 375 se prohibió a los clérigos de cualquier nivel en la jerarquía ser magos, encantadores, adivinos y astrólogos y recibió asimismo la condena conciliar la fabricación de amuletos. Otro obispo im-

¹⁵ *Synaxarium jacobita*, 19 *Kihak*: R. BASSET ed., "Le synaxaire arabe jacobite", *PO*, 3 (1909) p. 487.

¹⁶ Otros ejemplos de clero que consulta libros de magia: canon de pseudo-Atanasio (71-72), donde se prescriben penas específicas en este sentido y se sobreentiende que esos libros eran propiedad del *klerikos*.

¹⁷ D.E. AUNE, *Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity: Collected Essays*, Tübingen, 2008, p. 352.

¹⁸ M. DICKIE, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, N. York, 2001, pp. 277-279.

¹⁹ J. FLEMMING, *Akten der ephesinischen Synode vom 449, syrisch mit G. Hoifmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen herausgegeben*, Berlin, 1917, 80-5.

plicado (esta vez como víctima) en actividades mágicas fue Droctigisel de Soissons que, según muchos ciudadanos (*multi civium*), había enfermado por un *maleficium* realizado por un archidiácono cesado por el prelado²⁰. Una anécdota similar se recuerda del diácono Pedro, hermano de Gregorio de Tours acusado de asesinar al obispo electo Silvestre mediante *maleficia*²¹.

En ocasiones, es cierto que las acusaciones de brujería formuladas en las asambleas conciliares escondían el enfrentamiento entre facciones con posturas teológicas encontradas pero en cualquier caso muestra la vitalidad de estas prácticas en los círculos eclesiásticos: es el caso de Atanasio de Alejandría²² depuesto en dos de los sínodos controlados por los arrianos y del nestoriano Ibas obispo de Edessa. En este último caso, la reprobación se hizo al grito de que no se aceptaría a los partidarios de Simón el Mago²³. Entre las acusaciones que se le lanzan en la protesta se recuerda que habiendo conocido éste las artes mágicas en las que el diácono Abraham confesó que estaba involucrado, sin embargo ni lo excomulgó ni lo condenó al exilio como el propio culpable esperaba. Ibas, en todo caso, aprovechó sus contactos con el mundo de la magia para ser nombrado obispo de Batnae. Evagrio²⁴ habla de un tal Anatolio hombre de baja extracción social que alcanzó gran influencia política y mantuvo una relación muy estrecha con el obispo de *Theopolis*, Gregorio. Tras ser declarado culpable de practicar sacrificios, consiguió mediante sobornos dirigidos incluso al gobernador de Oriente aparecer como víctima de una práctica de brujería instigada por el propio obispo Gregorio.

A mi juicio, son varias las razones que explican esa ambigüedad mostrada por la Iglesia ante los usos mágicos paganos desplegados por *incantatores* cristianos. En primer lugar, por la elevada condición social de muchos de los ejecutantes, algunos de los cuales, como ya he mencionado, eran reconocidos líderes espirituales en su comunidad. De hecho sólo quedaron declaradas y sancionadas como *maleficium*²⁵ las actividades mágicas ejecutadas por individuos de status social bajo.

²⁰ Greg. Tvr. *Franc.* 9. 37.

²¹ Greg. Tvr. *Franc.* 5.5.

²² Amm. 15.7.7.

²³ J. FLEMMING, 1917, 19.1-2; M. DICKIE, 2001, p. 268.

²⁴ Ev. *hist. eccl.* 5.18.

²⁵ Por ejemplo, el concilio de Narbona celebrado en el 589 prohibía el *maleficium* (c. 14) y recordaba las penas a cualquier transgresor ya fuera libre, siervo o esclava. En uno de sus sermones (107.2, CCL 23, 420), Máximo de Turín calificaba a un *haruspex* o *dianaticus* local como *saucium vino rusticum*.

Un motivo más por el que los responsables eclesiásticos permitieron y, en algunos casos, ampararon ciertos usos mágicos tradicionales como parte de los recursos que podían ofrecer a sus devotos es, en mi opinión, la falta de consenso en torno a las prácticas que podían ser declaradas paganas, y al no existir un dictamen inequívoco, la ortodoxia católica no pudo pronunciarse oficialmente sobre las que podían ser admitidas como válidas. Por ejemplo, Gregorio de Tours, que criticó estas prácticas con firmeza, recuerda haber quemado, siendo niño, el corazón y el hígado de un pez para aplicar la sustancia resultante al cuerpo de su padre Florencio y aliviar así su ataque de gota. Parece clara la naturaleza mágica de esta receta y, en principio, cabría pensar en una contundente condena de la Iglesia. Sin embargo, Gregorio esgrime en su defensa que la había tomado de un texto absolutamente legítimo como el libro de Tobías²⁶. Su intervención quedaba además justificada por la aparición en sueños de un santo que le había aconsejado consultar esa obra. Un año antes, Florencio ya había mejorado gracias al auxilio de esa misma figura que había recomendado a Gregorio escribir una fórmula mágica en una pieza de madera y colocarla bajo la almohada del enfermo²⁷.

Gregorio manifiesta en su intervención una relativa tolerancia hacia los usos mágicos en la medida en que los consideraba como fruto de la inspiración divina. Sin embargo, frente a esta condescendencia, en la misma Galia, Cesario de Arlés consideraba todos estos remedios diabólicos por naturaleza: “lo que resulta deplorable es que, en momentos de flaqueza, hay quien busca a adivinos, consulta a videntes, sigue a los encantadores y se cuelga filacteria diabólicas y caracteres mágicos. A menudo reciben amuletos incluso de sacerdotes y religiosos. Mirad, hermanos, os suplico que no consintáis en aceptar estos objetos maléficos incluso si os los ofrecen clérigos. Incluso si se os dice que esos filacteria contienen cosas sagradas y lecciones divinas, que nadie crea o espere que vendrá salud de ellos”²⁸.

El pasaje es particularmente revelador puesto que de nuevo atestigua la participación del clero en prácticas mágicas curativas que en nada difieren de las empleadas por los magos y adivinos de filiación pagana.

²⁶ Tobías 6.1-10.

²⁷ Greg. Tvr. *glor. conf.*, 39.

²⁸ Caes. Arel. *serm.* 50.1: *sed quod dolendum est, sunt aliqui, qui in qualibet infirmitate sortilegos quaerunt, aruspices et divinos interrogant, praecantatores adhibent, fylacteria sibi diabolica et caracteres adpendunt...et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt... videte, fratres, quia contestor vos, ut ista mala, etiam si a clericis offerantur, non adquiescatis accipere... Etiam si vobis dicatur, quod res sanctas et lectiones divinas filacteria ipsa contineant, nemo credat, nemo de illis sanitatem sibi venturam esse confidat.*

A pesar de la condena recogida en sus sermones, Cesario no niega la eficacia de estos procedimientos ni la destreza de los especialistas sino que justificaba su rechazo por los cuestionables beneficios que proporcionaban al devoto cristiano. Su auxilio se reducía a la recuperación física del individuo y solo en ocasiones contadas:

Si solo buscan salud... ellos se dicen: consultemos los *arioli*, *divini*, *sortilegi*, sacrifiquemos la vestimenta de un enfermo, un cinturón que pueda ser visto y medido. Ofrezcamos letras mágicas, colguemos encantamientos en sus cuellos. En todo ello el diablo es una ayuda tanto para matar a niños mediante aborto como para sanarlos con caracteres²⁹. Bien diferente es el amparo ofrecido por la medicina espiritual administrada por los sacerdotes pues lograba además sanar el alma: ¿Por qué entonces un hombre daría muerte a su alma con magos, videntes, encantadores, filacterias diabólicas cuando puede sanar su cuerpo y alma mediante la oración del sacerdote y los santos óleos?³⁰

De manera que toda su oratoria tenía como propósito desautorizar estas prácticas declarándolas pecado mortal³¹, pues todos los que consultaban a *caragios divinos*, *praecantatores* para sí o para los suyos, expulsaban a Cristo de su corazón y dejaban que entrase el diablo³². Cesario advierte una y otra vez en sus sermones sobre los peligros de acudir a una intervención impropia en el seno de la Iglesia. Llegó a solicitar a los miembros más preeminentes de su congregación que azotaran a sus sirvientes si persistían en la consulta de los *praecantatores*³³, recomendación que atestigua que la mayor parte de los que acudían a estos expertos eran de baja extracción social. También recuerda a su congregación que observar los *omina* formulados por adivinos, profetas y magos era un crimen capital similar al asesinato que requería una expiación severa y pública, con rigurosos castigos³⁴. Para intimidar a su grey, el obispo de Arlés recordaba que la consulta a magos, videntes o encantadores, el uso de filacteria, signos mágicos, de hierbas o encantamientos, aplicados en algún familiar o sobre uno mismo, anulaban los beneficios que los sacramentos conferían a sus almas³⁵. Cristo era el único que podía ofrecer remedio y el resto, decepcionantes auxilios diabólicos. Condena

²⁹ Caes. Arel. *serm.* 52.5.

³⁰ Caes. Arel. *serm.* 19.5.

³¹ Caes. Arel. *serm.* 12.4: “¿Es necesario decir del adulterio, del asesinato, robo o falso testimonio que son parte de la obra y de la pompa del diablo? No hay duda de que observar *omina*, ir detrás de *incantatores* y consultar caragios, sortilegos, adivinos son acciones que pertenecen a las obras y a la pompa del diablo”.

³² Caes. Arel. *serm.* 229.4.

³³ Caes. Arel. *serm.* 13.5.

³⁴ Caes. Arel. *serm.* 197.2.

³⁵ Caes. Arel. *serm.* 13.5: *caragios etiam et divinos vel praecantatores*.

por ello el empleo de cualquier sustancia, poción o amuleto para resolver por ejemplo, los problemas de fertilidad. La ayuda de Cristo debería ser suficiente³⁶.

De los ejemplos presentados se puede deducir que son tres los principales usos mágicos bajo sospecha: la adivinación, la fabricación de amuletos y la sanación mediante pociones³⁷. Y sin embargo, las reticencias de la Iglesia, al menos formales, se conjugan con la incorporación en la práctica de estas actividades como parte del repertorio ritual cristiano. Por este motivo, aunque desde el paradigma clásico no puedan ser definidas como cristianas en propiedad, los devotos no las consideraban inconsistentes con el cristianismo que practican³⁸. Los fieles que acudían a prácticas mágicas³⁹ o consultas astrológicas no se sentían menos cristianos por ello y los sacerdotes que las ejecutaban tampoco calificarían su intervención como heterodoxa o ajena a su responsabilidad como clero⁴⁰. La vigencia de esas prácticas dentro del cristianismo, presididas incluso por cristianos deben ser vistas, a mi juicio, como un complemento necesario y no como un desafío a la identidad cristiana.

Esta actitud contradictoria revela el complejo proceso de cristianización del ritual que no comporta siempre una estrategia caracterizada por un discurso agresivo de reemplazo⁴¹ pues, como hemos visto, se llega a reconocer hasta tal punto la eficacia de los ritos anteriores que fieles y clero participan en ellas. Además, ante la falta de

³⁶ Caes. Arel. *serm.* 51.

³⁷ Greg. Tvr., *Iul.* 46a.

³⁸ Con frecuencia, los cristianos actuaban como *prophetes* aunque utilizando ahora recursos cristianos como las sagradas escrituras. Es el caso del monje Juan de Licópolis (*Hist. mon.* 1.1) o el propio S. Antonio (Athan. v. *Ant.*, 31-35, 62). De Senute de Atripe se recordaba su capacidad para predecir y controlar la crecida del Nilo (Besa, v. *Shenute*, 102-105).

³⁹ R.K. RITNER, *Curses: Introduction*, en *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, M. MEYER, R. SMITH (eds.), S. Francisco, 1994, 183-186; N. B. HANSEM, *Ancient Execration in Coptic and Islamic Egypt*, en *Magic and Ritual in the Ancient World*, P. MIRECKI, M. MEYER (eds.), RGRW CXLI, Leiden, 2002, pp. 427-45.

⁴⁰ C. MARTÍNEZ MAZA b), 2012, 85-95.

⁴¹ P. BROWN, *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity*, en *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995, p. 68; P. STEWART, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in R. Miles (Ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres-N. York 1999, 159-189; D. FRANKFURTER, *The Vitality of Egyptian Images in Late Antiquity Egypt: Christian Memory and Response*, en Y.Z. ELIAV, E.A. FRIENDLAND, S. HERBERT (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Lovaina 2008, pp. 630-639. Esta reordenación implica la neutralización de los dioses paganos no sólo mediante procedimientos expeditivos sino además con la neutralización verbal practicada por los agentes cristianizadores: C. MARTÍNEZ MAZA, *Los Misterios y el Cristianismo*, Huelva, 2010, pp. 21-47.

procedimientos alternativos cristianos para resolver las crisis cotidianas (al menos inicialmente), la incorporación de las tradicionales recetas mágicas parecía la solución más oportuna. El objetivo era hacer del líder cristiano el nuevo experto en ritual y que su éxito permitiera el relevo del especialista avalado por la tradición. Para alcanzar este objetivo y al mismo tiempo adecuarse a las necesidades de la comunidad devota del modo más eficiente⁴², era necesario un compromiso con los antiguos sistemas de expresión⁴³. Los elementos de la antigua praxis mágica no podían desaparecer repentinamente y menos dado su éxito, pero tampoco podían permanecer sin cambios bajo el nuevo credo⁴⁴. Se constata, así pues, una continuidad que, a mi juicio, no debe ser entendida como simple supervivencia de las ancestrales prácticas mágicas ahora enquistadas en el nuevo patrón cristiano⁴⁵. El pasaje de Senute ya expuesto en el que describe la amplia gama de intervenciones que puede satisfacer un monje demuestra que la oferta cristiana es capaz también de cubrir las necesidades locales y que al hacerlo aplica el lenguaje admitido como eficaz por el solicitante.

Así pues, las tradiciones locales ofrecen al cristianismo un vehículo de expresión útil, de reconocido prestigio y más aceptable que si se hubieran impuesto prácticas completamente inéditas. Esas anteriores formas rituales eran reconocibles por el grupo y por ello facilitan la cristianización al redirigir e integrar en el nuevo credo aquellos componentes rituales que hasta entonces habían resultado provechosos⁴⁶. La labor de obispos y monjes es, en este sentido esencial, pues no prescinden de las pautas culturales de la comunidad que ahora lideran sino que paulatinamente las transforman para adaptarlas al modo de vida cristiano⁴⁷. Cuando Martín de Tours intervenía para proteger las cosechas de las

⁴² S. KAPLAN, *The Monastic Holy Man and the Christianization of the Early Solomonian Ethiopia*, Main, 1984, 108-120; L. PERRONE, "Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land during the Byzantine Period" en *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, A. KOFSKY, G. STROUMSA (eds.), Jerusalén, 1998, pp. 67-96.

⁴³ Un proceso estudiado desde el punto de vista antropológico: P. BOURDIEU, *Equisse d'une Théorie de la Pratique*, donde desarrolla *in extenso* el fenómeno bautizado como *habitus*, Ginebra, 1972; P. CONNERTON, *How societies remember*, Cambridge, 1989, pp. 93-94.

⁴⁴ R. SHAW, CH. STEWART, *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres, 1994, pp. 1-26; W. KEANE, "From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion", *Comparative Studies in Society and History*, 39.4 (1997) 674-93.

⁴⁵ M. PYE, "Syncretism versus Synthesis", *Method and Theory in the Study of Religion*, VI (1994) 217-229; C. MARTÍNEZ MAZA b), 2012, 85-95.

⁴⁶ D. FRANKFURTER, "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt", *JECS* 11.3 (2003) 344-345.

⁴⁷ Como demostró P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (MA) 1978, 90-101; *Id.*, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, en *Society and the Holy in Late Antiquity*,

tormentas no actuaba de manera diferente que un tradicional *tempestarius*⁴⁸.

El objetivo final era reforzar la autoridad de la Iglesia local y para ello nada mejor que garantizar el éxito en una de las causas principales de consulta a los expertos tradicionales: la salvaguarda de la comunidad y sus individuos⁴⁹.

Gregorio de Tours recuerda que cuando un cierto Aquilino perdió el juicio, su pariente buscó el auxilio de *ligamenta* et *potiones* de *sortilegi* y *harioli* e insiste en el fracaso de los remedios tradicionales pues “después de que no hubiera mejora, como sucedía habitualmente, los apenados padres buscaron la ayuda de Martín”⁵⁰.

En Egipto, Pior hizo brotar un manantial en el que tras mucho excavar se había abandonado toda esperanza de encontrar agua alguna. *Patermuthius* y Abraham de Farshut dirigieron sus poderes contra los gusanos que infestaban las cosechas restaurando la fertilidad después de una hambruna. Aaron suministró sustancias consagradas para conseguir una buena vendimia y una pesca provechosa. Macedonio fue recordado por curar la pata de un camello con agua, invocación y gestos⁵¹.

Como puede observarse, es en Egipto, donde con mayor colorido se percibe la actuación de estos especialistas que asumen la protección de las aldeas, repeliendo y controlando la fauna más peligrosa y mitológicamente vinculada por este motivo con Seth⁵²: cocodrilos, serpientes, hipopótamos, escorpiones, antílopes, ahora identificados con demonios⁵³.

Londres, 1982, pp. 103-152; *Id.*, *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity*, en *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995, 55-78; C. MARTÍNEZ MAZA b), 2012, 85-95.

⁴⁸ Sulp. Sev. *dialog.* 3.7.

⁴⁹ C. MARTÍNEZ MAZA a), 268-269.

⁵⁰ Greg. *Tvt. Mart.* 1.26.

⁵¹ Pior: Palladius, *Hist. Laus.*, 39.4-5; *Patermuthius*, *Hist. Mon.* 10.26-29; Abraham de Farshut: *Synaxarium copto* 24 Toubeh, R. BASSET ed. *PO* 11.5 (1916) p. 688; Aaron: Paphnutius, *Hist. Mon.*, 118-122; Macedonio: Paphnutius, *Hist. Mon.* 44-47. P. BROWN, 1982, pp. 121-129.

⁵² L. KEIMER, “Horreur des égyptiens pour les démons du désert”, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 26 (1944) 135-147; J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden, 1978, n°s 122-123; J. QUAEGBEUR, “Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux”, *L'Animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien*, *Cahiers du Centre d'étude du Proche-Orient ancien* 2, Lovaina, 1984, 131-143; P. WILSON, “Slaughtering the Crocodile at Edfu and Dendera”, en *The Temple in Ancient Egypt*, S. QUIRKE (ed.), Londres, 1997, 179-203; D. FRANKFURTER, 1998, 46-52.

⁵³ *PGM* VII.149-54; M. MEYER, R. SMITH, 1994, n° 25, 68; C. MAYEUR-JAOUEN, “Crocodiles et saints du Nil: du talisman au miracle”, *RHR*, 217.4 (2000) 733-760; D. FRANKFURTER, “The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and Its Egyptian Religious Context”, *JNES*, 63 (2004) 97-109; C. MARTÍNEZ MAZA a), 264-266.

En esta estrategia nada mejor que promocionar los poderes curativos y milagrosos de los hombres santos ya fueran obispos, ascetas o monjes, mediadores capaces de asegurar la salutífera intervención divina. No obstante, para atraer a posibles solicitantes, la puesta en escena debía tener un carácter sincrético y evocar los usos habituales porque de otro modo no sería aceptada. De ahí el empleo de sustancias como arena, agua, aceites y amuletos, clásicos ejemplos del principio del contagio santo, que formaban parte del lenguaje habitual de la taumaturgia⁵⁴. San Martín amonestaba a los que son tentados por los *harioli* porque éstos “nunca sanarán a los enfermos” y recomendó un poco de polvo de la iglesia de San Martín, más efectivo que “todas esas locas medicinas”⁵⁵.

Para dispensar protección y salud, el eremita Aaron distribuía arena y agua tras haber pronunciado unas palabras santas y, en otras ocasiones, sus visitantes se proveían de lo necesario por sí solos:

El padre del niño cogió un puñado de tierra cerca de la puerta de la casa de apa Aarón y la ató en su pañuelo. Y cuando entraron en la casa encontraron una multitud de gente reunida alrededor de su mujer e hijo. El padre del niño sacó el pequeño puñado de tierra que había atado en un pañuelo y lo esparció sobre el niño muerto. Inmediatamente el niño movió su cuerpo y abrió sus ojos. Aquellos que estaban sentados junto a su madre se quedaron atónitos y glorificaron al Dios del hombre santo apa Aarón. Ahora la gente suele llevar un gran número de enfermos a apa Aarón y él procura su sanación. Era como los apóstoles a quienes Dios dio poder sobre toda enfermedad⁵⁶.

Así pues, el cristianismo consiguió desarrollar una tecnología ritual superior a la avalada por la tradición para resolver los problemas cotidianos y los obispos y otros miembros del clero fueron finalmente considerados los expertos que podían proporcionar auxilio del modo más efectivo. Pronto ofrecieron a sus devotos amuletos de manufactura propia en los que aparecen invocaciones a Cristo para conseguir salud y prosperidad⁵⁷. A partir del siglo IV, las recopilaciones de textos mágicos en Egipto toman la forma de manuales, escritos en copto, grimorios que contenían una variada selección de conjuros y remedios que cubrían todas las posibles contingencias comunitarias y personales y en los que la intervención quedaba en manos de clérigos

⁵⁴ R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven, 1984; G. VIKAN, “Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium”, *DOP*, 38 (1984) 65-86; V.I. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991, pp. 254-328; D. FRANKFURTER, 1998, 267-27; Id., 2003, p. 378.

⁵⁵ Sulp. Sev. *Mart.* 1.26-27; V.I. FLINT, 1991, pp. 59-84.

⁵⁶ Aaron: Paphnutius, *Hist. Mon.*, 108.

⁵⁷ D. FRANKFURTER, “Amuletic Invocations of Christ for Health and Fortune” en *Religions of Late Antiquity in Practice*, R. VALANTASIS, (ed.), Princeton, 2000, pp. 340-343.

y monjes⁵⁸. Del ingente repertorio de ejemplos recogidos igualmente en la literatura hagiográfica baste recordar que, a pesar del reproche que Senute lanza a los que emplean dientes de cocodrilo y mandíbulas de zorro, el abad entregó a un dignatario militar su cinturón como talismán de guerra con el que repeler a los bárbaros⁵⁹.

En la creación de su lenguaje ritual, esa capacidad para integrar y recoger los beneficios de las tradiciones antiguas, para incorporar esas estrategias de éxito comprobado no creo que pueda considerarse como un indicio de la persistencia de la antigua praxis pagana en el nuevo credo, como un elemento extemporáneo, sino una muestra más de los esfuerzos del cristianismo por adaptarse a la particular idiosincrasia de cada territorio y cada pueblo y por formular una oferta que hiciera de la nueva fe y, en este caso, de sus remedios, una alternativa igualmente beneficiosa para los fieles.

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, P.,

- *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, en *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982.
- *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995.

DICKIE, M.,

- *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, N. York, 2001.

FLINT, V.I.J.,

- *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.

FRANKFURTER, D.,

- *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt", *J ECS* 11.3 (2003) 339-385.
- "Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 5 (2006) 157-185.
- "Beyond Magic and Superstition", en *A People's History of Christianity*, vol. 2, *Late Ancient Christianity*, V. BURRUS (ed.), Minneapolis, 2005, 255-312.

JONES, A.E.,

- *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the non-Elite*, Cambridge, 2009.

KOFSKY, A., STROUMSA G. (eds.),

- *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, Jerusalén, 1998.

MARTÍNEZ MAZA, C.,

- a) "La agonía de un pagano de provincias", en *Vae victis! Perdedores en el mundo an-*

⁵⁸ M. MEYER, R. SMITH, 1994, 70-71, 113, 122; P. Oxy. XI. 1384; otros ejemplos en D. FRANKFURTER, 1998, pp. 258-264.

⁵⁹ Besa, *Vida de Senute*, 106-8.

- tiguo*, F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Instrumenta* XL, Barcelona, 2012, 261-273.
- b) “Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, *Hor-mos. Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012) 85-95.
- MEYER, M. , SMITH R. (eds.),
- *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, S. Francisco, 1994.
- VALANTASIS, R. (ed.),
- *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton, 2000.

ACANTO E SPADE NELLA MAGIA AMOROSA

ATTILIO MASTROCINQUE
UNIVERSITÀ DI VERONA

RIASUNTO

Le spine e le spade sono armi di Eros poco conosciute. Si credeva che le spine pungessero i piedi di Afrodite e i sandali della dea era strumenti protettivi per evitare danni da parte di Eros. L'iconografia di questo tipo era usata per interferire in faccende amorose. Su alcune gemme Eros è raffigurato mentre toglie una spina dalla zampa di un leone; queste gemme erano ritenute utili per evitare le pene d'amore. Alcune formule magiche chiamate «spade» erano altre armi che potevano costringere una donna a fare sesso con chi le metteva in atto. Eros era spesso raffigurato a cavallo di un leone, che simboleggiava l'anima di un uomo. Anche Arpocrate era raffigurato a cavallo di un leone, talora davanti a una donna che lo sta pregando. Questo giovane dio era probabilmente il sostituto egiziano di Eros.

PAROLE CHIAVE: MAGIA AMOROSA, SANDALI DI AFRODITE, ARPOCRATE.

THORN AND SWORDS IN THE LOVE MAGIC

ABSTRACT

Thorns and swords are scarcely known among Eros' weapons. Thorns were supposed to pierce Aphrodite's feet and her sandals were protective means to avoid Eros' injuries. The related iconography was used to interfere with love affairs. Eros is depicted as removing a thorn from a lion's paw on some gems which were supposed to help against love pains. Some spells called "swords" were other magic weapons which could force a woman to make sex with the pactitioner. Eros was often depicted as riding on the back of a lion, which symbolized the soul of a man. Also Harpokrates was depicted on the back of a lion, sometimes in front of a woman who is addressing a prayer to him. This young god was probably the Egyptian substitute for Eros.

KEY WORDS: LOVE MAGIC, APHRODITE'S SANDALS, HARPOKRATES.

Nel mondo antico si usavano quelle che noi chiamiamo “bambole voodoo”, che venivano perforate con aghi, e per questo noi siamo portati spontaneamente a pensare che il loro uso fosse analogo a quello moderno. In realtà, se pensassimo così, ci sbagliremmo. “Bambole voodoo” erano usate in modi diversi per scopi diversi: erano chiuse in simbolici sarcofagi¹, oppure fuse sul fuoco, se erano di cera o

¹ Per es. M. PIRANOMONTE (ed.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Milano, 2002; EAD., “La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia”, *MHNH*, 5 (2005) 87–104.

legno². Quando esse erano invece perforate l'intenzione di chi celebrava il rito non era genericamente quella di fare del male, ma specificamente di fare innamorare, in modo che una donna acconsentisse ai desideri di un uomo. Infatti, questo genere di bambole era di tipo femminile.

L'esempio più noto viene dall'Egitto di epoca imperiale: si tratta della nota bambola conservata al Louvre³. Essa è trafitta da 13 aghi ed è stata trovata insieme a una lamina magica in piombo, in cui un uomo chiamato Saparammon risulta avere compiuto il rito e deposto la lamina al fine di avere rapporti sessuali con una donna chiamata Ptolemais. È notevole il fatto che questa lamina, che può essere considerata una *defixio*, riporta il nome del suo autore. Questo fatto non è normale nell'ambito delle *defixiones*, mentre è comune in questo genere di magie amorose, e significa che il praticante non aveva molta paura di essere scoperto e condannato. Il suo fine non era infatti quello di ferire la donna, ma di fare in modo che la sua mente e il suo corpo fossero tormentati dal desiderio amoroso. Per altro verso invece, Apuleio, nel suo *De magia*, ci fa capire che un capo d'accusa in un processo poteva essere proprio quello di avere usato la magia per unirsi, in matrimonio nel caso, con una donna. Il matrimonio comportava delle conseguenze patrimoniali, che rendevano la magia sanzionabile concretamente dal giudice, come risulta dalle accuse mosse ad Apuleio. Al contrario, nelle formule di magia amorosa risulta che il fine era solo sessuale, al di fuori del matrimonio⁴.

Questo genere di magia erotica è stato accuratamente studiato nel libro di Christopher Faraone *Greek Love Magic*, in cui esso viene bene inquadrato nella tipologia della magia maschile, caratterizzata da simboliche violenze nei confronti delle donne desiderate.

L'autore della magia che ha deposto la bambola aveva usato la stessa ricetta che troviamo nel IV papiro magico⁵, nella quale si raccomanda di deporre una bambola del genere e una lamina iscritta, legate fra loro, presso la tomba di una persona morta di morte violenta, invocandola nel nome degli dei dell'Oltretomba, perché la sua anima vada a tormentare la donna desiderata.

² Cf. per es. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques (Supplement)*, Paris, 1962, nr. 115, linee 29-39.

³ J.G. GAGER, *Curse Tablets and binding Spells*, New York, Oxford, 1992, nr. 28; R.W. DANIEL, F. MALTONINI, *Supplementum Magicum*, I, Opladen, 1990, nr. 47; Chr. FARAONE, "Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece", *Class.Antiquity*, 10 (1991) 165-205.

⁴ Si veda per es. *Supplementum Magicum*, I, nr. 38, 45. La finalità matrimoniale è sottolineata da F. GRAF, *Magic in the ancient World*, trad. ingl., Cambridge Mass, London, 1997, 186-188.

⁵ *PGM* IV, 296-469.

È ben noto che la passione e il desiderio d'amore erano concepiti dai Greci come dei pungoli: κέντρα, οἷστρα, *stimuli*, simili a quelli che spingevano le donne alla follia dionisiaca⁶. Ad esempio, Euripide, nell'*Ippolito* (1298-1303) parla del pungolo che spingeva Fedra a desiderare Ippolito.

Artemidoro⁷ spiega che la visione in sogno di spine e punte indica dolori e, in molti casi, amore o ingiustizia da parte di persone cattive. Nel caso dell'amore, il fatto è legato alla non disponibilità della persona amata. Similmente Clemente Alessandrino scrive che le punte multiple e le spine (τρίβολοι καὶ σκόλοπες) simboleggiano i desideri⁸, e in un altro passo⁹ ricorda che le spine di un tipo (ἄκανθαί) preludono a un attacco che viene da donne, quelle di un altro tipo (σκόλοπες) ad attacchi da uomini.

I pungoli di Eros sono normalmente concepiti come frecce, ed Eros è raffigurato pertanto come un arciere. Dunque i 13 aghi della bambola non erano affatto più terribili delle frecce di Eros. Eros si serviva anche del fuoco per tormentare l'anima delle donne, e spesso è raffigurato con una torcia in mano, intento a ustionare una farfalla, simbolo dell'anima. Una gemma lo raffigura mentre inchioda ad un albero una farfalla, simbolo dell'anima¹⁰.

In questa sede intendo dare un contributo all'interpretazione di alcuni fra i numerosi simboli di cui si serviva la magia amorosa: si trattava di un vasto repertorio semantico che rinviava a molteplici miti e credenze. Tratteremo, nello specifico, delle spine, del piede, esposto alla puntura delle spine, della spada e del leone cavalcato da Eros.

1) *Spine di rosa*

Le spine sono un genere di arma amorosa usata da Eros e scarsamente conosciuta dagli studiosi moderni. Esse per la prima volta punsero Afrodite, madre di Eros. Trattandosi di strumenti magici, essi erano selezionati e individuati con cura dagli esperti nel settore, attribuendo a certe spine di certe piante un significato specifico in amore.

Narra il poeta bucolico Bione¹¹ che Afrodite, disperata per la morte di Adone, coi capelli sciolti, erra attraverso i boschetti, in lutto, senza cintura né sandali; i rovi la feriscono e raccolgono il suo sangue divino.

⁶ Cf. O. DE CAZANOVE, "Lucus Stimulae", *MEFRA*, 95 (1983) 55-113

⁷ Artemid., *Oneir.* 3.33.

⁸ Clem. Al., *Strom.* 7.12, 73.

⁹ Clem. Al., *Strom.* 3.33.

¹⁰ A. FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, I, Leipzig / Berlin, 1900, ristampa. Amsterdam / Osnabrück, 1964-1965, tav. LXIV, 74.

¹¹ Bion, *Epitaphius Adonis*, in *Bucolici Graeci*, ed. Gow, versi 19-22.

I *Geoponica* conoscono lo stesso mito, laddove scrivono¹²:

Ares, geloso di Adone, lo uccise. Saputa la cosa, la dea si affrettò a difenderlo e, essendo scalza, per la fretta, finì su una rosa e il suo tallone fu trafitto dalle spine. La rosa, che prima era bianca, bagnata dal sangue di Afrodite, cambiò il suo colore in quello che si vede adesso.

Filostrato¹³, in una delle sue lettere, raccomanda di non donare una corona di rose all'uomo amato, ricordando che:

Quel fiore è geloso, terribile ed effimero, ed appassisce presto. Di lui si dice che ebbe origine da un motivo luttuoso. La spina di rosa infatti punse Afrodite, come raccontano i Ciprioti e i Fenici. Ma ché dunque? Non facciamo corone con questo fiore, che non ha risparmiato nemmeno Afrodite.

Secondo questo medesimo autore¹⁴ il dio Eros e la rosa sono simili fra loro:

La rosa è veramente la pianta di Eros; è infatti giovane, come lui, e umida, come Eros, ed entrambi hanno chiome d'oro, e anche nel resto essi sono simili. La rosa ha le spine al posto delle frecce, il color rosso al posto delle torce, ed ha foglie al posto delle ali. Né Eros né la rosa conoscono il tempo; infatti il dio è nemico dell'autunno della bellezza e della diffusione delle rose.

Del resto, una gemma¹⁵ raffigura Eros che nasce da una rosa.

Nel primo libro delle *Cyranides* sono descritte le 13 gemme incise del diadema di Afrodite, fra le quali due, in *lapis adamàs* (probabilmente ematite¹⁶) raffigurano Afrodite che si toglie una spina di rosa dal piede¹⁷.

Ἐνθα δὲ καὶ ἔνθα συγκατερραμμένους ἀδάμαντας δύο ἔχοντας Ἀφροδίτης ἀκάνθην ἤγουν ῥοδωνιὰν ἐκ τοῦ ποδός.

Da una parte e dall'altra sono cucite due pietre adamantes, raffiguranti la spina di rosa che Afrodite si toglie dal piede.

¹² *Geopon.* 11.17.2.

¹³ Philostr., *Ep.* 1.4.

¹⁴ Philostr., *Ep.* 1.55.

¹⁵ G. LIPPOLD, *Gemmen und Kameen des Altertums und der Neuzeit*, Stuttgart, 1922, tav. 27.11.

¹⁶ Cf. A. A. BARB, "Lapis Adamas", in *Hommages à Marcel Renard*, I, *Langues, littératures, droit*, Bruxelles, 1969, pp. 67-82.

¹⁷ *Cyranides* 1.10, p. 65 KAIMAKIS.

Sono note alcune gemme in diaspro giallo che raffigurano Eros intento a togliere una spina dalla zampa di un leone¹⁸. Anche alcune monete di Serdica (fig. 1), di età imperiale, raffigurano la stessa scena¹⁹. Se la spina simboleggia le pene d'amore, l'e-



Fig. 1. Moneta di Serdica raffigurante Eros che toglie una spina dalla zampa di un leone

strazione deve simboleggiare la fine della pena, che potrebbe essere rappresentata dalla fine del desiderio o dalla sua soddisfazione. Immagini di Afrodite che si toglie la spina non sono conosciute, a parte una possibile (ma non sicura) sua raffigurazione su una terracotta da Myrina²⁰. Tuttavia una impronta di gemma della collezione Cades (fig. 2) è possibile che corrisponda alla descrizione delle *Kyranides*, anche se non sappiamo dire se la dea si toglie il sandalo o la spina dal piede²¹. È ben nota, per altro verso, la sua iconografia nell'atto di togliersi il sandalo²². Anche questa è una simbologia d'amore, la quale indica il rischio di essere feriti dalle pene d'amore. Afrodite era anche detta Blaute, parola che



Fig. 2. Impronta di gemma della collezione Cades raffigurante Venere che si toglie il sandalo (o la spina?) dal piede.

¹⁸ C. BONNER, "Eros and the wounded Lion", *AJA*, 49 (1945) 441-444, part. 442; A. MASTROCINQUE, *Die Zauberkünste der Aphrodite. Magische Gemmen auf dem Diadem der Liebesgöttin (Kyranides I.10)*, in Th.GANSCHOW (ed.), *Otium. Festschrift für Volker Michael Strocka*, Remshalden, 2005, 226-7.

¹⁹ I. VARBANOV, *Greek Imperial Coins And Their Values*, Vol. III: *Thrace (Perinthus to Trajanopolis), Chersonesos Thraciae, Insula Thraciae, Macedonia*, Bourgas, 2007, nr. 124.

²⁰ S. MOLLARD-BESQUES, *Musée national du Louvre. Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains*. II. *Myrina*, Paris, 1963, 20, nr. 22, pl. 21.bMYR22.

²¹ Cades, *Impronte*: Libro 7, classe I, K, no.45. La collezione di impronte di Cades è pubblicata in internet: <http://www.beazley.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?recordCount=51&start=0>

²² A. DELIVORRIAS (in Zusammenarbeit mit G. BERGER-DOER und A. KOSSATZ-DEISSMANN), in *LIMC*, II (1984), 2-151, part. 57-59, nr. 462-481.

indica il sandalo²³. Del resto, la dea respinse Pan a colpi di sandalo e minacciò di colpire anche Eros, come risulta dalla statuaria greca²⁴.

Alcune gemme di epoca imperiale raffigurano una farfalla, un piede e una mano che ne slaccia il sandalo²⁵ (fig. 3), altre semplicemente un piede e una farfalla²⁶. Gemme del genere potevano essere regali di un innamorato alla sua donna, o eventualmente viceversa, oppure potevano essere portate addosso per favorire l'opera di Eros e delle sue spine nei confronti della persona desiderata. Il sandalo era una magica difesa contro un rapporto amoroso non desiderato, per cui la sua rimozione apriva la strada all'amore.

2) *L'acanto*

Un'altra pianta spinosa era particolarmente legata alle attività di Eros: se ἄκανθα significa spina, ἄκανθος è la pianta spinosa per antonomasia, quella che viene rappresentata sui capitelli corinzi. Essa è menzionata nella più famosa ricetta amorosa dei papiri magici, la cosiddetta "Spada di Dardano": *PGM IV*. 1716-1870. Questa ricetta è famosa soprattutto perché prescrive di realizzare una gemma magica, che ha trovato corrispondenza in alcuni esemplari conservati nei musei²⁷ (fig. 4). La gemma, in magnetite, doveva raffigurare Afrodite a cavallo di Psyche, Eros che brucia Psyche



Fig. 3. Gemma edita dal Lippold raffigurante una mano che slaccia il sandalo e una farfalla.

²³ V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Kernos Supplément 4, Athènes, 1994, 60-62.

²⁴ PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, 61.

²⁵ M.L. VOLLENWEIDER, *Musée d'art et d'histoire de Genève. Catalogue raisonné des sceaux, cylindres, intailles et camées*, II, Mainz am Rhein, 1979, 571-2, nr. 572, tav. 141.5, ove si menzionano altri due esemplari del genere; cf. W. DÉONNA, "Aphrodite, la femme et la sandale", *Revue internat. de Sociologie* 44 (1936) 48 ss.; AIGREMONT (pseudonimo di Siegmund VON SCHULTZE-GALLÉRA), *Fuß- und Schuhsymbolik und Erotik*, Leipzig, 1909; E. ZWIERLEIN DIEHL, *Die antiken Gemmen des kunsthistorischen Museums in Wien*, I, München, 1973, nr.395; MASTROCINQUE, *Die Zauberkünste*, 227, e soprattutto M. Cultraro e M. Torelli, "Status femminile e calzature", *Ostraka*, 18 (2009) 175-192, part. 184-190.

²⁶ <http://www.beazley.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?recordCount=62&start=0>

²⁷ R. MOUTERDE, "Le glaive de Dardanos", *Mél.Univ.St. Joseph. Beyrouth*, 15 (1930-31) 53-87; P. VITELLOZZI, *Gemme e cammei della collezione Guardabassi nel Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria a Perugia*, Perugia, 2010, pp. 419-420, nr. 518; MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du Département des monnaies médailles et antiques*, Paris, 2014, 137, nr. 351.



Fig. 4. Gemma in magnetite al Museo Archeologico di Firenze raffigurante Afrodite che cavalca Psyche.

con una torcia, e, sull'altro lato, Eros che abbraccia Psyche. La gemma andava posta sotto la lingua mentre si pronunciava una preghiera a Eros guardando la persona desiderata. Poi si doveva scrivere su una lamella metallica una formula, detta "spada", farla ingoiare a una pernice, che poi veniva uccisa, mentre la lamella veniva poi portata addosso insieme al παιδέρως. Paideros è un altro nome dell'acanto, come attestano Plinio il vecchio²⁸, Dioscoride²⁹ e i Glossari latini³⁰, e tale nome significa "amore per i giovani" o "amore bambino".

Un'altra ricetta d'amore nei papiri magici³¹ raccomanda di non lasciar dormire la donna desiderata, e, per questo, di porre sotto di lei σιττύβας ἀκανθίνας, le quali potrebbero essere pentole o

altri contenitori, mentre ἀκανθίνας significa "di acanto", o "spinosi". Secondo Strabone³², con certi tipi di acanto si facevano dei tessuti, e questo forse spiega l'espressione, a meno che non si tratti di vasi che contenevano delle piante di acanto.

²⁸ Plin., *N.h.* 22.76: *aliqui paederota vocant Acanthi*.

²⁹ Dioscor., *De materia medica* 1.160: μελάμφυλλον, ὃ δὴ καὶ παιδέρωτα, οἱ δὲ ἄκανθον καλοῦσι ε 3.17: <ἄκανθος>· οἱ δὲ μελάμφυλλον, οἱ δὲ παιδέρωτα καλοῦσι.

³⁰ Gloss. III, 573, 37: *pedoron agantus*.

³¹ *PGM XXXVI*, 36, 152. La traduzione in *PGMT* non è affidabile: "knotted leather scourges".

³² Strab., III.5.10.

Talora Eros è raffigurato in mezzo a una pianta di acanto, quasi che fosse emerso in mezzo ad essa³³ (fig. 5).

3) *La spada*

Le “spade”, come le altre armi magiche, non sono altro che formule magiche molto prestigiose³⁴. Un’operetta medievale di magia, che si rifà probabilmente a originali di ambiente giudaico medio-imperiale, è intitolata *La spada di Mosè*, e intende spiegare come usare una formula segreta custodita dagli angeli e rivelata un tempo a Mosè³⁵. Anche altri trattati medievali di magia fanno riferimento a “spade” magiche, nel senso di formule da scrivere e pronunciare³⁶. Ma esiste anche un uso specifico di “spade” amorose, che operavano come le spine, i pungoli e le frecce del dio Eros. Una ricetta dei papiri magici³⁷ spiega come legare a sè una persona amata o desiderata, e raccomanda di fare due statuette di cera e argilla, di cui una raffigura la donna stessa e l’altra Ares, in armi, con una spada in pugno che minaccia la parte alta del petto della donna, sulla destra. Il gesto richiama stranamente quello di Odisseo con Circe, prima che lei si sottomettesse e facesse l’amore con lui:



Fig. 5. Lastra Campana raffigurante Eros che emerge dall’acanto; da von Rohden e Winnefeld, tav. LXV.

³³ Eros emerge dall’acanto: H.H. VON ROHDEN, H. WINNEFELD, *Die Antiken Terrakotten im Auftrag des Archäologischen Instituts des Deutschen Reichs*, Band IV.1: *Architektonische römische Tonreliefs der Kaiserzeit*, Berlin - Stuttgart, 1911, tavv. LXV (Eros bambino; qui fig. 5); LI (Eros ragazzo); N. BLANC, F. GURY, *Eros/Amor; Cupido*, in *LIMC* III (1986), s.v. *Eros*, nr. 129, 131, 224, 601, 697-8. FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, III, 291, fig. 147 (in II, 122 egli descrive la pianta raffigurata su due gemme come *Granatblüte*, e lo segue LIPPOLD, *Gemmen*, tav. 29.3; ma è certo che non si tratta di un melograno, ma di una pianta a foglia larga e spinosa, simile all’agave). Questa iconografia è attestata per la prima volta sulle “lastre Campana”, dell’inizio dell’era imperiale (cf. VON ROHDEN, WINNEFELD, già citati).

³⁴ Y. HARARI, “Moses, the Sword, and The Swords of Moses: between Rabbinical and Magical Traditions”, *Jewish Studies Quarterly*, 12 (2005) 293-329.

³⁵ M. GASTER, *The Sword of Moses*, in *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, London, 1925-28, I, 288-337.

³⁶ Cf. R. KOTANSKY, *Greek magical Amulets*, I, *Papyrologica Coloniensia* 23/1, Opladen, 1994, 373.

³⁷ *PGM* IV 296-466.

ἐγὼ δ' ἄορ ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
Κίρκη ἐπήϊξα ὥς τε κτάμεναι μενεαίνων

38.

Ed io mi trassi dal fianco la spada acuta
e m'avventai contro Circe come se volessi ucciderla.

Già abbiamo parlato della “Spada di Dardano”, la nota ricetta del IV papiro magico per fare conquista in amore. Una lamina di II-III secolo, da Zian, in Tunisia³⁹, raffigura, insieme ad una formula magica, una spada simbolica (fig. 6) che, come nella “Spada di Dardano”, serve per una magia amorosa, per sottomettere una donna.

La spada come arma di Eros deve avere ricevuto un certo successo dopo che questo dio fu raffigurato con la spada in mano presso sua madre Venere nel tempio di Marte Ultore, nel Foro di Augusto, dove la dea completava una triade di culto insieme a Marte stesso e al divo Giulio⁴⁰.

4) I protagonisti delle magie amorose

La dinamica delle magie amorose maschili presenta degli elementi ricorrenti, come ha ben evidenziato Christopher Faraone⁴¹: si trattava di far soffrire l'anima della donna de-

siderata, con pratiche che assomigliano alla tortura (fig. 7), quali le ustioni col fuoco o ferite di vario genere. Coloro che operano in questo modo, secondo le convinzioni di chi era dedito a queste pratiche, potevano essere essenzialmente tre entità sovrumane: Eros, Ares o lo spirito di una persona morta prematuramente. Quest'ultimo



Fig. 6. Lamina magica da Zian (Tunisia) raffigurante una spada magica. Da Kotansky.

³⁸ Hom., *Od.* 10.321-322.

³⁹ KOTANSKY, *Greek magical Amulets*, nr. 62.

⁴⁰ Questo è quanto pare si possa ricavare della menzione ovidiana (*Trist.* II.295-6) di Marte e Venere raffigurati in questo tempio, insieme ad un rilievo da Cartagine in cui vedono i due dei, insieme ad un terzo nume, che probabilmente si identifica col divo Giulio, e si vede anche il piccolo Eros che porge a Venere la spada di Marte. Cf. P. ZANKER, *Forum Augustum. Das Bildprogramm*, Tübingen, senza data, 20 e tav. 47.

⁴¹ Ch. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge Mass., 1999.



Fig. 7. Gemma edita dal Lippold raffigurante Eros che tormenta Psyche.

caso della “Spada di Dardano” invece è Afrodite stessa ad agire nei confronti dell’anima, essendo raffigurata mentre la cavalca.

Colei che subisce l’azione magica è invece concepita come l’anima, quasi sempre di una donna, la quale ha la forma di una fanciulla con ali di farfalla oppure di una farfalla.

5) *Il leone nella magia amorosa*

Detto questo, noi possiamo passare ad un’altra figura che finora abbiamo nominato solo di sfuggita, quella del leone. Il leone è certamente uno dei grandi protagonisti della magia amorosa, ma la sua immagine simbolica è così polivalente ed elusiva che raramente essa è stata affrontata negli studi sulla magia. In genere l’immagine del leone

caso è molto ben documentato da papiri e lamine magiche, dalle quali apprendiamo che il praticante andava in un cimitero, invocava gli dei dei morti e dell’Oltretomba, forzava mediante scongiuri e minacce l’anima di un morto a cercare la donna desiderata e a torturarne l’anima finché ella non fosse impazzita dal desiderio di unirsi a lui, e a nessun altro che lui⁴².

Ares invece compare in qualche rito magico, come quello che abbiamo adesso menzionato, nel quale egli agisce con la spada. Su alcune gemme magiche invece egli è raffigurato mentre tiene in catene Afrodite⁴³, come se fosse sua prigioniera.

Eros è invocato in alcuni riti magici, ed è frequentemente raffigurato sulle gemme magiche. Nel

⁴² Si vedano i molti testi editi da DANIEL e MALTOMINI in *Supplementum magicum*, I, nr. 37-51.

⁴³ A. BLANCHET, “Vénus et Mars sur des intailles magiques et autres”, *CRAI*, 1923, 229-230 ; cf. anche J. J. WINKLER, “The Constraints of Eros”, in Ch. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York / Oxford, 1991, pp. 214-243; G. BEVILACQUA, “Ares e Afrodite sulle gemme magiche”, in A. MASTROCINQUE (ed.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica, Atti del convegno Verona, 22-23 ottobre 1999*, Bologna, 2002, pp. 13-25; MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, 11; 119.

nella magia è stata presa in considerazione in quanto segno zodiacale, corrispondente alla “casa” astrale del Sole. Ad esempio, le immagini di una scimmia che cavalca il leone, presenti su alcune gemme magiche che mostrano anche Cronos-Suchos egiziano sono state intese come simboli del sole dominato dal segno della Scimmia, tipico della Dodekaoros egiziana e corrispondente alla “casa” di Saturno nel segno del Capricorno⁴⁴.

Talora il leone ha la testa circondata dai raggi solari e tiene in bocca un fulmine⁴⁵, e si direbbe essere un simbolo solare e di vittoria sul nemico. Su molte gemme il leone tiene in bocca o sotto una zampa una testa di toro, la quale è un’immagine di Seth, controllato dall’animale che simboleggia probabilmente Horus⁴⁶. Il leone può significare dunque molte cose, ma qui si parlerà solo di una sua specifica simbologia in ambito amoroso.

Nel lessico della magia “cavalcare” significava “controllare, guidare, sottomettere”, e per questo la “Spada di Dardano” prescriveva di raffigurare Afrodite a cavallo di Psyche, perché la dea dell’amore doveva sottomettere e guidare l’anima della persona desiderata. Un significato analogo doveva avere anche la ben nota immagine di Eros che cavalca il leone (fig. 8). La possiamo vedere, ad esempio, nel noto cameo firmato da Protarchos, al museo archeologico di Firenze⁴⁷. Un altro cameo mostra Afrodite che cavalca il leone ed Eros che lo conduce al guinzaglio. Questa iconografia non può essere separata da quella di Eros che toglie la spina dalla zampa del leone, ma il



Fig. 8. Moneta di Deultum raffigurante Eros che cavalca il leone.

⁴⁴ A. MASTROCINQUE, *Kronos, Shiva & Asklepios. Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, coll. Transactions of the American Philosophical Society 101.5, Philadelphia, 2011, pp. 18-20 e pp. 60-61; MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, nr. 368 (con rinvio a una conferenza tenuta da S.Michel, in cui il tema è stato discusso).

⁴⁵ Cf. R. THOUVENOT, “Les « lions » de Caracalla”, *REA*, 52 (1950) 278-287.

⁴⁶ A. MASTROCINQUE, “Studi sulle gemme gnostiche XI. Amuleto per il respiro ; attributi di Persephone ; gemma contro i ladri”, *Thetis*, 10 (2003) 92-95.

⁴⁷ FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, III, tav. LVII, 1.

suo significato era simile piuttosto a quello delle gemme che mostrano Ares condotto in catene da Afrodite. È difficile sfuggire alla conclusione che il leone simboleggia l'anima. Si tratta sempre di un leone, e non di una leonessa⁴⁸, e pertanto esso ha carattere maschile, mentre Psyche ha la forma di una fanciulla. Anche la farfalla, come simbolo dell'anima, sembra essere molto distante dall'immagine del leone. Fra i presagi della nascita di Alessandro Plutarco menziona un sogno in cui Filippo vide se stesso intento a porre sul ventre della moglie un sigillo raffigurante un leone, per cui gli indovini sentenziarono che il figlio che sarebbe nato avrebbe avuto la natura di un leone⁴⁹. È pertanto molto probabile che il leone cavalcato da Eros fosse un'anima maschile. Il senso dell'immagine doveva essere simile a quello dell'iconografia di Eros o degli Eroti che giocano con le armi di Ares, segno che l'amore aveva conquistato un uomo e che la donna aveva trionfato. Anche la Venus Victrix è raffigurata con un elmo in mano, segno della sua vittoria sul grande guerriero. Talora Afrodite è raffigurata mentre tiene prigioniero Ares. L'uomo più bellicoso, dunque, era stato conquistato e vinto dall'amore per una donna. Similmente, anche il leone simboleggia l'anima di un uomo molto valoroso e forte. Sulla gemma del Cabinet des Médailles raffigurante Eros che toglie la spina al leone c'è scritto il nome di un uomo: Turpiano Severo. Il senso di questo sortilegio non può essere che la spina d'amore viene tolta a una donna, ma che viene tolta a un uomo, Turpiano, nel caso specifico. Si trattava, in questo caso, di gemme per uomini che volevano dimenticare una donna amata.

5) *Horus-Eros sul leone*

Una serie di gemme magiche (fig. 9) raffigura, al posto di Eros, Horus, o un dio egiziano molto simile a Horus, come potrebbe essere, ad esempio, il dio-leone Mios⁵⁰. Qualche volta questo dio è alato. Talora davanti al dio c'è una donna con la mano alla bocca in segno di adorazione e talora sotto il leone c'è un cadavere umano. È possibile che la donna faccia semplicemente di un atto di devozione verso il dio, ma è anche possibile che si tratti di una magia amorosa, nella quale una donna chiede che il dio sottometta l'anima leonina dell'uomo, e per questo lo adora.



Fig. 9. Gemma del Cabinet des Médailles raffigurante Horus-Harpocrates che cavalca il leone.

⁴⁸ Si può trovare anche la pantera: LIPPOLD, *Gemmen und Kameen*, tav. 29.7.

⁴⁹ Plut., *Alex.* 2.

⁵⁰ MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, nr. 49-55.

In effetti, una ricetta d'amore dei papiri magici⁵¹ descrive un anello di ferro con l'immagine di Harpocrates seduto sul fiore di loto e detto Abrasax, mentre un'altra ricetta⁵² descrive come far sì che Eros diventi l'assistente di una persona, e la descrizione di questo Eros è simile a quella di Harpocrates sul fiore di loto⁵³.

Eros come assistente. Rituale di Eros...

Prendi cera d'Etruria e mescolala con ogni tipo di pianta aromatica. Poi fai una statua di Eros che porta la torcia... Metti nella sua mano sinistra arco e una freccia, e modella una Psyche...

Formula da scrivere su un pezzo di papiro: "Tu sei il bambino che non parla, il dio vivente, la creatura di bellezza..."

Il greco dice: Σὺ εἶ ὁ νήπιος, ὁ ζῶν θεός, ὁ ἔχων μορφήν... Νήπιος allude al cosiddetto gesto del silenzio, tipico di Harpocrates che tiene il dito in bocca. Giustamente Robert Ritner⁵⁴ commenta dicendo che queste parole traducono l'egiziano *hwn* "giovane", *nt* "nh", "dio vivente" e *Wn-nfr* "Onnophris".

Armand Delatte⁵⁵ già aveva suggerito che questo tipo di gemme raffigurasse Horus-Eros, e forniva un ulteriore argomento per l'identificazione nel fatto che Iside in epoca ellenistico-romana era comunemente identificata con Afrodite, per cui il figlio Horus era fatalmente identificato con Eros, figlio di Afrodite. L'identificazione del leone con il sole, sostenuta dal Delatte, è invece più difficile da accettare in questo caso, perché non ha molto senso che il sole abbia una spina nella zampa, che Eros può togliere. Se il leone rappresenta il medesimo simbolo sia nella scena della spina che in quella di Eros che lo cavalca, allora è l'anima che viene simboleggiata.

Del resto, l'iconografia di Eros che cavalca uccelli domestici e altri animali fu usata in Egitto per raffigurare Horus bambino, cioè Harpocrates, in analogo atteggiamento⁵⁶. Se l'iconografia di questo speciale Harpocrates sul leone è simile a quella di Eros sul leone, e se nella "Spada di Dardano" Afrodite che cavalca l'anima indica la sottomissione alla passione d'amore, possiamo confermare che il leone è un'altra immagine dell'anima e che Harpocrates svolge il ruolo di Eros.

⁵¹ PGM LXI, 1-38.

⁵² PGM XII, 4-95.

⁵³ PGM XII, linee 79 e 14-15.

⁵⁴ In PGM, 156, n. 19.

⁵⁵ A. DELATTE, "Études sur la magie grecque, III-IV", *Musée Belge*, 18 (1914) 43-45.

⁵⁶ Cf. A. MASTROCINQUE, *Birds and Love in Greek and Roman Religion*, in *The Role of Animals in Ancient Myth and Religion*, Conference Grumento Nova, 5 - 7 Giugno 2013, in stampa. Su Harpocrates-Eros: BLANC, F. GURY, *Eros/Amor*, 1022, nr. 572.

BIBLIOGRAFIA

BLANC, N. & GURY, F.,

- *Eros/Amor; Cupido*, in *LIMC* III (1986), s.v. *Eros*, 952-1049.

FURTWÄNGLER, A.,

- *Die antiken Gemmen*, I-III, Leipzig / Berlin, 1900, ristampa. Amsterdam / Osnabrück, 1964-1965.

KOTANSKY, R.,

- *Greek magical Amulets*, I, *Papyrologica Coloniensia* 23/1, Opladen, 1994.

LIPPOLD, G.,

- *Gemmen und Kameen des Altertums und der Neuzeit*, Stuttgart, 1922

MASTROCINQUE, A.,

- “Die Zauberkünste der Aphrodite. Magische Gemmen auf dem Diadem der Liebesgöttin (*Kyranides* I.10)”, in Th.GANSCHOW (ed.), *Otium. Festschrift für Volker Michael Strocka*, Remshalden, 2005, pp. 223-231
- *Les intailles magiques du Département des monnaies médailles et antiques*, Paris, 2014.
<http://books.openedition.org/editionsbnf/1182>.

PGMT: H.D. BETZ (ed.),

- *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986.

PIRENNE-DELFORGE, V.,

- *L'Aphrodite grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Kernos Supplément 4, Athènes, 1994.

Supplementum Magicum: R.W. DANIEL, F. MALTONINI,

- *Supplementum Magicum*, I-II, Opladen, 1990-1992.

TRES SUEÑOS FUNESTOS (Rufus Ephesius, *Ἱατρικὰ Ἑρωτήματα* 29-33)

SABINO PEREA YÉBENES
UNIVERSIDAD DE MURCIA
sperea@um.es

RESUMEN

Se recuerdan tres sueños funestos reunidos por el médico Rufo de Éfeso (ca. 150 – 120 d.C.) en su obra *Ἱατρικὰ Ἑρωτήματα* (*Questiones medicales*), donde éste expone la necesidad que tiene el médico —para poder realizar un diagnóstico lo más acertado posible— de conocer no sólo los síntomas físicos del enfermo, sino también sus sueños, especialmente si son inquietantes o alucinaciones, ya que éstos pueden ser causa o efecto de trastornos fisiológicos. Estos tres casos clínicos han pasado desapercibidos en los estudios sobre oniroticria.

PALABRAS CLAVE: RUFO DE ÉFESO, MEDICINA GRIEGA, SUEÑOS, DIAGNÓSTICO, PROGNOSIS ONÍRICA, GALENO, ARTEMIDORO, DEPORTISTAS, LUCHADORES.

THREE ILL-FATED DREAMS (Rufus Ephesius, *Ἱατρικὰ Ἑρωτήματα*, 29-33)

ABSTRACT

We consider here three kind of ill-fated dreams collected by the physician Rufus of Ephesus (ca. 50-120 AD) in his work *Ἱατρικὰ Ἑρωτήματα* (*Quaestiones medicales*). The Greek author explain the necessity that has the doctor in order to make a proper diagnosis, putting the attention not only on physical symptoms that exhibit the ill-person, but rather on his dreams, especially if these are unsettling or include some kind of hallucinations, becoming cause or effect of physiological upsets. These three medical cases have gone unnoticed in the studies about oniroticria.

KEY WORDS: RUFUS OF EPHEBUS, GREEK MEDICINE, DREAMS, DIAGNOSIS, ONIRIC PROGNOSIS, GALEN, ARTEMIDORUS, ATHLETICS, WRESTLERS.

Le sommeil dévore l'existence
(Chateaubriand)

I

Los estudios modernos sobre medicina antigua tienen una cuenta pendiente con el médico Rufo de Éfeso, un “hombre de gran talento”¹, que ha dejado un buen número de

¹ Así le llama otro médico “grande” como Oribasio (siglo IV d.C.) en sus *Εὐπόριστα* (ed. BUSSEMAKER / DAREMBERG, *Oeuvres d'Oribase*, vol. V, p. 560, 6: καὶ <Ρούφῳ> τῷ μεγάλῳ πραγματεία...).

obra escrita que, sin embargo, es sólo una mínima parte de lo mucho que escribió. Por los datos que se infieren de sus escritos conservados –y por las fechas, más seguras, de otros médicos que usan sus escritos después– ejerció su profesión y escribió su obra médica en el último tercio del siglo I d.C. y los primeros decenios del s. II². Sólo los estudios de conjunto de Ilberg (1930), Abou-Aly (1992), Sideras (1994), Thomssen / Probst (1994), y Gersh (2012), hacen justicia a su importancia como médico y escritor, aunque sería injusto no reconocer el mérito de la inmensa labor de edición filológica de sabios como Daremberg / Ruelle (1879), Gärtner (1962), Ullmann (1983 y 1994), Wernhard (1997) y otros. Nuestro breve estudio sobre un ἰαμα contado por Rufo, y transmitido por Oribasio³, no hacía otra cosa que poner el acento en la importancia de la obra de Rufo para ilustrar algunos aspectos que me interesan a mí particularmente de la medicina antigua: curaciones prodigiosas, remedios supersticiosos o, como en el presente estudio, *somnia fatales*.

De Rufo de Éfeso se conservan manuscritos con obras íntegras, de no mucha extensión y tema variado, con especial atención al estudio y tratamiento de los órganos blandos internos, a saber: *Enfermedades de los riñones y de la vesícula; Sobre la satiriasis y la gonorrea; Medicamentos purgativos; El nombre de las partes del cuerpo humano; El interrogatorio de los enfermos; Tratado sobre los pulsos; Tratado sobre la gota*. La cosecha es escasa si tenemos en cuenta que se conocen un centenar de títulos citados y/o consultados por otros autores antiguos y medievales. Muchas páginas de la obra de Rufo se pueden recomponer a partir de los escritos, mejor conservados, de Galeno (s. II)⁴, Oribasio (s. IV)⁵, los médicos bizantinos Aecio de Amida (s. VI)⁶, Alejandro de Tralles (s. VI-VII)⁷, Paulo de Egina (s. VII)⁸, y varios médicos árabes, especialmente ar-Rāzī, conocido en Occidente como Rhazes (865 -925)⁹, que nos ha dejado muchísimos

² La enciclopedia *Suda*, (*rho*, §241) considera a Rufo un médico nacido en época de Trajano (γεγονὼς ἐπὶ Τραιανοῦ), dato que acepta, por ejemplo, ILBERG, 1930; sobre el tema, THOMSEN / PROBST, 1994, pp. 1254-1255.

³ PEREA YÉBENES, 2007, pp. 199-216 = Id., *Officium magicum*, 2014, pp. 307-322.

⁴ La obra de Rufo in *Galenum*: DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XL-XLI y 290-296.

⁵ Síntesis bio-bibliográfica de Oribasio, en DE LUCIA, 2006, pp. 21-37. La obra de Rufo in *Oribasium*: DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XLI-XLIII y 297-310.

⁶ Sobre Aecio, ROMANO, 2006, pp. 255-261. La obra de Rufo in *Aetium Amidenum*: DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XLIII-XIV y 311-388.

⁷ Sobre este médico, *vid.* PUTCHMANN, 1878-1879 (repr. 1963), y la síntesis de GUARDASOLE, 2006, pp. 557-570. La obra de Rufo in *Alex. Trallianum*: DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XLIV-XLV y 389-438.

⁸ Sobre Paulo, LAMAGNA, 2006, pp. 685-695. La obra de Rufo in *Paulum Aeginetam*: DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XLV-XLVIII y 439-452.

⁹ Para la buena fortuna y uso de las obras de Rufo de Éfeso en la literatura médica árabe medieval: ABOU-ALY, 1992, pp. 298-329, y sobre todo ULLMANN, 1983 y 1994. La obra de Rufo *latina uersio*

fragmentos de Rufo, tomados posiblemente de la versión árabe que poco antes hizo el traductor y escritor Qustā ibn Lūqā (820-912)¹⁰. No faltan traducciones al siríaco de sus obras¹¹. El índice de obras atribuidas a Rufo que da, por esa fecha, el léxico bizantino *Suda* (*rho*, §241, <Ροῦφος> Ἐφέσιος ἱατρός), menciona nueve obras de Rufo que circulaban en su tiempo, hoy todas perdidas¹²; por su parte, los médicos e historiadores árabes nos dan referencia de unas 45 obras de Rufo igualmente malogradas¹³. Estas noticias y esta continuidad cronológica dan idea de la magna importancia de su obra escrita y de su influencia entre los últimos grandes médicos de la Antigüedad. No es mi intención detenerme ahora los detalles de su biografía¹⁴, casi desconocida, ni profundizar en las grandes líneas de su aportación al estudio de la medicina¹⁵, sino que me centraré en comentar unos pocos fragmentos de su *Ἱατρικὰ Ἐρωτήματα*, *Quaestiones medicales*, obra corta y conservada completa¹⁶, relativos a los sueños.

La obra de Rufo es muy racionalista, empírica, con pocas concesiones al elemento irracional o supersticioso. Sólo puntualmente nos informa de algunos amuletos que mejoran el funcionamiento del aparato digestivo¹⁷. Rufo es muy poco especulativo también a la hora de analizar los sueños.

de al-Rāzī puede verse en DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XLVIII-XLIX y 453-548. Sobre la aportación de Rhazes al tratamiento de los cálculos renales, tema que desarrolla, entre otros, de los tratados médicos de Rufo de Éfeso, ver ahora la Tesis de CHANGIZI ASHTIYANI, 2010.

¹⁰ ABOU-ALY, 1992, pp. 18 y 301.

¹¹ WERNHARD, 1997.

¹² Títulos en DAREMBERG / RUELLE, 1879, p. XXXIII (números 1-9 del catálogo).

¹³ Títulos en DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. XXXVI-XXXVIII (números 28-73 del catálogo).

¹⁴ Remito al estudio de ABOU-ALY, 1992, pp. 15-55, con análisis de los testimonios biográficos.

¹⁵ ABOU-ALY, 1992, pp. 56-118 (estudia las causas externas de las enfermedades); pp. 119-190 (análisis de las causas internas); pp. 191-228 (diagnóstico); y pp. 229-296 (terapéutica).

¹⁶ DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. 195-218. Esta edición griega fue retocada por GÄRTNER, 1962.

¹⁷ En el fragmento 90 de los extraídos la *Therapeutica* de Alejandro de Tralles (=Alex. Trall. *Therap.* Vol. II, p. 475, 20-23 PUTCHMANN), Rufo de Éfeso explica, para ilustrar los remedios médicos naturales (φυσικά), cómo debe hacerse un amuleto consistente en un anillo de cobre, con una piedra en la que debe grabarse un león, y la imagen de la Luna y una estrella (Λαβὼν χαλκὸν Νικαῖνὸν ἢ Κύπρινον πυρὶ τὸ σύνολον μὴ συνομιλήσαντα τὸν ἐν αὐτῷ τῷ μετάλλῳ τοῦ χαλκοῦ εὐρισκόμενον ποιήσον γενέσθαι ὡς ψηφίδα, ὥστε φανῆναι ἐν δακτυλίῳ, καὶ γλύψας ἐπ' αὐτῆς λέοντα καὶ σελήνην καὶ ἀστέρα κύκλῳ τούτου γράψον τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου καὶ ἐγκλείσας χρυσῷ δακτυλίδι φόρει παρὰ τῷ μικρῷ ἢ ἱατρικῷ δακτύλῳ.) (DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. 403-404). Hemos tratado anteriormente este fragmento: PEREA YÉBENES, "Amuletos griegos", 2011, p. 290 (=Id., *Officium magicum*, 2014, p. 210). Sobre los remedios naturales en la obra de Alejandro, GUARDASOLE, 2004; y sobre la vida y la obra de este importantísimo médico bizantino del siglo VI-VII, *vid.* BRUNET, vol. I, 1933, introducción, y GUARDASOLE, 2006, pp. 557-570.

Un hecho importante es la aceptación de que los sueños tenían un origen divino. La expresión más explícita es el culto de Asclepio, bien conocido, pues ha dejado muchos testimonios literarios y epigráficos que así lo demuestran¹⁸. Sin embargo, en los escritos médicos esto no es así, salvo el capítulo IV del tratado hipocrático *Περὶ διαίτης* (*Sobre la dieta*), a pesar de su enfoque racionalista¹⁹. Los sueños aparecen en el *Corpus Hipocrático* “como fenómeno psicofisiológico y como indicio diagnóstico”²⁰, como una advertencia (σημεῖον) de una enfermedad de la que advierten las distorsiones (δυσκрасίαι) humorales en el cuerpo”²¹.

Al final del presente estudio ofrecemos una tabla completiva de las imágenes que acuden a la mente del individuo durante el sueño, su significado y su diagnosis. Ese escrito está en el fundamento de los estudios médicos posteriores sobre los sueños y su influencia positiva o negativa en los órganos sensibles del cuerpo humano, tal como aceptan después Rufo de Éfeso y Galeno. Algunos fragmentos de Herófilo sobre la creencia en los “sueños médicos” son muy discutibles. El texto hipocrático mencionado tiene más parentela con los pequeños tratados aristotélicos de Historia Natural titulados *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* (*Del sueño y la vigilia*)²², *Περὶ ἐνυπνίων* (*De los sueños*)²³, y *Περὶ τῆς ἐκ τῶν ἐνυπνίων μαντικῆς* (*De la adivinación durante el dormir*)²⁴, que son, particularmente el tercero, punto de arranque de los estudios médico-psicológicos “científicos” sobre el sueño, el insomnio y las ensoñaciones, y, lo que es más importante, sobre su capacidad predictiva e indiciaria de enfermedades fisiológicas de los individuos. Es normal que esta obra del estagirita haya concitado el interés de la moderna investigación filológica e histórico-médica²⁵. El estagirita no descuidó a lo largo de toda su producción

¹⁸ El ejemplo más ilustrativo de cómo funcionaba un templo-hospital asclepiada lo tenemos, como es bien sabido, en los *Discursos Sagrados* de Elio Arístides, donde narra sus experiencias médico-religiosas en el templo sanatorio de Pérgamo. Sobre el templo sigue siendo imprescindible la contribución de EDELSTEIN, E. J. / L. EDELSTEIN, II, 1945, pp. 139-180. En relación con la medicina, interesa tener en cuenta las observaciones de SCHÄFER, 2000, pp. 259-274; y PEREA YÉBENES, 2007, 199-216 (= Id. *Officium magicum*, 2014, pp. 307-322), ambos estudios con más referencias.

¹⁹ Analizado con sentido crítico, al menos en el plano teórico, por HOLOWCHAK, 2001, pp. 382-389, pero como indica HULSKAMP, 2008, p. 3, “he skips the fundamental question of its importance in the ancient medical field”.

²⁰ GUIDORIZZI, 1973, p. 100; OBERHELMAN, 1993, p. 127.

²¹ *Corp. Hipp. De Diaeta*, 3, 71.

²² Que puede leerse en español en SERRANO, 1993, pp. 81-97.

²³ SERRANO, 1993, pp. 98-112.

²⁴ SERRANO, 1993, pp. 113-120.

²⁵ Entre otros: THIÉRY, 1896, pp. 260-271; SUÁREZ DE LA TORRE, 1973, pp. 279-311; SPRAGUE, 1977,

escrita los temas médicos y fisiológicos, como ha puesto de relieve Lombard²⁶.

Lo verdaderamente chocante es que si –tal como parece por el testimonio hipocrático– los sueños se utilizaron para la diagnosis médica, tal método cayera en el descrédito hasta finales del siglo I d.C. o comienzos del II, en que con sentido “neohipocrático”²⁷ en este punto es recuperada por Galeno y Rufo, como sabemos por sus testimonios²⁸. Este último en realidad hace una exhortación a que se conozcan y se tengan en cuenta –en los tres fragmentos recordados aquí– más que hacer reflexiones profundas sobre su importancia y su proyección fisiológica, lo que sí hace Galeno con más extensión y tino.

Por tanto, de ninguna manera puede afirmarse que el análisis de los sueños fuese una práctica médica generalizada fuera del ámbito de los templos de Asclepio. Si alguna vez esta técnica gozó de popularidad, como indica Oberhelman, eso no significa que fuese una técnica aceptada por la profesión médica²⁹.

Rufo no se deja llevar por charlatanería de magos o taumaturgos, sino que actúa como médico, y tiene como referencia los escritos hipocráticos relativos al sueño³⁰, y los opúsculos de los *Parva Naturalia* aristotélicos como guía conceptual, y teniendo sin duda presente la máxima del estagirita expresada en el *Περὶ τῆς ἐκ τῶν ἐνυπνίων μαντικῆς* 463a: λέγουσι γοῦν καὶ τῶν ἱατρῶν οἱ χαρίεντες ὅτι δεῖ σφόδρα

pp. 230-241; LOWE, 1978, 279-291; GALLOP, 1989, 257-290; WOODS, 1992, pp. 179-188; SERRANO, 1993, pp. 113-120; MOREL, 2000; VAN DER EIJK, 2004; EVERSON, 2007, 502-520; HULSKAMP, 2008, pp. 131-147; VINAGRE LOBO, 2011, pp. 69-77.

²⁶ LOMBARD, 2004, *passim*. Interesa particularmente el “index médical aristotélicien” (*ibid.*, pp. 145-155), con innumerables referencias a pasajes aristotélicos a fisiología, medicina y terapéutica. El estagirita presta atención al dormir y a los sueños en: *Parva Nat.* 453 b; 457 b-458a; *Hist. Anim.* 536b-537b; *Gener. Anim.* 778 b-779a; *Problemas*, II, 30; III, 25bis; IV, 5; V, 31; VI, 5, 7; VIII, 2, 22; X, 31; XI, 11, 17, 41; XIV, 11; XVIII, 1, 7; XXX, 14; XXXIII, 15.

²⁷ Hipócrates, Herófilo, la escuela empírica, Rufo de Éfeso y Galeno, otorgaban a los sueños no sólo un sentido mántico y religioso, sino también sintomático; por el contrario la escuela metódica, Asclepiades y Sorano, negaban el valor de las experiencias oníricas para el diagnóstico y el pronóstico médico (GIL FERNÁNDEZ, 2004, p. 140).

²⁸ Sobre la tradición griega en los sueños utilizados con indicios de enfermedades, OBERHELMAN, 1993, pp. 127-136; sobre la importancia que le otorgan los médicos a las representaciones oníricas, *Id.*, 1994, pp. 137-149.

²⁹ OBERHELMAN, 1993, no discierne el uso de los sueños entre la profesión médica y los no profesionales de la medicina.

³⁰ Muy bien analizados por GIL FERNÁNDEZ, 1965, pp. 534-548 y BYL, 1979, pp. 107-122; y sobre todo JOUANNA, 1998, pp. 161-174 y HULSKAMP, 2008, pp. 8-49; 72-93, 155-198.

προσέχειν τοῖς ἐνυπνίοις (“Al menos entre los médicos, los más distinguidos afirman que hay que conceder una extrema atención a los sueños”)³¹.

La obra *Ἱατρικά Ἐρωτήματα*, interpretada por Gärtner (1962) como *Quaestiones medicales*, muy bien podría traducirse de forma más literaria, como hacen Daremberg y Ruelle (1879), por *El interrogatorio de los enfermos*, o mejor “*a los enfermos*”, por parte del médico, algo muy importante para Rufo, a la hora de emitir un diagnóstico (διάγνωσις, juicio basado en el conocimiento) más acertado. Tal es la finalidad substancial de esta obra del médico efesio. Y en ese interrogatorio, también cabe preguntar al paciente por su dormir y sus ensueños, amables o poco gratos, es decir, las alucinaciones o pesadillas.

Resulta curioso el hecho de que la investigación moderna no haya reparado en los varios sueños patológicos descritos por Rufo, ni siquiera al estudiar el tratadito galénico *Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως*³², que se apoya, para refrendarlos o matizarlos, en el antes mencionado opúsculo de Aristóteles, y quizás también en el escrito de Rufo. La conexión Rufo-Galeno no la he encontrado en estudios recientes; algo que sí hicieron con naturalidad y frecuencia los médicos árabes de los siglos IX-XII, que traducen sistemáticamente sus obras. Resulta extraño, pero así es, que Rufo no sea una fuente de Artemidoro de Daldis. Quizás el daldiano no tenía un conocimiento suficiente, o a mano, de la obra de Rufo. En todo caso, no sabemos si los tres sueños transmitidos por Rufo tenían algún interés para Artemidoro. Yo creo que sí, pero está claro que no tenía noticia de ellos. Algo que no ha de extrañarnos demasiado, pues entre las lecturas que rastrea Artemidoro para su estudio de oniocrítica no hay libros de medicina³³.

Del mismo modo, los estudios recientes sobre oniocrítica, ignoran los fragmentos de Rufo. Me sirven como ejemplo las monografías relativamente recientes de dos autores españoles, Gil Fernández (*Oneirata*, 2002) y de M.A. Vinagre Lobo (*Los libros griegos de interpretación de sueños*, 2011)³⁴, libros, por lo demás, excelentes, de cuya sapiencia me beneficio aquí. Excepciones son los sobresalientes estudios de Hulskamp (2008) y Harisson (2013), aunque ambas investigadoras tratan estos pasajes de Rufo con brevedad.

II

Rufo, en tanto médico neohipocrático³⁵, tiene que preguntarse si la enfermedad es congénita o no, su periodicidad, su transformación y sus antiguos síntomas; tam-

³¹ VAN DER EIJK, 1994, *ad locum*.

³² DEMUTH, 1972; GUIDORIZZI, 1973; OBERHELMAN, 1983.

³³ VINAGRE LOBO, 1992, pp. 118-119.

³⁴ Ni en su estudio previo, antes citado, sobre las fuentes oniocríticas de Artemidoro (VINAGRE LOBO, 1992, pp. 113-130).

³⁵ WELLMANN, 1912, pp. 1-17; SMITH, 1979, pp. 64-65, 150-153, 240-246; NUTTON, 2004, pp. 209-210, 213.

bién debe interesarse por la dieta, la administración de los fármacos (si es que es una enfermedad ya tratada), y la respuesta del paciente a los mismos. Todas estas cuestiones son importantes para el diagnóstico y tratamiento³⁶. De hecho, la dieta de un individuo puede ser causa o remedio de una enfermedad; y del mismo modo la dieta puede alterar la fase de sueño y los ensueños. En esto Rufo es claramente hipocrático³⁷. Por tanto, en coherencia con el interrogatorio “hipocrático” que Rufo defiende en sus *Ἱατρικὰ Ἑρωτήματα*, éste incorpora con toda naturalidad (en §§29-33) el cuestionario sobre los sueños, sobre rasgos de su personalidad, sobre las bebidas que le sientan mal, o bien, y los alimentos que digiere con mayor o menor dificultad; intenta, en fin, un conocimiento lo más completo posible de los aspectos físicos y mentales del enfermo, a través del interrogatorio y del examen directo de los síntomas que presenta el paciente³⁸, en lo que hoy se denomina “una medicina integral”.

En *Ἱατρ. Ἑρωτ.* §28 Rufo introduce la idea de lo útil que es para el médico conocer los sueños, y si es posible también las pesadillas, del paciente:

Ἑρωτᾶν δὲ καὶ περὶ ὕπνων, εἰ ἐκοιμήθη ἢ οὐ, καὶ ὅπως πρὸς τε ὕπνον καὶ ἀγρυπνίαν συνήθως ἔχει καὶ εἴ τινα φάσματα αὐτῷ ἢ ἐνύπνια γίγνοιτο, ὥς κακὰ τούτων δυναμένου τοῦ ἱατροῦ συλλογίζεσθαι.

Se debe preguntar (al paciente) también acerca de su sueño, para saber si el enfermo duerme o no; cuáles son sus hábitos; su atención respecto al sueño y a la vigilia; o si tiene visiones durante el dormir; ya que el médico puede sacar conclusiones de sus respuestas.

Está claro que Rufo tenía muy en cuenta los beneficios de conocer estos aspectos “psicológicos” en sus interrogatorios clínicos. Debía tener anotados bastantes casos curiosos (πάντα μὲν οὖν ἐπὶ πᾶσιν οὐκ ἔστι γράφειν), que no cree necesario exponer en su totalidad en este tratado. Pero, insistiendo en lo necesario que resulta indagar las cuestiones relativas al sueño para un correcto diagnóstico³⁹, no se priva de poner varios ejemplos, que son los que nos interesan ahora.

El primer caso de sueño funesto que expone Rufo se refiere a un luchador (παλαιστής) llamado Mirón de Éfeso:

³⁶ ABOU-ALY, 1992, pp. 195, 200-203; HARRIS, 2009, pp. 195-196.

³⁷ Sobre la importancia de las ensoñaciones para la diagnosis en la obra de Rufo, THOMSEN / PROBST, 1994, pp. 1266-1269; y en especial sobre la dietética como terapia para regular las discrasias humorales que producen las ensoñaciones, Id., 1994, pp. 1286-1287.

³⁸ Sobre la técnica de examen clínico de Rufo (expuesto especialmente en *Ἱατρικὰ Ἑρωτήματα*, 34 ss.), SIDERAS, 1994, p. 1145.

³⁹ ἀλλ’ ὅσον σημεῖναί τε τῷ λόγῳ καὶ ὑπομῆσαι τὸν ἱατρὸν μηδὲν παραλιπεῖν τῶν τοιούτων (Rufus Eph., *Ἱατρ. Ἑρωτ.* §29, 2-3).

Μύρωνι μὲν γάρ τῳ Ἐφεσίῳ παλαιστῇ ὑγιαίνειν δοκοῦντι ἐφάνη τοιόνδε ἐνύπνιον· ἐδόκει εἶναι δι' ὅλης νυκτὸς ἐν λίμνῃ μελαίνῃ ποτίμου ὕδατος· καὶ τοῦτο ἀναστὰς εἶπε πρὸς τὸν γυμναστήν· ὁ δὲ ἐν οὐδενὶ θέμενος τὸ ἐνύπνιον ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τοὺς πόνους· καὶ οὕτω μεσοῦντι αὐτῷ ἄσθμιά τε ἐπιπίπτει καὶ ἀπορία καὶ παλμὸς ὅλου τοῦ στήθους, καὶ αὐτίκα μὲν ἀκρατὴς ἦν χειρῶν καὶ ποδῶν, αὐτίκα δὲ ἄφωνος· οὐ πολὺ δὲ ὕστερον ἀποθνήσκει. οὐκ ἂν μοι δοκεῖ ἀποθανεῖν, εἰ σοφοῦ τοῦ γυμναστοῦ ἔτυχε, καὶ τίνα κένωσιν αἵματος ἀθρόαν αὐτῷ πρὸ τῶν πόνων ἐμηχανήσατο. (Rufus Eph., *Ἱατρ. Ἐρωτ.* §29, 5 – 30, 1 Daremberg / Ruelle).

El luchador Mirón de Éfeso aparentaba buena salud. Tuvo un sueño en el que aparecía toda la noche en medio de un pantano negro lleno de agua potable. Al levantarse contó esto al entrenador de gimnasia, que no le hizo caso, y le envió a hacer sus ejercicios. Apenas había llegado a la mitad, Mirón fue presa de sofocos, de dolor y de fuertes palpitaciones en el pecho; enseguida sintió flojedad en las manos y en los pies, se quedó sin voz, y poco después murió. Yo creo que no habría muerto si hubiera tenido un entrenador más prudente, que para paliar el dolor le hubiera practicado una prolongada sangría.

El hecho de que Rufo cite el nombre propio del atleta puede significar que fue paciente suyo. Lo mismo hace Galeno. Según Horstmanshoff la “prosopografía de los pacientes” de Galeno⁴⁰ indican tratamientos personales, bien estudiados por el médico pergameno, razón por la cual traslada a los escritos los nombres para dar veracidad a un expediente clínico. El luchador Mirón de Éfeso presenta los síntomas de perineumonía aguda, que Areteo, contemporáneo de Rufo, describe: produce opresión en el tórax, respiración difícil y cálida, enrojecimiento del rostro producido por la afluencia de sangre, dilatación de las venas del cuello, tras lo que viene un efecto de flojedad y debilitación de las extremidades, que se quedan frías, y sequedad de boca⁴¹. Añade que si esta afección es aguda, el sujeto padece “insomnio, un sueño corto parecido al coma, y alucinaciones sin sentido, que puede derivar en locura” (τόδε ἐστὶ τὸ δίαμιον τῶν ἄλλων κάκιον· ἦν δὲ ἐπὶ τὸ θανατῶδες ἐπιδιδόι, ἀγρυπνίῃ· ὕπνοι μικροί, νοθροί, κοματώδεις· φαντασίαι ἀξύνετοι· παράληροι τὴν γνώμην, ἐκστατικοὶ οὐ μάλα)⁴². La enfermedad estaría causada por plétora, término que tiene su étimo en el verbo griego πλήθειν, “estar lleno” y con el que los humoralistas designan la sobreabundancia de sangre que colapsa los vasos y los órganos, y para los que, como Rufo, el remedio está en realizar sangrías al enfermo para equilibrar los flujos humorales en todo el cuerpo o en una zona concreta. El propio Areteo de Capadocia detalla minuciosamente la técnica de las sangrías que han de practicarse cuando se producen emisiones violentas de

⁴⁰ HORSTMANSHOFF, 1995, pp. 83-99.

⁴¹ Aret., *De causis et signis acutorum morborum*, 2.1, 2-3.

⁴² Aret., *De causis et signis acutorum morborum*, 2.1, 4.

sangre⁴³; y tras las sangrías de urgencia, es importante regular la dieta del individuo⁴⁴. Parece que los médicos establecen en su modelo explicativo un combate entre la psique y el soma (o viceversa), y parece que la casuística indica que era muy frecuente entre los luchadores profesionales la enfermedad de la plétora (φλεγμονή) producida por exceso de sangre o el bombeo violento de la misma en el pecho⁴⁵.

En el interesante capítulo dedicado por Gil Fernández⁴⁶ al estudio de la premonición de la muerte en las ensoñaciones, el autor indica que éstos suelen caracterizarse por una visión onírica terrorífica, combinado con un mensaje cifrado y un presagio de derrota⁴⁷, un esquema que vemos en algunos sueños conocidos de luchadores y atletas. Si aceptamos que los sueños tienen algo de divino⁴⁸, tal escenificación trágica del destino se entiende, como “un abandono de la divinidad”⁴⁹. Es una interpretación simbólica, que no le

⁴³ Aret., *De causis et signis acutorum morborum*, 2.2, sobre las expectoraciones de sangre: Aret., *De curatione diuturnorum morborum*, 6.2, sobre las sangrías.

⁴⁴ En *Corp. Hipp. De Diaeta*, 3, 71 leemos: “cuando el cuerpo no soporta ya la saciedad, provoca una secreción interna por efecto de la violencia de la circulación (ἔτι τὸ σῶμα τὴν πλησμονὴν) que, al enfrentarse a la nutrición que viene de los alimentos, produce perturbaciones en el alma. *Entonces ya no son agradables los sueños, sino que forzosamente perturban al individuo, y éste se imagina que combate* (Οὐκ ἔτι δὴ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἡδεῖς οἱ ὕπνοι, ἀλλ’ ἀνάγκη ταράσσεσθαι τὸν ἄνθρωπον, καὶ δοκέει μάχεσθαι)”. La necesidad de regular la alimentación para curar los picos de repleción sanguínea está igualmente en Rufo de Éfeso: “parece que el individuo no goza de fuerza plena aun cuando parece que ingiere una cantidad suficiente de alimentos, y que otro más frugal está fuerte, como vemos en los casos de enfermos de repleción”, καὶ γὰρ τὸ ἱκανὸν προσαράμενος οὐχ ἱκανῶς ἐρρώσθη καὶ τὸ μὴ προσάρασθαι τινα πλέον ἐρρώσεν ἄν, μάλιστα εἰ διὰ πλησμονὴν ἀσθενεῖ (Rufus Eph., *Ίατρ. Ἐρωτ.* 38, 6).

⁴⁵ Sobre la plétora y sus síntomas en la obra de Rufo, THOMSEN / PROBST, 1994, p. 1260.

⁴⁶ GIL FERNÁNDEZ, *Oneirata*, 2002, pp. 49-65.

⁴⁷ GIL FERNÁNDEZ, *Oneirata*, 2002, p. 57.

⁴⁸ No en vano, en el cuarto libro *Sobre la dieta*, del *Corpus Hipocrático*, tras exponer la casuística de las imágenes de tipo astral y atmosférico que el individuo recibe mientras duerme, su significado y su tratamiento dietético (ver tablas al final del presente estudio), el autor recomienda hacer votos de agradecimiento a los dioses que presiden esas regiones, y los que ayudan al hombre en su vida cotidiana: “Con estos conocimientos sobre los signos celestes, en efecto, hay que tomar precauciones y seguir un régimen, y rogar a los dioses; dando gracias por los buenos presagios a Helios, a Zeus Celeste, a Zeus Protector del hogar, a Atenea protectora del hogar, a Hermes, a Apolo, y en los casos contrarios a los que apartan los males, a Gea, y a los Héroes, para que todos los elementos dañinos sean apartados” (Περὶ μὲν οὖν τῶν οὐρανίων σημείων οὕτω χρῆ ἰνὸςκοντα προμηθεέσθαι καὶ ἐκδαιτῆσθαι καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχεσθαι, ἐπὶ μὲν τοῖσιν ἀγαθοῖσιν Ἥλιῳ, Διὶ οὐρανίῳ, Διὶ κτησίῳ, Ἀθηνᾷ κτησίῳ, Ἑρμῇ, Ἀπόλλωνι, ἐπὶ δὲ τοῖσιν ἐναντίοις τοῖσιν ἀποτροπαίοις, καὶ Γῇ καὶ ἥρωσιν, ἀποτρόπαια γενέσθαι τὰ χαλεπὰ πάντα). (Hipp., *Περὶ διαίτης*, 89, 90). Del mismo modo, poco más adelante, al final capítulo 90, donde se tratan los sueños relacionados con los accidentes geográficos, el médico aconseja hacer votos, εὐχεσθαι δὲ Γῇ καὶ Ἑρμῇ καὶ τοῖσιν ἥρωσιν.

⁴⁹ GIL FERNÁNDEZ, *Oneirata*, 2002, pp. 57-58.

valdría a los médicos —a quienes interesan más los efectos que las causas— pero no carece de sentido ilustrativo ese concepto de “abandono divino” tras el cual el hombre queda a su solo albedrío y al albur de su materialidad corpórea débil en sí misma.

El segundo caso descrito por Rufo, por desgracia para nosotros más escueto, parece que se refiere, igualmente, a un luchador; dice así:

Ἄλλω δέ τινι ἐν πυρετῷ ὁξεῖ πολλάκις ἀνὴρ Αἰθίοψ ἐπιφοιτῶν κατὰ τοὺς ὕπνους παλαίειν ἐδόκει καὶ ἄγγειν αὐτόν. καὶ οὗτος εἶπε πρὸς τὸν ἱατρὸν τὸ ἐνύπνιον. ὁ δὲ οὐδ’ αὐτὸς ἐνεθυμήθη οἷόν τι ἦν, πρὶν αἱμορραγία λάβρῃ ἐκ ῥινῶν ἐκρίθῃ ἢ νόσος. (Rufus Eph., *Ἱατρ. Ἐρωτ.* §31 Daremberg / Ruelle).

Otro individuo, afectado de fiebre aguda, mientras dormía, y de forma repetida, soñó que un etíope se le acercaba para luchar contra él, y que le estrangulaba. Contó este sueño a su médico, que no supo comprender su significado, hasta que una descarga hemorrágica violenta sacó a la luz la enfermedad.

En el texto hay que entender que el etíope (ἀνὴρ Αἰθίοψ) es sinónimos de “hombre negro”, que en los sueños tiene connotaciones prognósticas negativas, como vemos en Artemid., *Ὀνειρ.* V, 44, donde un atleta soñó que paría un par de gemelas negras (δύο μέλανα θηλυκὰ βρέφη τεκεῖν) poco antes de quedarse ciego. Casio Dión cuenta el caso de un sueño que tuvo un sacerdote del templo de Júpiter: un negro entraba en el campamento del emperador Septimio Severo, dándole muerte (LXXIV, 8, 2: ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς ὄναρ εἶδεν ἄνδρα τινὰ μέλανα ἐς τὸ στρατόπεδον αὐτοῦ ἐσβιαζόμενον καὶ ὑπὸ χειρῶν ἀπολλύμενον). Todos interpretaron claramente el sueño, pues el negro representaba a su oponente Pescenio *Niger*: El sueño se resolvió en la realidad *sensu contrario*, pues *Niger* (ὁ Νίγρος) fue apresado en Antioquía y posteriormente decapitado (ἐάλω δὲ ὑπὸ τῶν καταδιωξάντων καὶ ἀπετμήθη τὴν κεφαλὴν). Se trataba una *diuina admonitio* encauzada a través de la mente del *flamen dialis*. Del mismo modo, el *omen* narrado por Rufo no tuvo un desenlace fatídico para el sujeto que sueña o el sujeto soñado, sino que *signo contrario*, y a pesar de la emulsión hemorrágica, la situación clínica del enfermo quedó clara, aclarada, para un diagnóstico correcto. De ahí que Rufo crea necesario interrogar al enfermo acerca de sus sueños, alucinaciones y fantasmas, con la finalidad de evitar y prevenir las explosiones traumáticas del cuerpo.

La sensación de angustia psíquica del individuo, que se traslada trágicamente al sueño y a la ensoñación, la vemos en el tercer y último caso de sueño expuesto por Rufo en sus *exempla* clínicos:

Τῷ δὲ δοκοῦντι ἐν τῷ Καῦστρῳ ποταμῷ νήχεσθαι εἰς ὕδρον ἐτελεύτησε χρονίζουσα ἢ νόσος. (Rufus Eph., *Ἱατρ. Ἐρωτ.* §32 Daremberg / Ruelle).

En otro caso, en que (el paciente) aparecía en sueños nadando en el río Kaýster, una enfermedad crónica desembocó en hidropesía.

Una vez más, el sueño es premonición y síntoma de una enfermedad fisiológica. No sabemos qué debía tener de particular el río Kaýster —el Καῦστριος, situado en Lydia— como para que Rufo lo tome como modelo de río peligroso al ser cruzado a nado, pero ése es el sentido: mostrar la angustia de cruzarlo o remontarlo a nado. La dificultad de dominar el elemento acuático en el sueño nefasto, deriva, *similia similibus*, en hidrope-sía. Seguro que Rufo tiene presente el antecitado texto hipocrático *Περὶ διαίτης* (*Sobre la dieta*), 90, 1: Ποταμοὶ δὲ μὴ κατὰ τρόπον γινόμενοι αἵματος περίοδον σημαίνουσι, πλέον μὲν ῥέοντες ὑπερβολὴν, ἔλασσον δὲ ῥέοντες ἔλλειψιν· δεῖ δὲ τῇ διαίτῃ τὸ μὲν αὐξῆσαι, τὸ δὲ μειῶσαι (“Los ríos que no van con un curso normal indican desarreglos en la circulación de la sangre; si fluyen de más un exceso, si fluyen de menos una falta”). Este sueño que cierra el ciclo de *tria exempla* usa la metáfora de la corriente que fluye introduciendo la frase siguiente de Rufo, que, a modo de colofón, relaciona el fluir onírico con el fluir de los humores por el cuerpo humano:

Πάνυ δὲ ἐμαυτὸν πείθω κατὰ τοὺς χυμοὺς τοὺς ἐν τῷ σώματι δόξας ἐνυπνίων ἐγγίγνεσθαι σημαίνουσας καὶ ἀγαθὰ (Rufus Eph., *Ίατρ. Ἐρωτ.* §33 Daremberg / Ruelle).

Estoy totalmente convencido de que las alucinaciones que se producen durante el sueño se originan en los humores que predominan en nuestro cuerpo, y que aquéllas nos anuncian los bienes y los males.

Y añade que un atajo para conocer esos pronósticos positivos o negativos, es el interrogatorio al enfermo: καὶ κακὰ τῷ ἀνθρώπῳ, ὃν κατάληψις ἄλλη οὐκ ἔστι μὴ ἀκούσαντι, “y no hay evidencia (externa) de que un enfermo sufra alucinaciones y presagios si no le interrogamos” (Rufus Eph., *Ίατρ. Ἐρωτ.* §33).

El texto no precisa a cuál de los cuatro humores (χυμοί) de la teoría humoral, fijados por poco después por Galeno⁵⁰ se refiere, si a la sangre (αἷμα), a la flema (φλέγμα), a la bilis rubia (ξανθὴ χολή) o la bilis negra (μέλαινα χολή), pero ratifica la adscripción de Rufo a las tesis hipocráticas de las circulaciones humorales.

Poco después de Rufo, Galeno, que conoce sin duda los escritos del efesio⁵¹, revisa en profundidad, hasta reformularla, la teoría hipocrática de los humores, en el librito titulado *Εἰς τὸ Ἱπποκράτους περὶ χυμῶν ὑπόμνημα*, A’ (*Sobre los humores*, libro I)⁵², mostrándose en parte contrario a Rufo. Galeno critica a los comentaristas

⁵⁰ En *Περὶ τῶν καθ’ Ἱπποκράτην στοιχείων* – *De elementis ex Hippocrati libri III*, I, 413ss. Kühn, y *Περὶ κράσεων* – *De temperamentis libri III*, I, 509ss. KÜHN.

⁵¹ Pues los cita al menos en seis ocasiones. Las referencias exactas, en DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. 291-296.

⁵² Tomo el texto de DAREMBERG / RUELLE, 1879, pp. 295-296 (que siguen a KÜHN, XVI, p. 196).

de Hipócrates, como Glaucias, Heráclides de Tarento o Zeuxis, que malinterpretan el término ἔρρηις (“proyección”). Estos creían que tal término técnico designaba una especie de entidad errante, que circula aleatoriamente por el cuerpo buscando en cada momento una ubicación distinta. “Entre los modernos –añade Galeno–, Rufo de Éfeso y Sabino⁵³ afirman que no es así, sino más bien un síntoma más alarmante, pues anuncia la muerte. En este sentido es percibido en determinado lugar, cuando se cree que el sujeto va a morir. El pavor se apodera del enfermo, *transfiriendo a sus sueños sus actos pasados*” (‘Ροῦφος δὲ ὁ Ἐφέσιος καὶ Σαβῖνος ἐκ τῶν νεωτέρων μὴ τοῦτο εἶναι τὴν ἔρρηιν φασιν, ἀλλὰ τε δεινότερον, τουτέστι νεκρῶδές τι σύμπτωμα, ὅπερ συμβαίνει ὅταν τις ἐγγὺς ἢ ὥς οἴεσθαι τελευτῆσαι) (*op. cit.* I, 2-3). En otra obra, *Sobre las causas de los síntomas*, Galeno da una explicación más detallada de funcionamiento del sueño. En su opinión, existe una relación directa entre el sueño y la percepción sensorial. Durante el día, cuando todos los órganos de los sentidos están activos, el *proton aisthêtikon* que, según Galeno, se encuentra en el cerebro⁵⁴ y mediante una fuerza dinámica los envía a los órganos sensibles, según este esquema:



Una vez que esta *dynamis* llega a determinado órgano sensible, éste es capaz de registrar el cambio –esto es lo que los médicos llaman la “percepción sensorial”– cambio que es registrado también por el cerebro. Sin embargo, al final del día la actividad del cerebro disminuye por agotamiento, necesitando recuperarse y renovarse, como indica Galeno:

διά τε οὖν τὴν κένωσιν ἧς ἔπεμψε δυνάμεως ὁ ἐγκέφαλος, ἔτι δὲ διὰ τὸν κάματον, ὃν ἔκαμε διὰ τὰς πολλὰς ἐνεργείας, ἀναπαύσεώς τε ἅμα καὶ ἀναρρώσεως χρήζει. (*Περὶ αἰτιῶν συμπτωμάτων - Sympt. Caus.* I, 8 =VII, 141 Kühn)

A causa del vaciado de la *dynamis* que se envía desde el cerebro, y también a causa de la fatiga producida por su enorme actividad, necesita descanso y al mismo tiempo recuperación.

Es el propio Galeno quien sintetiza muy bien los ejemplos recordados por el efesio referidos a atletas que tienen malos presagios en sueños, en su opúsculo (apenas dos páginas), de título bien preciso, que parafrasea aquel otro mini-tratado aristotélico citado antes: *Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως – De dignotione ex in-*

⁵³ Quizá Pompeyo Sabino, de los siglos I-II d.C., del que queda un fragmento conservado en Oribasio, (*CMG*, vol. 6.1.2, p. 15).

⁵⁴ HULSKAMP, 2008, p. 105.

*somniis*⁵⁵. No carece de importancia el giro dado por Galeno al tratado de Aristóteles: si el estagirita habla de “adivinación por los sueños” (ἐκ τῶν ἐνυπνίων μαντικῆς), el pergameno habla de “diagnosis” (ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως), aunque Galeno admite también la existencia de “sueños mánticos”, enviados por los dioses, ajenos al cuerpo, puramente psicológicos⁵⁶, que se distinguen de los “sueños médicos” en los que el alma, proyectada a través de la ensoñación anuncia algún desorden fisiológico. Efectivamente, Galeno no rompe con la tradición al atribuir a los sueños, en las primeras líneas de su mini-tratado, cierta capacidad de influir sobre el cuerpo (Τὸ ἐνυπνιον δὲ ἡμῖν ἐνδείκνυται διάθεσιν τοῦ σώματος) o “predisponerlo” a mutar su estado físico. En la misma línea, Ilberg, describe la sección de sueños en la obra *Ἱατρικὰ Ἐρωτήματα*, 29-33, de Rufo, como casos de diagnóstico, y no de pronóstico⁵⁷.

El mencionado escrito galénico hace algunas reflexiones generales sobre las *circunstancias* en que se produce la ensoñación (por ejemplo, dormir y soñar haciendo la digestión o en ayunas), capaces de modificar el flujo de sangre al cerebro y por tanto alterar el caudal y contenido onírico. Enseguida, el maestro pone un ejemplo clínico práctico, aplicado a un luchador –no hemos de olvidar que es un mundo que Galeno conocía muy bien, pues fue médico de gladiadores en Pérgamo durante varios años, de 157 a 161, de ahí que se le haya considerado “el padre de la medicina deportiva”⁵⁸–, y nos cuenta el caso del sueño funesto⁵⁹, muy parecido a los casos clínicos enumerados antes por Rufo de Éfeso.

⁵⁵ KÜHN, vol. VI, pp. 832-835; DEMUTH, 1972 (para este autor es un escrito galénico apócrifo; sobre el tema ver la introducción de JOLY, 1960, a su edición crítica del citado texto); GUIDORIZZI, 1973; OBERHELMAN, 1983, pp. 43-46; texto comentado por VINAGRE LOBO, 2011, 167-170. Sobre la diagnosis onírica en Galeno, GIL FERNÁNDEZ, 14, 2004, pp. 139-153; HULSKAMP 2008, *passim*.

⁵⁶ Sintetizado en el siguiente párrafo (Gal., p. 833, 9-18 KÜHN). Tomo la cita y la traducción de VINAGRE LOBO, 2011, p. 169: “Puesto que en los sueños el alma no sueña sólo con los estados del cuerpo, sino también a partir de las cosas que hemos hecho durante el día habitualmente, y algunas a partir de los pensamientos que hemos tenido (ἐξ ὧν περποντίκαμεν), y también algunas cosas son mostradas por ella de antemano de modo adivinatorio (μαντικῶς) y ello se demuestra por la experiencia (τῇ πείρᾳ), es difícil la diferenciación de los sueños que se originan a partir del cuerpo (ἐκ τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ὁρμωμένων ἐνυπνίων). Si eso fuera lo único que hay que distinguir (διακρίνειν) de lo que se ha hecho o pensado en el día, no será difícil: lo que no se ha hecho ni pensado, eso parece que procede del cuerpo. Pero como estamos de acuerdo en que hay también algunos elementos adivinatorios (μαντικά τινα), no es fácil decir cómo estos podrían ser distinguidos de los que proceden del cuerpo (πῶς ταῦτ’ ἂν διακριθεῖν τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ὁρμωμένων). Sobre la diagnosis onírica en Galeno, GIL FERNÁNDEZ, 14, 2004, pp. 139-153; HULSKAMP 2008, pp. 199-219.

⁵⁷ ILBERG, 1930, p. 13.

⁵⁸ SNOOK, 1978.

⁵⁹ Parafraseado por VINAGRE LOBO, 2011, pp. 168-169.

Un luchador soñó que estaba en una cisterna cubierto de sangre y se le diagnosticó exceso de sangre y se le recetó practicarle sangrías (τὸν μὲν γὰρ παλαιστὴν ἐν αἵματος δεξαμενῇ δόξαντα ἐστάναι καὶ μόγις αὐτῆς ὑπερέχοντα πλῆθος αἵματος ἔχειν ἐτεκμηράμεθα, καὶ δεῖσθαι κενώσεως); los que sudan sueñan que se bañan en agua caliente, los sedientos sueñan que beben sin saciarse, los hambrientos que comen sin satisfacerse, y los que están llenos de semen que tienen relaciones sexuales (τινὲς δὲ ἰδροῦν κριτικῶς μέλλοντες λούεσθαι καὶ κολυμβᾶν ἔδοξαν ἐν θερμῶν ὑδάτων δεξαμεναῖς. οὕτω δὲ καὶ ἡ τοῦ πίνειν φαντασία χωρὶς τοῦ πίμπλασθαι διψῶσι πάνυ συμβαίνει, καθάπερ καὶ τοῦ ἐσθίειν ἀπλήστως τοῖς πεινῶσι, τοῦ δὲ ἀφροδισιάζειν τοῖς σπέρματος πλήρεσιν).

Estos sueños se deben a que el alma entra en el interior del cuerpo durante el sueño y siente el estado general del mismo y sus necesidades (ἔοικε γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις εἰς τὸ βάθος τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ εἰσδύσα καὶ τῶν ἐκτὸς ἀποχωρήσασα αἰσθητῶν τῆς κατὰ τὸ σῶμα διαθέσεως αἰσθάνεσθαι, καὶ πάντων, ὧν ὀρέγεται, τούτων ὡς ἥδη παρόντων λαμβάνειν φαντασίαν).

Cuando los humores presionan las facultades del alma se soñará que uno apenas se puede mover o que lleva una pesada carga, y, cuando sucede lo contrario, que se corre mucho o se vuela (καὶ εἴπερ ἔχει ταῦθ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἴη θαυμαστὸν, ὅποτε μὲν ὑπὸ πλήθους χυμῶν ἡ ψυχικὴ δύναμις ἐνοχλεῖται βαρυνομένη, μόγις μὲν κινουμένους ἑαυτοὺς κατ' ὄναρ φαντάζεσθαι καὶ βαστάζοντας ἄχθη τινά) (Gal., *Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως* (VI, p. 834, 5 – 835, 1 Kühn).

Las dos primeras líneas del texto galénico sintetizan lo dicho por Rufo en el caso primero, en *ΐατρ. Ἐρωτ.* §29, 5 – 30, 1, y hasta puede ocurrir que esté inspirado en el texto del efesio. Las metáforas oníricas de “estar sumergido en un lago negro (ἐν λίμνῃ μελαίνῃ) en el texto de Rufo, y el estar sumergido en una cisterna de sangre (ἐν αἵματος δεξαμενῇ δόξαντα ἐστάναι) en Galeno, son situaciones funcionalmente equivalentes. Punto y seguido Galeno alude a los que sueñan estando sedientos y el agua que tienen a mano no les permite saciarse, igual que en el sueño transmitido por Rufo en que el individuo se veía a sí mismo rodeado de agua potable que no alcanza, como el mítico Tántalo. Además, en ambos casos, el remedio médico es la realización de sangrías para eliminar el exceso de sangre: πρὸ τῶν πόνων ἐμηχανήσατο leemos en Rufus Eph., *ΐατρ. Ἐρωτ.* §30, 1 y δεῖσθαι κενώσεως, en Gal., *Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως* (VI, p. 834, 5 Kühn). El término usado por Galeno para “sangría”, κενώσεως, “vaciado”, sólo puede ser una evacuación sanguínea como indica Rufo, τινα κένωσιν αἵματος. No sólo en los detalles de exposición y diagnóstico de casos clínicos Rufo y Galeno están en la misma línea, sino también en el aspecto más importante de los casos que nos ocupan: ambos otorgan a los sueños, y particularmente a las fantasías oníricas con un claro relato simbólico, una capacidad *real* de influir en los órganos del cuerpo y alterar

su funcionamiento normal. El último párrafo de este texto galénico va aún más lejos, argumentando que los sueños “presionan” a las “facultades del alma”, y éstas, a modo de espejo, vuelcan en las ensoñaciones sensaciones de opresión (inmovilidad, o cargar con objetos muy pesados) o de libertad (correr a gran velocidad o volar).

III

El experto en el estudio de la πρόγνωσις, “previsión” o “conocimiento anticipado” (de tipo psico-sociológico) *ex somnis*, Artemidoro de Daldis, del siglo II d.C. escribió, como es bien sabido, la obra de interpretación de sueños más famosa, y con mayor aportación de casos y situaciones oníricas, que nos ha legado la literatura griega, su *Oneirocritica* (*Ὀνειροκριτικά βιβλία*)⁶⁰, en cinco libros, texto en que hemos buscado casos médicos paralelos a los expuestos por Rufo sobre los sueños que atormentan a los atletas y luchadores, con efectos negativos para su salud o su futuro. Cabe recordar que Artemidoro no es médico y que por tanto su análisis de los sueños no tiene como finalidad principal describir las (malas) consecuencias que tienen para el cuerpo los sueños, sino más bien sus secuelas psicológicas y sociales (para el sujeto que sueña y su entorno inmediato); aun así el daldiano aporta algunos casos de sueños con efectos somáticos graves⁶¹. Los sueños, para este autor, son premonitorios de nuevas situaciones o “estados de cosas”, el futuro, el avatar, y no tanto causa de beneficios o daños directos para el cuerpo humano. En tan extensa obra, encontramos bastantes casos de deportistas afectados por sus ensoñaciones inquietantes. Recuerdo los más significativos:

Artemid., *Ὀνειρ.* IV, 33, 14-16: Heraclides de Tiatira⁶², que se disponía a competir en Roma en un concurso trágico (ἐν Ῥώμῃ τὸν τῶν τραγῳδῶν ἀγῶνα), soñó que degollaba a los espectadores y a los jueces, y fue vencido (ἔδοξε τοὺς θεατὰς ἀποσφάττειν καὶ τοὺς κριτὰς, καὶ ἐλείφθη).

Artemid., *Ὀνειρ.* IV, 42, 20-23: el luchador de pancracio (παγκρατιαστής), Menipo de Magnesia, poco antes de un certamen de Roma⁶³, soñó que se había hecho de noche mientras competía (ἔδοξε παγκρατιάζοντος αὐτοῦ νύκτα γεγενέσθαι). Pues

⁶⁰ De esta obra manejo la versión española de RUIZ GARCÍA, 1989, y la edición bilingüe de GUIDORIZZI / GIARDINO, 2006. Sobre Artemidoro, RUIZ GARCÍA, 1989, pp. 7-59; EAD., 2002, pp. 29-50. Sobre los sueños en época romana imperial, DEL CORNO, 1978, pp. 1605-1618.

⁶¹ Sobre el simbolismo de los sueños “médicos” y los casos aportados por Artemidoro, HARRISON, 2013, cap. V.

⁶² Ciudad de Asia Menor.

⁶³ Domiciano, en el 86, creo los Juegos Capitolinos (*Capitolia*) con el rango de “Juegos Panhelénicos”, con concursos de combates atléticos de tipo griego. Sobre los juegos griegos “en el corazón de Roma”, NEWBY, 2005, pp. 21-37.

bien, no sólo fue vencido (ἐλείφθη) en dicho certamen en Roma, sino que tuvo que abandonar su profesión (ἀλλὰ καὶ πληγείς τὴν χεῖρα κατέλυσεν).

Artemid., *Όνειρ.* IV, 82, 1-13: A propósito de los que sueñan con morir (ἀποθνήσκειν), examina también si a alguno le pareció que volvía de nuevo a la vida. En este caso los hechos indicadores de la muerte no se cumplen. El luchador sirio Leonas (Λεωνᾶς ὁ Σύρος παλαιστής), cuando se disponía a competir en los Juegos de Roma (ἐν Ῥώμῃ) soñó que se moría y que era llevado a enterrar (ἔδοξε τεθνάναι καὶ ἐκφέρεσθαι). Un entrenador, habiendo salido al encuentro del cortejo fúnebre, comenzó a increpar a los que lo transportaban porque se disponían a sepultarlo con excesiva rapidez y con una precipitación injustificada: de hecho, era posible devolverlo a la vida. A continuación este individuo le frotaba el pecho con aceite saliente y con paños de lana, y conseguía hacerlo revivir (ἔπειτα ἐλαίῳ θερμῷ καὶ ἐρίοις χρυσάμενον κατὰ τοῦ στήθους ποιῆσαι αὐτὸν ἀναβιώναί). Leonas obtuvo un enorme éxito en los Juegos gracias a su brillante actuación, pero cuando se disponía a alcanzar la victoria final, el entrenador le impidió la conquista de la corona, puesto que había preferido el precio de la corrupción al símbolo de la victoria (λαβὼν γὰρ ἀργύριον οὐκ εἶσεν αὐτὸν περὶ τοῦ στεφάνου παλαίοντα διαγωνίσασθαι).

Artemid., *Όνειρ.* IV, 82, 14-16: Menandro de Esmirna, mientras que se dirigía a Olimpia, soñó que era sepultado en el estadio de Olimpia (ἔδοξεν ἐν τῷ σταδίῳ τῷ Ὀλυμπίᾳσι κατορωρύχθαι) y allí alcanzó la victoria (Ὀλυμπιονίκης).

Artemid., *Όνειρ.* V, 74: Un individuo soñó que participaba en Nemea en las competiciones de pugilato en la categoría de adultos (ἀγωνίζεσθαι ἀνδρῶν πάλην), y que vencía y era coronado. Se encontraba en un pleito por causa de un campo en el que había un enorme pantano. Y ganó el proceso debido a la vinculación del sueño con la naturaleza húmeda del terreno.

Artemid., *Όνειρ.* V, 44: Un atleta soñó que estaba embarazado y que daba a luz dos niñas de color negro. Se quedó ciego y sus pupilas se salieron de sus órbitas y se oscurecieron. (Ἐδοξέ τις ἀθλητὴς ἐν γαστρὶ ἔχειν καὶ δύο μέλανα θηλυκὰ βρέφη τεκεῖν. τυφλὸς ἐγένετο, καὶ αἱ κόραι αὐτοῦ προέπεσον καὶ ἐγένοντο μέλαιναι.)

Artemid., *Όνειρ.* V, 45: Un luchador de pancracio (ἀνὴρ παγκρατιαστής), estando a punto de tomar parte en un certamen, soñó que había dado a luz y que amamantaba a su propio hijo (τὸ ἑαυτοῦ βρέφος τιθηνεῖσθαι). Fue vencido en aquella competición y, luego, abandonó la práctica atlética (καὶ τοῦ λοιποῦ κατέλυσε τὴν ἄθλησιν). En verdad, había soñado que desempeñaba tareas no pertinentes a un varón, sino a una mujer (οὐ γὰρ ἀνδρὸς ἔργα ἀλλὰ γυναικὸς ὑπομένειν ἐδόκει).

Artemid., *Όνειρ.* 5.48: Un luchador (ἀνὴρ παγκρατιαστής) que debía competir en Olimpia, tanto en la categoría de la lucha como en la del pancracio (πάλην ἅμα καὶ

παγκράτιον), soñó que sus dos manos se le habían vuelto de oro (ἔδοξεν ἀμφοτέρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ χρυσᾶς γεγονέναι). No obtuvo ninguna corona. En realidad, tenía que servirse de unas manos inertes e inmóviles como si fuesen de áureo metal (ἔμελλε γὰρ ὥσπερ χρυσέαις ταῖς χερσὶν ἀργαῖς καὶ ἀκινήτοις χρήσεσθαι).

Artemid., *Ὀνειρ.* 5.55: Un atleta soñó que había sido coronado después de haberse amputado los genitales (ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι ἔδοξεν) y, al mismo tiempo, vendado la cabeza. Consiguió la victoria en los Juegos Sagrados⁶⁴ y no careció de renombre mientras que permaneció casto, practicó el atletismo con brillantez y notoriedad, mas, cuando cedió a los placeres del amor, puso fin a su carrera y a su gloria deportiva (κατήσχυνε γὰρ τὸν πρότερον στέφανον).

Artemid., *Ὀνειρ.* 5.79: Un corredor (δρομεὺς μέλλων) que deseaba participar en uno de los Juegos Sagrados soñó que limpiaba con una escobilla una conducción de agua llena de estiércol y de fango, y que la lavaba con gran cantidad de agua para que el líquido fluyese con facilidad y con pureza. Al día siguiente, tras haberse aplicado una ayuda⁶⁵ y haber hecho evacuar de su vientre los excrementos -a pesar de que el certamen era inminente- consiguió la corona a causa de la agilidad y de la ligereza adquirida.

Esta serie de textos puede sintetizarse así, complementando los textos de Rufo de Éfeso y de Galeno:

Textos (ca. 80-180 d.C.)	Sujeto que sueña	Tipo de sueño	Síntomas externos	Resultado
Rufus Eph., <i>Τατρ. Ἑρωτ.</i> §29, 5 – 30, 1	Mirón de Éfeso, luchador	Somático o “médico”: sueña con un estanque de aguas negras	Sofocos, dolor de pecho, palpitaciones, flojedad de extremidades	Muerte por colapso respiratorio
Rufus Eph., <i>Τατρ. Ἑρωτ.</i> §31	Anónimo (posiblemente luchador)	Somático o “médico”: sueña que un etiope (negro) le ataca y le estrangula	Fiebre	Prolapso hemorrágico
Rufus Eph., <i>Τατρ. Ἑρωτ.</i> §32	Anónimo ¿atleta?	Somático o “médico”: sueña que nada en un río	¿Dormición intranquila?	Hidropesía
Gal., <i>Περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως</i> (VI, p. 834 Kühn)	Anónimo, luchador	Somático o “médico”: sueña que está sumergido en una cisterna de sangre	¿Sofocos y palpitaciones provocadas por el exceso de hematocrito?	Curación, tras practicar sangrías

⁶⁴ Los celebrados en Olimpia (cada cuatro años, en honor de Zeus), Delfos (cada cuatro años, en honor de Apolo), Nemea (cada dos años), Istmo de Corinto (cada dos años, en honor de Poseidón).

⁶⁵ Con la ayuda “mecánica” de una purgación.

Artemid., <i>Oneip.</i> IV, 33, 14-16	Heráclides de Tiatira, luchador en Roma	Psicológico, mántico: sueña que degüella a los espectadores	¿Ansiedad?	Derrota deportiva
Artemid., <i>Oneip.</i> IV, 42, 20-23	Menipo de Magnesia, luchador de pancracio en Roma	Psicológico, mántico: sueña que mientras combate se cierne la noche (¿la muerte?)	¿Depresión psicológica?	Derrota deportiva y fin de su carrera
Artemid., <i>Oneip.</i> IV, 82, 1-13	Leonas de Siria, luchador en Roma	Psicológico, mántico: sueña que muere y resucita con masajes practicados por su entrenador	¿Ansiedad?	Victoria que se le niega por su ambición
Artemid., <i>Oneip.</i> IV, 82, 14-16	Menandro de Esmirna, atleta o luchador en Olimpia	Psicológico, mántico: soñó que era sepultado en el estadio donde se celebran las competiciones	¿Ansiedad?	Victoria
Artemid., <i>Oneip.</i> V, 7	Púgil que combate en Nemea	Psicológico, mántico: sueña que vence en los juegos	Ansiedad producida por un pleito	Victoria
Artemid., <i>Oneip.</i> V, 44	Atleta anónimo	Psico-somático. Sueña que está preñado y pare dos niñas negras	¿Negación de su género y sexualidad?	Ceguera
Artemid., <i>Oneip.</i> V, 45	Anónimo, luchador de pancracio	Mixto: psicológico, mántico y somático: soñó que había dado a luz y que amamantaba a su propio hijo	Afeminamiento	Derrota deportiva y fin de su carrera
Artemid., <i>Oneip.</i> V, 48	Púgil y pancratista	Somático o “médico”: sueña que sus manos se vuelven metálicas (de oro)	Parálisis de las manos	Paraplejia
Artemid., <i>Oneip.</i> V, 55	Atleta anónimo	Mixto: psicológico, mántico y somático: Soñó su autocastración	Negación de su género y sexualidad	Fracaso en el amor; infamia social
Artemid., <i>Oneip.</i> V, 79	Corredor	Somático o “médico”: sueña que limpia una cañería obstruida por lodo y basura	(Hinchazón de vientre producida por obstrucción intestinal)	Victoria (tras la evacuación fecal)

En los sueños hay imágenes inconexas o conectadas entre sí, e interconectadas o ancladas *ad futurum*, de alguna forma inaprensible e inconcreta, con el devenir vital del sujeto que ha generado el sueño. Al menos entre los antiguos parece regir el

principio emulativo *similia similibus*, como en la magia⁶⁶. Artemidoro, en un caso extenso relativo a un atleta que estaba ansioso por competir en los Juegos Sagrados, explica cómo la *catena* de éxitos y fracasos acaecidos durante el sueño tuvieron correspondencia exacto –y por tanto explicación causal *ex somno*– con los éxitos y fracasos deportivos de ese individuo. La explicación causa-efecto es simple: la inseguridad y el miedo impide conciliar una dormición solaz, y abona el campo para albergar sueños extraños; luego, si el individuo los recuerda obsesivamente, aquello que era consecuencia (la pesadilla) durante la vida normal del hombre despierto, pero preocupado, se convierte ahora en causa psíquica capaz de alterar su destino. Los casos expuestos en Artemid., *Oneirp.* 5.7 y 5.79 son también claros ejemplos de interrelación entre una enfermedad latente o evidente (no diagnosticada) y los sueños. El cuerpo avisa a la mente (que sueña) y el sueño mismo avisa al cuerpo. Es una especie de círculo viciado, una encerrona de la mente, sobre todo para el individuo que da al sueño una importancia desmedida –es decir, un supersticioso– otorgando al sueño un origen irracional-divino, un instrumento utilizado por algún dios para determinar su futuro, es decir, el sueño es una voz divina pronosticadora; y si es un mensaje o orden divina, no se puede eludir, sino aceptarlas y obedecerlas. Este mecanismo está meridianamente claro en los templos-hospitales de Asclepio, donde los sueños son “órdenes divinas”. Así se entienden tantas inscripciones votivas griegas y latinas con las fórmulas prostagmáticas del tipo *ex somno monitu*, o *ex visu* en las que el fiel, el hombre religioso, hace un voto por el aviso o el mandato de un dios dictado durante el sueño. Estas sencillas fórmulas epigráficas son la síntesis y resumen de los votos cumplidos por los griegos *κατὰ πρόσταγμα θεοῦ*, es decir, por el mandato onírico de un dios⁶⁷. Al contrario, el hombre racionalista, y ahí debemos incluir las opiniones y escritos de los médicos griegos hipocráticos y neohipocráticos sobre el sueño y la ensoñación extraña (la alucinación, la pesadilla), son indicios patológicos que anteceden a una enfermedad de tipo somático, o la provocan, como hemos visto. Y se da por supuesto que en muchos casos, en el plano puramente psicológico, este tipo de ensoñaciones cuando son recurrentes y ocurren también estando despierto el individuo, no son *πρόγωσις* (anticipación) sino ya *διάγνωσις* (determinación) de una enfermedad concreta: la locura (*ἄφροσύνη*)⁶⁸.

⁶⁶ Sobre los sueños y la magia, EDELSTEIN, 1937/1967, pp. 205-246; ÖNNERFORS, 1993, pp. 157-224.

⁶⁷ Sobre estos sueños en el mundo griego, GIL FERNÁNDEZ, *Oneirata*, 2002, pp. 103-130; Id., “Los ensueños”, 2002, pp. 21-22.

⁶⁸ Cfr. Aret., *De causis et signis acutorum morborum*, 2.1, 4: “si la afección (perineumonía) se vuelve más mortífera, se produce insomnio, sueño corto, ligero y semejante al coma, y vanas alucinaciones; devienen enajenados de mente, aunque no del todo privados del juicio, pues si se les inquiere sobre la enfermedad, reconocen que no hay ningún peligro. Las extremidades tornan frías, las uñas lívidas

IV

Muchos médicos griegos (Hipócrates, Herófilo y los empíricos, y más tarde Rufo y Galeno, a los que epitomizan Oribasio, Alejandro Tralliano y otros), así como los intérpretes de sueños poco más o menos profesionales (Artemidoro), intentaron comprender y sistematizar los sueños, o los “tipos de sueños” de sus contemporáneos, particularmente las alucinaciones o los sueños aberrantes, cada uno desde el dominio de su τέχνη⁶⁹ exponiéndolos con cierto criterio temático; y trataban de explicarlos con ciertos argumentos lógicos siguiendo el principio general de que “lo igual genera situaciones parecidas”. En muchos relatos de sueños se hace evidente la interacción recíproca entre σῶμα y ψυχή, siendo la mente con sus argucias capaz de romper el equilibrio de la salud, provocar fiebre, parálisis muscular u orgánica, o incluso la muerte. Ese mecanismo escapaba a la comprensión racional (el descubrimiento de las causas y los efectos) de las enfermedades por parte de los griegos. Las alucinaciones y las visiones podían considerarse, según las ideas aristotélicas, como “enfermedades espirituales”, es decir, del alma. El tratado hipocrático *Περὶ διαίτης*, 93 leemos: “Todas las cosas, de las habituales, que una persona cree contemplar (en sueño) son indicio de un deseo del alma” (Ὅκόσα δὲ δοκεῖ ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖν τῶν συνήθων, ψυχῆς ἐπιθυμίην σημαίνει). De ahí que la casuística de los relatos de sueños, sobre todo los descritos por médicos, se centren en aquellos casos en que el *shock* mental producido por las pesadillas es tan obstinado o fuerte que puede reducir a cero los recursos vitales o inmunológicos de un individuo sano. Por eso se comprende que los escritores pongan ejemplos de luchadores y atletas, modelos de hombres sanos y fuertes, teóricamente resistentes a los embates de la enfermedad, pero que no escapan a ser doblegados por sus mentes atormentadas mediante sueños terroríficos durante la dormición.

El pequeño catálogo que hemos realizado, a partir de los textos de Rufo de Éfeso y sus paralelos más cercanos en tiempo y sentido (Galeno y Artemidoro) indican que las pesadillas o alucinaciones reseñadas en estos expedientes médicos eran bastante terroríficas (véase la columna central de la tabla precedente), si bien hay que distinguir, como hacía Galeno, entre los que tienen un efecto negativo directo en el cuerpo, los llamados sueños somáticos o “médicos” (porque necesitan remedios físicos, mecánicos, por ejemplo sangrar las venas), y los psicológicos. En los primeros, los

y encorvadas; las pulsaciones débiles, numerosas y deficientes cuando la muerte es cercana, pues la mayoría de ellos muere al séptimo día” (traducción de PÉREZ MOLINA, 1992). Otros casos clínicos de pesadillas seguidas de episodios de locura, Aret., III, 6, 10; III, 7, 9; III, 13, 2.

⁶⁹ Ver, por ejemplo, la interesante tabla realizada por RUIZ GARCÍA, 2002, pp. 44-50 sobre la tipología de los sueños en la obra de Artemidoro, y su simbología. Compárese con VINAGRE LOBO, 2011, pp. 199-202 y 318.

sueños nefastos producidos en la mente, en la psique, destruyen un cuerpo sano, casi siempre con sueños donde la abundancia de sangre, real o soñada, es la protagonista. Al contrario, los sueños llamados psicológicos, mánticos o prognósticos, avisan sobre enfermedades psicológicas (ansiedad, depresión, ambición, afeminamiento de un atleta) y no tienen como resultado la muerte física sino la muerte profesional o social. Paradójicamente algunos de estos sueños no somáticos (por ejemplo, Artemid., *Όνειρ.* IV, 82) se sustentan, en la mente del soñador atribulado, por una representación fantasmagórica y teatralizada de su muerte física, enterramiento y posterior resurrección⁷⁰. Todos los casos expuestos de sueños y sus precedentes o consecuentes somáticos, son bastante chocantes, por las situaciones oníricas narradas, extremas o traumáticas para la mente o para el cuerpo.

No podemos demandar a los médicos antiguos un pensamiento filosófico, menos aún religioso, aunque sí se vislumbra en ellos, por su praxis, una especie de ética profesional o profesionalidad cuyo fin primero es ser honestos en su trabajo, buscar el bien, y curar, como propone el Juramento Hipocrático. Por otra parte, aquí, a propósito de los casos clínicos onirománticos de Rufo y Galeno, y de Artemidoro, hemos puesto el foco sobre los luchadores y atletas –un foco no buscado y al que nos han llevado los mismos textos–, sobre sus sueños y sus enfermedades, siempre ligados a algo que para ellos era un fin en sí mismo: la victoria deportiva, que a su vez se une indefectiblemente, en su ideario, a la vida o la muerte. Esta idea de “vencer o morir” es el cimiento ético del deportista antiguo, que se sustancia en la frase “ἢ στέφος ἢ θάνατον” (“o la corona de la victoria o la muerte”), que conduce directamente a otro concepto más complejo, el del “amor a la muerte”, el ἔρως θανάτου, que hemos estudiado hace poco precisamente a propósito de los combates pugilísticos en época grecorromana⁷¹. La idea aparece incluso en algunos epitafios de boxeadores olímpicos⁷². Son conceptos bien instalados en la mente del atleta griego, defendidos por

⁷⁰ Sobre el individuo que ve muertos mientras duerme, *vid.* Hipp., *Περὶ διαίτης* (*Sobre la dieta*), 92.

⁷¹ PEREA YÉBENES, 2013, pp. 229-248.

⁷² Como éste del púgil *Agathodaimon*, encontrado en Fragonisi, cerca de Olimpia, en el Peloponeso: Ἀγαθὸς Δαίμων ὁ καὶ | Κάμηλος Ἀλεξανδρεὺς, | ἀνὴρ πύκτης νεμεο|νίκης, ἐνθάδε πυκτεῦ|ον ἐν τῷ σταδίῳ ἐτε|λεύτα, εὐξάμενος | Ζηνὶ ἢ στέφος ἢ | θάνατον, ἐτῶν | λε΄. Χαῖρε (“Agathos Daimon alias el Camello Alejandrino, boxeador victorioso en los juegos Nemeos, allí, luchando con los puños, encontró su final en el estadio, suplicando a Zeus o la corona o la muerte. Murió a los 35 años. ¡Adiós!”). Inscripción publicada en *SEG* 22, p. 354 n° 127. Más referencias, foto y comentarios a la misma en PEREA YÉBENES, 2013, pp. 240-241.

moralistas como Filón de Alejandría⁷³, Dión de Prusa⁷⁴ o Filóstrato⁷⁵, y que tienen como fondo ético el famoso lema de Menandro: “Quien es amado por los dioses, muere joven”, “Ὁν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος”⁷⁶. También Artemidoro que, como hemos comprobado, cita numerosos casos de atletas que tienen sueños premonitorios y/o somáticos, asume y trasmite la idea del amor a la muerte, y del lema “victoria o muerte” en *Ὀνειρ.* II, 49, 20-21, con estas palabras que son una especie de sentencia digna de ser grabada en mármol en un estadio: ἀθλητὰς δὲ ἱερονίκας ὁ θάνατος ποιεῖ· τέλειοι γὰρ οἱ ἀποθανόντες ὥς καὶ οἱ νικήσαντες (“La muerte otorga la victoria a los atletas en los Juegos Sagrados, pues los que han perecido han alcanzado su meta final como los vencedores”). La “ética” de los médicos, que dan prioridad a la defensa de la vida, entra en colisión con la “ética de la épica” de los luchadores y deportistas, que podrían preferir la muerte a la humillación de la derrota.

Y en ese proceso de conseguir la victoria (la vida) o la muerte, tanto en la existencia cotidiana como en la competición atlética, intervienen, a decir los médicos griegos, los sueños. De ahí que su conocimiento, su verbalización y su análisis, sean instrumentos útiles en la τέχνη médica que, como el combate deportivo griego, se mueve siempre en el filo de la vida y de la muerte.

Los tres *somnia fatalia* del médico Rufo de Éfeso, contados en sus *Ἰατρικὰ Ερωτήματα* 29-33, que han dado pie al presente estudio, creo que, en justicia, y por su *auctoritas*, deben incorporarse al catálogo de sueños griegos dignos de ser estudiados por los especialistas, bien como nuevos casos del anecdotario onirocrítico, bien como *exempla* de la metodología de algunos excelentes médicos de los primeros siglos del Imperio romano que tratan de mejorar la relación médico-paciente. Con la intención de optimizar el diagnóstico, Rufo y Galeno ven necesario conocer los disparatados relatos oníricos de sus pacientes (admitidos por ellos como pronósticos) y sus aflicciones psicológicas, sacándolas a la luz para afinar su diagnosis y su terapéutica, como en una especie de primitiva medicina psicoanalítica.

⁷³ Phil. Alex., *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι*, *Todo hombre bueno es libre Todo hombre bueno es libre*, 26; 110; 112. Filón escribió también un libro *Sobre los sueños*, de tradición estoica, del que existe versión española: TORALLAS TOVAR, 1997. La obra trata esencialmente de sueños proféticos de inspiración divina. Sobre esta obra y su aportación en la tradición literaria onirocrítica, VINAGRE LOBO, 2011, pp. 137-151. La obra de Filón, de raíz judía, judeo-bíblica, parece haber inspirado otra posterior de raíz cristiana: el tratado *Περὶ ἐνυπνίων* (*Sobre los sueños*), de Sinesio de Cirene (ca. 370-413). Al igual que el tratado filoniano, trata de sueños proféticos. Una evaluación general de este escrito, en TORALLAS TOVAR, 2002, pp. 73-78; e *ibid.*, pp. 78-80 sobre la influencia de Filón. Estas obras no tienen relación con el tema que estamos tratando en el presente estudio.

⁷⁴ Dio Chrys., *Orat.* 28, 7; 28, 13; 31, 110.

⁷⁵ Filóstr., *Heroico*, 15 [= 678, 32 – 679, 3].

⁷⁶ *Fragmenta comicorum Graecorum*, IV, fr. 4, 1 (ed. MEINEKE).

TABLA-RESUMEN DE LOS SUEÑOS, SU SIGNIFICADO
Y SU TRATAMIENTO MÉDICO SEGÚN LA DOCTRINA HIPOCRÁTICA ⁷⁷

A) Hipp., *Περὶ διαίτης* 89

SOÑAR CON EL CIELO O CUERPOS ASTRALES

Imagen soñada			Significado		Tratamiento	Teoría subyacente
1. Sol, Luna, cielos, estrellas	imagen pura y clara, apariencia normal		buena salud		adherirse al régimen que ya se está siguiendo	
	diferencias con la apariencia normal	diferencia radicales	enfermedad grave		<i>tratamiento de acuerdo a las descripciones más específicas de la imagen de sueño proporcionadas en el resto del capítulo</i>	
		diferencias sutiles	enfermedad leve			
2. Estrella principal	difuminada, de luz débil o inmóvil en su περίοδος	por la niebla o las nubes	señal débil	Interrupción de circuito exterior por la secreción húmeda y flemática	cada vez más carreras largas con ropa, para aumentar la sudoración, las caminatas frecuentes después del ejercicio, la reducción y el aumento gradual de los alimentos, baños de vapor, dependiendo de la gravedad; secos, ácidos, astringentes, y alimentos puros, ejercicios de secado	el problema está en el circuito exterior, que necesita urificación a través de la piel
		por el agua (lluvia) o granizo	señal más fuerte			
3. Luna	idem		disfunción de las partes huecas del cuerpo		revulsión hacia adentro; emético después de los alimentos agrios, salados y suaves; carreras en sentido circular, caminatas, ejercicios de voz; reducción y aumento gradual de los alimentos	la revulsión dirigirse hacia el interior, pues el problema está en las partes huecas del cuerpo
4. Sol	idem		dolor fuerte, más difícil de eliminar		correr en pistas dobles y redondas, paseos y demás ejercicios; reducción y aumento gradual de los alimentos; aumento adicional de alimentos después de más de cinco días después del emético	la revulsión se debe dirigir hacia adentro y hacia afuera, pues el problema está en el circuito medio
	abatimiento; apariencia de debilidad		peligro de caer enfermo		no hacer ejercicio; dieta húmeda y blanda; baños, descanso y sueño hasta que la recuperación	paciente está afectado por la sequedad del circuito

⁷⁷ Las tablas A y B, se basan en los estudios-síntesis de JOUANNA, 1998, pp. 161-174 y de HULSKAMP, 2008, pp. 164-167; las tablas C y D las hemos elaborado leyendo y esquematizando el texto hipocrático citado.

5. Estrellas en un cielo claro	presencia de una influencia impulsiva y caliente	influencia es dominante / victorioso sobre las estrellas		enfermedad / enfermedad con desenlace fatal	purgar con eléboro antes del cambio de dieta o bien dieta líquida, abstinención de tomar vino (excepto que sea blanco, refinado, suave y diluido), no caliente, ácida, seca o alimentos salados; tanto como sea posible, ejercicios naturales y correr con ropa: evitar masajes; ninguna lucha; sueño frecuente en una cama suave; el descanso después de los ejercicios naturales; caminar después de la cena, baño de vapor seguido de emético; comer menos de lo que el apetito pide durante 30 días, después de eso, 3 veces al mes aplicar eméti- cos suaves, dieta líquida y comida ligera	la influencia caliente indica una secreción biliar
		la influencia se pone en fuga, perseguida por las estrellas		si no hay tratamiento: delirio		
6. Una estrella	vagando sin razón aparente			perturbación del alma que origina melancolía	descanso; ocupar la mente con cosas divertidas o placenteras, al menos durante dos o tres días	perturbación del alma que origina melancolía
7. Estrellas	aleja- miento de su órbita	pura y brillante, que va hacia el este		buena salud	reducir la cantidad de comida; emético seguido de incremento gradual de la comida hasta la normalidad (dos veces)	cuando una sustancia pura en el cuerpo es secretada por un circuito de oeste a este, todo es normal
						podemos deducir que una sustancia impura ha sido se- gregada indebida- mente
		oscura y sin brillo: moviénd- dose	hacia el oeste	enfermedad		la preven- ción, la dieta, o la respi- ración fuerte ayudará a expulsar el agente ex- traño
			en el mar	enfermedad intestinal		
8. Cuerpos celestes	que se posan sobre la persona que sueña	en la tierra	tumores en la piel (en la carne)			
		hacia arriba	mareos			
8. Cuerpos celestes	que se posan sobre la persona que sueña	puro y húmedo		buena salud		lo que viene del aire y penetra en el cuerpo es puro, y el alma se ve tal y como es
		negro, impuro y opaco		una enfermedad provocada no por el exceso o el agotamiento, sino por un agente externo: lo que entra en el cuerpo es puro	ejercicios poco pesados, suaves y dieta ligera	

	palabras “en clave” de un dios puro	buena salud: lo que entra en el cuerpo es puro		evitar el agotamiento del cuerpo; respiración fuerte ayudará a expulsar el agente extraño
	cosas impuras de un dios impuro	presagio desfavorable: lo que entra en el cuerpo es impuro		
	suave lluvia que cae de un cielo despejado, sin lluvia abundante ni tormenta	buena salud: buena respiración por la pureza y equilibrio del aire		
	lluvia violenta, tormenta, tempestad, lluvia impura	enfermedad causada por la respiración inhalada	misma dieta, pero con mucha menos comida	

B) Hipp., *Περὶ διαίτης* 90

SOÑAR CON ELEMENTOS TERRESTRES, FENÓMENOS NATURALES

O PARTES DEL CUERPO HUMANO

Imagen soñada		Significado	Tratamiento	Teoría subyacente
1. a Ver y escuchar claramente lo que está en la tierra 1. b Caminar o correr con seguridad, rápidamente y sin temor 1. c Ver la tierra suave y bien cultivada 1. d Frondosos árboles que dan muchos frutos 1. e Ríos que siguen su curso normal, <i>con agua pura, ni más ni menos de lo que es habitual en su caso</i> 1. f Manantiales y pozos (<i>con agua pura, ni más ni menos de lo que es habitual</i>)		buena salud		el cuerpo, los circuitos, la conducta y las ecreciones son normales
2. Todo al contrario (<i>de lo dicho antes</i>)		el cuerpo sufre algún tipo de daño		
3. Problemas de vista u oído		enfermedad en alguna parte de la cabeza	además de las dietas prescritas hasta ahora, aumentar el tiempo de paseo por las mañana y después de la cena	
4. Piernas doloridas o heridas			revulsión con eméticos; más lucha libre, además del régimen hasta ahora seguido	
5. Tierra rocosa		carne tumefacta	paseos largos después de los ejercicios	
6. Árboles frutales	caen las hojas	corrupción del semen humano	calor y dieta seca	el agente corruptor tiene una influencia húmeda y fría
	follaje sano	corrupción del semen humano	dieta fría y húmeda	

7. Ríos o arroyos	mucha agua	exceso de sangre	en el circuito sanguíneo	dieta para disminuir la sangre	
	poca agua	carencia de sangre		dieta para aumentar la sangre	
	agua impura	perturbación intestinal		correr, pasear	expulsará las impurezas por la aceleración respiratoria
8. Estanques o cisternas	problemas de vejiga			purgas con diuréticos	
9. Mar revuelto	enfermedad estomacal			purgas suaves, lavativas suaves	
10. Temblor de la tierra o de una casa	si el que sueña tiene buena salud: cambio la salud por una enfermedad			cambiar de dieta: tomar eméticos; reanudación gradual de la alimentación normal	la causa es la dieta actual; por tanto se comiendarla
	si el que sueña está enfermo: cambia la enfermedad por la salud			continuar con la dieta	el cambio hacia la buena salud está en marcha
11. Tierra anegada por agua o inundada por el mar	enfermedad			eméticos; no comer; ejercicios; luego dieta seca, poca comida, y aumento gradual	gran cantidad de humedad en el cuerpo
12. Tierra negra o quemada	peligro de contraer una enfermedad violenta o incluso mortal			no hacer hay ejercicio; evitar alimentos secos, ácidos y diuréticos; tomar agua de cebada bien hervida; las comidas muy ligeras; mucho vino blanco bien diluido; muchos baños, aunque no con el estómago vacío, cama suave, mucho descanso, evitar el relajamiento excesivo, no exponerse al sol	
13. Bucear en un lago, en el mar o en un río	generalmente: no es buen presagio			dieta seca; aumentar los ejercicios	indica un exceso de humedad
	para un paciente con fiebre: buen presagio				el calor queda desactivado por el exceso de humedad

C) Hipp., *Περὶ διαίτης* 92

SOÑAR CON CADÁVERES

Imagen soñada		Significado	Tratamiento	Teoría subyacente
1.a Muertos “puros”	vestidos de color blanco	buena salud		que el muerto “entre puro” en el cuerpo es signo de salud
	muerto que te ofrece un regalo	abundancia		<i>de los muertos nacen la nutrición, el crecimiento y las simientes</i>
1.b Muertos “impuros”	vestidos de color negro	enfermedad	<i>purgarse mediante carreras sencillas y paseos, y, después de vomitar, irse recuperando con una nutrición emocional y ligera</i>	indica que lo que se introduce en el cuerpo es dañino
	desnudos			
	muerto que hurta algo de la casa			

D) Hipp., *Περὶ διαίτης* 91 y 93

SOÑAR CON OBJETOS o PERSONAS. SUEÑOS VARIOS

Imagen soñada		Significado	Tratamiento	Teoría subyacente
1. Ropa	ropa ajustada perfectamente al talle, de color blanco; buen calzado	buena salud		
	ropa demasiado estrecha o demasiado amplia	enfermedad	regular la dieta, aumentándola o disminuyéndola	
	ropa negra	enfermedad	<i>ablandar y humedecer</i> (el organismo) mediante una dieta adecuada	
	ropa nueva	cambios		
2. Cuerpos deformes		enfermedad peligrosa: repleción de alimentos desacostumbrados	<i>producir un vómito y aumentar luego gradualmente los alimentos en cinco días, con los más ligeros, ni abundantes ni ácidos, ni con los secos ni los calientes, y con aquellos ejercicios que son justamente acordes a lo natural, con excepción de los paseos de después de comer. Servirse también de baños calientes y del reposo. Cuidarse del calor y del frío</i>	

3. Sueña que come y bebe	carnes; tortas de queso y miel	indica exceso		necesidad de regular la nutrición
	tomar agua clara	buena salud		
4. Huir de imágenes o situaciones espantosas		retención de sangre debida a la sequedad	<i>enfriar y humedecer el cuerpo</i>	
5. Uno sueña que pelea o es pinchado o atado por otra persona		enfermedad; alteración de los circuitos humorales	<i>vomitir, desecar y pasear; tomar alimentos ligeros y aumentarlos tras el vómito durante cinco días</i>	esos sueños indican que se ha producido en el cuerpo una secreción contraria al circuito
6. Vagabundeos		enfermedad o locura	<i>conviene tomar pocos alimentos, ligeros, suaves, provocar vómitos, recobrase luego en cinco días tranquilamente, y practicar numerosos ejercicios naturales, excepto después de la cena, y evitar el baño caliente, el relajamiento, el frío y el sol.</i>	
7. Ascensiones penosas				
8. Vadear ríos				
9. Soldados				
10. Enemigos				
11. Monstruos de formas extrañas				

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

- ABOU-ALY, A.M.A.,
- *The Medical Writings of Rufus of Ephesus*, University College, University of London, 1992. (Thesis).
- ADLER, A. (ed.),
- *Suidae lexicon*, Stuttgart, 1928.
- BYL, S.,
- “Quelques idées grecques sur la rêve, d’Homere à Artemidore”, *Les Études Classiques*, 47 (1979) 107-122.
- “Sommeil et insomnie dans le *Corpus Hippocratique*”, *Revue Belge de Philologie*, 76 (1998) 31-36.
- BRUNET, F.,
- *Oeuvres médicales d’Alexandre de Tralles, le dernier auteur classique des grands médecins de l’Antiquité*, I-IV, Paris, 1933-1937.
- CHANGIZI ASHTIYANI, C.A.,
- *Rhazes, a genius physician in diagnosis and treatment of kidney calculi in medical history*, Diss. Department of Physiology, Arak University of Medical Sciences, Arak, Irán, 2010.
- CMG = *Corpus Medicorum Graecorum*.
- DAREMBERG, CH. - RUELLE, C.E.,
- *Oeuvres de Rufus d’Éfèse*, Paris, 1879 (repr. Amsterdam, 1963).
- DE LUCIA, R.,
- “Oribasio di Pergamo”, en A. GARZYA (coord.), 2006, pp. 21-37.
- DEL CORNO, D.,
- “I sogni e la loro interpretazione nell’età dell’impero”, *ANRW II*, 16,2, Berlin-New York,

- 1978, pp. 1605-1618.
- "Dreams and their interpretation in Ancient Greece", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 29 (1982) 55-62.
- DEMUTH, G.,
- *Ps. Galeni De dignotione ex insomniis*, Diss. Gottingen, 1972.
- DER EIJK, VAN P.J. (ed.),
- *Aristoteles, De insomniis, de divinatione per somnum*, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 14.3, Berlin, 1994.
- EDELSTEIN, L.,
- "Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic" (1937) (= Idem, *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. O. TEMKIN & C. L. TEMKIN [Baltimore, 1967], pp. 205-246).
- EDELSTEIN, E. J. / L. EDELSTEIN,
- *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols. Baltimore, 1945.
- EGER, J. -C.,
- *Le sommeil et la mort dans la Grece antique*, Paris, 1966.
- EVERSON, S.,
- "The *De Somno* and Aristotle's explanation of sleep", *Classical Quarterly*, 57 (2007) 502-520.
- GALLOP, D.,
- "Aristotle on sleep, dreams, and final causes", en J. J. CLEARY & D. C. SHARTIN (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 4, Lanham/New York/London, 1989, pp. 257-290;
- GÄRTNER, H.,
- *Rufus von Ephesus: Quaestiones medicales. Die Fragen des Arztes an den Kranken* [*Corpus Medicorum Graecorum*, supplementum, vol. 4], Berlin: Teubner, 1962.
- GARZYA, A. (coord.),
- *Medici Bizantini*, Turin: Classici Utet, 2006.
- GERSH, C.J.,
- *Naming the Body: A Translation with Commentary and Interpretive Essays of Three Anatomical Works Attributed to Rufus of Ephesus*, Dissertation, University of Michigan, 2012.
- GIL FERNÁNDEZ, L.,
- "La diagnosis onírica en el *Corpus Hippocraticum*", *Actas del VI Congreso Internacional de Medicina Neohipocrática*, Madrid-Ávila, 1965, pp. 534-548.
 - *Oneirata. Esbozo de oniro-tipología cultural grecorromana*, Las Palmas, 2002.
 - "La diagnosis onírica de Galeno", *Cuadernos de Filología Clásica*, 14 (2004) 139-153.
 - "Los ensueños de griegos y romanos: esbozo de tipología cultural", *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, (ejemplar coordinado por R. TEJA, dedicado a *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*) 18, 2002, pp. 13-27.
- GUARDASOLE, A.,
- "Alexandre de Talles et les remèdes naturels", en F. COLLARD / E. SAMAMA (a cura di), *Mires, physiciens, barbiers et charlatans. Les marges de la médecine, de l'Antiquité aux débuts de l'époque moderne*, Langres, 2004, pp. 81-99.
- GUARDASOLE, A.,
- "Alessandro di Tralle", en A. GARZYA (coord.), 2006, pp. 555-573.

- GUIDORIZZI, G.,
 - “L’opusculo di Galeno, De dignotione ex insomniis”, *Bolletino del Comitato per la preparazione dell’edizione nazionale dei classici greci e latini*, n. s., 21 (1973) 81-105.
- GUIDORIZZI, G. (introduzione) / GIARDINO, A. (traduzione),
 - *Artemidori di Dalidi: Il libro dei sogni*, Milano, 2006. Edición bilingüe.
- HARRIS, W.M.,
 - *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press. Cambridge (Mass.) & London, 2009.
- HARRISSON, J.,
 - *Dreams and Dreaming in the Roman Empire. Cultural Memory and Imagination*, London & New York, 2013, Bloomsbury Academic Publishing.
- HOLOWCHAK, A. M.,
 - “Interpreting dreams for corrective regimen: diagnostic dreams in Greco-Roman medicine”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 56 (2001) 382-399.
 - *Ancient Science on Dreams. Oneirology in Antiquity*, Lanham/New York/London, 2002.
- HORSTMANSHOFF, H.F.,
 - “Galen and his patients”, *Clio Med.*, 17 (1995) 83-99.
- HULSKAMP, M.A.A.,
 - *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*, Newcastle University, 2008. Thesis.
- KÜHN, C.G. (ed.),
 - *Claudii Galeni Opera Omnia*, (20 vols.). Leipzig: Knobloch, 1821 (repr. Hildesheim: Olms, Verlagsbuchhandlung, 1964-1965).
- ILBERG, J.,
 - *Rufus von Ephesus: Ein griechischer Arzt in Traianischer Zeit*, Leipzig, 1930.
- JOLY, R.,
 - *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du Régime*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l’Université de Liège, 156, Paris, 1960.
 - *Hippocrate, Du Régime*, (édition, traduction et commentaire de R. JOLY), CMG, 1, 2, 4, Berlin, 1984.
- JOUANNA, J.,
 - “L’interprétation des rêves et la théorie micro-macrocosmique dans le traité Hippocratique *Du Régime*: sémiotique et mimesis”, en K.-D. FISCHER & D. NICKEL & P. POTTER (eds.), *Text and Translation*, Leiden, 1998, pp. 161-174.
- LAMAGNA, M.,
 - “Paolo di Egina”, en A. GARZYA (coord.), 2006, pp. 685-695.
- LIESHOUT, R. G. A. van,
 - *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980.
- LOMBARD, J.,
 - *Aristote et la médecine. Le fait et la cause*, Paris, L’Harmattan, 2004.
- LOWE, M.,
 - “Aristotle’s *De Somno* and his Theory of Causes”, *Phronesis*, 23 (1978) 279-291.
- MOREL, P.M.,
 - *Aristote, Petits traités d’histoire naturelle*, GF Flammarion, Paris, 2000.

NEWBY, Z.,

- *Greek Athletics in the Roman World. Victory and Virtue*. Oxford University Press, 2005.

NUTTON, V.,

- *Ancient Medicine*, London, Routledge, 2004.

OBERHELMAN, S.M.,

- "The interpretation of prescriptive dreams in ancient Greek medicine", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 36 (1981) 416-424.
- "Galen, *On Diagnosis from Dreams*", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 38 (1983) 36-47.
- "Dreams in Graeco-Roman medicine", *ANRW* II 37.1, New York, 1993, pp. 121-156.

ÖNNERFORS, A.,

- "Magische Formeln im Dienste römischer Medizin", *ANRW* II, 37.1, Berlin-New York, 1993, pp. 157-224.

PEREA YÉBENES, S.,

- "Un ἱαμα del santuario-hospital de Asclepio en Pérgamo (Noticia de Rufo de Éfeso, en Oribasio, *Collectiones Medicae*, XLV, 30.10-14)", *MHNH, Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 7 (2007) 199-216 (= Id. *Officium magicum*, 2014, pp. 307-322).
- "Amuletos griegos, una mitología extravagante, una fe alternativa. El ejemplo de Tántalo, el bebedor de sangre", en E. CALDERÓN / A. MORALES (eds.), *EUSÉBEIA. Estudios sobre religión griega*, Madrid, 2011, pp. 273-322.
- "Ἐρως θανάτου. El amor de/por la muerte en los combates pugilísticos en época romana", en G. BRAVO / R. GONZÁLEZ SALINERO (eds.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, Madrid, 2013, pp. 229-248.
- *Officium magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano*, Madrid: Signifer Libros, 2014.

PÉREZ MOLINA, M. E.,

- *Areteio de Capadocia: Obra Médica*, Madrid: Akal, 1998.

PUTCHMANN, TH.,

- *Alexander von Tralles. Original Text und Übersetzung nebst einer einleitender Abhandlung*, von Th.P. I-II, Wien, 1878-1879 (repr. Amsterdam, 1963).

ROMANO, R.,

- "Aezio Amideno", en A. GARZYA (coord.), 2006, pp. 255-261.

RUIZ GARCÍA, E.,

- *Artemidoro: La interpretación de los sueños*, Madrid, 1989. BCGredos 128.
- "Artemidoro y la arqueología del saber onirocrítico", *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, (ejemplar coordinado por R. TEJA, dedicado a Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana) 18, 2002, pp. 29-50.

SCHÄFER, D.,

- "Traum und Wunderheilung im Asclepius-Kult und in der griechisch-römischen Medizin", en A. KARENBURG & C. LEITZ (eds.), *Heilkunde und Hochkultur I: Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster, 2000, pp. 259-274.

SERRANO, J.A.,

- *Aristóteles: Parva Naturalia*, Madrid: Alianza, 1993.

- SIDERAS, A.,
- “Rufus von Ephesus: Über die Nieren- und Blasenleiden”, en *Corpus Medicorum Graecorum*, III.1 (1977), 9, pp. 8-12.
 - “Rufus von Ephesos und sein Werk im Rahmen der antiken Medizin”, *ANRW* II 37,2, Berlin, 1994, pp. 1077-1253.
- SMITH, D.,
- *The Hippocratic Tradition*, Cornell University Press.
- SNOOK, G.A.,
- “The father of sports medicine (Galen)”, *American Journal of Sports Medicine*, 6 (3), May-June 1978, pp. 128-131.
- SPRAGUE, R.K.,
- “Aristotle and the Metaphysics of Sleep”, *Review of Metaphysics*, 31 (1977) 230-241.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E.,
- “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 5 (1973) 279-311.
- THIÉRY, A.,
- “Aristote et la psychologie physiologique du rêve”, *Revue néo-scholastique*, 11 (1896) 260-271.
- THOMSEN, H. / PROBST, C.,
- “Die Medizin des Rufus von Ephesos”, *ANRW* II 37, 2, Berlin, 1994, pp. 1254-1292.
- TORALLAS TOVAR, S.,
- *Filón de Alejandría: Sobre los sueños. – Sobre José*, Madrid: Gredos, 1997.
 - “El libro de los sueños de Sinesio de Cirene”, *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, (ejemplar coordinado por R. TEJA, dedicado a Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana) 18, 2002, pp. 71-81.
- ULLMANN, M.,
- *Die Schrift des Rufus über die Gelbsucht in lateinischer und arabischer Übersetzung* (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Dritte Folge, Nr. 138), Göttingen, 1983.
 - “Die arabische Überlieferung der Schriften des Rufus von Ephesos”, *ANRW* II 37,2, Berlin, 1994, pp. 1293-1349.
- VINAGRE LOBO, M.A.,
- “Artemidoro Daldiano ante la tradición oniocrítica previa”, *Excerpta Philologica*, 2 (1992) 113-130.
 - *Los libros griegos de interpretación de sueños*, Zaragoza: Pórtico Libros, 2011.
- WELLMANN, M.,
- “Zur Geschichte der Medizin im Altertum (III)”, *Hermes*, 47 (1912) 1-17.
- WERNHARD, M.,
- *Die Syrischen Fragmente des Rufus von Ephesos: Edition · Übersetzung · Kommentar*, München, 1997.
- WOODS, M.J.,
- “Aristotle on Sleep and Dreams”, *Apeiron*, 25 (1992) 179-188.

DE ‘CUENTOS DE VIEJAS’ A OBJETOS SAGRADOS: LA ‘CRISTIANIZACIÓN’ DEL AMULETO-*PHYLAKTERION* EN LA IGLESIA ANTIGUA*

RAMÓN TEJA

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA-SANTANDER

RESUMEN

El uso de los denominados ‘amuletos’ (*phylakteria* en griego, *ligamenta* o *ligaturae* en latín) es una de las prácticas mágicas más extendidas desde la Antigüedad hasta nuestros días. Condenados, en origen, por las autoridades eclesiásticas y los pensadores cristianos por considerarlos de origen demoníaco, sin embargo, pronto se generalizó su uso, experimentaron un proceso de ‘cristianización’ porque tanto los paganos como los cristianos, bien fueran intelectuales o hombres y mujeres del pueblo, creían en su eficacia como instrumento apotropaico. El presente artículo analiza el proceso que llevó desde la condena de estas prácticas hasta su aceptación por la Iglesia, considerando los amuletos como objetos. Se pretende también demostrar que, en cuanto hombres de su época, los más importantes pensadores cristianos del momento, como Orígenes, Juan Crisóstomo o Agustín de Hipona, compartieron con las masas populares la creencia en la eficacia y la *dynamis* de los amuletos bajo la versión cristiana de las reliquias.

PALABRAS CLAVE: AMULETOS, MAGIA, PAGANISMO, CRISTIANISMO, IGLESIA, SUPERSTICIÓN, RELIQUIAS.

FROM ‘OLD WIVES’ TALES’ TO SACRED OBJECTS: THE ‘CHRISTIANIZATION’ OF THE *PHYLAKTERION*-AMULET IN THE ANCIENT CHURCH

ABSTRACT

The use of the so-called ‘charms’ (*phylakteria* in Greek, *ligamenta* or *ligaturae* in Latin) is a longstanding magical practice, from Antiquity to the present day. Originally condemned by ecclesiastical authorities and Christian intellectuals who consider them of a demonic origin, however, its use became quickly widespread in the Christian world, where they underwent a process of ‘Christianization’. Both pagans and Christians, whether they were intellectuals or common people, believed in their effectiveness as apotropaic devices. This article analyzes the process leading from the condemnation of these magical practices to their acceptance by the Church that considered amulets as mere objects. It is also intended to show that, as men of their time, some of the most relevant Christian thinkers, as Origen, John Chrysostom and Augustine, shared with the masses the belief in the effectiveness and *dynamis* of amulets, given them the character of relics.

KEY WORDS: AMULETS, MAGIC, PAGANISM, CHRISTIANITY, CHURCH, SUPERSTITIONS, RELICS.

* Esta investigación ha sido realizada con cargo a los Proyectos de Investigación HAR 2010-15957 y FFI 2012-35686.

En reciente y lúcido artículo Sophie Kauffmann ha analizado el rápido proceso que recorrieron los pensadores y predicadores cristianos en la Antigüedad Tardía desde una postura inicial de condena radical de la costumbre pagana del uso de los amuletos o talismanes (*phylakteria*) hasta su aceptación y recomendación por parte de las fieles bajo una forma que me atrevo a denominar “cristianizada”. La estudiosa francesa ha centrado su estudio en el análisis del proceso que, incluso desde una perspectiva léxica, condujo a que el demonizado término *phylacterion* terminase por designar, tanto las reliquias de los santos, como los objetos que las contenían, los relicarios, desde una fecha tan temprana como los años finales del siglo IV. Piensa Kauffmann que este fenómeno se explica porque en los siglos IV-VII se produjo una relajación de la tensión entre paganismo y cristianismo que debe ser interpretada como la señal de una más fácil consolidación del cristianismo e indicio de la entrada en la Edad Media donde “les mots eux aussi perdent peu à peu leur couleur antique”¹. Aunque comparto el análisis del proceso que lleva a cabo la estudiosa francesa, pienso más bien que la generalización del uso de los amuletos en la Iglesia es una manifestación más del fracaso de los pensadores cristianos de los primeros siglos por llevar a la práctica una profundización doctrinal tendente a demostrar la alteridad y la originalidad de la nueva religión respecto a las religiones con las que ésta hubo de enfrentarse. La frase *quia praelatum est Evangelium ligaturis* (“porque se da preferencia al Evangelio sobre los amuletos”) está tomada de una homilía de san Agustín que tendré ocasión de comentar y pienso que expresa muy bien la idea que aquí deseo desarrollar: que la Iglesia aceptó la eficacia que tenían los amuletos paganos y los perpetuó limitándose a darles una apariencia cristiana tal como más adelante veremos hacen Juan Crisóstomo o el propio san Agustín cuando alaban la costumbre de poner en contacto un texto evangélico con una parte del cuerpo como recurso terapéutico.

Siguiendo el principio de que “la religión de uno es la magia del otro”, ya Clemente de Alejandría calificó todos los cultos y creencias paganas como superstición y magia. Como ha puesto de manifiesto M. Herrero de Jauregui, “los apologetas intentaron establecer unas rígidas fronteras entre religión y magia en lo que hasta entonces era un *continuum* en que las fronteras eran mucho más difusas porque los intereses clasificatorios de la realidad eran otros”². El estudioso español hace este comentario a propósito del Orfismo al tiempo que señala que a los autores paganos la ambivalencia de Orfeo como mago y como teólogo no les suponía un problema porque no necesitaban una separación tan estricta entre magia y religión como la que los cristianos pretendían establecer. En Clemente, sigue diciendo, al tratar del

¹ S. KAUFFMANN, 2007, p.139.

² M. HERRERO DE JAUREGUI, 2007, p.234; sobre el tema vide también ahora E. SANZI, 2006.

Orfismo prima el criterio de verdad frente a mentira y como trata, por un lado, de rechazar el Orfismo y por otro de suplantarlo, apropiándose de sus rasgos, (el subrayado es mío) carga a Orfeo con todo el peso de la magia y atribuye a Cristo todo el valor religioso. Me parece muy apropiado este juicio sobre la relación de Clemente con el orfismo porque mi objetivo es también poner de manifiesto cómo el cristianismo terminó por apropiarse e integrar en su sistema de ritos y creencias religiosas prácticas y creencias paganas y judías que previamente se había esforzado por combatir por considerarlas de origen satánico en cuanto de naturaleza mágica. Robert A. Markus, uno de los mejores conocedores del cristianismo del final de la Antigüedad, se ha esforzado por romper viejos tópicos historiográficos poniendo de manifiesto que la imagen de una sociedad claramente dividida en “cristiana” y “pagana” es un creación de los cristianos del siglo IV tardío y ha sido asumida con excesiva facilidad por los historiadores modernos y añade este juicio conciso para ponerlo de manifiesto: “Entorno al 350 era muy poco lo que separaba a un cristiano de un pagano en la sociedad romana. Las danzas, las celebraciones festivas, en especial las que tenían lugar en los cementerios, en los teatros, en los juegos, en los baños públicos, la gran variedad de prácticas mágicas y otras semejantes (subrayado mío), a veces provocaban sospechas y denuncias por parte de los obispos; pero todo ello formaba parte de aquel vasto <territorio común> que los cristianos heredaron del pasado romano”³. Recientemente la estudiosa italiana Roberta Mazza en referencia a la utilización de textos evangélicos en papiros mágicos ha insistido en el error que representa para comprender adecuadamente el fenómeno religioso antiguo y tardoantiguo diferenciar, desde el punto de vista epistemológico, entre los practicantes de una religión “respetable” y los cristianos incultos o seguidores de un cristianismo considerado falso o “deviante” como sería el reflejado en textos mágicos o gnósticos⁴.

No se trata de una simple cuestión léxica, sino que intentaré demostrar que, detrás de la asunción por parte de los cristianos de términos tan arraigados en la magia como es el caso de *phylacterion*, se encubre no solo “la apropiación de sus rasgos”, por servirme de la expresión de M. Herrero de Jáuregui, sino también de las creencias subyacentes. El término “amuleto” en su acepción moderna designa una serie de objetos que se piensa que tienen virtudes o poderes de protección contra las enferme-

³ R. A. MARKUS, 1996, p. 45; sobre la rápida identificación entre “romanidad” y “cristianismo”, vide ahora, R. TEJA, 2015; sobre las implicaciones teóricas relacionadas con la utilización de los términos “religión”, “religiones” o “religioso” en el estudio de creencias o culturas diferentes a la propia de cada autor, vide J. Z. SMITH, 1998.

⁴ R. MAZZA, 2007, p. 454.

dades, los maleficios, el mal de ojo, la envidia, los infortunios...⁵ Normalmente se sujetan al cuello u otras partes del cuerpo o forman parte del aderezo de las personas, animales o cosas, especialmente de las viviendas, para que produzcan sus efectos benéficos. En griego y latín se utilizaron una gran variedad de términos: *phylakterion* y su transcripción latina *philasterium* remite al campo semántico de protección o defensa; por el contrario, *periapton* o *periamma* y sus equivalentes latinos *ligamentum* y *ligatura* hacen referencia a la forma más frecuente de utilizarlos, colgados del cuello o de algún otro miembro del cuerpo por lo que la traducción más apropiada al español, aunque poco difundida, sería “atadura”. Fueron estos términos, junto al latino *amuletum*, los más utilizados para expresar los objetos colgantes portadores de protección⁶. Se ha podido constatar, sin embargo, que es en la literatura cristiana y en cierta literatura no cristiana (papiros mágicos, obras de medicina popular etc) donde estos términos, en su acepción de “amuleto-objeto” aparecen con más frecuencia. Algunos autores se inclinan por explicarlo en base a una supuesta “invasión de la superstición” en el mundo mediterráneo a partir del siglo III, hipótesis difícilmente justificable pues el uso de amuletos protectores está atestiguado desde tiempos inmemoriales. Creo que se explica más bien porque en la Antigüedad Tardía disponemos de fuentes más ricas y variadas, como los papiros griegos y coptos, y porque la literatura cristiana bajo sus diversas formas (homilías, tratados doctrinales, hagiografía, cánones conciliares, etc) nos ofrece, a partir del siglo IV, una riquísima información de la que antes no disponíamos. La frecuencia con que el tema aparece en los textos cristianos es la mejor prueba de su proliferación no solo entre judíos y paganos, sino también entre los cristianos, fuese o no reciente su conversión: san Agustín dice que algunos catecúmenos lo llevan cuando acuden al catecismo y que en la ciudad de Calama ha visto que algunos los cuelgan incluso cuando van a recibir la comunión⁷.

⁵ El concepto moderno no difiere del antiguo. F.R. TROMBLEY, 1995, I, p. 53 ofrece esta definición: “The manufacture and circulation of amulets (*phylakteria*), apotropaic devices designed to ward off harm in all its manifestations, disease, bodily insult and injury, the evil eye, and the ubiquitous *daimones* of physical and mental illness, was a prominent feature of Greek, Semitic, and Coptic religion in its polytheistic, Judaic, Christian, and syncretistic varieties”.

⁶ El léxico es mucho más amplio: cf *RE* (RIESS) y *Real Lexikon f. Antike und Christentum* (ECKESTEIN) donde bajo la voz “Amulett” se mencionan también *apotropaion*, *baskanion*, *probaskanion*, *telesma* y en latín *amolimentum*, *alligatura*, *fascinum*, *praebia*, términos todos que aluden a una gran variedad de acciones, poderes u objetos capaces de aportar protección, en cuanto fuerzas “apotropaicas”, es decir, protectoras y no repulsivas: cf. S. KAUFFMANN, 2007, p. 119; para un análisis más detallado, J. ENGELMANN, 1991 y G. LUCK, 2003.

⁷ Agustín, *De catequizandis rudibus* 7, 11; *Epíst.* 245, 1-2. El tema, en sus diversas manifestaciones y como componente mágico ha sido objeto de una bibliografía hoy ya casi inabarcable por lo que me limitaré a recoger las referencias que considero indispensables. Remito a dos importantes

Los argumentos que los pensadores cristianos adujeron para la condena de los amuletos fueron de tipo diverso pero se pueden reducir al hecho de que, al tratarse de objetos de naturaleza demoniaca, no pueden ser eficaces para alcanzar los objetivos deseados y, por el contrario, dañan tanto al cuerpo como al alma. Los textos son muy numerosos y remito a la bibliografía citada por S. Kauffmann, pero mi objetivo aquí se limita a centrar la atención sobre el hecho de que muy pronto fueron muchos los autores y pensadores cristianos de prestigio en los que se reflejó una manifiesta compatibilidad entre la fe cristiana y la creencia en la eficacia de la magia y, en concreto, de los amuletos. Por ello, la política seguida por la Iglesia como instrumento de cristianización fue la de substituir o combinar los signos o textos de origen pagano de que, a veces, iban acompañados los amuletos por otros textos o signos de carácter cristiano: la eficacia sería la misma si se procedía a su “cristianización”. Pero, ante este proceso que se fue extendiendo con cierta rapidez, los pensadores cristianos no reaccionaron de la misma forma, aunque se constata también que algunos terminaron por cambiar de opinión y aceptar aquello que antes habían rechazado⁸.

Algunos pensadores reaccionaron ante la proliferación de los “amuletos cristianos” con los mismos argumentos que se aducían respecto a los de origen pagano o judío: su ineffectividad, lo que les induce a ridiculizarlos en cuanto producto de creencias propias de mentes simples y crédulas, “cosas de viejas” ideadas para engañar a la gente. Este es el caso de san Jerónimo quien condena la costumbre porque considera que procede del uso de las “filacterias” por parte de los judíos. Para Jerónimo las principales protagonistas cristianas son “mujerzuelas supersticiosas” que acostumbra llevar colgado al cuello pequeños pasajes de los evangelios, trozos de la cruz u objetos similares: *mulierculae in parvis evangelii et in crucis ligno et isti modi rebus*⁹; *hoc apud nos supersticiosae mulierculae in parvulis evangelii et in crucis ligno et istius modis rebus, quae habent zelum Dei, sed non iuxta scientiam,*

recopilaciones bibliográficas: P. BRILLET-A. MOREAU, 2000 y J. L. CALVO MARTINEZ, 2001. Para las relaciones entre magia y cristianismo, vide las diversas aportaciones al número monográfico de *Annali di storia dell'esegesi* 24/2, 2007: *Ancient Christianity and Magic. Il cristianesimo antico e la magia*. Para época bizantina y antigüedad tardía, una rica y variada información en A. BRAVO, 2002.

⁸ No comparto totalmente la teoría de TH. J. KRAUS, 2007 donde opina que se hace un uso indiscriminado del término “amuleto” en contexto cristiano. Mi planteamiento está más próximo al de R. ROUKEMA, 2007 quien resalta el carácter mágico de muchos ritos cristianos aunque los propios autores cristianos no aceptasen su supuesto carácter mágico, tal como hacen hoy en día muchos académicos lo que, a mi modo de ver, pone en peligro la comprensión de la religiosidad dominante en el mundo tardoantiguo. Para una síntesis del complejo y debatido tema de la magia y el cristianismo en la Antigüedad, vide D.E. AUNE, 2007.

⁹ Jerónimo, *in Math.* 4.

*usque hodie factitant...*¹⁰ La misma costumbre de llevar colgadas filacterias cristianas es mencionada en términos similares por Juan Crisóstomo en sus Homilias de Antioquía pero la desaprobación no es tan radical: “Vemos muchas mujeres que llevan los evangelios colgados al cuello”¹¹; “¿no ves a las mujeres y a los niños pequeños colgar en su cuello libritos conteniendo los evangelios como protección poderosa y llevarlos allí donde van?”¹².

El que se intentase ridiculizar esta práctica como cosa de viejas o de mujerzuelas, no pasa de ser un lugar común pues la realidad era muy otra: son muchos los textos procedentes de uno y otro extremo del Mediterráneo que demuestran que con frecuencia eran los propios clérigos o los monjes quienes promovían su utilización. Se puede recordar que ya a mediados del siglo IV el concilio de Laodicea de Frigia (circa 343), reconoce que eran los propios clérigos, como en la Galia un siglo después, los principales adeptos a tales prácticas: “Que los clérigos, tanto de grado superior como inferior no ejerzan de hechiceros, ni de magos, ni de matemáticos, ni de astrólogos, ni fabriquen lo que se denomina *philakteria* que son ataduras para sus almas. Los portadores de estas pretendidas *philakteria* deben ser excomulgados”¹³. La condena se repite en términos parecidos en el siglo V en el otro extremo del Mediterráneo en la pluma del obispo galo Cesáreo de Arlés: “A veces (los fieles) reciben de los clérigos y de los eclesiásticos estas *ligaturae*; pero éstos no son clérigos ni eclesiásticos, sino instrumentos del diablo”¹⁴. En el mismo Sermón considera que los mártires contemporáneos son aquellos que “no hacen caso a los augures, no llevan encima filacterias, ni van en búsqueda de *praecantatores* y adivinos”. De la Galia del siglo VI procede este texto hagiográfico: “Que nadie cuelgue del cuello de un hombre o de un animal filacterias, incluso si han sido ofrecidas por un clérigo y se consideran sagradas con el pretexto de contener pasajes de la Escritura”¹⁵. En Palestina, es Cirilo de Jerusalén quien atestigua la proliferación de amuletos y encantamientos con fórmulas cristianas como protección contra los malos espíritus y también él parece

¹⁰ Jerónimo, *In Hiezech.* 7, 24.

¹¹ Juan Cris., *Hom.* 72, 5.

¹² Juan Cris., *Hom.* 19,4 *Sobre las estatuas*.

¹³ *Concilio Laodicea*, canon 36. Este canon fue incluido en el conocido como *Decreto de Graciano* c. XXVI, q. v, c.4 lo que demuestra la pervivencia de estas prácticas en época medieval.

¹⁴ Cesáreo de Arlés, *Sermo* 50, 1.

¹⁵ Audoenus de Rouen, *Vita Eligii* 2,15; E. BOZOKY, 2003, pp. 62-65 recoge los textos bíblicos que eran más utilizados y que estaban especializados para combatir cada una de las enfermedades.

condenar su utilización¹⁶. En Egipto debieron ser los propios monjes los principales difusores de amuletos de todo tipo y tan extravagantes como uñas de zorro, cabezas de serpiente, dientes de cocodrilo... tal como denuncia el famoso monje Shenute a comienzos del siglo IV en este texto poco conocido de una Homilía: “Los que caían en un estado de pobreza o enfermedad, o en cualquier otra desgracia abandonaban a Dios y corrían detrás de encantadores, o a santuarios, o buscaban otro tipo de acciones engañosas. Yo mismo he visto una cabeza de serpiente atada a la mano de algunos, a otro con un diente de cocodrilo sujeto al brazo; a otro con uñas de zorro enlazadas a las piernas... Y cuando le reprendí: <¿cómo es que las uñas de un zorro pueden salvarte?>, me contestó: <fue un monje anciano quien me las entregó diciéndome: “átalas al cuerpo y encontrarás alivio”>. Escuchad ¡qué gran impiedad! Las uñas de zorro, las cabezas de serpiente, los dientes de cocodrilo y otras muchas tonterías son las cosas en que los hombres depositan su confianza para obtener alivio, engañados por algunos. Otras veces se ungen con aceite o derraman encima de sí agua, que han recibido de hechiceros o curanderos, junto con otros medios engañosos de alivio. Y, después de haber cantado... se hacían arrojar agua sobre sí o se hacían ungir con aceite por los presbíteros de la Iglesia o, incluso, por los monjes”¹⁷. La proliferación de amuletos de origen animal también está atestiguada en África por san Agustín: hienas, lobos, perros o ratones; las orejas de ratón debía ser envueltas en un paño rojo; el cuerno de onagro inmunizaba contra las heridas...¹⁸.

La creencia en la eficacia de los amuletos estaba demasiado arraigada en la mente de las gentes de la Antigüedad como para pensar que podía ser suprimida con la descalificación de “cosas de viejas” o de “mujerzuelas” como pretendieron algunos predicadores cristianos, o bien como un producto de la denominada “religiosidad popular” como lo han tratado de explicar algunos antropólogos y estudiosos modernos. Se trata de una interpretación que ha influido profundamente en muchos historiadores del cristianismo que han intentado establecer una distinción magia-religión que ha impregnado una visión de la religiosidad antigua muy difícil de superar. Este creo que ha sido el error en que cayó un historiador tan influyente y de tanto prestigio como H. Chadwick en su clásica monografía sobre Prisciliano de Ávila. Admite

¹⁶ Cirilo de Jerusalén, *Homi. Catech.* 1; *Catech. ad illuminandos* 1-18; vide S. TRZCIONKA, 2007, pp. 111-112.

¹⁷ Shenute, *Contra Origenistas* 255-259, ed. T. ORLANDI, Roma, C.I.M., 1985; vide D. FRANKFURTER, 2002, pp. 172-173. Estos amuletos tan extravagantes no deben de sorprender si se tiene en cuenta que ya Atanasio de Alejandría ridiculizaba la costumbre de llevar collares con excrementos de animales: *Frag.*, P. G. 26, col. 1319.

¹⁸ Agustín, *Civitas Dei* XXI, 6.

allí el historiador británico que las acusaciones de prácticas mágicas que Itacio de Mérida lanzó contra Prisciliano debían tener algún fundamento y presupone que el emeritense debía de ser un obispo que defendía la verdadera doctrina de la Iglesia, mientras que el de Ávila estaba influido por “creencias populares”: “La queja de Itacio consiste en afirmar que Prisciliano en algún momento ha transigido con las creencias populares (subrayado mío) sobre magia y superstición. La Iglesia más primitiva aborrecía la magia y vino al mundo con un mensaje para vencer a los poderes maléficos. Pero pruebas abundantísimas de finales del siglo IV, especialmente en Juan Crisóstomo y Agustín, demuestran lo difícil que resultaba para los semiconversos renunciar a sus procedimientos favoritos para asegurar la supervivencia y el éxito... Al menos, la acusación de Itacio no parece extravagante”¹⁹.

Lo que para algunos obispos antiguos eran “creencias de viejas y de mujerzuelas”, H. Chadwick lo convierte en la más moderna expresión “creencias populares” o vicio expandido entre los “semiconversos” al cristianismo. Creo más bien que el dilema que se planteaba a la mayoría de los pensadores cristianos, una vez constatada la imposibilidad o el fracaso en la supresión de los amuletos, en cuya eficacia también ellos creían, era establecer qué tipo de amuletos podían ser compatibles con la fe cristiana: es decir, substituir los amuletos paganos o judíos por otros cristianos o cristianizados²⁰. Las homilías de Juan Crisóstomo constituyen una fuente inagotable de información por la obsesión que demostró por combatir el judaísmo y las prácticas judaizantes tan arraigadas entre sus fieles de Antioquía. Las ocho homilías contra los judíos que pronunció en Antioquía han sido calificadas como “las filípicas antijudías” y allí pone de manifiesto que uno de los mayores peligros para los fieles cristianos era la enorme popularidad de que disfrutaban los judíos como curanderos gracias a sus sortilegios y talismanes. Así se expresa en la última de estas homilías:

Expulsad a estos curanderos con sus emplastos y sus amuletos que ensucian vuestro cuerpo... Dejaos devorar por todas las fiebres antes que ser ven-

¹⁹ H. CHADWICK, 1978, pp. 81-82. Al evocar este controvertido tema que culminó con la condena a muerte de Prisciliano por prácticas mágicas y maniqueísmo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que en una reciente Tesis Doctoral, aún inédita, defendida en la Universidad Complutense, M. J. CRESPO LOSADA, *Traducción y comentario filológico del <Tractatus Primus> de Prisciliano de Ávila, intitulado <Liber Apologeticus>*, defiende una interpretación según la cual es el propio Prisciliano, o el autor del tratado a él atribuido, el que acusa a Itacio de prácticas mágicas.

²⁰ El proceso fue similar al que llevó a la “cristianización” de algunos *pharmaka* de gran tradición en el mundo mediterráneo como es el caso del aceite. Un buen ejemplo de este proceso nos lo ofrece el obispo galo del siglo V Cesáreo de Arlés, *Homil.* 13,3 cuando recomienda a sus fieles que en caso de enfermedad soliciten al sacerdote con fe y humildad ungir su cuerpo con aceite bendecido. Si así lo hicieren, añade, no será necesario recurrir a los magos, a las fuentes, a los árboles, a los amuletos diabólicos y a los adivinos.

cidos por ellos... Y, si alejándoos de los encantamientos y maleficios, morís víctimas de la enfermedad, seréis auténticos mártires porque, despreciando las promesas de curación obtenida mediante la impiedad, preferís morir antes que traicionar a Dios... Es mejor morir mil veces antes que provocar la risa y el sarcasmo de estos miserables judíos²¹.

El problema principal para combatir estas creencias radicaba en que eran compartidas por paganos, judíos y cristianos por lo que pronto se planteó la cuestión de cómo distinguir entre los amuletos cristianos o cristianizados y los de otro origen. La arqueología y la fuentes literarias dan cuenta de la proliferación de amuletos paganos que podríamos calificar como “cristianizados” y en algunos textos homiléticos de Juan Crisóstomo se constata que este era un tema de debate con los fieles de Antioquía al que el predicador intenta poner término ridiculizando todo tipo de amuletos: su argumento es que, aunque el fabricante sea cristiano y haya actuado de buena fe, no por ello deja de ser una práctica supersticiosa propia de viejas. El Crisóstomo pone en boca de sus oyentes la justificación de que no se trata de idolatría, sino de un simple amuleto o encantamiento (*epode*), pues arguyen que “nosotros invocamos a Dios y a nadie más”; “esta buena anciana mujer a la que recurrimos es una cristiana sincera”; “esta mujer que fabrica los encantamientos (*epodai*) es cristiana. Ella sólo tiene en su boca el nombre de Dios”. La réplica del predicador a estos argumentos consiste en afirmar que no por ello deja de ser una idolatría, que, aunque las mujeres sean cristianas, se comportan como paganas y que todo es un engaño de los demonios para confundir a los fieles: “Sabiendo (Satán) que no logrará persuadirte por otro medio, ha emprendido el camino de los amuletos y de los cuentos de viejas y la cruz ha sido deshonrada”; el diablo se sirve del “engaño de ofrecer una droga maléfica (*deleterion pharmakon*) recubierta de miel”²². El argumento que el Crisóstomo pone en boca de estos cristianos de Antioquía es muy similar al que san Agustín atribuye a sus fieles de Hipona: “No digáis: me dirijo a los ídolos, consulto a los augures y los sortilegios, pero no abandono la Iglesia porque soy católico”²³. Estos talismanes “cristianizados”, en cuanto surgidos de manos cristianas, debían ser muy variados. En primer lugar, el recurso a textos evangélicos como *phylakteria* a pesar de que se trataba de una costumbre de los judíos con textos bíblicos. Ya mencionamos que en una de sus Homilías antioqueñas el Crisóstomo no parece desaprobador la costumbre de que “madres con sus hijos cuelguen de sus cuellos textos

²¹ Juan Cris., *Hom. Adv. Jud.* VIII, 7-9.

²² Juan Cris., *Hom.* 8, 5 *in ep. ad Colos.*

²³ Agustín, *Homil. in Ps* 88, 14.

evangélicos como amuleto (*phylakterion*) poderoso y lo exhiban allí a donde van”²⁴ o la costumbre de colgarlos del lecho²⁵. En otra ocasión señala que si en una casa hay “libros espirituales” los demonios la abandonan y ayudan a sus moradores a no pecar²⁶. Además de los que contenían textos evangélicos, el Crisóstomo menciona la costumbre de atarse en torno a la cabeza o a los pies monedas de cobre con la efigie de Alejandro Magno²⁷. Estos últimos debían ser muy abundantes pues se da el caso de que la arqueología nos ha preservado ejemplares en cuyo anverso figura la imagen con la leyenda *Alexander* y en el reverso el Crismón²⁸. San Agustín menciona talismanes con el crismón, el nombre de Cristo o el de Gabriel o Miguel y añade: “todo esto es un veneno en el que los traficantes añaden un poco de miel”²⁹. Pero el Crisóstomo no estaba exento de caer también en “supersticiones” de origen pagano que en otros lugares condena como cosa de viejas pues creía en la eficacia de la terapia mediante el libro: la Escritura, dice, era portadora de una *dynamis* gracias a la cual, si se la ponía en contacto con la cabeza, inmediatamente ésta se veía libre de dolores³⁰. La práctica debía de estar muy extendida pues san Agustín también se hace eco de ella y la considera preferible a recurrir a los remedios de los hechiceros y astrólogos paganos³¹.

²⁴ Juan Cris., *Hom. al pueblo de Antioquía* 19,4.

²⁵ Juan Cris., *Homil.* 43, 4 *in primam ep. Cor.*

²⁶ Juan Cris., *Homil.* 3, 2 *in Lazarum*.

²⁷ Juan Cris., *Segunda Catequesis al pueblo de Antioquía* 5.

²⁸ Vide H. LECLERCQ, *DACL* I/2, fig. 475, col.1790; S. KAUFFMANN, 2007, p. 126; a los paralelos aquí recogidos me atrevo a añadir, como un precedente pagano, el mencionado por Luciano de Samosata, *El aficionado a las mentiras* 38: el mago Eucrates es portador de un anillo (*dactylion*) sagrado con un sello que lleva gravada la imagen de Apolo Pítico que, a veces, dirigía la palabra al portador. Sobre la utilización de las monedas con fines apotropaicos, H. MAGUIRE, 1997.

²⁹ Agustín, *Tratado Evang. de Juan* 7, 6.

³⁰ Juan Cris., *Homil.* 3, 2 *in Lazarum*; sobre el bien conocido antijudaísmo de Juan Crisóstomo, vide el clásico M. SIMON; R. L. WILKEN, 1983; ahora en español R. GONZÁLEZ SALINERO, 2006; sobre la condena de las prácticas mágicas, A. GONZÁLEZ BLANCO, 1997; sobre la gran difusión de todo tipo de ritos y creencias mágicas, tanto judías como paganas, en la Siria de la época de Juan Crisóstomo, A. D. VAKALOUDEI, 2000 y especialmente, S. TRZCIONKA, 2007.

³¹ Agustín, *Tratados Ev. de Juan*. 7,12: vide infra texto completo; la práctica se extendió a otros textos que se creía que tenían un poder similar al de la Escritura, como eran la *Vidas* de santos: Gregorio de Tours narra el caso de un ciego que se curó acercándole a los ojos la *Vita Nerattii episcopi* (*Liber vitae Patrum* VIII, 2, pp.701-702) y recuerda que otros enfermos recurrían al contacto con cartas escritas por algún santo (Ibid. 9, pp. 699-700). Sobre la utilización del libro a modo de *eulogia* o talismán, vide el caso de Calínico, *Vida de Hipacio* 41 donde se dice que los monjes acemetas expulsados de Calcedonia por el obispo, al iniciar su partida, estaban dispuestos a llevar consigo solo un libro como *eulogia*, aunque no se nos dice cuál era su contenido.

Los predicadores y teólogos cristianos intentaron ridiculizar los amuletos paganos y denigrarlos por su origen demoniaco, pero las creencias en que se sustentaban estaban tan arraigadas que no sólo intentaron “cristianizar” los que eran tenidos por paganos o judíos, sino que llevaron a cabo la sustitución por otros amuletos que pudiesen ser asumidos o interpretados como cristianos. El primero y el más utilizado fue la cruz. Pero se debe establecer la distinción entre la cruz-signo y la cruz objeto. Aunque también a la primera se le atribuyó una eficacia o *dynamis* de carácter mágico, sólo la segunda puede ser considerada como amuleto (*phylacterion*). La cruz como signo (*semeion*, *sfragis*) se popularizó pronto en función apotropaica, como arma eficaz contra el mal, la enfermedad y, especialmente, frente al demonio como substitución y en competencia con los gestos, signos y ritos paganos y judíos considerados de origen demoniaco³². El proceso de suplantación de los poderes mágicos aparece ya muy bien expresado por Atanasio de Alejandría en su *Vita Antonii*: “Allí donde se hace el signo (*semeion*), la magia y el veneno (*pharmakeia*) pierden su fuerza (*energeia*)”³³. Se evidencia que los mismos pensadores que desplegaron todo tipo de argumentos contra las prácticas paganas no muestran ningún escrúpulo en aplicar el vocabulario de éstas al signo de la cruz: este signo (*sfragis*) es el único *pharmakon* contra las enfermedades y el ejército de los demonios, dice Juan Crisóstomo³⁴, quien también exhorta a las madres a marcar con este signo las frentes de sus hijos en vez de aplicarles tierra, práctica considerada como pagana³⁵.

Una vez que se aceptó y generalizó la cruz en cuanto signo se dio con toda facilidad el paso a la cruz-objeto como amuleto protector. Fue Constantino el primero que dio una especie de carácter oficial a la cruz como amuleto o talismán al convertirla en el símbolo protector de todo el Imperio, si hemos de dar fe a Eusebio de Cesarea. Refiere Eusebio que después de hacer su entrada oficial en Roma tras derrotar a Majencio en el 311 “mando erigir en el mismo centro de la capital imperial ese mis-

³² Vide ya Lactancio, *De morte persec.* 10, 2 donde se atribuye a la presencia de los cristianos que se hacen el signo de la cruz el fracaso de los ritos adivinatorios realizados por Diocleciano en el 303; especialmente revelador es el caso de Juliano: en la famosa *Ep.* 79 en que habla del obispo criptocristiano de Ilión, Pegaso, dice que los dos gestos de que se sirven los cristianos para expulsar a los *demones* eran el silvar delante de los templos paganos y hacer el signo de la cruz. Pero él mismo fue víctima de su eficacia, si hemos de dar fe a Gregorio de Nacianzo, el cual narra que en una ocasión en que tenía que ofrecer un sacrificio secreto a los dioses en un lugar impenetrable, se sintió aterrorizado e instintivamente recurrió contra el pavor a su “antiguo remedio (*pharmakon*), el signo de la cruz”, *Oratio* IV, 55.

³³ Atanasio, *Vita Antonii* 78,5.

³⁴ Juan Cris., *Hom.* 8, 5.

³⁵ Juan Cris., *Hom.* 12, 7.

mo gran trofeo <de la cruz> contra los enemigos... como talismán (*philakterion*) del poder romano y universal”³⁶. Pocos años después, con la difusión de las leyendas relativas a la *Inventio crucis* por Elena, la madre de Constantino, hacia el 330, se produjo una proliferación del uso de astillas del santo madero, generalmente encastradas en cruces o anillos de metales diversos, como amuleto protector. Aunque no se puede excluir totalmente el precedente de otro tipo de cruces de origen egipcio que proliferaron como amuletos en el Mediterráneo oriental. Así Luciano de Samosata hace decir a Eucrates, uno de los interlocutores del diálogo “El aficionado a las mentiras”, que ha perdido el miedo a la visión de los demonios “sobre todo desde que un árabe me regaló un anillo de hierro a base de cruces (*daktylion siderou tou ek ton stauron*) y me enseñó el conjuro (*epode*) de mil nombres”³⁷. Es muy probable que la cruz a que alude Luciano sea el bien conocido jeroglífico *ankh* muy utilizado como amuleto por los egipcios y que sabemos que muy pronto es constatado también su uso como cruz por los cristianos con valor apotropaico³⁸.

Es muy significativo de las transformaciones que se produjeron en la mente de algunos pensadores cristianos en lo referente a los *phylakteria*, el caso Juan Crisóstomo: aunque condena, como ya vimos, el uso de textos evangélicos como *phylakteria*, se convirtió en defensor del recurso a la cruz-objeto para los mismos fines y manifiesta su alegría por la enorme difusión que la costumbre había alcanzado en un texto tan cargado de retórica como este: “Se la puede ver exhibida (la cruz) en todas partes, en las casas, en los lugares públicos, en los desiertos, en los caminos, en las montañas, en lo profundo de los bosques, en medio de los mares, en las naves y en las islas, sobre los lechos y en los vestidos”³⁹. El propio Crisóstomo ha dejado uno de los testimonios más antiguos (387) de la rápida difusión de la costumbre de llevar colgados al cuello fragmentos de la *Vera Crux* como reliquias protectoras: “Después de recibir una astilla de este leño, tantas personas, tantos hombres y mujeres la encastran en oro y la cuelgan al cuello como ornamento”⁴⁰. Que el objetivo que se pretendía era reemplazar los amuletos tradicionales por otros de carácter cristiano lo demuestra en otra homilía donde dice que es preferible que los niños se acostumbren a llevar colgada la

³⁶ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 40.

³⁷ Luciano, *El aficionado a las mentiras* 17.

³⁸ E. MAHER ISHAQ, 1991; sobre las diversas interpretaciones, incluida la cristiana, de que fue objeto este jeroglífico cuando fue destruido en el 392 el famoso Serapeion de Alejandría por iniciativa del patriarca Teófilo, vide Sócrates, *H.E.* V, 17 y Rufino, *H. E.* XI, 29.

³⁹ Juan Cris., *Contra los judíos* 9-10.

⁴⁰ Juan Cris., *Ibid.*

cruz en vez de *phylakteria* paganos⁴¹. Es muy probable que la aceptación de la cruz como amuleto cristiano por Juan Crisóstomo, al tiempo que rechazaba el uso de los textos evangélicos con los mismos fines, se deba a la obsesión que demostró durante su vida en Antioquía por el peligro de judaizar. Con todo, no debe olvidarse que, por las mismas fechas, Jerónimo, desde su retiro de Belén, seguía criticando la costumbre piadosa, pero equivocada, de ciertas mujeres que llevaban colgados como *phylakteria* no sólo fragmentos del Evangelio sino también de la Vera Cruz⁴².

Quizá el mejor y más antiguo testimonio que nos ha quedado del uso de la cruz-objeto como *phylacterion* es el que nos proporciona hacia el 380 Gregorio de Nisa en el elogio de su hermana Macrina. Cuando el obispo capadocio se dispuso a preparar para la sepultura el cuerpo de su hermana con la ayuda de su compañera Vetiana, ésta le mostró una cruz de hierro y un anillo del mismo metal con una cruz grabada que Macrina había llevado siempre colgados de un cordón junto a su pecho como *phylakteria*. Gregorio propuso a Vetiana distribuirse ambos objetos como recuerdo: "Tú conserva el amuleto de la cruz (*to tou staurou phylakterion*); a mí me basta con el anillo". A lo que Vetiana le respondió: "No has escogido mal al hacer la elección pues el anillo está hueco y contiene en su interior un fragmento de la cruz de la vida. En efecto, la cruz grabada en el exterior indica lo que se encuentra en el interior"⁴³.

S. Kauffmann en su comentario de este pasaje señala varios aspectos que considera especialmente ilustrativos: el uso del término *phylacterion*, la utilización de ambos objetos como colgantes, pero bajo la vestimenta, lo que significa que no se trataba de simples adornos. ¿Piedad o superstición? El uso del término *phylakterion*, añade, se presta inevitablemente a confusión: la cruz encierra en sí misma poderes protectores y es llevada colgada al cuello por lo que "de là à passer au <phylakterion-amulette>

⁴¹ Juan Cris., *In I Cor.* 12, 8.

⁴² Jerónimo, *In Math.* 4, 23; también Epifanio de Salamina, un furibundo perseguidor de costumbres judaizantes, critica esta costumbre, *Panarion* 15, 1; son muy numerosos los papiros griegos, la mayoría de los siglos IV y V de carácter cristiano conteniendo textos evangélicos, canónicos o apócrifos, las letras iniciales de éstos, o representaciones de la cruz, etc., que, aunque tienen gran interés para demostrar la difusión de los amuletos entre los cristianos de la época, no reflejan la actitud ante estas manifestaciones religiosas o pseudoreligiosas de los pensadores y predicadores cristianos, objeto principal de mi estudio. Pero sobre su importancia para conocer otros aspectos de la mentalidad religiosa de la época, en especial en el Egipto tardantiguo, vide R. Mazza, 2007, p. 445 "questi papiri nel complesso restituiscono un'idea di quale uso si facesse dei testi sacri in età tardoantica, del poliformismo che essi assunsero trasformandosi di volta in volta in amuleti, libri di preghiera, formulari magici". Un inventario reciente y completo de todo este tipo de amuletos en papiro y otros soportes, en Th. S. DE E. BRUYN-J. H. F. DIJKSTRA, 2011.

⁴³ Gregorio Nisa, *Vita Macrinae* 30; sobre el tema, vide el estudio clásico de F. J. DÖLGER, 1932.

païen il n'y a qu'un pas"⁴⁴. Lo mismo se puede decir del anillo con la astilla de la cruz, que llevaba colgado también al pecho y no en un dedo, y al que Macrina atribuía la misma función de salvaguarda y protección contra toda tentación diabólica. Estaban muy extendidos en el mundo pagano estos anillos-amuletos que llevaban encastrados pequeños objetos como piedras preciosas o de origen exótico, minerales o plantas y que iban colgados al cuello o bajo los vestidos, atados al cinturón, en una bolsa de piel etc. Es especialmente revelador de esta práctica el milagro narrado por san Agustín y que recogemos más adelante. F. J. Dölger recuerda que Gregorio de Nisa se sirve también del término *phylakterion* en la oración fúnebre del obispo de Antioquía, Melecio, a cuya muerte sus ropas fueron divididas para que sirviesen de *phylakteria* para los fieles, una práctica para la que se generalizará después el término *eulogia*⁴⁵. Pero, añadido yo, lo que más sorprende de toda esta narración es que un obispo de la altura teológica de Gregorio de Nisa, que fue enormemente crítico con las peregrinaciones a Tierra Santa en base al argumento de que lo importante es la disposición espiritual del alma, no el contacto físico con el lugar, no manifieste ningún rechazo por esta forma de "piedad" heredera manifiesta de supersticiones paganas. Estos son sus argumentos en contra de las peregrinaciones: "¿Qué ganancia tendrá aquel que acude a estos lugares como si el Señor viviese aun corporalmente en ellos y esté ausente de nosotros, como si el Espíritu Santo fuese más abundante entre los habitantes de Jerusalén y le sea imposible descender a nosotros?"⁴⁶. La oposición del Niseno a la práctica de las peregrinaciones dio lugar a grandes debates entre protestantes y católicos pues parecía contradecir la doctrina fijada en Trento hasta el punto de que el papa Benedicto XIV en una Constitución Apostólica de 1749 convocando el Año Santo se vio en la obligación de deslegitimar la doctrina del santo padre capadocio⁴⁷. Resulta evidente que ya en la segunda mitad del siglo IV la creencia en el poder protector de los objetos-amuleto estaba tan difundida y arraigada que era practicada y aceptada por los más grandes teólogos como Gregorio de Nisa o san Agustín y que los escrúpulos respecto a su uso seguía mostrando un pensador como san Jerónimo eran algo excepcional.

Quizá no haya ningún texto que refleje mejor la actitud ambivalente y contradictoria de los grandes pensadores cristianos de la época como un pasaje de san

⁴⁴ S. KAUFFMANN, 2007, p. 134

⁴⁵ Sobre el tema *vide*. et. P. MARAVAL, 1971, pp. 240, n. 1-2; E. GIANARELLI, 1988, pp. 137-138, n. 2-4.

⁴⁶ Gregorio de Nisa, *Ep.* 2, 8; sobre este juicio del Niseno que ha originado grandes polémicas desde la época de la Reforma, *vide* P. MARAVAL, 1986.

⁴⁷ *Const. Apost.* 9, in *Bullarium Benedicti XIV*, t. 3, Romae, 1761, pp. 65-66; sobre el tema, *vide* el clásico estudio de B. KÖTTING, 1962.

Agustín en su *Civitas Dei* del que me he ocupado en otra ocasión⁴⁸ donde narra la curación milagrosa de una *clarissima femina* de Cartago gracias a una piedra extraída de los riñones de un buey y que le había sido proporcionada por un judío del lugar. El milagro tuvo lugar en la ciudad de Uzala, próxima a Hipona, y ante la presencia de las reliquias de san Esteban que acababan de llegar a la ciudad y fue narrado por la beneficiaria delante del obispo de la localidad y del propio Agustín para edificación del pueblo reunido en el santuario. Este es el resumen de la narración de la senadora que se benefició del milagro tal como lo reproduce el obispo de Hipona:

“Decía que un judío la persuadió a que llevara al descubierto un cinturón de pelo con un anillo que tenía engastada una piedra hallada en los riñones de un buey. La señora, ceñida con ese cinturón, venía a la iglesia del santo mártir. Pero un día marchó a Cartago a una finca que tenía junto al río Bagradas y, al levantarse para emprender el viaje, vio con admiración que el anillo estaba a sus pies. Tentó el cinturón para ver si estaba ceñido y, hallándolo bien ceñido, creyó que el anillo se había roto y saltado. Lo examinó, lo encontró perfectamente entero y tomó este prodigio como prenda de su futura curación. Soltó su cinturón y lo arrojó con su anillo al río”. Agustín añade como argumento supletorio para creer en la autenticidad de este prodigio, que la beneficiaria “era una dama muy ilustre, de recio abolengo, casada con un hombre de pro, y vive en Cartago. La ciudad es grande y la persona, conocida, circunstancia que no permite ocultar el hecho a los inquisidores”, y concluye con este sorprendente juicio: “No creen en este milagro los mismos que no creen que nuestro Señor Jesucristo nació sin romper la integridad virginal de su madre”⁴⁹.

En esta narración llama la atención la enorme credulidad que demuestra el anciano Agustín -debía de tener ya unos setenta años- pues en ella se atestigua la utilización como elementos curativos de dos de las técnicas mágicas más difundidas en la Antigüedad, la piedra encastrada en un anillo como amuleto y el cinturón mágico⁵⁰. Además la acción se lleva a cabo por recomendación de un judío lo que se explica por la fama que estos tenían como expertos en ritos mágicos. El hecho de que el anillo hubiese salido de su envoltorio que lo fijaba al cinturón permaneciendo éste “entero” le sirve al obispo de Hipona como argumento para justificar el nacimiento de Cristo “sin romper la integridad virginal de su madre”.

⁴⁸ R. TEJA, 2014, especialmente pp. 233-236.

⁴⁹ Agustín, *Civitas Dei* XXII, 8, 21.

⁵⁰ Sobre el cinturón mágico, vide TEJA, 2001, p. 117, n. 17; ya en la *Vida de Apolonio de Tiana* VII, 39 se critica el recurso a cinturones con piedras procedentes de lugares exóticos, de la luna o de los astros con fines amorosos.

Este supuesto milagro narrado por san Agustín es una prueba más de lo inapropiado que resulta atribuir la creencia en la eficacia de la magia a supersticiones propias del vulgo ignorante. Por ello, no comparto el juicio benévolo de su gran biógrafo Peter Brown, cuando, a propósito de la iniciativa que llevó a cabo de dar publicidad a esta y otras muchas curaciones milagrosas, dice que esto “no debiera considerarse como una rendición súbita y sin precedentes a la credulidad popular... pues, como la mayoría de los antiguos, Agustín era crédulo sin ser necesariamente supersticioso”⁵¹. Esta credulidad, que yo sí considero supersticiosa, parece que se acrecentó en los últimos años de vida y sorprende de una manera especial si se tiene presente que San Agustín fue uno de los pensadores cristianos antiguos que más se esforzó por establecer la ecuación de superstición igual a paganismo y paganismo igual a satanismo. Pero sus escritos constituyen una mina inagotable sobre lo difícil que resultaba a un hombre de su época establecer la distinción entre magia y superstición pagana y religión y piedad cristiana. Una prueba más la tenemos en su creencia, que también compartía Juan Crisóstomo, como hemos visto⁵², en la eficacia de la curación mediante el contacto físico con un libro, en este caso el Evangelio, como recurso terapéutico en substitución de los amuletos (*ligaturae*) que condena por su origen pagano. Así se expresa en una de sus Homilías:

Quando tienes dolor de cabeza, me parece digno de elogio que apliques allí el Evangelio en vez de acudir a los amuletos. Pero la flaqueza humana, hermanos, es tal, y quienes corren a los amuletos son tan dignos de compasión y de lágrimas, que no puede menos que producir especial regocijo ver a un hombre postrado en su lecho, presa de la fiebre y de los dolores, y que solo pone su confianza en que *se le ponga sobre su cabeza el Evangelio* (cursiva mía). No porque el Evangelio haya sido escrito para este fin, sino porque se da preferencia al

⁵¹ P. BROWN, 2001, p. 432; se da la circunstancia de que Agustín, que años antes había criticado a los donatistas por rendir culto a las reliquias materiales (“veneran cada mota de polvo traída de Tierra Santa”, *Ep.* 52,2) sin embargo, a raíz de que el presbítero español Orosio retornase de esa misma Tierra Santa cargado con las reliquias de san Esteban que fueron distribuidas por todo el norte de África, “el último año de su vida tuvo que tratar con milagros hasta en la misma puerta de su casa”, según expresión del mismo P. BROWN, *Ibid.* p.430. En efecto, en solo dos años se produjeron en Hipona setenta curaciones milagrosas, de creer al obispo Quotvultdeus, *Livre des promesses* VI, 6, 11 (ed. BRAUN) quien achaca los milagros de un curandero rival a “trucos basados en la pura imaginación de forma que la gente pensaba que había recobrado la vista y la capacidad de andar” (Brown, *Ibid.* p. 633, n. 60). Sobre la credulidad de Agustín, no exenta de cierta dosis de superstición en los últimos años de su vida, A. G. HAMMAN, 1989, pp. 300-303. Sobre su cambio de opinión respecto a las reliquias, V. SAXER, 1980, en especial 240-245 y 290-296.

⁵² Juan Crisóstomo, *Homil. Lázaro* 3, 2: *vide supra* n. 20.

Evangelio sobre los amuletos (*sed quia praelatum est Evangelium ligaturis*)⁵³.

Es de suponer que si Agustín alaba esta práctica, mágica en realidad, que él contraponen a los amuletos, es únicamente porque el libro al que se recurre contiene los Evangelios. Se trata, pienso, de un ritual similar a la “bibliomancia” o adivinación mediante el libro, muy difundida en la Antigüedad, y a los amuletos colgados al cuello con textos evangélicos o bíblicos, bien atestiguada también en los papiros mágicos y que, como ya hemos visto, fue admitida por algunos Padres y objeto de condena por otros. Las contradicciones en que cae san Agustín, se hacen más evidentes si tenemos en cuenta los esfuerzos que había realizado cuando era más joven para alejar a sus fieles de otras prácticas mágicas que él consideraba supersticiosas. Es el caso de la cruzada emprendida, conjuntamente con Aurelio, el obispo de Cartago, para purificar los lugares de culto de ciertos ritos que él denomina como propios de los paganos *imperiti*, como era la costumbre de besar, al entrar, las puertas o las columnas de la iglesia: “*Imperiti pagani faciunt hoc, ut idolum tamquam idolum adorent, quomodo faciunt et vestri qui adorant columnas in ecclesia*”⁵⁴.

Quizá la sorpresa por la enorme credulidad mostrada por Agustín sería menor si tenemos en cuenta lo arraigada que estaba también entre algunos Padres de la Iglesia la creencia en los poderes mágicos de ciertas piedras en cuanto herencia del Antiguo Testamento donde se recoge la tradición de las doce gemas que estaban colocadas en el pectoral destinado al gran sacerdote Aarón, hermano de Moisés. Fue en esta época, a finales del siglo IV, cuando Epifanio de Salamina, que era de origen judío, nacido en Eleuterópolis (Palestina), escribió el tratado *De XII gemmis* donde ofrece

53 Agustín, *Tratados Evang. de Juan*, 7, 12; el tratado sobre “*La doctrina cristiana*”, contiene una auténtica mina de informaciones sobre todo tipo de prácticas supersticiosas difundidas entre los fieles del norte de África, que Agustín critica o combate, pero que en muchos casos da la impresión de creer también en su eficacia: vide al respecto A. G. HAMMN, 1989, pp. 162-171: el autor, al constatar la frecuente alusión por el obispo de Hipona al dolor de cabeza y los remedios para combatirlo, comenta con ironía que “*sarebbe da credere che tutta l’Africa soffrisse di mal di testa, o almeno che Agostino ci fosse particolarmente propenso*”, p. 165.

54 Agustín, *S. Dolbeau* 26.10.232; este pasaje ha sido objeto de un estudio monográfico de P. BROWN, 1998 donde aduce como paralelismo que Juan Crisóstomo (*In ep. ad Corint.*, Hom. 30,1-2) predicando en Antioquía atestigua la costumbre de besar o tocar los dinteles o las puertas de la iglesia al entrar; W. K. PRENTICE, 1906 recoge numerosas fórmulas cristianas de carácter apotropaico, gravadas en los dinteles de las puertas de Antioquía, que seguramente se explicarían por esta costumbre de besar las puertas atestiguada por el Crisóstomo y Agustín. Se ha especulado que se tratase también de una costumbre de origen judío. Cabe recordar también que Teodoreto de Ciro, *Hist. Religiosa* 26, 11 narra que la popularidad de Simeón Estilita era tal que en Roma en las puertas de todos los talleres se colocaban pequeñas estatuas del monje para que les proporcionase “protección y seguridad (*phylaken tina kai asphaleian*)”.

una interpretación alegórica del pasaje bíblico al tiempo que describe todas las virtudes terapéuticas que se atribuían a las piedras. El pensamiento mágico resultaba inseparable del religioso. Es por ello que G. Stroumsa ha escrito muy acertadamente que en esta época tanto los Padres de la Iglesia como los Rabinos condenaban con dureza la magia que consideraban como “doubtful and dangerous religiosity of the other. But a closer view shows that their own attitudes also accept the principles of magical thought and practice”⁵⁵.

Me parece muy reveladora de lo profundamente arraigada que estaba la creencia en el poder de otro tipo de magia la aceptación por Orígenes de la eficacia de ciertos nombres para los conjuros. Orígenes, al igual que el pagano Celso, critica las ideas antropomorfas de la divinidad que ambos consideran propias del vulgo y comparten la idea de un Dios incorpóreo, inmutable, impasible, superior a toda inteligencia humana. Se trata de ideas neoplatónicas muy similares a las que, siglo y medio después expresará el también neoplatónico, amigo de Agustín, Máximo de Madaura, de que el nombre de Dios es compartido por todas las religiones: *deus omnibus religionibus commune nomen est*⁵⁶. Por ello, el propio Agustín manifestó que la mayoría de los platónicos de su época podrían convertirse al cristianismo *paucis mutatis verbis atque sentiis*⁵⁷. Pero Orígenes en su disputa con Celso cae en la debilidad de aducir que, en base a “una arcana filosofía de los nombres”, hay nombres más eficaces que otros cuando son invocados en su propia lengua para encantamientos, conjuros o exorcismos:

“Y todavía hay que decir sobre este tema de los nombres lo que aducen los entendidos en el uso de las fórmulas mágicas; a saber, que el mismo conjuro dicho en la lengua propia puede producir el efecto que promete; pero, si se traslada a otra lengua cualquiera, se comprueba que pierde todo su vigor y toda su fuerza (*dynamis*)”⁵⁸. Para Orígenes los nombres que tienen una mayor eficacia son Dios, Adonai, Sabaoth, Jesús, Miguel, Gabriel, Rafael, y la potentísima evocación dirigida “al Dios de Abraham, al Dios de Isaac, al Dios de Jacob”⁵⁹.

En la misma idea de atribuir poder o *dynamis* al sonido de las palabras al margen de su significado, incide un pasaje muy revelador de una homilía que pienso que está en la base de las creencias sobre la eficacia de los amuletos con textos bíblicos

⁵⁵ G. G. STROUMSA, 2007, p.168.

⁵⁶ Agustín, *Ep.*16, 1.

⁵⁷ Agustín, *De vera religione*, 23.

⁵⁸ Orígenes, *Contra Celso* 1, 25; vid. et. 5, 45.

⁵⁹ Orígenes, *Contra Celso* 5, 45; 4,34; sobre la magia ligada a la lengua y a los nombres en el judaísmo, vide. M. SIMON, pp. 398-601.

o la curación mediante el contacto físico con estos: “Puesto que los encantamientos poseen una cierta fuerza natural y aquel que es sometido a ellos -incluso sin entenderlos- saca del encantamiento, según la naturaleza de los sonidos que lo componen, un daño o un beneficio para la curación del alma o del cuerpo, debes entender igualmente que el enunciado del nombre de las Sagradas Escrituras es más poderoso que cualquier encantamiento”⁶⁰. Las palabras de la Escritura, sigue diciendo Orígenes, además de reforzar las potencias benéficas que hay en nosotros, debilitan las maléficas, aunque su efecto, como el de los medicamentos, no sea inmediato. Con razón una gran conocedora de Orígenes como A. Monaci Castagno, ha podido hablar, a propósito de este y otros pasajes, de “magia cristiana”: “Si trata, come si vede, di una magia cristiana che ha come scopo la salvezza del fedele e che viene operata mediante la Escritura”⁶¹. Con razón, ya en un clásico artículo, G. Bardy no tuvo escrúpulos en afirmar también que “Origène croyait à la magie et à l’efficacité des formules magiques”⁶². El tema sigue siendo objeto de amplios debates e interpretaciones contrapuestas. Recientemente M. Fédou se ha esforzado en defender que Orígenes distingue entre magia pagana y exorcismos cristianos y que para él, en sentido estricto, la magia es solo obra de los demonios⁶³.

La enorme difusión que alcanzó en la literatura cristiana el término *phylakterion* y su versión latina *philakterium* explica que en una época en que comenzó la enorme difusión del culto a los mártires, estos términos pronto pasasen a ser sinónimos de “relicario”, bien conteniendo astillas de la cruz, bien partes del cuerpo, huesos generalmente, de los mártires o de los santos⁶⁴. Pronto desaparecieron también en Occidente los escrúpulos demostrados por algunos Padres para la utilización de *phylakteria* conteniendo pasajes evangélicos, una costumbre oriental, como hemos visto y de origen judío lo que explicaría el rechazo por parte de un occidental como san Jerónimo. En una de sus cartas Gregorio Magno informa del envío a la reina lombarda Teodolinda, como regalo por el bautismo de su hijo Adaluvaldo, de dos *filacta* (variante textual de *filacteria*) con los dos amuletos que han retenido nuestra atención anteriormente: una cruz conteniendo en su interior un leño de la *Vera Crux* y una sentencia evangélica guardada en un cofre persa⁶⁵. Los más lúcidos teólogos

⁶⁰ Orígenes, *Homil. Josué* 20,1.

⁶¹ A. MONACI CASTAGNO, 1987, p. 142.

⁶² G. BARDY, 1928, p. 142

⁶³ M. FÉDOU, 1988, especialmente, pp. 385-396

⁶⁴ Para la difusión de estos términos en griego y en latín, vide G.J.M. BARTELINK, 1973, pp. 41-49.

⁶⁵ Gregorio Magno, *Ep.* XIV. 14, 12, del 603. Al parecer las dos reliquias se conservan actualmente en

y pensadores cristianos como es el caso de algunos de los que aquí he citado, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, Gregorio Magno y tantos otros no mostraron ningún escrúpulo en “cristianizar” amuletos y ritos mágicos e integrarlos en el conjunto de ritos y creencias que caracterizará la nueva religión en lo sucesivo hasta el punto que se ha especulado que la gran mayoría de los conjuros medievales que conocemos fueron escritos por clérigos. Hasta qué punto la historiografía moderna ha recurrido, como dije al comienzo, al concepto de “religiosidad popular” para justificarlo o explicarlo se demuestra en el hecho de que un estudioso de gran erudición como F.G. Dölger, al analizar el pasaje de la *Vita Macrinae* en que gran teólogo que fue Gregorio de Nisa dice que su hermana ocultaba un trozo de la cruz como *phylakterion*, cae en la contradicción de calificarlo como un acto de “religiöse Volkskunde”⁶⁶.

Con el enorme desarrollo que a partir del siglo IV alcanzó el culto a los santos, se difundieron, como nuevos amuletos o *phylakteria* de carácter cristiano, las denominadas reliquias, es decir, partes del cuerpo o bien objetos o productos (aceite, agua, etc) que habían estado en contacto con el cuerpo del santo. El término que se generalizará para designar estos nuevos amuletos es el de *eulogia* y su versión latina *benedictio*. Su tratamiento exigiría un largo estudio monográfico por lo que me limito aquí a señalar que, continuando la tradición pagana y judía de los amuletos, se mencionan en la literatura hagiográfica como *eulogiai* o *benedictiones* los más extraños objetos y en los más extravagantes contextos⁶⁷. Se puede recordar que Gregorio Magno narra el milagro de la resurrección de un niño por el contacto con la sandalia del ya fallecido abad Honorato que el monje Libertino, prior del monasterio de Fundi, cercano a Roma, llevaba siempre escondida en su seno⁶⁸. A propósito del monje de Calcedonia, Hipazio, su biógrafo Calínico recuerda que en una ocasión en que un demonio entró en el establo de los caballos de la posta imperial y les daba muerte a todos entregó al responsable del establo una *eulogia* cuya diciéndole que la colgasen en el techo con lo que el demonio emprendió la fuga y no volvió a morir ningún caballo⁶⁹. Este y otros muchos textos reflejan el hecho de que los caballos tenían tanta importancia en la economía y la sociedad antiguas que eran uno de los animales preferidos por los *daimones* para penetrar en ellos y hacer daño a sus propietarios.

el tesoro de Monza: Vid. KAUFFMAN, p.135 y n. 87; en otro envío a la hermana del príncipe el papa menciona tres anillos, pero no dice que contuviesen reliquias, aunque se debe suponer.

⁶⁶ F.J. DÖLGER, 1932.

⁶⁷ Una rica información tomada de las fuentes hagiográficas bizantinas en H. J. MAGOULIAS, 1967.

⁶⁸ Gregorio Magno, *Diálogos* I, 2, 4-5

⁶⁹ Calínico, *Vida de Hipazio*, 37; vide R. TEJA, 2001.

Se puede recordar que Gregorio Magno menciona el milagro realizado por el obispo Fortunato de Todi expulsando un demonio de un caballo rabioso⁷⁰. Se trata de un milagro muy similar al que narra san Jerónimo que realizó san Hilarión en Gaza con un enorme camello endemoniado⁷¹ y se podría recordar también que el santo monje sirio Afraates se sirvió sus poderes taumatúrgicos para curar el caballo preferido del emperador Valente con la finalidad de apartarle del arrianismo⁷². Pero, a pesar del enorme éxito que a partir de la Antigüedad Tardía tuvo en todo el mundo cristiano el culto a las reliquias, no dejaron de surgir reacciones contrarias por considerarlo una práctica pagana, reacciones que quedaron en franca minoría y sus defensores acusados de herejía. Uno de estos fue Vigilancio, un presbítero del norte de Hispania o del sur de la Galia, que hacia el año 400 provocó la furia de san Jerónimo por expresarse con palabras como éstas que reproduce para refutarlas:

Es un rito pagano lo que vemos introducido en nuestras iglesias cuando en plena luz del día se encienden infinidad de cirios y son besados y adorados por los fieles algunos fragmentos de restos humanos recogidos en un paño y colocados en una pequeña urna. Personas como estas creen tributar un grande honor a los más grandes mártires iluminando con vulgares cirios a aquellos sobre los cuales brilla el pleno fulgor de la majestad del Cordero sentado en el trono en medio de ellos⁷³.

Me atrevo a concluir este estudio resaltando que la diferenciación entre el santo y el mago se hizo cada vez más difícil al final del Mundo Antiguo pues la postura de las autoridades eclesiásticas respecto a la magia fue inevitablemente ambigua: todos creían en su eficacia y la temían. S. Kauffmann ha concluido su estudio de los amuletos resaltando que si los Padres insistieron en remarcar las diferencias entre las filacterias paganas y los relicarios, ello demuestra que las confusiones eran muy fáciles y su análisis pone de manifiesto que, por muy diferentes que fuesen los objetos, "la pratique, elle, n'en est pas moins identique"⁷⁴. Los cristianos, al margen de su formación teológica, atribuyen al objeto-amuleto el poder de asegurar una protección sobrenatural por lo que se puede afirmar que todos los objetos son igualmente "mágicos" en el sentido actual del término y el hecho de recurrir a él, un acto supersticioso. El gran problema al que se hubo de enfrentar la Iglesia fue poder controlar de una manera exclusiva el poder ideológico de lo sagrado en una sociedad en la que

⁷⁰ Gregorio Magno, *Diálogos* I, 10, 9-10.

⁷¹ Jerónimo, *Vida de Hilarión*, 14,1-5.

⁷² Teodoreto de Ciro, *Historia Religiosa* 8, 11-12 (Afraates): vide R. TEJA, 2002.

⁷³ Jerónimo, *Contra Vigilancio* 4. Sobre este pasaje, vide R. TEJA, 2005.

⁷⁴ S. KAUFFMANN, 2007, p. 138.

pervivían muchas figuras que se disputaban su monopolio: adivinos, curanderos, exorcistas, falsos profetas... que eran tenidos como detentadores de poderes y saberes sobrenaturales en competencia directa con los obispos y los santos, los únicos que debían ser considerados “árbitros de lo sagrado”⁷⁵. Por ello, tras analizar lo que he denominado el proceso de “cristianización” de las *philacteria*, una práctica mágica tan extendida en todos los tiempos y civilizaciones, concluyo haciendo mío este clásico juicio de A. A. Barb: “Ha habido en la historia pocas actividades humanas de las que se pueda trazar con más claridad y seguridad que para la magia una tradición ininterrumpida desde la más remota Antigüedad hasta nuestros días”⁷⁶.

BIBLIOGRAFÍA

AUNE, D.

- “<Magic> in Early Christianity and Its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship”, *Annali di storia dell’esegesi*, 24 (2007) 229-294.

BARB, A. A.,

- “La supervivencia de las artes mágicas” in A. MOMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, ed. española, Alianza Ed., Madrid, 1989, pp. 117-144.

BARDY, G.,

- “Origène et la magie”, *Revue Sciences Religieuses*, 18 (1928) 126-142.

BARTELINK, G. J. M.,

- “*Phylakterion*-*Phylacterium*” in *Mélanges Ch. Mormann, Nouveau Recueil*, Spectrum Ed., Utrecht, 1973, pp. 25-60.

BOZOKY, Edine,

- *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout, 2003.

BRAVO GARCÍA, A.,

- “*Magike kakoteknia*. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas”, *MHNH*, 2 (2002) 5-70.

BRILLET, P.-MOREAU, A.,

- *La Magie: Bibliographie générale*, Université de Montpellier, 2000.

BROWN, P.,

- *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, ed. italiana, Donzelli Editore, Roma, 1996.
- “Augustine and a practice of the *imperiti*: *qui adorant columnas in ecclesia* (S. Dolbeau 26.10.232/Mayence 62)” in G. MADEC (ed.), *Augustine prédicateur (395-411)*, Inst. Études Augustiniennes, Paris, 1998, pp. 367-375.
- *Agustí de Hipona*, Nueva edición española, Acento, Madrid, 2001.

⁷⁵ Me sirvo de la expresión “arbitri del sacro” utilizada por P. BROWN, 1996 para titular el último capítulo de su obra.

⁷⁶ A.A. BARB, 1989, p.143.

CALVO MARTÍNEZ, J.L.,

- "Cien años de investigación sobre la magia", *MHNH*, 1 (2001) 7-60.

CHADWICK, H.,

- *Prisciliano de Avila*, ed. española, Madrid, 1978.

DE BRUYN, T. S.-DIJKSTRA, J. H. F.,

- "Greek amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka and Tablets", *BASP*, 48 (2011) 163-216.

DÖLGER, F.G.,

- "Das Anhängkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der 4. Jahrhunderts nach der *Vita Macrinae* des Gregor von Nyssa", *Antike und Christentum*, 3 (1932) 81-116.

ENGELMANN, J.,

- "Zur Verbreitung magischer Überlabwehr in der nichtchrislichen und christlichen Spätantike" in *Jahrbuch f. Antike und Christentum*, 18 (1975), 22-48.

FÉDOU, M.,

- *Christianisme et religions païennes dans le <Contre Celse> d'Origène*, Beauchesne, Paris, 1988.

FRANKFURTER, D.,

- "Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: towards a New Taxonomy of <Magicians>" in P. MIRECKI-M. MEYER (eds), *Magic Ritual in Ancient World*, Brill, Leiden 2002, pp. 172-173.

GIANNARELLI, E.,

- S. Gregorio di Nissa. *La vita di S. Macrina*. Introd., trad., e note, Ed. Paoline, Milano, 1988.

GONZÁLEZ BLANCO, A.,

- "La magia en los siglos IV y V a la luz de san Juan Crisóstomo" in *II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje a Fernando Gascó*, Sevilla, 1997, pp. 541-548.

GONZÁLEZ SALINERO, R.,

- "Retórica y violencia contra los judíos en el Imperio cristiano (siglos IV-V)", *Sacris Eru-diri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, 45 (2006) 125-157.

HAMMAN, A. G.,

- *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, ed. italiana, Jaca Book, Milano, 1989.

HERRERO DE JÁUREGUI, M.,

- *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007.

KAUFFMANN, S.,

- "Obtenir son salut: quel objet choisir? La réponse du Christianisme" in CH. DELATTRE (ed.), *Objects sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, Picard, Paris, 2007, pp. 117-140.

KÖTTING, B.,

- "Gregors von Nyssa Wallfahrtskritik", *Studia Patristica*, 5 (1962) 360-367.

KRAUS, TH. J.,

- "Amulette als wichtige Zeugnisse für das frühe Christentum – einige grundsätzliche Anmerkungen", *Annali di storia dell'esegesi*, 24 (2007) 423-435.

- LUCK, G.,
 - "The Survival of Ancient Magic in the Early Church", *MHNH*, 3 (2003) 29-54.
- MAGUIRE, H.,
 - "Magic and Money in the Early Middle Ages", *Speculum*, 72 (1997) 1037-1054.
- MAGOULIAS, H. J.,
 - "The Lives of the Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seven Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons", *Byzantion*, 37 (1967) 228-269.
- MAHER ISHAQ, E.,
 - "Ankh", in *The Coptic Encyclopedia*, Vol. I, New York, 1991, pp. 134-135.
- MARAVAL, P.,
 - Saint Grégoire de Nysse, *La vie de Sainte Macrine* (ed. et trad.), (S.Ch. 178), Paris, 1971.
 - "Une controverse sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)", *Rev. d'Hist. et Philos. Relig.*, 66 (1986) 131-146.
- MARKUS, R. A.,
 - *La fine della cristianità antica*, ed. italiana, Borla ed., Roma, 1996.
- MAZZA, R.,
 - "P. Oxy. XI, 1384. Medicina, rituali di guarigioni e cristianesimi nell'Egitto tardoantico", *Annali di storia dell'esegesi*, 24 (2007) 437-462.
- MONACI CASTAGNO, A.,
 - *Origine predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli Libri, Milano, 1987.
- PRENTICE, W.K.,
 - "Magical Formulae on Lintels of the Christian Period in Syria", *American Journal of Archeology*, 10 (1906), 137-150.
- ROUKEMA, R.,
 - "Early Christianity and Magic", *Annali di storia dell'esegesi*, 24 (2007) 367-378.
- SANZI, E.,
 - *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano*, EdUECE, Fortaleza, 2006.
- SAXER, V.,
 - *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 1980.
- SIMON, M.,
 - "La polémique antijuive de S. J. Crysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche", *Annuaire Institut Philologie et Histoire orientales et slaves*, 4 (1936) 413-415.
 - *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*, Paris, 1948.
- SMITH, J. Z.,
 - "Religion, Religions, Religious", in M. C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp. 269-284.
- STROUMSA, G.G.,
 - "Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity (312-640)" in A. CASSIDAY and F. W. NORRIS (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. 2: Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 151-172.
- TEJA, R.,
 - "Monjes, magia y demonios en la <Vida de Hipazio> de Calínico" in R. TEJA (ed.), *Profe-cía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Fundación Sta María la Real, Aguilar

- de Campóo-Palencia, 2001, pp. 107-128.
- "Historias de magia y santidad en la <Historia Religiosa> de Teodoreto de Ciro" in J. TORRES (ed.), *Historica et Philologica in Honorem José María Robles*, Universidad de Cantabria, Santander, 2002, pp. 73-84.
 - "<Exterae gentes>. Relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones del concilio de Elvira" in M. SOTOMAYOR-J. FERNÁNDEZ UBIÑA (Coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 197-228.
 - "*Sub oculis episcoporum* (Cth 9, 16, 12): la inhibición de los obispos en la represión de la magia en el Imperio Cristiano" in M.V. ESCRIBANO PAÑO-R. LIZZI TESTA (eds), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V D, C.)*, Edipuglia, Bari, 2014, pp. 231-249.
 - "¿Romanos o cristianos? La apropiación de la identidad romana por el cristianismo" in G. VENTURA DA SILVA-È.C. MORAIS DA SILVA, *Fronteiras e identidades no Império Romano. Aspectos sociopolíticos e religiosos*, GM Editora, Vitória, ES (Brasil), 2015, pp. 93-118.
- TROMBLEY, F.R.,
- *Hellenic Religion & Christianisation c. 370-529*, 2 vols, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln, 1995.
- TRZCIONKA, S.,
- *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Routledge, London and New York, 2007.
- VAKALOUDI, A. D.,
- "Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period", *ByzForschungen*, 26 (2000) 255-279.
- WILKEN, R. L.,
- *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Univ. of California Press, Berkeley, 1983.
- WYPUSTEK, A.,
- "Toward a New Study of the Relationship between Greek-Roman Magic and Early Christianity" in F. Aubaile-Sallenave et alii, *Charmes et sortilèges, magie et magiciens*, (Res Orientales 14), Bures-surYvette, 2002, pp. 293-304.

LAS DESVIACIONES SEXUALES EN LA *MATHESIS* DE FÍRMICO MATERNO

ESTEBAN CALDERÓN DORDA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

RESUMEN

La obra astrológica de Firmico Materno, a través de una pormenorizada exposición de las conjunciones astrales y su repercusión en la vida sexual de los individuos, muestra que se ha producido una variación en la moral sexual en la Roma de época imperial, consistente en un cambio de dirección orientado hacia una heterosexualidad de reproducción. En lo que a la moral se refiere, el punto de vista de los astrólogos de época imperial cambió bajo la influencia de las leyes romanas..

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA FÍRMICO MATERNO, SEXUALIDAD, LEXICOLOGÍA.

SEXUAL DEVIATIONS IN FIRMICUS MATERNUS'S *MATHESIS*

ABSTRACT

Firmicus Maternus's astrological work, by means of a detailed statement of the astral conjunctions and its impact on the sexual life of individuals, shows that there has been a change in the sexual morality in the imperial Rome, consisting in a change of direction oriented towards heterosexuality reproduction. As far as morality is concerned, the point of view of the astrologers of the imperial era changed under the influence of Roman law.

KEY WORDS: ASTROLOGY, FIRMICUS MATERNUS, SEXUALITY, LEXICOLOGY.

La tradición manuscrita nos ha legado dos obras atribuidas a Julio Fírmico Materno, compuestas con una distancia de diez años: la *Mathesis* (334-337), en ocho libros, dedicada al senador romano Mavorcio Loliano, y el *De errore profanarum religionum* (343-347). Todo lo que sabemos sobre este autor gira en torno a estas obras. La importancia de la *Mathesis* radica, entre otras cosas, en que junto al poema de Manilio son los dos únicos tratados astrológicos compuestos en latín en la Antigüedad. Entre ambas obras hay diferencias notables: mientras que el estoico Manilio sólo aborda lo relativo a los signos zodiacales, el neoplatónico Firmico Materno privilegia el tratamiento de los planetas y sus influencias; además, claro está, del género literario y de tres siglos de diferencia, algo que se hará notar también en el reflejo social que de ambas obras se deriva¹.

¹ En general, puede verse: J.-H. ABRY, 1989, y J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 2002. Una síntesis del propósito general de la *Mathesis* de Fírmico Materno la ofrece T. BARTON, 1994, 115-125, señalando que se fija más en los caracteres de los hombres de manera genérica que en las predicciones concretas.

Nació en Sicilia, probablemente en Siracusa. Perteneciente a una familia de rango senatorial, debió de recibir una esmerada formación retórica y filosófica, y ejerció como abogado en Roma; a lo largo de sus libros se pueden hallar abundantes reminiscencias, tanto directas como indirectas, de la literatura antigua. Era hombre, por tanto, de vasta cultura. La segunda de sus obras, *De errore profanarum religionum*, la escribió tras su conversión al cristianismo para combatir el paganismo contemporáneo. Así las cosas, su *Mathesis* corresponde a los años en que aún era pagano y constituye el último gran manual de astrología del mundo clásico y uno de los más voluminosos. Como es natural, se muestra deudor de las fuentes griegas anteriores, a las que hace referencia a menudo. Por el contrario, nunca cita a Manilio; con todo, la afinidad del libro VIII de la *Mathesis* con los versos V 32-709 de Manilio es evidente². Constituye una *communis opinio* que una parte importante de la literatura astrológica que nos ha llegado, deriva de selecciones y compilaciones de materiales más antiguos; Fírmico es una buena muestra de ello³ y no está de más prevenir a sus eventuales lectores de que presenta errores y abusivas simplificaciones a lo largo de su obra⁴. En la defensa que realiza de esta importante τέχνη Fírmico demuestra una concepción muy elevada de la divinidad suprema, de origen aristotélico y que será antesala de su fe en el Dios del cristianismo, así como toda una serie de consejos morales, de origen neoplatónico⁵.

El propio Fírmico hace constar en el proemio (1.7) que la composición de la *Mathesis*, una obra de iniciación a la astrología⁶, fue un compromiso contraído y que tuvo momentos en los que cedió al desánimo *ex desperatione* y sintió un cierto embarazo (1.1), así como la confesión de que sus conocimientos de astrología eran bastante modestos (1.8). De sus dificultades para explicar esta *diuina scientia* da cuenta en el proemio al libro IV, donde afirma que ha encontrado limitaciones en la lengua latina (*propter Latini sermonis angustias*), limitaciones que ha tratado de sortear, y al final del libro VII deja nuevamente constancia de su insuficiencia a la hora de abordar los secretos de este arte divino al definirla como *mediocritas nostra* (7.26.12). Como es natural, en nuestra exposición nos limitaremos a referir los datos

² J.-H. ABRY, 1989, 36; F. FONTANELLA, 1991; y más recientemente D. PANIAGUA, 2010. W. HÜBNER, 1975 y 1984, ha estudiado todas las divergencias que existen entre Manilio y Fírmico en el capítulo dedicado por éste a las constelaciones extrazodiacales.

³ *Vid.*, a título de ejemplo, los paralelismos entre la obra de Fírmico y algunos fragmentos conservados de Anubión de Dióspolis. Cf. P. SCHUBERT, 2009, para quien 6.31.51-55 sería una traducción bastante fiel de los fragmentos de Anubión. En general, *uid.* las páginas y esquema de P. MONAT, 1992, 15-20.

⁴ Cf. P. MONAT, 1992, 15, y J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 2002, 165-166.

⁵ Cf. A. DI BERARDINO – J. QUASTEN, 1993, 689; B. BAKHOUCHE, 2002, 135-137.

⁶ *Vid.* G. FLAMMINI, 1990.

tal y como los concebía Firmico Materno y la sociedad de su época, que entendía una serie de comportamientos como una forma de inversión o perversión de la norma y sin hacer demasiadas distinciones; todo ello lo lleva a término el autor con un estilo redundante y repetitivo, como tendremos ocasión de comprobar⁷. Se trata del típico y tedioso estilo catalógico, en el que se reseña la futura personalidad de quienes nazcan bajo determinada regencia o configuración astral.

Ya en el libro I deja constancia de la influencia de los planetas en la conducta de los humanos, de manera que de nada les sirve esforzarse en la moderación de los deseos ilícitos si Mercurio, temperado por los aspectos favorables de la Luna y de Júpiter, los excita al deseo de ese tipo de comportamiento (1.2.7). Son los planetas los que influyen directamente y los astrólogos (*mathematici*) no dudan en afirmar que Venus es quien hace a un individuo adúltero (1.2.10); del mismo modo, si uno está inclinado al incesto y otro a la pedofilia, la responsabilidad de este mal no cabe sino atribuírsela a Marte o a Venus (1.2.11). Cualquiera de estos *uitia* tiene su causa última en los astros. La naturaleza inmutable de las respuestas y sus cumplimientos (*apotelesmata*) permiten a Firmico considerar a la astrología como una *diuina scientia* (1.3.3). Por otra parte, el autor pone de relieve la condición del hombre como *minor mundus* (pr. 3.3), es decir, como un «pequeño universo» influido por la *συνπάθεια* del macrocosmos. En consecuencia, las predicciones astrológicas acerca de la orientación sexual de los individuos deben pertenecer siempre al ámbito de lo que llamamos apotelesmática individual.

Firmico sigue la división tradicional entre signos masculinos y femeninos. Son masculinos: Aries, Géminis, Leo, Libra, Sagitario y Acuario; signos femeninos: Tauro, Cáncer, Virgo, Escorpio, Capricornio y Piscis (2.1.2). El origen de esta clasificación radica en que prima un criterio geométrico, de suerte que el primer signo, Aries, es masculino y a partir de él se van alternando el sexo: los impares serán masculinos, mientras que los pares serán femeninos. En esta repartición probablemente influye el principio pitagórico, según el cual los números impares son masculinos y los pares femeninos⁸.

La relación de los planetas con los signos zodiacales, según los domicilios que ocupan, es la siguiente (2.2.3-5): Saturno (m.): Acuario (m.) y Capricornio (f.); Júpiter (m.): Sagitario (m.) y Piscis (f.); Marte (m.): Aries (m.) y Escorpio (f.); Venus (f.): Libra (m.) y Tauro (f.); Mercurio (m./f.)⁹: Géminis (m.) y Virgo (f.); Luna (f.): Cáncer (f.); Sol (m.): Leo (m.). No obstante, hay que indicar que este sexo no es fijo, sino que

⁷ Cf. J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 2002, 164-165. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 435, llega a afirmar: «Il est prudent d'abrégier ce chapitre, sur lequel les auteurs, Firmicus Maternus notamment, sont intarissables».

⁸ Cf. E. PÉREZ SEDEÑO, 1994, 95-101.

⁹ Mercurio es ambiguo.

puede masculinizarse o feminizarse: los planetas que se levantan con el Sol se masculinizan, mientras que los que se ponen con él se feminizan. De igual modo, los planetas que se levantan por Oriente se masculinizan al ir hacia su culminación superior, mientras que al descender por Occidente se feminizan¹⁰. En el libro II, a la hora de abordar el tema de los confines o términos (ὅρια), evoca el sistema egipcio (2.6)¹¹.

Prácticamente toda la casuística acerca de las desviaciones o perversiones sexuales está comprendida entre los libros III y VIII de la *Mathesis*.

En el libro III, capítulos 2-7, aparece descrito el protagonismo e influencia de cada uno de los cinco planetas canónicos más el Sol y la Luna, según su posición en el tema de genitura (*thema mundi*), horóscopo en el sentido moderno del término. Esta suerte de posibles combinaciones, a que pueden dar lugar los planetas, tiene resultados variables, según sean los astros intervinientes. Por ejemplo, si el Sol y Júpiter no se hallan en el ascendente (ὠροσκόπος) y Saturno está en la quinta casa, llamada de la Buena Fortuna, en conjunción con la Luna creciente, esto proporcionará a los interesados riqueza y herencias, pero, por contra, se verán a menudo sin esposa o unidos en matrimonios indignos (3.2.10)¹².

Como tendremos ocasión de comprobar, la Luna, Venus y Marte son planetas propclives a una sexualidad conflictiva y con connotaciones moralmente reprobables. Es lo que sucede cuando uno de estos planetas, en una genitura nocturna, está en oposición a Júpiter, esto es, en aspecto desfavorable; si, además, Júpiter se encuentra en signos humanos¹³, el nativo se verá impulsado por deseos libidinosos, por pasiones monstruosas e inclinados a invertir su papel en las relaciones sexuales, es decir, con comportamientos femeninos: *facientes ea quae mulieres facere consueuerunt* (3.3.11). Júpiter, planeta benéfico, está en genitura nocturna y, por lo tanto, húmeda y de predominio femenino, pero además en oposición diametral –negativa– con Marte, planeta maléfico, o Venus o la Luna, planetas femeninos, lo que conlleva que el nativo se vea abocado a los mayores vicios, según el signo zodiacal en el que se encuentre (Júpiter).

¹⁰ Naturalmente, en la caracterización de todos estos estereotipos influyó no poco en su origen la historia mítica de los personajes.

¹¹ Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 207; B. BAKHOUCHE, 2002, 45-50.

¹² La quinta casa a partir del ascendente es la llamada de la Buena Fortuna y abarca todo lo relacionado con los hijos, si bien para Fírmico Materno los pronósticos no se ciñen al tema definido en el esquema de la *dodekátapos*. Para B. BAKHOUCHE, 2002, 70, Fírmico confunde los sistemas de ocho y doce casas. Sobre los lugares o casas, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 276-288.

¹³ Hay varios sistemas para clasificar los signos zodiacales, fundados en criterios tan diversos como arbitrarios. Generalmente se consideran «humanos» Géminis, Libra, Virgo y Acuario. Había quienes incluían a Sagitario y otros hacían lo propio incluso con Piscis. Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 149-153.

Cuando Venus se encuentra en la séptima casa, que es la del ocaso (δύσις), la referente al matrimonio, junto al Sol, Saturno y Mercurio, o si se encuentra en la sexta (denominada de Mala Fortuna), la de la salud y las enfermedades, o en la duodécima (*Malus Genius*), referida a los enemigos, problemas y tribulaciones, la consecuencia es que nazcan eunucos y mujeres *uiragines* ('hombrunas'), *quae se numquam uirili coitu coniungant* («que nunca se acoplan sexualmente con hombres») ¹⁴; y si llegan a hacerlo son incapaces de concebir o parir un hijo (3.5.23). Hay que observar que las indicaciones que se dan para la sexta casa, al tratarse esta de la relativa a la salud y a las enfermedades, vincula los comportamientos invertidos con enfermedades del alma ¹⁵. Cuando es Marte el que se halla en la misma *radiatio* ¹⁶ con los mencionados planetas y en la séptima casa, el resultado son hermafroditas, en los cuales se da una doble naturaleza ¹⁷. Y si es la Luna la que está con ellos, cualquiera que sea la *radiatio*, la consecuencia son los *archigalli* (o *galli*), que amputan su miembro viril con sus propias manos, es decir, 'castrados', ya que el término *archigalli* hace referencia a los sacerdotes del culto a Cíbele, que se castraban a imitación de Atis ¹⁸. También es posición propicia para los proxenetas (*lenones*) ¹⁹ que contratan prostitutas (*meretrices*) para su propio beneficio (3.5.24). Por su parte, Venus en el ascendente en genitura diurna favorece que los nativos sean libidinosos y viciosos ²⁰. Si, además, este planeta (benéfico, nocturno, femenino, húmedo) está en algún tipo de aspecto con Saturno (maléfico, diurno, masculino, seco) durante el día, los nativos serán afeminados y homosexuales (*molles*, *cinaedi*) (3.6.4), ya que ambos planetas son contrarios en todo. Ambos términos parecen hacer referencia a papeles pasivos: con *cinaedi* se etiquetaba a todos los varones que abdicaban de su virilidad ²¹, mientras que los *molles*, un vocablo casi técnico, eran los que se dejaban someter como mujeres, eran los 'blandos', homosexuales pasivos, probablemente ya reprimidos por la

¹⁴ Sobre *coitus* y *coire*, cf. E. MONTERO CARTELLE, 1991, 125-127.

¹⁵ Cf. C. MACÍAS VILLALOBOS, 2006, 232.

¹⁶ Cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 226

¹⁷ Según el derecho romano, un hermafrodita debía ser catalogado como hombre o mujer, es decir, no existía un tercer género como categoría jurídica. Cf. L.E. ROLLER, 1997, 558.

¹⁸ Cf. Plin., *NH* 35.70. Vid. S.O. MURRAY, 2000, 298-303, cf. Man., IV 221; VI 295-299; 534-540. El término *gallus* como insulto ya en Plauto, *Mil.* 1417 y 1420.

¹⁹ Vid. CH. DAREMBERG – E. SAGLIO, 1969, s.u. *lenocinum*.

²⁰ En general, Venus como regente de la carta hace que los hombres sean seductores, apasionados e inclinados a tener fuertes deseos sexuales (4.19.17).

²¹ Cf. E. CANTARELLA, 1991a, 280.

*lex Scatinia*²². Ahora bien, Venus en cuadrado (*per quadratum*) o en oposición diametral (*per diametrum*) –aspectos negativos– con el Sol o Saturno produce nativos estériles, ineficaces en la actividad sexual, por lo que no buscan el matrimonio, sino que son dados a enredarse en actividades pedofílicas: *facient steriles et circa uenerios actus ineficaces et qui numquam ducant uxores et qui semper puerorum amoribus implicentur* (3.6.6). En estos mismos aspectos astrológicos, pero con Saturno y Marte, planetas maléficos, en signos tropicales, escamosos o erráticos²³, las mujeres tendrán relaciones sexuales impúdicas con otras mujeres, y estos *uitia* serán mayores aún si la combinación se produce en Capricornio o Aries (3.6.15); ambos signos son considerados trópicos y como «intermedios» en la división entre signos «fecundos» y «estériles». Este último supuesto se da, a partir del ascendente, en la séptima casa, que es habitualmente el del ocaso, que rige lo relativo al matrimonio. Como hemos visto, estos vicios son todavía de más calado si en esta combinación están incluidos Capricornio, signo femenino y domicilio de Saturno, y Aries, que aunque signo masculino es domicilio secundario de Marte, planeta maléfico como Saturno.

La novena casa es la de la religión, la de la filosofía y también la de los viajes. En este caso, cuando Venus está en compañía de Júpiter y Mercurio se halla en cuadrado con Venus, o si Saturno y Venus se encuentran juntos con Mercurio, el resultado será nativos estériles, sin semen, amantes libidinosos de jovencitos. Hay que tener en cuenta que Mercurio es un planeta ambiguo y el cuadrado un aspecto negativo, y que Saturno es un planeta negativo y representativo de la vejez. En el caso de que el nativo sea una mujer, esta imitará el comportamiento masculino (3.6.20). No deja de ser llamativo que Fírmico vincule la esterilidad con la pedofilia y que, además, dicha inclinación (*uitium*) les arrastre a homicidios, peligros y procesos judiciales (*ibid.*).

La décima casa es la de la profesión, posición social y posibilidades de triunfo, y comienza la mitad del cielo (μεσοῦράνημα o MC)²⁴. Una mujer con Venus en esta casa será libidinosa, dada a placeres de todo tipo e implicada en actividades de prostitución, incluso trabajando para un proxeneta. Si, además, Venus se encuentra en un signo femenino y la Luna *per quadratum uel per diametrum*, también en signo femenino y mirando a Marte, dará eunucos, castrados o hermafroditas; las mujeres, para satisfacer sus impulsos, llegarán a una lujuria desenfrenada (3.6.22). Como se puede observar,

²² Cf. A. RICHLIN, 1978, 295-297; E. CANTARELLA, 1991a, 150-151. En Fírmico Materno no aparece el término *pathicus*.

²³ Los signos trópicos son los que acompañan a los solsticios y a los equinoccios: Aries, Cáncer, Libra y Capricornio. Los signos escamosos son Cáncer, Escorpio y Piscis; erráticos (*currentia* en Manilio, II 244-248, cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 108) son Aries, Leo y Sagitario.

²⁴ Sobre el *Medium Caelum*, uno de los cuatro *cardines*, cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 175. Vid. Fírmico, 2.15.1.

la presencia de los dos planetas femeninos en aspectos negativos con Marte, planeta masculino y maléfico, provoca que los varones abandonen su masculinidad, mientras que en el caso de las mujeres los impulsos femeninos llegan a la categoría de *uitium*.

En la undécima casa, la de los amigos y benefactores, la casa del *Bonus Genius*, con Venus en el ascendente por la tarde y en algún aspecto con Marte y Saturno, planetas maléficos, en los que prima el elemento frío y seco, el resultado es que los nativos sean estériles y tengan dificultades para llegar al matrimonio; es frecuente que también sean pedófilos o amantes de mujeres de la farándula, especialmente si Venus está en signos trópicos²⁵ (3.6.23).

La duodécima casa es la de los enemigos, problemas y tribulaciones, la casa del *Malus Genius*. Nada más lógico, pues, que si Venus se encuentra en esta casa a partir del ascendente, en genitura nocturna –negativa por tanto–, el nativo tenga muchas y permanentes aflicciones a causa de las mujeres. Si Marte y Mercurio están en *fortis radiatio*, unos nativos se unirán en matrimonio a esclavas, otros se unirán a prostitutas públicas, aunque estén casados, y no tendrán descendencia (3.6.25).

Las relaciones astrales entre Venus y la Luna también ofrecen resultados negativos. Como ya hemos señalado, la oposición y el cuadrado arrojan previsiones nefastas. En oposición el nativo tendrá una conducta escandalosa bien a causa de su pedofilia o bien por su promiscuidad desaforada con las mujeres. También el incesto y el estupro serán frecuentes: las relaciones con hermanas, madrastras, hijas o nueras (3.6.28). En aspecto cuadrado siempre indicarán amores ilícitos o escándalos, vicios y relaciones incestuosas: las mismas que en oposición diametral, pero añadiendo además las cuñadas y las sobrinas (3.6.29). En caso de que sea una mujer la que tenga a Venus en estas combinaciones, participará de placeres sexuales promiscuos o incestuosos. Al igual que el varón tendrá relaciones sexuales con hermanos, hijos, padres, sobrinos, yernos o tíos, incluso se llevará a la cama a dos hermanos a la vez. El *incestum*, en definitiva, se refiere a aquello que es ‘no *castum*’²⁶. Algunas mujeres apetecen comportamientos viriles: *alias uero mulieres uiriles facit actus appetere* (3.6.30).

Mercurio, planeta ambiguo, en la séptima casa, es decir, el descendente, y en genitura diurna, hace que los nativos se vean implicados en *grauia uitia*, incurrirán en pedofilia tanto con niños como con niñas y tendrán relaciones con mujeres envilecidas (*mulieres stupratae*) (3.7.14), es decir, víctimas de *stupratores*²⁷. Si Mercurio y Satur-

²⁵ Aries, Cáncer, Libra y Capricornio.

²⁶ Cf. R. LANGLANDS, 2006, 30. *Vid.* CH. DAREMBERG – E. SAGLIO, 1969, s.u. *incestum*.

²⁷ Hay que señalar que el término *stuprum* no coincidía exactamente con el significado del actual «estupro» en el Derecho: de manera bastante genérica significaba tener relaciones sexuales ilícitas fuera del matrimonio, violación, adulterio o comercio carnal, sea de un sexo u otro, cf. E.

no están juntos en el ascendente, en genitura nocturna y en un signo femenino, la consecuencia será eunucos, varones sin semen (*uiri sine semine*), incapaces de mantener relaciones sexuales (*qui coire non possint*), impúdicos y afeminados (3.9.1), todo ello debido a la influencia maléfica de Saturno, en el que prima el elemento frío y seco, al asociarse con el ambiguo Mercurio. Según versiones tardías, Saturno había sido castrado por Júpiter, lo que podría explicar la vinculación de este planeta con la esterilidad; de hecho, los eunucos estaban sometidos a su patronazgo, aunque la infertilidad también puede ir unida a la vejez que representa el planeta²⁸. Así, según Fírmico (3.2.9), Saturno en el *IMC*²⁹, durante la noche y en aspecto cuadrado o diametral –es decir, negativos– con la Luna (astro de la generación), provoca la esterilidad de los hijos. Este mismo planeta –Saturno–, matutino, con Venus en la décima casa (μεσουράνημα, *MC*), hará desafortunados a los nativos en lo que respecta al matrimonio: tendrán por esposas a prostitutas, mujeres públicas, mujeres de la farándula o mujeres de mala reputación; algunos incluso serán pedófilos y prisioneros de vicios licenciosos (3.12.17).

En el libro IV Fírmico aborda las fases de la Luna (*synodica, plena, dichotomos, menoeides*)³⁰, sus aspectos, sus ciclos y todo lo referente a su poder, así como los efectos del *oecodespotes* (οικοδεσπότης). En este sentido, la Luna junto con Venus, planetas ambos femeninos y húmedos, cualesquiera que sea la fase de aquélla, siempre será indicio de vicios sexuales *contra naturam*. Los nativos serán libidinosos, siempre ardiendo por un inmoderado deseo hacia las mujeres y también las pasiones incestuosas le conducirán a uniones impías; cometerán estupro con sus hermanas, las sobrinas, las nueras o las esposas de sus hijastros, y tendrán relaciones sexuales con sus madrastras o corromperán a las concubinas de su padre o de sus tíos, especialmente si Marte se halla en oposición, aspecto claramente negativo. El *stuprum* parece hacer referencia a relaciones sexuales ilícitas y puede abarcar diversos delitos sexuales como la violación, el adulterio o el propio incesto³¹. En el caso de que Marte esté en el descendente o en el *MC*, dichos nativos morirán a espada a causa de estas fechorías (*facinora*) (4.6.3). La muerte a espada, la *poena gladii*, está evidenciando la gravedad que en esta época conllevaban estos actos, considerados *facinora*. Si se trata de nativas en esta misma genitura, sus relaciones serán igual de promiscuas e incestuosas. Estas pasiones serán

CANTARELLA, 1991a, 140-141; E. MONTERO CARTELLE, 1991, 154. En el Bajo Imperio el *stuprum* era castigado con la muerte, *uid.* CH. DAREMBERG – E. SAGLIO, 1969, *s.u. stuprum*.

²⁸ Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1999, 30-31.

²⁹ *Imum Caelum*, la culminación inferior, correspondiente al griego ἀντιμεσουράνημα οὐρόγειον.

³⁰ Cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 137-139, entrada *forma*.

³¹ Cf. B.W. FRIER – TH.A.J. MCGINN, 2004, 38 y 52.

aún más fuertes si Marte o Saturno se encuentran en oposición o en cuadrado con la Luna o con Venus, es decir, dos planetas maléficos en los que prima el elemento frío y seco, frente a dos planetas benéficos en los que prima el calor y la humedad, y más nocivas si estos últimos están en la casa de Saturno o Marte. Entre otras cosas, la Luna engendrará lesbianas, sobre todo si Venus se halla en signos trópicos, erráticos, dobles³² o escamosos³³ (4.6.4). En general, si la Luna menguante, al alejarse de Saturno, entra en conjunción con Venus, el resultado será amores ilícitos o depravados (4.9.7).

La Luna creciente o llena moviéndose desde Marte hacia Venus produce adúlteros, amantes libidinosos, siempre preocupados por deseos sexuales y aventuras peligrosas (4.11.2). La Luna menguante en la misma situación y en genitura diurna dará nativos laboriosos y con frecuencia dados a escándalos por cuestiones sexuales y siempre inclinados a la promiscuidad (4.11.3).

Cuando la Luna, en una genitura diurna, se mueve desde el Sol a Venus, dará hombres estériles, incapaces de engendrar descendencia y poco dados a los lazos conyugales, o bien desposan a mujeres estériles, viejas o esclavas –igualmente estériles–, e incluso buscarán las relaciones sexuales con jovencitos; se verán atrapados por depravados vicios de amores invertidos (*praeposteris amorum uitiiis*) y por deseos indecentes (4.12.1).

La Luna en su movimiento desde Venus a otros planetas suele tener como consecuencia toda una serie de desviaciones sexuales. Si es creciente o llena y se mueve hacia Mercurio, los nativos estarán continuamente activos en los deseos carnales y serán placenteros en las uniones sexuales (4.13.1); por el contrario, la Luna menguante en esta misma situación indicará vicios y falta de castidad (4.13.2)³⁴. Sin embargo, la Luna llena o creciente moviéndose hacia Saturno, en genitura nocturna, hará que los nativos tomen en matrimonio a una mujer de edad provecta o una mujer pública o incluso a una de entre sus familiares (*ex adfinibus*) (4.13.3). Pero si la genitura es diurna, los nativos se caracterizarán por sus apetitos sexuales invertidos y viciosos, que les conducirán a frecuentes escándalos; serán mercaderes de prostitutas y proxenetas. Si se trata de una genitura femenina, ésta será una prostituta pública (*publica meretrix*), que se ganará el sustento con la venta de su cuerpo en un lugar público (4.13.4).

La Luna menguante moviéndose hacia Saturno, en una genitura nocturna, hace a los nativos estériles, eunucos, castrados y hermafroditas, o dados a actuar como

³² Signos dobles (o compuestos) son Géminis, Virgo, Sagitario, Capricornio y Piscis.

³³ Signos escamosos son Cáncer, Escorpio y Piscis.

³⁴ Si la Luna llena se mueve desde Mercurio hacia Venus, en genitura diurna, los nativos se verán siempre involucrados en uniones sexuales o en vicios, motivo por el cual se convertirán en objeto de escándalo (4.14.17).

mujeres. Todo ello les conducirá a tener una vida corta (*oligochronii*) o una muerte violenta (*biothanati*)³⁵ (4.13.5). Ahora bien, la Luna creciente al moverse desde Venus no se dirige hacia ningún otro planeta, hace que los nativos sean sexualmente pasivos (*faciet passiuos in coitu*), incapaces de perseverar en el amor a las esposas, mientras que se complacen en relaciones incestuosas (4.15.7).

De manera general, si la Luna está en conjunción con Marte, indicará relaciones sexuales ilícitas acompañadas de un deseo carnal digno de compasión. Si la conjunción es con Mercurio, indicará infinitos vicios, por lo que Fírmico llegará a proclamar: *unde orare debemus et summis precibus postulare, ne quando Luna se Mercurio ista radiatione coniungat* (4.16.9).

Cuando Venus es el regente de la carta y se encuentra en lugares de depresión (*deiectio*)³⁶ o lentos (*pigri*)³⁷ en un *locus* de Saturno, o en la casa o en los confines de Saturno y la Luna menguante está en uno de los ángulos de la genitura moviéndose de noche hacia Saturno o llena y de día hacia Marte, los nativos serán impúdicos y libidinosos, y objeto de escándalo por sus deseos amorosos o perseguidos penalmente por sus hábitos sexuales ilícitos o se les acusará de adulterio (4.19.23).

En el libro V aborda Fírmico Materno cuestiones relativas al ascendente (*horoscopus*) y es más parco en la descripción de comportamientos sexuales. No obstante, al tratar sobre los tipos de casamientos y el futuro que les aguarda, hace algunas indicaciones interesantes. Por ejemplo, si Saturno se encuentra en los confines de Venus, en genitura diurna, hará que los nativos detesten a las mujeres así como los lazos conyugales. Si, por el contrario, se trata de una genitura nocturna, serán impúdicos, sórdidos, prisioneros de los vicios sexuales, incapaces mantener unas relaciones sexuales naturales y dados a vicios *contra naturam* (5.2.11). Por su parte, Mercurio en los confines o en un decano de Venus produce nativos muy libidinosos en las relaciones sexuales y que tienden a destruir los matrimonios ajenos a causa de sus depravados deseos. La Luna llena en los confines o en un decano de Venus siempre dará individuos dados a amores infames, inclinados a deseos incestuosos y actividades sexuales erráticas; por el contrario, si la Luna fuese menguante, todo lo referente al matrimonio se vería coronado por el éxito (5.6.8). En el libro VII volverá a insistir sobre el matrimonio y las desviaciones sexuales. Los planetas implicados son Venus y Marte, que si se hallan en la sexta casa, hará que tanto hombres como mujeres sean adúlteros. Si están en casa de

³⁵ Se aplicaba este término a los que sufrían suplicio y a los que perecían de muerte violenta, así como a los suicidas, cf. F. CUMONT, 1937, 199-200.

³⁶ La *deiectio* de Venus es el 27° de Virgo. Cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 151.

³⁷ Las constelaciones *pigri* son las próximas al polo celeste, cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 215.

Saturno, planeta maléfico, y con este planeta en su propia casa, en la sexta casa, si se trata de mujeres, estas serán prostitutas públicas, y si son varones o bien tomarán a meretrices como esposas, o bien se unirán en su lujuria a homosexuales públicos (7.16.2).

Más interesante es el libro VI, donde Fírmico analiza los efectos de las diversas uniones entre planetas, primero de dos en dos y a continuación las uniones más complejas. Las predicciones cambian según la condición de los planetas, es decir, si son nocturnos o diurnos, de la misma manera que varían según los efectos de los distintos aspectos: trígono, cuadrado y oposición (6.1.8). El trígono ofrece siempre predicciones favorables en todos los ámbitos; no así el cuadrado y la oposición, que son aspectos negativos. Veamos algunos casos.

De manera general, los planetas que están diametralmente opuestos (*diametra radiatione*, κατὰ διάμετρον) ofrecen predicciones negativas muy evidentes. Por ejemplo, Saturno y Venus en oposición se rechazarán con todas sus fuerzas y harán que los nativos sean adictos a los burdeles (*lupanares*) y a las relaciones promiscuas con prostitutas (*scorta*), cosa que los convertirá en víctimas de un grave escándalo (6.15.14).

Cuando Marte, planeta masculino y maléfico, ocupa la parte superior derecha del cuadrado y Venus, planeta femenino y benéfico, ocupa la parte inferior izquierda, dicha conjunción provoca toda suerte de males. Y si, además, esta *coniunctio* se produce en los signos zodiacales trópicos, produce el afeminamiento en los hombres, cayendo sobre ellos el deshonor y la infamia (6.11.5). Pero es que este comportamiento afeminado provoca que sus esposas abracen el adulterio y se vean obligadas a prostituirse con extraños, soportando ellos que su honor sea prostituido (6.11.6). Marte y Venus en conjunción en el mismo signo producen estupradores y adúlteros, poseídos por deseos depravados y por una sensualidad sin freno; además, los nativos bajo esta conjunción se dedican a romper matrimonios ajenos mediante promesas capciosas de perpetrar estupro (6.24.2).

Si Marte, *malignum sidus*, mira a Mercurio y Venus juntos, ellos deciden matrimonios fáciles pero acompañados de una cierta infamia y deshonor. Los nativos desearán unirse indiferentemente tanto con mujeres como con jovencitos, y buscarán estos estupros sin medida (6.26.3). Como se puede observar, el resultado de la conjunción de Venus con el ambiguo Mercurio es la bisexualidad de los que nacen bajo estas coordenadas astrales. Por otra parte, *infamia ac nota* son la consecuencia del carácter maligno de Marte³⁸. De igual modo, la conjunción de la Luna y Venus, planetas nocturnos y femeninos, hace que los varones se vean favorecidos, siendo agraciados y seductores por su belleza; sin embargo, sus matrimonios siempre serán inestables y sin perseverancia (6.26.5). Este tipo de nativos provocará que los sentimientos de sus

³⁸ Cf. C. MACÍAS VILLALOBOS, 2006, 240.

esposas varíen debido a sus caprichos y a que ansiará el lecho de mujeres ajenas; y no sólo eso: su conducta adúltera hará que sus esposas se conviertan también en adúlteras (6.26.6): *ut adulter maritus suis magisteriis imbutam adulteram faciat uxorem*.

En este mismo orden de cosas, si el signo en el que está situada la Luna del esposo se encuentra en el Mal Demon (*Malus Genius*) de la esposa, es decir, en la duodécima casa, la de los enemigos, se puede predecir una mujer adúltera y capaz de cometer toda clase de impudicia contra su marido (6.29.18).

Especialmente complicada será la situación si Venus se encuentra en signos terrestres y en la séptima casa a partir del ascendente o *MC* y en ascenso matutino, impulsará a los nativos a tener deseos incestuosos y a compartir la cama de sus hijas (6.29.21). Pero si la Luna y Venus se hallan en una genitura nocturna y si, situados en signos femeninos, ocupan el descendente o el *MC*, y, al mismo tiempo, Marte y Saturno están en oposición a aquellos planetas, provocan una locura incestuosa (*incestus furoris ardor*) que conduce a las hijas a unirse con sus padres en matrimonios ilícitos (*illicitia matrimoniorum uincula*) (6.29.22). Si el regente del signo nupcial, es decir, el séptimo lugar a partir del ascendente, situado en signo femenino, ha ocupado el descendente o *MC*, llevará a las jóvenes al estupro en secreto. Esta vida libertina variará según los astros. Si es Saturno el que ejerce de *dominus*, es decir, de *chronocrator*³⁹ del signo nupcial, la joven será violentada por el padre, el tío o el padrastro, o incluso por un viejo o un esclavo. Si se trata de Marte, la joven verá arrancada con violencia su *flos uirginitatis*, es decir, la *defloratio*⁴⁰. Si es Venus, el estupro será aceptado de buen grado durante las sagradas vigiliass nocturnas. Pero si de Mercurio se trata, ella misma renunciará a su virginidad persuadida por las promesas de sus corruptores (6.29.23-24).

En general, la influencia de Venus produce desviaciones, sobre todo si intervienen Marte y Saturno. El trío de Venus con Marte y Saturno simboliza las consecuencias funestas en el aspecto pasional, así como las leyendas mitológicas con las que jugaban los astrólogos: Marte y Venus se bastan para explicar los adulterios⁴¹. Por ejemplo, si Júpiter y Venus están situados en un signo de Saturno, y Saturno ocupa el segundo signo, de manera que sea el primero en entrar en conjunción con Venus, y si Marte, que mira a la Luna, está unido a Venus en una conjunción cualquiera, y si Saturno mira igualmente a la Luna y si el Sol está en *MC*, mientras que la Luna y el ascendente se encuentran en Cáncer, los nativos, empujados por una locura incestuosa (*incestus furoris ardor*) y un deseo perverso, lograrán relaciones sexuales con sus propias madres

³⁹ Cf. A. LE BOEUFFLE, 1987, 87-88.

⁴⁰ Cf. Cat. 62.39-42: *flos ... deflorauit*. Para este tipo de expresiones, *uid.* E. MONTERO CARTELLE, 1991, 172-175.

⁴¹ Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 450.

o madrastras. Pero si se trata de la genitura de una mujer, esta se unirá en lazos matrimoniales con su padre o con su padrastro. Fírmico Materno ejemplifica su aserto con la carta astral de Edipo (6.30.1). Si es la Luna la que se encuentra en el ascendente en los signos equinocciales, es decir, Aries o Libra, pero Júpiter y Marte, unidos por una conjunción exacta, en el *MC* o descendente, y Venus y Saturno están en conjunción en Capricornio o Acuario, en aspecto con Marte y Júpiter, los nativos serán estériles, afeeminados y galos (sacerdotes) castrados (6.30.3). En este mismo orden de cosas, si Marte y la Luna están en oposición diametral, y si Venus se encuentra en cuadrado derecho y si Saturno, mirando en oposición a Venus, forma cuadrado con la Luna y Marte, y si Mercurio ocupa el *MC* más tarde a causa de esta combinación, nacen estériles, hermafroditas o eunucos (6.30.5). Como se puede observar, el aspecto cuadrado –negativo– formado por Marte, la Luna, Venus y Saturno, más la influencia del ambiguo Mercurio en el *MC*, provoca que los nativos estén negados para la procreación.

En 6.30.15-16 la presencia de los dos planetas femeninos, la Luna y Venus, provocará una inversión de papeles en lo tocante a la sexualidad. Si la Luna, planeta femenino, se encuentra en los labios de Aries o en Capricornio o en Tauro, el primero masculino y domicilio de Marte, planeta negativo, y los otros dos femeninos: Capricornio, domicilio de Saturno, también negativo, y Tauro de Venus, esto tendrá como consecuencia *mulieres uiragines*, mujeres de maneras masculinas; en cuanto a los hombres, los empujará siempre a toda clase de depravaciones y de coitos impúdicos (*impudici coitus*). Si Venus, planeta también femenino, se encuentra con estos signos, será indicio de toda clase de *impudicitia*, que abarca todo tipo de pasividad sexual⁴², y de *uitia*: los hombres, presas de un espontáneo *furor*, tendrán comportamientos femeninos (*muliebria*), mientras que las mujeres se convertirán en prostitutas y someterán su cuerpo a toda clase de deseos y depravaciones, vendiendo su cuerpo en lupanares públicos, aunque parezcan de buena familia. La conjunción de los dos planetas femeninos, la Luna en el *MC* y Venus en el *IMC* une hermanas con hermanos en unión incestuosa (6.30.20). Las relaciones incestuosas, pero en este caso con la propia madre, la madrastra o las tías maternas, se producen cuando Marte se encuentra en el *MC*, en signo femenino, y Saturno y Venus están en la casa undécima a partir del ascendente, y si el ascendente se ubica con Júpiter, la Luna y Mercurio en signo de Venus (6.31.9). Incesto del mismo tipo se produce con los mismos planetas, cuando Marte y el ascendente están en el mismo grado y si están en un domicilio de Júpiter, y si Saturno mira a Marte y al ascendente en trígono, y la Luna se encuentra en los últimos grados del ascendente (6.31.25). Si la carta astral es de una mujer, ésta se acostará con su padre o padrastro, y además se prostituirá con toda clase de vicios.

⁴² El término *impudicus* designa como eufemismo la «pasividad», cf. P. VEYNE, 1968, 51.

También se produce incesto cuando Saturno se encuentra en la sexta casa a partir del ascendente y Venus y Mercurio están en la duodécima casa, y cuando todos están en oposición diametral: en este supuesto los nativos, llevados por un ardiente deseo, compartirán el lecho conyugal con sus hijas (6.31.21). Con Saturno en la quinta casa y Mercurio en la undécima, habrá matrimonios con las hijastras con sacrílega corrupción (6.31.25)⁴³. Por su parte, Mercurio y Marte en conjunción en la quinta casa provocarán que los nativos tomen como esposas a sus propias hermanas (3.31.44).

Si Venus se encuentra en un signo femenino, en el descendente de una genitura, y Marte en un signo femenino y si el Sol y la Luna ocupan signos femeninos, esta genitura es anuncio de hombres afeminados (6.31.4). La negatividad de Saturno y Marte es evidente cuando se encuentran en el ascendente, en un signo femenino, o si Venus y Mercurio están situados en el descendente, también en signo femenino, o si Marte y Saturno, situados en el grado posterior al *MC*, en grado femenino, o si Mercurio y Venus, ubicados en el *IMC*, también en grado femenino, esta suerte de genitura dará afeminados públicos o, como mínimo, eunucos; si se trata de una mujer, una prostituta pública (6.31.5)⁴⁴.

La Luna, Saturno y Venus en la séptima casa, es decir, en el descendente, y Marte en el *MC*, en cuadrado, es un mal presagio, ya que darán personas impuras, dadas a toda clase de vicios, y que siempre se unen a sus esposas *impuro aut impudico coitu*. Si en esta situación además Júpiter los mira en cuadrado después del *IMC*, añadirán a estos vicios la pedofilia (6.31.39). Con Júpiter, Saturno y Venus en conjunción en el *MC* y Marte en el *IMC*, en oposición, también habrá pedófilos que llegarán a destruir su cuerpo para pagar este vicio perverso (6.31.40).

Cuando Marte, la Luna y Venus se encuentran unidos en el *MC* o en la séptima casa, es decir, el descendente, y Mercurio está en oposición a ellos, todo ello en genitura masculina, darán eunucos públicos, y si se trata de mujeres, prostitutas desprovistas de cualquier clase de pudor (6.31.47). La presencia de Mercurio, planeta ambiguo, en cualquier tipo de oposición siempre es desestabilizadora. Por ejemplo, si Marte, Saturno y Venus están en conjunción y Mercurio forma cuadrado con ellos, es indicio de prostitutas que venden su cuerpo para vivir; pero si esta genitura es la de un varón, este se enredará en vicios femeninos, presos de una afeminada pasión (6.31.79).

En el libro VII de la *Mathesis* el planteamiento de Fírmico es diferente y aborda las cuestiones sexuales por temas. Así, en 7.13 trata del incesto, en 7.15 de la pedofilia y en 7.25 de la homosexualidad, tanto masculina como femenina, y de la prostitución.

⁴³ Cf. 6.31.82.

⁴⁴ Sobre la prostitución: 6.31.90-91.

En lo relativo al incesto repite argumentos ya esgrimidos (6.30.20; 6.31.9; 6.31.21; 6.31.25; 6.31.44). He aquí un ejemplo:

Si in genitura Saturnus in Iouis signo uel in Iouis finibus fuerit inuentus, Iuppiter uero et Venus in Saturni, hos uero sic positos Mars et Luna quadrata radiatione respexerint, coibunt aut cum matribus aut cum nouercis. Si uero his Mercurius fuerit adiunctus, aut cum filiis aut cum filiabus aut cum priuignis coibunt. (7.13.1)

Si, en una genitura, Saturno se encuentra en un signo de Júpiter, o en los confines de Júpiter, si Júpiter y Venus están en los de Saturno, y si, cuando están así situados, Marte y la Luna los miran en cuadrado, los nativos se unirán a sus madres o a sus madrastras. Y si Mercurio está junto a éstos, los nativos se unirán a sus hijos, a sus hijas o a sus hijastros.

Una vez más aparece el tema recurrente del negativo aspecto cuadrado entre Venus, Saturno, Marte y la Luna, con el añadido del ambiguo Mercurio, aspecto que provoca esta desviación y sobre la que ya hemos dicho bastante más arriba⁴⁵. Más adelante (7.18.5-8) retomará Fírmico Materno la cuestión del incesto incidiendo en los dos aspectos desfavorables que inclinan a los nativos a caer en esta desviación: la oposición diametral y el cuadrado.

El breve capítulo 15 está consagrado a la pedofilia. El protagonismo lo tiene Mercurio, junto con Marte y con Venus, situados en ocasiones en los domicilios de otros, a lo que hay que añadir los aspectos en cuadrado y en oposición, de cuya negatividad ya hemos hablado. Los *puerorum amatores* están mediatizados por la presencia de Mercurio y sus hipotéticas combinaciones con los antedichos planetas, de manera que se ven impelidos por un amor invertido (*praeposterus amor*). Pero además Fírmico advierte de que los pedófilos son individuos que nunca aceptan tener relaciones sexuales con mujeres, y ni siquiera las desean (7.15.2), cosa que sucede sobre todo cuando Mercurio, en estas combinaciones, está situado en un signo masculino.

En el capítulo 25 Fírmico se explora con pormenor al exponer las causas de la homosexualidad, en sus dos vertientes, y la prostitución, implicando aquí también a algunas constelaciones zodiacales. En este grupo de desviaciones incluye a eunucos, hermafroditas y *castrati*, que podrían entrar dentro de lo que se puede calificar como *monstra* o *portenta*⁴⁶, aunque en ocasiones aparezcan mezclados con otros comportamientos, como, por ejemplo, el lesbianismo. Un caso típico es 7.25.1, donde afirma que si el Sol y la Luna están en signos femeninos, ya sea juntos o en casas diferentes, y si Venus está en un signo femenino y en un cardinal, mientras que la Luna y

⁴⁵ Vid. también 7.13.2.

⁴⁶ Cf. C. MACÍAS VILLALOBOS, 2006, 243.

Marte se encuentran exactamente en un cardinal, darán eunucos o hermafroditas. Ahora bien, si el Sol y la Luna están en signos masculinos al igual que Venus, en una genitura femenina, las mujeres asumirán un temperamento viril y desearán unirse con mujeres como si de hombres se tratase: *mulieres quae uirili animo succinctae in modum uirorum cum mulieribus coire desiderant*.

Una consecuencia de esta exposición es que nuestro autor vincula la homosexualidad a la esterilidad⁴⁷. Por ejemplo, con Marte, planeta masculino, y Venus, planeta femenino, en orto matutino (al ser diurno, de índole masculina) y en un signo masculino, si el nativo es mujer, dado el fuerte componente masculino anterior, ésta será de temperamento viril y sufrirá esterilidad: *mulieres uiragines sterilesque perficiunt*. Si el nativo es varón y esta conjunción se produce en orto vespertino (de índole femenina) y en signos femeninos y con Saturno mirándolos, el nativo no sólo tendrá temperamento femenino, sino que, además, por influencia de Saturno, planeta maléfico y estéril, que representa la vejez, será eunuco castrado –por lo tanto, estéril– o afeminado (7.25.4): *in uirorum uero genituris gallos abscisos dicito et cinaedos*. Del mismo modo, si la Luna está en oposición a Saturno, y Marte está en cuadrado con ellos y en oposición a Venus, y además proceden a un intercambio de domicilios, el resultado son mujeres estériles y con comportamientos viriles, así como hombres afeminados (7.25.5).

También relaciona Fírmico la homosexualidad con la prostitución. Esto sucede cuando, por ejemplo, Venus y Marte están situados en signos trópicos, tanto en aspecto cuadrado como en oposición, en signos femeninos, pues harán invertidos que se verán implicados en estos vicios de manera discreta. En esta misma posición, pero sin la influencia de Júpiter, darán prostitutas y homosexuales públicos (7.25.23). Esto se debe a que la influencia de Júpiter, por su carácter benéfico, aumenta el decoro y la reserva, cosa que no tiene lugar en este supuesto.

Hay casos en los que también introduce la influencia de los signos zodiacales: en toda clase de genitura, si la Luna se encuentra en la cola de Leo, producirá homosexuales, que servirán a la Madre de los dioses con sus tímpanos, es decir, los sacerdotes castrados llamados *galli*; pero si está situada en la cara de Leo, de Capricornio, de Aries o de Tauro, signos animales, conducirá tanto a hombres como a mujeres *ad omnia impuritatis uitia* (7.25.14). Estos cuatro signos zodiacales con otros planetas, pero especialmente con la Luna, tienen tendencia a conducir a los nativos a toda suerte de perversiones sexuales (7.25.15): *omnium libidinum impuris uitiiis implicatos* (7.25.20). Tanto la Luna como Venus son fundamentales para averiguar la tendencia a la homosexualidad. En 7.25.18 señala Fírmico cómo determinar el lugar

⁴⁷ Cf. lo dicho a propósito de 3.6.30 referente a la pedofilia.

de la libido (*libidinum locum*), de manera que sea factible realizar cálculos exactos acerca de todos los vicios (*uitia*) posibles:

computa a Luna usque ad Saturnum, et quantuscumque numerus signorum fuerit inuentus, tantum rursus ab horoscopo computa, et in quocumque signo nouissimus uenerit numerus, ipsum tibi signum uitiorum ac libidinum locum monstrat.

Cuenta desde la Luna hasta Saturno, y cuenta de nuevo a partir del ascendente el número de signos que se haya encontrado: el signo, cualquiera que sea, donde haya caído el último número te indica el lugar de los vicios y de la libido.

A continuación pone un ejemplo de dicho cálculo: si es en un signo femenino donde cae el lugar de la libido, y si un astro maléfico (*maliuola stella*)⁴⁸ mira hacia este lugar en aspecto cuadrado o en oposición, y Venus está en un cardinal, nacerán homosexuales pero discretos (*sed latentes*). Ahora bien, el lugar de la libido se encuentra en lugares en *deiectio* desde el ascendente, en signo femenino, los nativos son reos de toda clase de impureza. Pero si en esta misma situación la Luna estuviera en los primeros grados de Piscis, de Capricornio o de Leo, o en los últimos de Tauro, esto hace que los nativos estén sometidos a los impuros vicios de la libido (7.25.19).

En el capítulo VIII y último, Fírmico Materno describe el sistema de la *Sphaera Barbarica* (capítulos del 5 al 31). En dicho sistema los pronósticos se completan con el concurso no sólo de los planetas y de los signos zodiacales, como hasta ahora, sino que intervienen también otras constelaciones o estrellas extrazodiacales.

Para no ser prolijos, veamos tan sólo algunos ejemplos de este libro VIII. El primero de ellos nos acerca a la constelación de Capricornio, signo femenino. Pues bien, si la Luna está en los grados correspondientes a la boca de Capricornio (6° y 7°), lo mismo que si aquélla está adornada por el testimonio benéfico de otros astros, hará hombres de *os impurum*, sometidos a deseos sexuales propios de mujeres (8.4.10). Por *os impurum* se entiende sexo oral⁴⁹. Ya en otro lugar (7.25.3) recuerda Fírmico que si Mercurio y Venus están situados en el 19° de Aries, hacen que los nativos sean *impuros ore*, «viciosos con la boca».

En el capítulo 7 encontramos todo lo referente a Tauro y estrellas asociadas a esta constelación zodiacal, como las Pléyades⁵⁰. Precisamente los que nazcan coincidiendo con el orto de éstas serán prisioneros de la lujuria y de la lascivia (8.7.1)⁵¹. Se maqui-

⁴⁸ El adjetivo *maliuola* es muy frecuente en Fírmico Materno, cf. A. Le Boeuffe, 1987, 173.

⁴⁹ Cf. V. ARENA, 2010, 156.

⁵⁰ Ya Manilio conocía las perversiones sexuales que produce Tauro, cf. Manil., IV 518-522. Especialmente las Pléyades para el sexo femenino, Manil., V 151.

⁵¹ Sobre una posible influencia maniliana en 8.7.1-3, uid. D. PANIAGUA, 2010, 169-180.

llan, se depilan y visten ropas de mujer para adquirir apariencia femenina, incluso en los andares (8.7.2). Los anima un notorio afán de exhibición (*ambitio*) y Fírmico no duda en calificar esta tendencia como un *morbum* y sufren por haber nacido varones (8.7.3). Insiste aquí el autor en algo que ya hemos dicho anteriormente: en la consideración de este comportamiento sexual como un *morbum*, como una enfermedad⁵². Hay que insistir en recordar que Tauro es una constelación femenina. En el capítulo 20 retoma sus pronósticos sobre los nacidos bajo esta influencia. Aquellos cuyo ascendente se encuentre en el 6º de Tauro serán prostitutos (*exoleti*)⁵³, inclinados a toda clase de vicios, feladores (*reumatici*), homosexuales, sobrellevando siempre el peso de la infamia (8.20.2). Del mismo modo, quienes tienen el ascendente en el 20º de Tauro también se verán abocados a ser repugnantemente impuros, homosexuales y esclavos de la libido; cuando se trate de mujeres, serán prostitutas públicas (8.20.6). Recordemos que Tauro es domicilio lunar de Venus y exaltación de la Luna, planetas femeninos.

Un último ejemplo con una constelación zodiacal y otra boreal. Cuando en el 5º de Virgo se levanta la Corona, el que nazca con su orto será dado a los refinamientos y a los quehaceres femeninos, creador de coronas de flores, amante de los jardines, los perfumes, los ungüentos y los aromas, practicante en secreto del estupro y del adulterio, buscando con apetito desenfrenado compartir el lecho con vírgenes y con niños (8.11.1)⁵⁴.

En conclusión, el astrólogo trata de la moral tal y como cada individuo la vive cotidianamente, sin grandes pronósticos generalizadores, como nos tenían acostumbrados tratadistas anteriores empeñados en la geografía astral. En lo que a la moral se refiere, el punto de vista de los astrólogos de época imperial cambió bajo la influencia de las leyes romanas⁵⁵ (cf. 3.6.28-30).

En los pasajes comentados se puede observar que la actitud hacia la homosexualidad y hacia otros comportamientos sexuales contrarios a las normas morales ha cambiado sustancialmente en la época imperial. Parece evidente la actitud crítica de Fírmico Materno hacia conductas que en su época se consideraban como una desviación de la norma. En la lista de recomendaciones sobre el correcto comportamiento aparece en cabeza el adjetivo *pudicus*, que se puede entender como ‘no promiscuo’⁵⁶. Por el contrario, como

⁵² Cf. Ptol., *Tetr.* 3.15, en este mismo sentido, y A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 435.

⁵³ *Exoleti* se utiliza también para designar a los homosexuales pasivos adultos (literalmente ‘crecidos’, de *exolescere*). Cf. E. CANTARELLA, 1991a, 223-225; también A. RICHLIN, 1978, 290-291, y S.O. MURRAY, 2000, 114, n. 28.

⁵⁴ Cf. Manil., V 142-156.

⁵⁵ Cf. F. CUMONT, 1937, 178.

⁵⁶ Cf. C. SOGNO, 2005, 169, n. 9.

hemos visto, el castigo al desenfreno era la esterilidad. En este sentido, los planetas secos son los que más favorecen la esterilidad: de manera general se puede decir que los planetas maléficos la producen, frente a la Luna, que favorece la fecundidad, mientras que Mercurio es fecundo como ἀνατολικός y estéril como δυτικός. Hay, pues, una insistencia en la ausencia de hijos que conllevan determinados comportamientos sexuales; hay una preocupación latente en toda la obra por la falta de descendencia como consecuencia de conjunciones astrales negativas, que impulsan a ciertas desviaciones sexuales.

La homosexualidad fue cada vez más reprimida y sabemos que legislativamente tuvo reflejo en una condena muy severa de la homosexualidad pasiva: a partir del 342, los sucesores de Constantino –Constantio y Constante– dieron comienzo a la represión, continuó con Teodosio y en el 430, bajo Teodosio II, todos los homosexuales pasivos eran enviados a la hoguera. Con Justiniano todos los homosexuales, independientemente de su rol, fueron condenados a muerte⁵⁷.

La influencia irresistible de Venus, cuando está en un aspecto negativo, hace que se desborden las pasiones y se propague el incesto, aunque en realidad prácticamente en todas las perversiones hay responsabilidad de este planeta. La regla general es que Saturno con Venus presagia el incesto con los padres y parientes mayores, mientras que Marte con Venus lo hace sin tener en cuenta la edad⁵⁸. Fírmico ofrece todo un repertorio de las desviaciones de una sexualidad mórbida⁵⁹ (cf. 7.25.1-23). Por su parte, la homosexualidad femenina siempre fue considerada *contra naturam* en el mundo romano⁶⁰.

Se ha producido una variación en la moral sexual en la Roma de época imperial, consistente en un cambio de dirección orientado hacia una heterosexualidad de reproducción; incluso las relaciones matrimoniales se habían encauzado hacia la fidelidad. La castidad era entendida como una virtud y todo el ambiente de la sexualidad tardopagana propugnaba un florecimiento del matrimonio⁶¹. Como ha señalado Veyne⁶², entre la época de Cicerón y la de los Antoninos se produjo en Roma una evolución en las relaciones sexuales, de suerte que la moral pagana y la moral cristiana se identificaron en lo que al matrimonio se refiere, todo ello sin que se hubiese producido una interferencia previa entre ambas. La moral romana había pasado de una bisexualidad

⁵⁷ Cf. E. CANTARELLA, 1991a, 281.

⁵⁸ Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 450, n. 3.

⁵⁹ Cf. F. CUMONT, 1937, 178-185.

⁶⁰ Cf. E. CANTARELLA, 1991a, 215.

⁶¹ Cf. E. CANTARELLA, 1991a, 242, y 1991b, 267-275. Vid. L. THORNDIKE, 1913, 429-430.

⁶² P. VEYNE, 1968.

de estupro a una heterosexualidad de reproducción, como hemos indicado. En este marco se entiende que la homosexualidad sea condenada. Los de Fírmico no eran, ciertamente, tiempos favorables para una sexualidad políticamente incorrecta, y hemos visto cómo habla en ocasiones de juicios (3.6.30; 4.19.23), muertes violentas (4.13.5) e incluso de la *poena gladii* (4.6.3). En este sentido, la pedofilia era consecuencia de posiciones planetarias (por ejemplo, Mercurio en cuadrado con Venus, o Saturno y Venus en compañía de Mercurio) que provocaban la esterilidad, dificultades para consumir el acto sexual (3.6.30), con los peligros que dicha conducta conlleva.

El adulterio y la prostitución pertenecen a todas las épocas y se encuentran maridos complacientes o cómplices y amantes poco delicados (6.10.6-7). En lo referente al adulterio, Fírmico sustancia las causas con estas palabras (7.18.9):

Si Mars et Venus simul fuerint inuenti, aut si Mars, in finibus Veneris constitutus, et Venus, in finibus Martis posita, qualibet se radiatione respiciant, adulteros faciunt.

Si Marte y Venus se encuentran a la vez, o si Marte situado en los confines de Venus, y Venus, situado en los confines de Marte, se miran bajo el aspecto que sea, hacen adúlteros.

Con razón afirmaba Prudencio (*Perist.* 10.204) que si Júpiter tuviese que ser juzgado según las leyes romanas, además de caer en las redes de la *lex Iulia*, sería severamente castigado por la *lex Scatinia*. En fin, todos aquellos comportamientos que eran contrarios a la procreación o *contra naturam* eran considerados por Fírmico Materno como desviaciones de la norma e incluidos en el capítulo de *uitia*. En definitiva, las ideas que va exponiendo Fírmico a lo largo de los libros III al VIII de su obra astrológica quedan adelantadas en el libro II, cuando resume cómo debe ser una vida honorable (2.30.14-15): *sit tibi uxor, sit tibi domus, sit honestorum amicorum copia ... itaque purus casto esto* («ten una esposa, ten una casa, ten abundancia de amigos honorables ..., así pues, sé puro y casto»).

BIBLIOGRAFÍA

- ABRY, J.-H.,
 - “Manilius et Julius Firmicus Maternus, deux astrologues sous l’Empire”, en N. BLANC – A. BUISSON (eds.), *Imago Antiquitatis. Mélanges offerts à R. Turcan*, Paris, 1989, pp. 35-45.
- ARENA, V.,
 - “Roman Oratorical Invective”, en W. DOMINIK – J. HALL (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden MA, 2010, pp. 149-160.
- BACKHOUCHE, B.,
 - *L’astrologie à Rome*, Louvain-Paris, 2002, pp. 35-71.
- BARTON, T.,

- *Ancient astrology*, London – New York, 1994.
- BERARDINO, A. DI – QUASTEN, J.,
 - *Patrología. III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, 1993 [Casale-Roma-Torino 1978].
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
 - *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 [reimp. Darmstadt, 1979].
- CANTARELLA, E.,
 - (a) *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, 1991 [Roma 1988].
 - (b) *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991 [Roma, 1981].
- CUMONT, F.,
 - *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937.
- DAREMBERG, CH. – SAGLIO, E.,
 - *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Graz, 1969.
- FLAMMINI, G.,
 - “La praefatio ai *Matheseos libri* di Firmico Materno”, en C. SANTINI – N. SCIVOLETTO (eds.), *Praefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, Roma, 1990, pp. 65-115.
- FONTANELLA, F.,
 - “A proposito di Manilio e Firmico”, *Prometheus* 17 (1991) 75-92.
- FRIER, B.W. – MCGINN, TH. A.J.,
 - *A Casebook on Roman Family Law*, Oxford, 2004.
- HÜBNER, W.,
 - “Die Paranatellonten im Liber Hermetis”, *ZWG* 59 (1975) 387-414.
 - “Manilius als Astrologe und Dichter”, *ANRW* 32/1 (1984) 139-148; 174-200.
- LANGLANDS, R.,
 - *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, 2006.
- LE BOEUFFLE, A.,
 - *Astronomie. Astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987.
- MACÍAS VILLALOBOS, C.,
 - “La homosexualidad y las conductas sexuales pervertidas desde la perspectiva de la astrología latina”, *Minerva*, 19 (2006) 215-246.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J.,
 - “Firmico Materno: la astrología, enseñanza para el recto gobierno de la vida”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ – R. CABALLERO (eds.), *Homo mathematicus*, Málaga, 2002, pp. 161-176.
- MONAT, P.,
 - *Firmicus Maternus. Mathesis. I. Livres I-II*, Paris, 1992.
 - *Firmicus Maternus. Mathesis. II. Livres III-V*, Paris, 1994.
 - *Firmicus Maternus. Mathesis. III. Livres VI-VIII*, Paris, 1997.
- MONTERO CARTELLE, E.,
 - *El latín erótico. Aspectos léxicos y literarios*, Sevilla, 1991.
- MURRAY, S.O.,
 - *Homosexualities*, University of Chicago, 2008.

PANIAGUA, D.,

- “*Aemulatio* y conciencia de género en la literatura técnico-científica latina: la dialéctica literaria entre Manilio y Fírmico Materno”, *CFC(L)*, 30 (2010) 165-192.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- “Implicaciones astrológicas del mito Crono-Saturno”, *Minerva*, 13 (1999) 17-44.

PÉREZ SEDEÑO, E.,

- “Masculino y femenino en la cosmología de Ptolomeo”, en E. PÉREZ SEDEÑO (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, 1994, pp. 91-106.

RICHLIN, A.,

- *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*, Diss. Yale, 1978.

ROLLER, L.E.,

- “Ideology of the Eunuch Priest”, *Gender & History*, 9 (1997) 542-559.

SCHUBERT, P.,

- “Le papyrus de Genève inv. 268: un nouveau fragment du poème astrologique d’Anoubion, précurseur de Firmicus Maternus”, *CRAI*, 1 (2009) 399-432.

SOGNO, C.,

- “Astrology, Morality, the Emperor, and the Law in Firmicus Maternus’ *Mathesis*”, *ICS*, 30 (2005) 167-176.

THORNDIKE, L.,

- “A Roman astrologer as a historical source: Julius Firmicus Maternus”, *CPh*, 8 (1913) 415-435.

VEYNE, P.,

- “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”, *Annales(ESC)* 33 (1968) 36-63.

SEXUALITY AND EROTICISM IN THE HOROSCOPES OF ANTIGONUS OF NICAIA

STEPHAN HEILEN
UNIVERSITÄT OSNABRÜCK

ABSTRACT

The present contribution focuses on six ancient Greco-Roman horoscopes that deal with sexuality and/or eroticism. Special attention is paid to two horoscopes by Antigonos of Nicaea (Antig. Nic. F2 and F3 in the edition of Heilen 2015): These texts are presented in full with English translations and diagrams as well as historical, lexical and astrological analyses of their contents. In both cases, Antigonos' discussions of sexual details turn out to be in keeping with the astrological tradition. In addition, they appear to serve the purpose of discrediting the respective natives. By way of contrast, F1 of Antigonos, the horoscope of Hadrian, is also taken into account, and it is argued that (and why) Antigonos purposely abstained from making comparable remarks on sexuality in F1.

KEY WORDS: ANTIGONUS OF NICAIA, CEIONIUS RUFIVS ALBINVS, CLAVDIVS PTOLEMY, EROTICISM, HADRIAN (EMPEROR), HEPHAESTIO OF THEBES, HISTORY, HETEROSEXUALITY, HOMOSEXUALITY, PAMPREIVS OF PANOPOLIS, PEDANIUS FUSCUS, ΠΥΤΙΑΡΟΣ, SOCIAL NORMS, STOICICSM, ΦΥΣΙΣ.

SEXUALIDAD Y EROTISMO EN LOS HORÓSCOPOS DE ANTÍGONO DE NICEA

RESUMEN

La contribución presente se centra en seis horóscopos grecorromanos antiguos que tratan de sexualidad y erotismo. Se presta especial atención a dos horóscopos de Antígono de Nicea (Antig. Nic. F2 y F3 de la edición de Heilen 2015): Estos textos se presentan en su totalidad con traducción inglesa y diagramas, así como con análisis histórico, léxico y astrológico de su contenido. En ambos casos las discusiones de Antígono sobre detalles sexuales tienen que ver con la tradición astrológica. Además, parece que sirven al propósito de desacreditar a los respectivos nacidos. También se considera, a modo de contraste, el F1 de Antígono, el horóscopo de Adriano, y se ha argumentado que (y los motivos) Antígono se abstuvo a propósito de hacer indicaciones comparables sobre sexualidad en el F1.

PALABRAS CLAVE: ANTÍGONO DE NICEA, CEONIO RUFIO ALBINO, CLAUDIO TOLOMEO, EROTISMO, ADRIANO (EMPERADOR), HEFESTIÓN DE TEBAS, HISTORIA, HETEROSEXUALIDAD, HOMOSEXUALIDAD, PAMPREPIO DE PANÓPOLIS, PEDANIO FUSCO, ΠΥΤΙΑΡΟΣ, NORMAS SOCIALES, ESTOISCISMO, ΦΥΣΙΣ.

While sexuality and eroticism occupy a large space in the theoretical sections of Greco–Roman astrological manuals, they are rarely mentioned in the extant practical applications of astrological theory. Among the more than 300 horoscopes that are preserved from Greco–Roman antiquity, only six contain astrological discussions of sexual details of the biographies of the respective natives. They are, in chronological order:

Text	Source ¹	Textual characterization (and scholarly identification) of the native
1	Antig. Nic., F2 ap. Heph., II18.54–61 (Hor. gr. 40.IV.5)	a ‘sordid’, lewd homosexual (anonymous)
2	Antig. Nic., F3 ap. Heph., II18.62–66 (Hor. gr. 113.IV.5)	a womanizer (Pedanius Fuscus, <i>PIR</i> ² P 198)
3	Val., II 37.52–55 (Hor. gr. 116.I.21)	an effeminate passive homosexual (anonymous)
4	Val., VII 6.164–192 (Hor. gr. 142.III.25)	a young heterosexual (anonymous)
5	Firm., <i>math.</i> 2.29,10–20 (Hor. lat. 303.III.14)	an adulteror (Ceionius Rufius Albinus, consul 335 CE, <i>PLRE</i> I 37 s.v. <i>Albinus</i> 14)
6	Rhet., V113–117 ² (Hor. gr. 440.IX.29)	a lewd person (Pamprepius of Panopolis, 440–484 CE, <i>PLRE</i> II 825–828)

All six are so-called literary horoscopes, preserved as examples in astrological manuals. The present contribution will be a case-study of the earliest two of these texts (1 and 2) with occasional references to the other four³.

The two horoscopes in question were written around the middle of the second century CE by Antigonus of Nicaea. Only fragments of this author’s astrological manual survive⁴. We know almost nothing about the author himself, except for his native town Nicaea and that he was probably identical with the physician Antigonus of Nicaea, datable to the same period and author of a medical treatise on antidotes. Most of the astrological fragments of Antigonus are preserved in a doxographical chapter of the *Apotelesmatika* of Hephaestio of Thebes, written in the early fifth century⁵. This chapter is devoted to

¹ The references in parentheses are to the identifiers of datable horoscopes in the catalogue of Heilen 2015, pp. 204–333 (Greco–Roman section: pp. 213–330).

² The authoritative edition is still that of PINGREE, 1976, pp. 144–146. The late David Pingree’s new edition of Rhetorius is being prepared by the present author for publication.

³ On text 3, see below, p. 127; on text 4, see below, p. 135; on text 5, see below, n. 72; on text 6, see below, p. 128.

⁴ See the edition of the Greek text with translation and extensive commentary in HEILEN, 2015.

⁵ Heph., II 18.21–76 and Heph., *epit.* 4.26,11–66, ed. PINGREE, 1973–1974. Hephaestio was born in 380 CE (see HEILEN, 2015, 297, on *Hor. gr.* 380.XI.26).

the *τύχη ἀξιωματική*, i.e., the dignity and social reputation that a native may be expected to occupy in his life. Hephaestio first quotes from the works of Claudius Ptolemy and Dorotheus of Sidon. Then he gives various, partly extensive excerpts from the manual of Antigonus who is said to represent the tradition that goes back to the two legendary astrological authorities ‘Nechepsos and Petosiris’⁶. The first three of these excerpts are horoscopes of anonymous individuals, numbered **F1**, **F2**, and **F3** in my edition (Heilen 2015). The astronomical data contained in these horoscopes refer to the following birth-days: 24 January 76 CE (**F1**), 5 April 40 CE (**F2**), and 5 or 6 April 113 CE (**F3**).

Although these horoscopes are, as usual in literary horoscopes, presented anonymously, the first and third can be identified with certainty thanks to biographical information contained in the texts: **F1** (the longest extant horoscope from antiquity) is the horoscope of emperor Hadrian (76–138 CE), **F3** that of his grand-nephew Pedanius Fuscus. In view of this connection between **F1** and **F3**, **F2** is probably the horoscope of another member of the family or the entourage of Hadrian. This man’s identity, however, cannot be reliably ascertained, partly because the text does not say at which age and in which manner he died. Several identifications have been proposed by modern scholars:

- a) P. Aelius Hadrianus Afer⁷, the father of Hadrian;
- b) L. Iulius Ursus Servianus⁸, Hadrian’s brother in law and grandfather of Pedanius Fuscus (**F3**);
- c) L. Licinius Sura⁹, the second most powerful man in Rome under Trajan;
- d) M. Cornelius Nigrinus Curiatius Maternus¹⁰;
- e) P. Acilius Attianus¹¹, a friend of Trajan and together with Trajan tutor of Hadrian after the early death of Hadrian’s father in 85/86 CE¹².

⁶ Heph., II 18.21. On ‘Nechepsos and Petosiris’ see RYHOLT, 2011, HEILEN, 2011, HEILEN, 2015, pp. 40–47 and pp. 539–562.

⁷ PIR² A 185 / CABALLOS RUFINO, 1990, pp. 44f., n° 8. This identification was first suggested by Cramer 1954, 162–163, with reference to NEUGEBAUER – VAN HOESSEN, 1959, p. 80.

⁸ PIR² I 631 (cf. I 569) / CABALLOS RUFINO, 1990, pp. 386–388, n° I 30. First suggested by CRAMER, 1954, p. 177.

⁹ PIR² L 253 / CABALLOS RUFINO, 1990, pp. 183–193, n° 103. First suggested by BARNES, 1976.

¹⁰ PIR² C 1604 / CABALLOS RUFINO, 1990, pp. 349f., n° I 15. First suggested by CABALLOS RUFINO, 1986, 124.

¹¹ PIR² A 45 / Caballos Rufino 1990, 31–38, n° 5. First suggested by Caballos Rufino 1990, 35–36.

¹² A sixth, absurd proposal was made by BAKHOUCHE, 2002, p. 178: “L. Ceionus [sic] Commodus, le futur empereur Commode”.

The most plausible of these identifications is the last, P. Acilius Attianus¹³. In view of the certain identifications of **F1** and **F3**, several points need to be emphasized: Antigonos was not a court astrologer in Rome but worked somewhere in the East of the Roman Empire (Alexandria?)¹⁴; there is a significant discrepancy between his positive picture of Hadrian (**F1**) and his negative picture of the other two individuals (**F2** and **F3**); a plausible yet uncertain explanation of this fact is to assume that Antigonos drew his biographical information on all three natives primarily from Hadrian's (now lost) autobiography¹⁵.

The first relevant text reads thus¹⁶:

Antig. Nic. **F2** ap. Heph., II 18.54–61 (ed. Heilen, 2015, pp. 160–168)

(54) ἔστω τινὰ ἔχειν τὸν ἥλιον ἐν Κριῶ
περὶ μοίρας τῷ ὁρίοις Ἑρμοῦ, Σελήνην
ἐν Διδύμοις μοίρα ιε' ὁρίοις Ἀφροδίτης,
Κρόνον ἐν Ζυγῷ περὶ μοίρας κ' ὁρίοις
Διὸς ἀκρόνυχον, Δία ἐν Ὑδροχόῳ
μοίρα ζ' ὁρίοις Ἑρμοῦ ἐπ' ἀνατολῆς
ἑώας, Ἄρην δὲ ἐν Κριῶ περὶ μοίρας ιε'
ὁρίοις Ἑρμοῦ, Ἀφροδίτην ὁμοίως ἐν
Κριῶ περὶ μοίρας ε' ὁρίοις Διὸς, Ἑρμῆν
δὲ ἐν Κριῶ περὶ μοίρας ζ' ὁρίοις Διὸς,
τῶν τριῶν ἔτι ὑπὸ δύσιν ὄντων· καὶ ὁ
μὲν ὠροσκόπος Καρκίνου μοίρα κδ',
τὸ δὲ δύνων ὡσαύτως Αἰγόκερω μοίρα
κδ', καὶ τὸ μὲν ὑπέργειον μεσουράνημα
Κριοῦ μοίρα ι', τὸ δ' ὑπόγειον Ζυγοῦ ι'.
οἰκοδεσποτήσῃ τῆς γενέσεως, φησὶν, ὁ
Ἄρης. (55) ἡ δὲ τριταία τῆς Σελήνης ἐν

(54) Assume that somebody has the Sun in Aries about 19° in terms of Mercury, the Moon in Gemini 15°, terms of Venus, Saturn in Libra about 20°, terms of Jupiter, in opposition (to the Sun)¹⁷, Jupiter in Aquarius 6°, terms of Mercury, in the phase of morning visibility¹⁸, Mars in Aries about 15°, terms of Mercury, Venus equally in Aries about 5°, terms of Jupiter, Mercury in Aries about 6°, terms of Jupiter, and besides the three (Mars, Venus, and Mercury) in the phase of invisibility¹⁹. And (assume that) the ascendant (is) in Cancer 24°, the setting point in like manner in Capricornus 24°, the upper culmination in Aries 10°, the lower (culmination) in Libra 10°. The ruler of the nativity, he (Antigonos) says, will be Mars. (55) The

¹³ For detailed argument in support of this assertion, see HEILEN, 2015, pp. 1040–1042.

¹⁴ See my arguments in HEILEN, 2005, p. 61, and HEILEN, 2015, p. 54.

¹⁵ See HEILEN, 2005, pp. 61–64, and HEILEN, 2015, p. 55.

¹⁶ My English translation partly follows NEUGEBAUER – VAN HOESSEN (1959) and SCHMIDT (2009). All round brackets in my translations of **F2** (here) and of **F3** (below) contain words that elucidate the meaning of the Greek text without having lexical equivalents in it. A different, emic translation of all three horoscopes of Antigonos of Nicaea will become available in HEILEN (forthcoming).

¹⁷ Literally: (rising) at nightfall.

¹⁸ I.e., more than 15° (and less than 120°) apart from the Sun.

¹⁹ I.e., less than 15° apart from the Sun.

Καρκίνῳ ἔσται, ἡ ἑβδομαία ἐν Παρθένῳ, ἡ δὲ τεσσαρακοσταία ἐν Σκορπίῳ.

(56) Ὁ οὕτως ἔχων τοὺς ἀστέρας ἔσται προφανὴς ἐκ προφανῶν, ἐξουσιαστικός καὶ πολλοὺς κολάζων, πολυχρήματος, ἄδικος μὴ κατηγορούμενος· πολυχρήματος μὲν διὰ τὸ τρίγωνον (Κρόνου καὶ Διὸς καὶ Σελήνης ἐν τῷ αὐτῷ ὄντων), ἄδικος δὲ μὴ κατηγορούμενος διὰ τὴν τοῦ Ἄρεως καὶ Ἑρμοῦ στάσιν ἐπὶ τοῦ μεσουρανήματος ἀμφοτέρων ὄντων ὑπαύγων, προφανὴς δὲ διὰ τὸ τοὺς δ' ἀστέρας ἐν τῷ μεσουρανήματι τυγχάνειν καὶ τὴν προγενομένην σύνοδον ἐν τῷ αὐτῷ γενῆσθαι ζῳδίῳ. οὐ γὰρ μικρὰ δύναμις ἔστιν ἡ προγενομένη σύνοδος, ὅποταν κατὰ κέντρον τύχη, μάλιστα τὸ ὠροσκοποῦν ἢ τὸ μεσουράνημα.

(57) Πρὸς δὲ τὰς θηλείας μίξεις ἀνεπίστροφος τυγχάνει καὶ ῥυπαρὸς πρὸς τὰς ἀρρενικὰς μάλιστα μὲν διὰ τὸν Ἄρεα μετὰ τῆς Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ τὴν στάσιν ἔχειν ἐν Κριῷ ἀσελγεῖ ὄντι καὶ ὁρᾶσθαι τὴν Ἀφροδίτην ἐκ διαμέτρου ὑπὸ Κρόνου, προσέτι τῷ πάντας αὐτοὺς τοὺς ἀστέρας ἐν ἀρρενικοῖς ζῳδίοις εἶναι.

(58) Ὁ δὲ ἥλιος ἐπὶ τοῦ ἰδίου ὑψώματος ὢν καὶ ἐπὶ τοῦ μεσουρανήματος καὶ δορυφορούμενος παρὰ τε τῶν προανηνεγμένων αὐτοῦ ἀστέρων ἐν τε τῷ αὐτῷ ζῳδίῳ καὶ τοῦ Διὸς ἐν Ὑδροχόῳ (ἀεὶ γὰρ δορυφοροῦσιν ἕως <τῆς> τετραγώνου

third day of the Moon will be in Cancer, the seventh in Virgo, the fortieth in Scorpio²⁰.

(56) He who has the stars in this way (at his birth) will be distinguished among those who are distinguished, a person of authority and punisher of many, very wealthy, unjust but not accused: very wealthy due to the trigon because Saturn, Jupiter and the Moon are in it, unjust but not accused because of the positions of Mars and Mercury on the midheaven²¹, both being under the rays²², and distinguished because the four stars happen to be on the midheaven and the preceding conjunction (of Sun and Moon) took place in the same sign. For the preceding conjunction has no little power when it happens to be at a center, especially the ascendant or the midheaven.

(57) And he (the native) happens to be indifferent to female intercourse and sordid with regard to male intercourse, first and above all because of the position of Mars together with Venus and Mercury in Aries, which (zodiacal sign) is lewd, and because Venus is looked upon by Saturn from opposition, and in addition because they, the (seven) planets, are all in male signs.

(58) And the Sun being in its own exaltation and on the midheaven and attended by the planets which precede it in the same sign as well as by Jupiter in Aquarius – for always the stars which precede the Sun up to quartile position

²⁰ I.e., respectively at 15° Cancer, Virgo, and Scorpio (one, three, and five full signs apart from the natal Moon).

²¹ I.e., in the 10th place of the dodecatropos.

²² I.e., Mars and Mercury are near the Sun and therefore invisible.

στάσεως τῆς προανηνεγμένης) λαμπρὸν καὶ ἔνδοξον τὸ θέμα ἀπετέλεσεν. (59) ὁμοίως καὶ ἡ Σελήνη αὖξουσα ἐν τριγωνικῷ σχήματι πρὸς τε Κρόνον καὶ Δία εὐδαίμονα καὶ πολυχρήματον ἀπειργάσατο καὶ τῇ πατρίδι πολλὰ ἀναθήματα καὶ δωρεὰς παρέχοντα. (60) μὴ λαθέτω δέ σε μηδὲ τοῦτο ὡς τῶν ἀστέρων ὄντων πάντων ἢ τῶν πλείστων ἐν ἰδίοις ζωδίοις ἢ τόποις συμβαίνει ποιεῖν ἀξιωματικούς καὶ ἐπισήμους ἀνδρας.

(61) Οἱ δὲ ζωτικοὶ τούτου χρόνοι γνωρίζονται ἀπὸ τῆς τοῦ Ἥλιου ἀφέσεως ἕως τῆς τετραγώνου αὐτοῦ στάσεως διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐν ἐπικαίρῳ τόπῳ καὶ τὴν προγενομένην σύνοδον ἐν τῷ αὐτῷ ζωδίῳ γεγενῆσθαι.

attend it as spearbearers – made the nativity magnificent and illustrious. (59) In like manner the Moon, waxing in the trigonal configuration with Saturn and Jupiter, also made (him) fortunate and very wealthy and a person who provided many dedications and gifts to his fatherland. (60) And let this, too, not escape your notice: When all or most of the planets are located in their own zodiacal signs or places, it follows that they produce dignified and notable men.

(61) And one gains knowledge of the length of life of this (man) from the releasing of the Sun and from its square position, because it (the Sun) is in an opportune place and the preceding conjunction (with the Moon) occurred in the same sign.

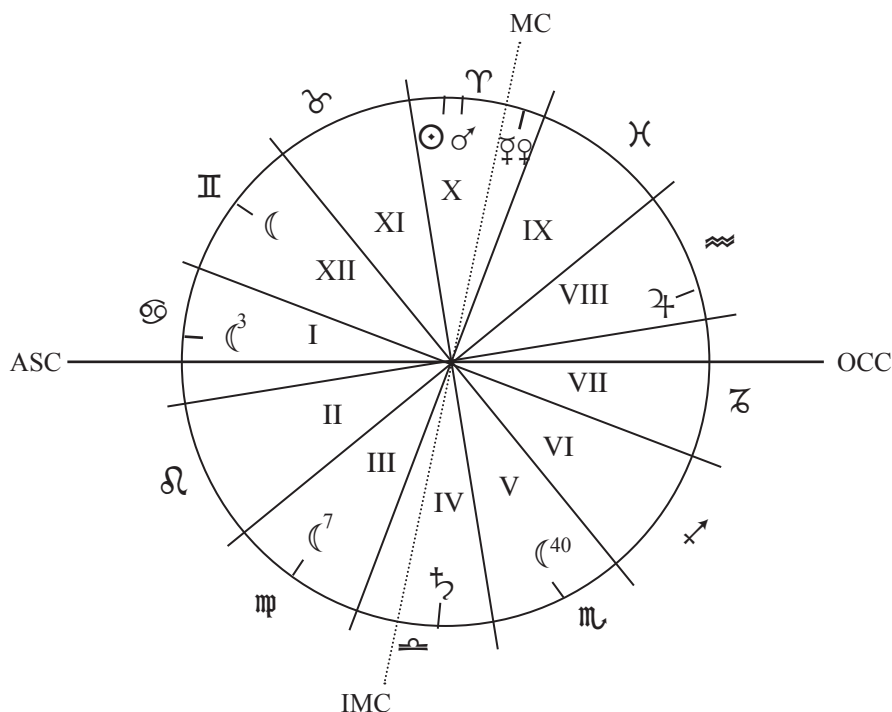


Fig. 1: Antig. Nic. F2 (Hor. gr. 40.IV.5)

In F2 § 57, the section that matters to us, Antigonus asserts that the native was indifferent to female intercourse and describes his sexual inclination as a ‘sordid’ interest in male partners. The term ῥυπαρός has been studied by Weische (2003) who analyzed its literal, metonymical and metaphorical uses in the Greek *koine*. Weische pays special attention to the strict distinction between metonymy and metaphor as introduced by the Stoics, and he recognizes antonymy as the most important criterion to structure a semantic field²³. This approach allows him to identify three antonymies: at the literal level, ῥυπαρός – καθαρός / καθάριος meaning ‘dirty’ as opposed to ‘clean’; at the metonymical level, ῥυπαρός – λαμπρός meaning ‘poor’ as opposed to ‘splendid’, and at the metaphorical level, ῥυπαρός – καθαρός / καθάριος meaning ‘morally reprehensible’ as opposed to ‘morally noble’. The literal and the metonymical meanings are connected to the material quality of garments which can be described either as such (literal) or with reference to the social status of those who wear the garments (metonymical); in other words: the metonymical meaning constitutes a shift within the same semantic field²⁴. The metaphorical meaning, instead, has nothing to do with the material quality of garments but with the abstract quality of the soul, which is an entirely different semantic field. This metaphorical use of ῥυπαρός is paramount in authors such as Philo of Alexandria and Epictetus who have a keen interest in religious and moral instruction.

All three semantic levels of ῥυπαρός can be found in Greek astrological literature. One example for each of them will suffice:

a) literal: Dor., p. 409,23–24 Pingree (on recovering a stolen good): Κρόνου δὲ [sc. ὁρῶντος] παρὰ δουλικῷ προσώπῳ ἢ ἐν σκοτεινῷ τόπῳ ἢ ὑγρῷ ἢ ῥυπαρῷ κτλ. (‘if Saturn casts an aspect, the object has been stolen by a slave or is currently in a dark, wet or dirty place’);

b) metonymical: Ptol., *apotel.* 3.14,11 ἐναντίως δὲ καὶ ἀδόξως κείμενος [sc. ὁ Κρόνος ποιεῖ] ῥυπαρούς, μικρολόγους, μικροψύχους (‘“but if his position is the opposite and without dignity, he makes them sordid, petty, mean-spirited”’, trans. Robbins 1940, 341). This is the only attestation of ῥυπαρός in Ptolemy’s work. It occurs in his chapter on the quality of the soul as an effect of Saturn as ruler of the soul²⁵ in a disadvantageous position. According to Weische, the adjective here denotes a petty character²⁶.

²³ WEISCHE, 2003, p. 204.

²⁴ See WEISCHE, 2003, p. 201, with an example from the New Testament (Iac. 2,2).

²⁵ More on this concept on p. 140 below.

²⁶ WEISCHE, 2003, p. 207 (‘eine ‘niedrige’, ‘kleinliche’ Gesinnung’).

c) metaphorical: Dorotheus writes in a section on marriage (Περὶ γάμου) which is extant in the original hexameters that neither Venus nor the Moon should be in a tropical sign at the time of a wedding because Venus then makes the wife extremely lewd, sordid, one who takes pleasure in secret adultery, while the Moon makes the marriage short-lived: ἐν τροπικῷ δὲ | ζῶν μηδὲ νυ Κύπρις ἔοι τότε μηδὲ Σελήνη· | Κύπρις μαχλοτάτην τεύχει ῥυπαρὴν τε δάμαρτα | θήσει φωριδίοισιν ἀρεσκομένην λεχέεσσιν, | ἢ δέ κεν οὐ χρονίην εὐνήν ὀπάσειε Σελήνη²⁷. In Latin astrological texts, the metaphorical equivalents of ῥυπαρός and ἀκάθαρτος are *sordidus* and *impurus*. Again, they refer to sexuality and are connected with moral reproach²⁸.

The occurrence of ῥυπαρός in Antig. Nic. F2 clearly belongs to the third, metaphorical type. It remains, however, to be assessed what exactly Antigonos found sordid and blameful. To this purpose, we must examine the remainder of this little paragraph (F2 § 57) step by step, beginning with Antigonos' reference to Mars being together with Venus and Mercury (τὸν Ἄρεα μετὰ τῆς Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ).

In astrological predictions concerning heterosexuality, Mars symbolizes the man as opposed to Venus who symbolizes the woman²⁹. In predictions on homosexuality, Mars symbolizes the older lover (ἐραστής) as opposed to Mercury who symbolizes the younger beloved male (ἐρώμενος). See, for instance, Dor., p. 356,8 on those who have 'Mars together with Mercury' (ὁ Ἄρης σὺν Ἑρμῇ): παιδερασταὶ οἱ τοιοῦτοι. This condition is fulfilled in F2 because Mars and Mercury are here located in the same zodiacal sign and are therefore symbolically united. Firmicus Maternus offers another relevant passage in his chapter *De puerorum amatoribus* where he writes (*math.* 7.15,2): *si Mars et Mercurius domicilia sua mutaverint [...], puerorum amatores efficient [...]*³⁰. *hoc idem faciunt et si in Martis domo simul fuerint*. The last sentence is applicable to F2³¹.

²⁷ Dor., p. 392,5 PINGREE ap. Heph., III 9.4.

²⁸ The earliest astrological attestations are in Firmicus' *Mathesis*: See Firm., *math.* 2.10,2 *Aries est signum [...] inpurum libidinosum [...]*; *math.* 5.2,4 *si Venus in ipsis [i.e. Saturni] partibus fuerit inventa, circa venereos coitus sordidos faciet*; *math.* 5.2,11 *si Saturnus in ipsis [i.e. Veneris] finibus fuerit inventus [...], faciet inpuros inpudicos sordidos et miserae libidinis vitii implicatos, et qui ad naturales coitus venire non possint, sed qui contra naturam praepostero libidinis furore rapiantur*.

²⁹ See, for example, Ptol., *apotel.* 4.5,15 καὶ καθόλου δὲ παντοδαπὴν τινα διάθεσιν πρὸς τὰ ἀφροδίσια ἔξουσιν, ἐπὶ μὲν τῶν ἀνδρῶν ἀπὸ τοῦ τοῦ Ἄρεως ἐπισκεψόμεθα and *ibid.* 4.5.18 ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐπισκεπτέον.

³⁰ Cf. Dor., p. 343,8–10: Ἄρης καὶ Ἑρμῆς ἐναλλάξαντες τοὺς οἴκους ἀλλήλων ἢ τετραγωνίσαντες ἀλλήλους ἢ διαμετρήσαντες παιδεραστὰς ποιοῦσιν.

³¹ Other tenets that associate the couple of Mars and Mercury with pederasty can be found in Val., IV 25.5 and Firm., *math.* 7.15,1.

But what is, according to Antigonus, the function of Venus in the present alignment? Passages from ancient astrologers show that when Venus occurs in predictions on homosexuality and especially on pederasty, she does not symbolize a woman or any other specific human being but sexuality in the abstract sense³².

Next, the sign of Aries is characterized as ἀσελγές ('lewd', 'lascivious'). The signs that belong to this category are traditionally Aries, Taurus, Capricornus and Pisces³³. The most lewd sign is, for ancient astrologers, that of Aries because it contains the highest number of single degrees that supposedly cause lewdness³⁴. According to the anonymous treatise *De stellis fixis* these degrees produce individuals that are described in reproachful terms as *turpia facientes, adulteros, impudicos, cinaedos, fornicatores impudicos* etc.³⁵

In the present case the lewdness of the native is enhanced by the fact that Mars is not only located in a lewd sign but is also the lord of that sign because Aries is the astrological night house of Mars. A similar intensification due to the position of the lord of a lewd sign is found in our third text (*Hor. gr.* 116.I.21) where Valens describes the native thus (II 37.53–55): ὁ κληρος τῆς τύχης Αἰγοκέρωτι, ὁ δαίμων Σκορπίῳ· τούτοις ἡναντιώθησαν οἱ κακοποιοί. ἐγένετο μαλακός, ἀρρητοποιός· καὶ γὰρ ὁ Αἰγόκερος ἀσελγής, καὶ ὁ τούτου κύριος Ταύρῳ, παθητικῷ ζῳδίῳ. καὶ Σκορπίος τὸν τρόπον τῆς ἀσελγείας δηλοῖ. ('The Lot of Fortune in Capricornus, the Daimon in Scorpio. To these (lots) the maleficent [*sc.* stars Mars and Saturn] were in opposition³⁶. He became effeminate and practiced unmentionable vices, for Capricorn is lascivious and its ruler [*sc.* Saturn] was in Taurus, a passive sign³⁷. And Scorpio indicates the kind of lasciviousness [*i.e., sexual*]³⁸).

³² Such passages do not even require explicit references to Mars: cf. Dor., p. 343,6–7 = Rhet., V 66,1 = CCAG VIII 4 (1921), p. 194,10–11 (cf. Dor. arab., II 7.2). See also Rhet., V76,2 = CCAG VIII 4 (1921), p. 198,18–19, and Firm., *math.* 3.6,20.

³³ The earliest attestation concerns Dorotheus (Dor. arab., II 7.5). Some later Greek astrologers mention this or that additional sign. On the whole topic, see HÜBNER, 1982, pp. 215–216 (n° 4.331).

³⁴ HÜBNER, 2005, p. 29.

³⁵ HÜBNER, 1995, I, p. 136, table 20.

³⁶ See the diagram in NEUGEBAUER – VAN HOESSEN, 1959, p. 224.

³⁷ The translation of NEUGEBAUER – VAN HOESSEN, 1959, p. 112: "Taurus, the sign (which indicates the kind of) weakness" is wrong. Taurus is classified as a female and passive sign; cf. HÜBNER, 1982, pp. 152–156 (n° 3.31) and p. 212 (n° 4.222.32).

³⁸ This is because in zodiacal melothesia, to which the same chapter of Valens is devoted, Scorpio is assigned to the sexual organs (see Val., III 37.15).

In addition to the lewdness of Aries, the native is, according to Antigonos, also inclined to ‘sordid’ homosexuality because of the opposition of Saturn to Venus (καὶ ὁρᾶσθαι τὴν Ἀφροδίτην ἐκ διαμέτρου ὑπὸ Κρόνου). This is geometrically true if one counts entire zodiacal signs, as usual in early horoscopes³⁹.

There is an interesting parallel in a later Greek horoscope, that of Pamprepis of Panopolis (Rhet., V 113–117 = *Hor. gr.* 440.IX.29, our text 6). It contains a short paragraph on the native’s lewdness (Περὶ τῆς ἀσελγείας) which runs thus (Rhet., V 116)⁴⁰:

ὄρα τὸν κύριον τοῦ ὥροσκόπου καὶ τὸν κληῖρον τῆς τύχης καὶ τοῦ δαίμονος ἐν ἀσελγεί ζῶδιῳ ἐμπεπτωκότας· ἀλλὰ δὴ καὶ τὸ διαμετεῖν Κρόνον πρὸς Ἀφροδίτην οἴκῳ Ἄρεως <οὔσαν> καὶ Κρόνος οἴκῳ Ἀφροδίτης τὴν ἀσέλγειαν ἀπε<ι>ργάσαντο⁴¹.

‘Pay attention to the lord of the ascendant [=♈, because ASC = 23° 30′ ≈] and to the lot of Daimon [20° 34′ ☿] which fall [each] in a lewd zodiacal sign. But certainly the lewdness was also caused by the opposition of Saturn [25° ♄] to Venus [26° ♀], who was in a house of Mars, and by Saturn’s own position in a house of Venus.’

All three criteria that Rhetorius mentions in his second sentence correspond to those in Antig. Nic. **F2**: the opposition of Saturn to Venus, the position of Venus in a house of Mars, and the position of Saturn in a house of Venus. The ἀσέλγεια which is in both cases explained thus matches a tenet of Dorotheus who is reported to have taught that Ἀφροδίτη οἴκοις Κρόνου ἢ Ἄρεως ὑπ’ αὐτῶν θεωρουμένη ἀσελγεῖς ποιεῖ. ἢ Ἀφροδίτη καὶ Ἑρμῆς καὶ Ἄρης θεωρήσαντες ἀλλήλους ἀσελγεῖς ποιοῦσιν⁴². The conditions in Dorotheus’ first sentence are fulfilled in **F2**. Altogether, the interpretation of the alignment in **F2** as producing a lewd individual is in compliance with comparable astrological texts.

Another text that deserves our attention at least in passing is from Aḥmad ibn Yūsuf’s Arabic commentary on sentence 95 of the pseudo-Ptolemaic *Centiloquium*⁴³. This text from the 10th century illustrates lewdness caused by the combined effects of Aries and Saturn. It does so through a case study that has no parallel in ancient literature as far as the confession of secret sexual desires is concerned. Aḥmad re-

³⁹ The exact distance between Venus (5° ♀) and Saturn (20° ♄) is here 165°.

⁴⁰ Our texts 1, 3 and 6 are the only extant ancient horoscopes which mention lewd signs.

⁴¹ Dubitanter emendavi.

⁴² Dor., p. 343, 12–14 = Rhet., V 66, 5–6 = *CCAG* VIII 4 (1921), p. 194, 16–18; cf. Dor. arab., II 7.5.

⁴³ I follow the Italian translation of MARTORELLO – BEZZA, 2013, pp. 225–227, using some expressions from the English translation of LEMAY, 1980, p. 132.

ports that he had an acquaintance in whose horoscope the first degree of Aries was ascending and various astrologically important positions in the chart fell in terms of Saturn. Ahmad saw a sordid lewdness prefigured in that man's horoscope, but contrary to his astrologically based expectation, the man was dressed in clean clothes and perfumed. When Ahmad asked him about the seeming contradiction between his horoscope and his exterior appearance, the man revealed a great inner tension: He felt tortured by the desire to spend the night with a black woman or a black man, preferably the latter, wrapped in a coarse blanket of sheep hair⁴⁴. At the same time the man swore by God that he hated his own homosexual desire and did not yield to it, nor did he reveal it to his social environment.

The clear moral condemnation of lewdness in this text has a long tradition in astrological texts. It can be traced back with certainty to the second century CE. Whenever Ptolemy, Antigonos' contemporary, uses the terms ἀσελγής, ἀσελγεια und ἀσελγαίνειν, he does so in negative predictions and in combination with adjectives such as αἰσχροός ('shameful'), ἀκάθαρτος ('impure'), ἐπονείδιστος ('disgraceful'), etc.⁴⁵ Valens provides further relevant contemporary attestations⁴⁶. Interestingly, the combination of ἀσελγής and αἰσχροός is unattested before ca. 100 CE, even if one broadens the perspective to the whole spectrum of Greek literature⁴⁷. The reason for this is probably the development of sexual morals under the Roman emperors in which Stoic philosophy exercised a strong influence in favor of self-control, especially control of passions.

⁴⁴ LEMAY, 1980, p. 132, translates "goat's hair", but see the commentary of MARTORELLO – BEZZA, 2013, p. 347.

⁴⁵ Cf. Ptol., *apotel.* 3.14,17 who writes that when Saturn and Venus together hold the οἰκοδεσποτεία τῆς ψυχῆς and are located inconveniently with respect to the centers etc., they produce λάγνους, ἀσελγεῖς, αἰσχροποιούς, ἀδιαφόρους καὶ ἀκαθάρτους πρὸς τὰς συνουσίας κτλ. ("loose, lascivious, doers of base acts, indiscriminating and unclean in sexual relations"; trans. ROBBINS, 1940, p. 345). See also *ibid.* 3.14,30 (on Mars and Venus in the same circumstances): ῥίποφθάλμους, λάγνους, καταφερεῖς, ἀδιαφόρους, διασύρτας, μοιχικούς, ὑβριστάς, ψεύστας, δολοπλόκους, ὑπονοθευτὰς οἰκείων τε καὶ ἄλλοτρίων, ὀξεῖς ἅμα καὶ προσκορεῖς πρὸς τὰς ἐπιθυμίας, διαφθορεῖς γυναικῶν καὶ παρθένων, ... καὶ ἀσελγαίνοντας and also *apotel.* 3.15,12 ὁ μὲν τοῦ Κρόνου συμπροσγεγόμενος ἐπὶ τὸ ἀσελγέστερον καὶ ἀκαθαρτότερον ἢ καὶ ἐπονειδιστότερον ἐκάστω τῶν ἐκκειμένων πέφυκε συνεργεῖν.

⁴⁶ Val., II 37.17 γυναῖκες Καυνίαι, τριβάδες, ἀσελγεῖς· λατρευτικοί, αἰσχροποιοί. II 41.6 ἀσελγεῖς τε καὶ ἐπαίσχρους γενομένους. IV 25.9 εἰδὲν δὲ πως ὁ τοῦ Κρόνου σὺν τῷ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῇ Σελήνῃ συμπαρῇ ἢ ἐπιμαρτυρήσῃ, αἰσχροῶν καὶ ἀσελγῶν ἔργων ἐρῶσιν, ἐπὶ τε ἀρρενικῶν καὶ θηλυκῶν ψογίζονται καὶ περιβοησίας ὑπομένουσιν ἢ μετανοοῦντες ἀντιστρεπτοῦσιν ὑπὸ τοῦ πάθους νικῶμενοι.

⁴⁷ The earliest attestation is in Plutarch where it occurs again in the context of sexual licentiousness. See Plutarch's comparison of Aristophanes and Menander (p. 854D): οὐδενὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἔοικε μετρίῳ τὴν ποίησιν γεγραφέναι, ἀλλὰ τὰ μὲν αἰσχροὰ καὶ ἀσελγῇ τοῖς ἀκολάστοις, τὰ βλάσφημα δὲ καὶ πικρὰ τοῖς βασκάνοις καὶ κακοήθεσιν.

Antigonus' last argument in **F2** § 57 is that the planets are all located in male signs (τῶ πάντας αὐτοὺς τοὺς ἀστέρας ἐν ἀρρενικοῖς ζῳδίοις εἶναι). It is not clear, however, what this is supposed to explain: the native's homosexuality? or its being 'sordid'? The anaphoric pronoun αὐτοὺς leaves it open if 'they, the (aforementioned) stars' are only those four that had been mentioned in the previous lines of § 57 (i.e., Mars, Venus, Mercury, and Saturn) or if the reference is to all seven celestial bodies that had been mentioned in the systematic exposition of the astronomical data in § 54 and that actually happen to be all seven located in male signs. While both interpretations are possible, I prefer the latter.

One additional problem is that Antigonus' contemporary Ptolemy would take the presence of all planets in male signs as indicative of a strong sexual orientation κατὰ φύσιν, according to nature. It is important to remember that for Ptolemy the four planets that indicate sexuality are Sun, Moon, Mars and Venus. When Sun and Moon are both located in a male zodiacal sign, he says, the effect is an unusually strong heterosexual inclination (Ptol., *apotel.* 3.15,7 ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν). When also Mars and Venus happen to be in male signs, the heterosexual inclination becomes extreme (*apotel.* 3.15,8): πρὸς τὰς κατὰ φύσιν συνουσίας γίνονται καταφερεῖς καὶ μοιχικοὶ καὶ ἀκόρεστοι ("the males become addicted to natural sexual intercourse, and are adulterous, insatiate"; trans. Robbins, 1940, p. 369). This seems to be the opposite of Antigonus' point of view, in the sense that Ptolemy would interpret the present horoscope (**F2**) as that of a wild, very active heterosexual man. Hence, we must choose between two different explanations: Either Antigonus and Ptolemy have contradictory views on the astrological prerequisites of homosexuality or Ptolemy's repeated expression κατὰ φύσιν does not simply and exclusively mean heterosexuality. It turns out that the latter of these two explanations is correct. Unlike in modern western morality with its Judeo-Christian background, pagan Greek ideas about what is natural (κατὰ φύσιν) and what is not natural (παρὰ φύσιν) did not primarily focus on the gender of the sexual partners but rather on the distribution of active and passive roles during sexual intercourse. Konstan (1997, p. 166) concludes his analysis of the conventional values in Greek astrological texts, especially in the paraphrases of Dorotheus, thus: "Greek homoeroticism was asymmetrical: the distinction between the active and receptive partners was qualitative." Even more illuminating is the result of a similar study by Winkler (1990, p. 70): "The calculus of correctness operated not on the sameness/difference of the genders but on the dominance/submission of the persons involved." See also Cantarella (2002, p. 221), on "the pagan contrast between activity and passivity, which identified manliness with the assumption of the active sexual role, either with women or with men (and which had informed the morality of the Greeks as well as of the Romans, albeit in completely different ways)".

These statements are confirmed by Ptolemy who explicitly associates masculinity with the active role in sexuality and femininity with the passive role: He speaks of τὸ ἑπανδρον [...] τῆς ψυχῆς καὶ δραστικώτερον (*apotel.*, 3.15,8) and of τὸ θηλυκώτερον καὶ τὸ κατασταλτικώτερον (*ibid.* 3.15,11). This is also why the expression παρὰ φύσιν is by Ptolemy limited to passive homosexuality, which is in his view to be expected in the extreme degree when the luminaries and Mars and Venus are, in a man's nativity, all four located in female signs. The opposite extreme occurs when in a woman's nativity Sun, Moon, Venus and Mars are in male signs: such a woman will be a lesbian usurping the male role in sexuality.

There are numerous passages from Dorotheus, Pseudo-Manetho and Vettius Valens which show clearly that this focus on the active and passive roles and the corresponding astrological interpretation of Sun, Moon, Mars and Venus in male or female signs was not just Ptolemy's view but common thinking among astrologers of the first and second centuries CE⁴⁸.

We may therefore assume that every astrologer of the time of Antigonus would have interpreted the chart of **F2** as indicating a man with very active, dominant sexuality. Ptolemy would apply the following, interesting distinction to a case like the present one in which the native has Sun, Moon, Mars and Venus in male signs of his horoscope: If in such a case Mars and Venus are located on different sides of the Sun, the man will be bisexual and very active, but not psychologically ill; if, however, Mars and Venus are both on the same side of the Sun, more precisely: preceding it, then the native will suffer from a disease of the soul and be exclusively homosexual and have very dominant sex with male partners of any age (Ptol., *apotel.* 4.5,17): ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω ἐξ ὧν, πρὸς τὰ παιδικὰ μόνα νοσηματώδεις, ἀρρενικῶν δὲ ὄντων τῶν ζῳδίων καὶ πρὸς πᾶσαν ἀρρένων ἡλικίαν. This tenet is fully applicable to **F2**. In other words: Ptolemy and Antigonus would arrive at the same result, namely that the native of **F2** has no interest in women but is strongly active as a homosexual⁴⁹.

This has the interesting consequence that Antigonus' characterization of the native as sordid can *not* be explained with passive homosexuality. We must assume that

⁴⁸ Much of the relevant material is quoted in a forthcoming (*MHNH*, 15) article of Juan Francisco Martos. One relevant passage is Val., II 37.52–55 (*Hor. gr.* 116.I.21) on which see p. 127 above.

⁴⁹ While their conclusions would be the same, their methods are different in one noteworthy respect: What Antigonus explains through the position of Mercury (probably in keeping with the astrological tradition) is by Ptolemy explained through the positions of Mars and Venus relative to the Sun, thus making not only male but also female homosexual relations predictable. For details, see HEILEN, 2015, p. 1119.

Antigonos thought of another reason. It is possible, but beyond proof, that Antigonos thought that the native of **F2** had sexual partners of low social status, such as slaves or male prostitutes. His reasoning would then be similar to the following passage of Firmicus (*math.* 6.15,14): *Si Saturnus et Venus diametra se radiatione respexerint, <et> in contrariis constituti locis longa se invicem virium suarum potestate pulsaverint, facient homines lupanaribus deditos promiscua libidinum <cupiditate> scorta sectari, ut ex hoc cum magna nota gravi pulsantur infamia.* Although Firmicus does not use the adjective *sordidus* or a similar one, we are obviously dealing with similar conditions and a similar moral condemnation as in Antig. Nic. **F2**.

It is now time to come to the horoscope of Pedanius Fuscus, Hadrian's grand-nephew (Antig. Nic. **F3**). This young man was executed in the late 130s CE together with his grandfather L. Iulius Ursus Servianus (Hadrian's brother in law) at the emperor's command not much before Hadrian died of a severe illness. It is clear that Hadrian did not want these two relatives to survive him and potentially to succeed him in the power. The text reads thus:

Antig. Nic., **F3** ap. Heph., II 18.62–66 (ed. Heilen, 2015, 168–174)

(62) Καὶ τρίτης δὲ ἄλλης γενέσεώς τινος μνημονεύει οὕτως, ὃν φησι ἐπ' ὀλέθρῳ τῷ τε ἰδίῳ καὶ τῶν πατέρων γεγενῆσθαι περὶ τὸ κε' ἔτος. (63) τὸν μὲν Ἥλιον καὶ τὸν ὠροσκόπον εἶχε ἐν Κριῷ, Σελήνην ἐν Ταύρῳ, Κρόνον ἐν Κριῷ μετὰ ἡμέρας τρεῖς ἐπὶ ἑώας ἀνατολῆς τὴν φάσιν ποιούμενον, Ἑρμῆν ὁμοίως ἐν Κριῷ ἐπὶ ἑώας δύσεως, Δία ἐν Ἰχθύσιν ἐπὶ ἑώας ἀνατολῆς, Ἀφροδίτην ἐν Ἰχθύσιν ἐπὶ στηριγμοῦ ἑώου, Ἄρεα <ἐν> Ὑδροχόῳ ἐπὶ ἀνατολῆς ἑώας. ὁ κληρὸς τῆς Τύχης εἰς Ταῦρον πίπτει. οἰκοδεσποτήσκει, φησὶν, ὁ τοῦ Ἄρεως ἀστήρ τῆς γενέσεως. (64) ἡ τρίταία τῆς Σελήνης ἔσται <ἐν> Διδύμοις, ἡ ἑβδομαία ἐν Λέοντι, ἡ τεσσαρακοσταία ἐν Ζυγῷ.

(62) And he (Antigonos) records as follows a third, other nativity of someone who, as he says, was born to destruction of himself and of his forefathers at about the age of 25. (63) He had the Sun and the ascendant in Aries, Moon in Taurus, Saturn, who made his heliacal rising three days later, in Aries, Mercury in like manner in Aries in the phase of morning invisibility, Jupiter in Pisces in the phase of morning visibility, Venus in Pisces at morning station, Mars in Aquarius in the phase of morning visibility. The Lot of Fortune falls in Taurus. The ruler of the nativity, he says, will be Mars. (64) The third day of the Moon will be in Gemini, the seventh in Leo, the fortieth in Libra.

(65) Ὁ τοιοῦτος ἐκ μεγίστου γένους καὶ προφανοῦς, λέγω δὴ πατρὸς καὶ

(65) He who had such characteristics was from a very important and distin-

μητρός, ἐνδοξότατος μὲν, βιαιοθανατήσας δέ· οὗτος γὰρ ἐλπίδων μεγάλων γενόμενος καὶ δοκῶν ἤδη ἐπὶ βασιλείαν ἐλθεῖν, κακόβουλος γενόμενος περὶ τὸ κε' ἔτος ἐσφάλη καὶ ἐν κατηγορίᾳ πρὸς τὸν βασιλέα γενόμενος ἀνῆρέθη μετὰ τινος πρεσβύτου τῶν τοῦ γένους αὐτοῦ (ἐν διαβολῇ καὶ αὐτοῦ γενομένου δι' αὐτόν, πρὸς δ' ἔτι τῶν ἀπὸ τοῦ γένους αὐτοῦ πάντων δι' αὐτόν ταπεινῶς ἀπηλλαγμένων).

(66a) Τὸ μὲν οὖν προφανῇ αὐτὸν γεγενῆσθαι διὰ τὸν Ἥλιον ἐν τῷ ὥροσκόπῳ εἶναι καὶ δορυφορεῖσθαι, τὸ δὲ κακόβουλον γεγενῆσθαι διὰ τὸν τοῦ Ἑρμοῦ καὶ Κρόνου ἐν Ἄρεως οἴκῳ τετυχηκέναι καὶ τινα τῶν τοῦ γένους αὐτοῦ γεραιὸν ἀπολέσαι διὰ τὸ αὐτὸ σχῆμα, τὸ δὲ καὶ αὐτὸν κατακοπῆναι διὰ τὴν Σελήνην εἶναι ἐν Ταύρῳ μελεοκοπούμενῳ ζῳδίῳ καὶ ἀκτινοβολεῖν τὸν Ἄρεα ἐπὶ τῆς ἐπαναφορᾶς τοῦ μεσουρανήματος ὄντα, τὸ δὲ καὶ ἐξ ἀνθρώπου εἶναι τὴν βλάβην διὰ τὸν Ἄρεα εἶναι ἐν ἀνθρωποειδεῖ ζῳδίῳ.

(66b) Ἐρωτικὸς δὲ ὁ τοιοῦτος ἐγένετο καὶ φιλομον<όμ>αχος, ἐρωτικὸς μὲν διὰ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Δία, φιλομον<όμ>αχος δὲ διὰ τὸν Ἄρην ὄντα ἐπὶ τῆς ἐπαναφορᾶς τοῦ μεσουρανήματος

guished family, I mean that of his father and (also that) of his mother, a person of highest repute, but he died a violent death. For after this person had developed great hopes and seemed already to be approaching the kingship, he became ill-advised around his 25th year and made a mistake. He was denounced to the emperor with the consequence that he was killed together with a certain old man of his family. The latter had been accused, too, because of him. Moreover, all members of his family escaped only after they had lost their privileges because of him.

(66a) That he became distinguished was because the Sun was in the ascendant and attended by spear-bearers; that he became ill-advised because Mercury and Saturn happened to be in the house of Mars, and that he destroyed an old man of his family because of the same configuration (i.e. Mercury with Saturn); and that he himself was (with the executioner's sword) cut down was because the Moon was in Taurus, a sign with mutilated limbs, and because Mars shot a ray (at the Moon) being on the epanaphora⁵⁰ of the midheaven; and that the harm came from a human being because Mars was in a human-shaped sign.

(66b) The person with such a nativity was amorous and fond of gladiators, amorous through Venus and Jupiter, fond of gladiators because Mars was on the epanaphora of the midheaven and Mercury

⁵⁰ I.e., the following sign (in the sense of daily, clockwise rotation), here: the 11th sign/place.

καὶ τὸν Ἑρμῆν ὄντα ἐν οἴκῳ τοῦ Ἄρεως.

(66c) τὸ δὲ περὶ <τὸ> κε' ἔτος τεθνάναι αὐτὸν κακῶς εἶπε διὰ τὴν ἀναφορὰν εἶναι τοῦ Ταύρου καὶ τοῦ Ὑδροχόου τὴν αὐτὴν οὔσαν.

was in a house of Mars.

(66c) The fact that he died in a bad manner about his 25th year was, he (Antigonius) said, because of the rising time of Taurus and Aquarius which is the same⁵¹.

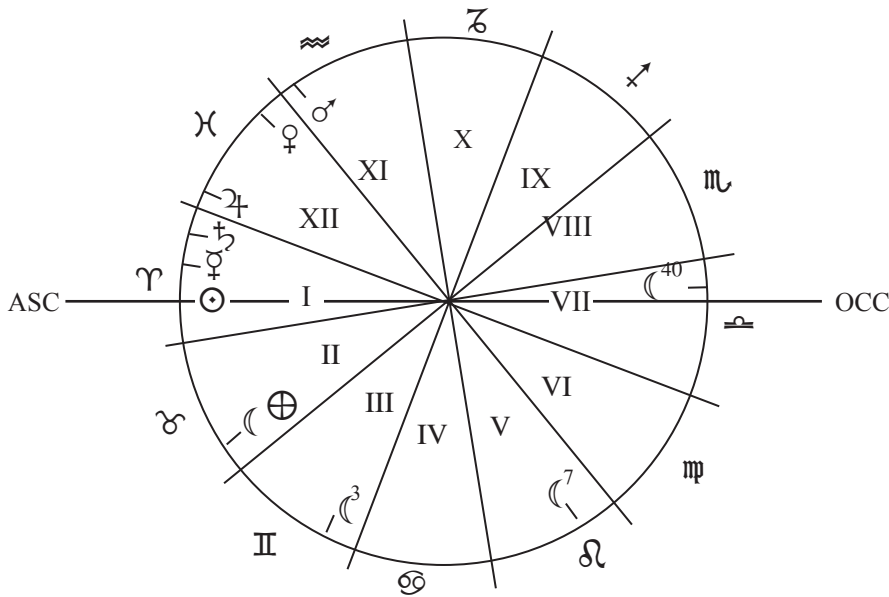


Fig. 2: Antig. Nic. F3 (Hor. gr. 113.IV.5)

The paragraph that matters for our leading question is **F3** § 66b. By characterizing the young man as ἐρωτικὸς and φιλομονόμαχος, Antigonius discredits him as psychologically and morally inadequate for the imperial succession. The fact that Antigonius characterizes Pedanius thus is not surprising if the assumption that Antigonius' source for Pedanius' biographical data was Hadrian's autobiography is correct⁵². Let us examine each of the two terms separately.

The adjective ἐρωτικός is not necessarily negative, but it can have a negative ring because erotic passions are counted among the diseases of the soul. Plutarch,

⁵¹ In the clima of Alexandria, it is 25° of right ascension.

⁵² See above, n. 15.

for instance, classifies them so, writing that ἐρωτικά are very strong and vehement passions of the soul⁵³. Several pagan and Christian texts associate erotic inclinations explicitly with licentiousness (ἀκολασία) and madness (μανία), and we equally find astrological authors who employ the adjective ἐρωτικός in negative contexts⁵⁴. In short, it can certainly be derogatory to be characterized as ἐρωτικός. One interesting passage of Dorotheus that is only preserved in paraphrases asserts that when Jupiter (who normally rules over all the other Olympic gods) is dominated by Venus through a quartile aspect cast by the planetary goddess to the left, the natives will be ἐρωτικός and enthusiastic about women⁵⁵. In addition to being the earliest astrological attestation of the adjective ἐρωτικός and to bearing witness of its negative quality, this text also indicates that the adjective usually refers to heterosexual passions. This is (with only one exception)⁵⁶ confirmed by the contexts of dozens of later astrological attestations including Val., VII 6.164–192 (*Hor. gr.* 142.III.25, our text 4)⁵⁷.

By using the rare compound φιλομονόμαχος⁵⁸ Antigonus does probably not mean that Pedanius engaged personally in gladiatorial combat: That would have been the ultimate disgrace for a free-born Roman citizen⁵⁹ and Pedanius would have ruined any hope for the throne already *before* his allegedly deadly mistake (F3 § 65 ἐσφάλη). The sense must rather be that Pedanius displayed an exaggerated interest in *watching* gladiators and bloodshed, an attitude that was considered blameworthy, too, but far less than to act and fight personally as a gladiator. “Of the criticisms in ancient literary sources levelled specifically at gladiatorial games, that which occurs most frequently is that they mobilised the emotions of the onlookers in such a way as to cloud their reason;

⁵³ Plut., *quaest. conv.* 681A τῶν ἐρωτικῶν, ἃ δὴ μέγιστα καὶ σφοδρότατα παθήματα τῆς ψυχῆς ἐστίν, ἀρχὴν ἢ ὄψις ἐνδίδωσιν.

⁵⁴ See the quotations in HEILEN, 2015, pp. 1233, 1240 and 1243.

⁵⁵ Par. <Dor.> pp. 380,24–25 PINGREE, 1986 (= Val., *app.* 1,136; see below, n. 62): εἰ δὲ ἡ Ἀφροδίτη τὸν Δία καθυπερτερεῖ, ἐρωτικοὶ ἔσονται, περικαλλῶς ἔχοντες εἰς γυναῖκας. The same thought is similarly transmitted in Dor. p. 348,33–34: εἰ δὲ ἡ Ἀφροδίτη τὸν Δία καθυπερτερεῖ, ἐρωτικοὶ ἔσονται κτλ.

⁵⁶ Heph., III 9.38 predicts a native who will, under the influence of Mercury, be ἐρωτικός εἰς παῖδας.

⁵⁷ Within that horoscope, see esp. Val., VII 6.165: τῷ ιη' ἔτει σὺν ἐπισήμῳ γυναικὶ ἐξενίτευσεν διὰ φιλίαν καὶ δόξαν καὶ πρὸς ἄλλην συνήθειαν καὶ ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν ἔσχεν ('in his 18th year he went abroad with a notable woman because of friendship and expectation [i.e., of advantages for himself] and in addition to his other intercourse with her he also developed an erotic desire'). The young man's desire at his specific age is explained (ibid., VII 6.166) with the position of Venus in Aquarius, a quickly rising sign (the quick rising supposedly indicates few years of age).

⁵⁸ See the commentary in HEILEN, 2015, pp. 1233–1235.

⁵⁹ WIEDEMANN, 1992, p. 28.

they made them less rational, less properly human”⁶⁰. Such a person was obviously not suitable for positions that require prudent, cool-minded decision-making.

In sum, Antigonus characterizes Pedanius as a youth who subordinates his reason in at least two respects, eroticism and gladiators, to irrational desires. Such a game-crazy womanizer (to put it bluntly) is not suitable to become emperor. Not surprisingly, Pedanius is called κακόβουλος (F3 §§ 65 and 66a).

But what is the astrological explanation of these biographical details, especially of Pedanius’ being ἐρωτικός?⁶¹ Antigonus explains the young man’s amorousness with Venus and Jupiter (ἐρωτικός μὲν διὰ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὸν Δία). Conjunctions of these two astrologically ‘benevolent’ planets are in principle considered to be very propitious, as various passages from ancient astrological manuals confirm. Suffice it to quote an extant paraphrase of Dorotheus which asserts, among other details, that those who are born under conjunctions of Jupiter and Venus are inclined towards an intense heterosexual sex life (the relevant words are underlined):

Σὺν δὲ τῇ Ἀφροδίτῃ ὧν ὁ Ζεὺς τὸ τιμητικὸν ἐπιδείκνυνται καὶ ταῖς χάρισι κεκοσμημένον καὶ τὴν παρὰ πολλῶν φιλίαν, τό τε ἀγαθόφρον καὶ εὐσεβὲς καὶ ἀστεῖον καὶ τὸ παρ’ ἡγεμόσι ποθεινὸν καὶ εὐφημον καὶ εὐκλεές. οὗτοι καὶ ἐξ ἐπισήμων τινῶν γυναικῶν τὸν βίον αὔξουσιν ἢ ἱερῶν προστατεύουσιν, κατ’ ἐξοχὴν δὲ εἰσι φιλέρωτες καὶ πολλὰς γυναιξὶν ἐν συνουσίᾳ γίνονται, εὐγάμοι τε καὶ εὐτεκνοὶ εἰ μὴ ὁρᾷ Κρόνος καὶ Ἄρης⁶².

The principally beneficial quality of conjunctions of Jupiter and Venus is, in the present case (Antig. Nic., F3), intensified by the positions of both planets in the sign of Pisces (the astrological exaltation of Venus and the night house of Jupiter)⁶³ and by the fact that Venus had had her second station – in other words: the end of her retrogradation – a few days earlier and is, at Pedanius’ birth, accelerating in

⁶⁰ WIEDEMANN, 1992, pp. 141–142.

⁶¹ For the astrological explanation of his being φιλομονόμαχος, see HEILEN, 2015, p. 1245.

⁶² Par. <Dor.> pp. 378,29–379,2 PINGREE, 1986 (= Val., *app.* 1.115–116; for my attribution of this paraphrase to Dorotheus see HEILEN, 2010, p. 136). For the parallel Latin version of this text that is preserved in Firm., *math.* 6.23,4–5 and for further parallels see HEILEN, 2015, pp. 1237–1238. The relevant passage must go back to a common, old, now lost source (‘Nechepsos and Petosiris?’); see again HEILEN, 2010, esp. p. 136 (with stemma).

⁶³ See HEILEN, 2015, p. 715 (tab. 15), and p. 737 (tab. 19).

direct motion⁶⁴. This intensification in terms of quantity, however, comes along with a negative modification in terms of quality because Pisces produces individuals that correspond to the restless and (in the hierarchy of living beings) low nature of fish (Val., I 2.79): οἱ οὖν γεννώμενοι ἄστατοι, ἀμφίβολοι, ἐκ κακῶν εἰς ἀγαθὰ μεταβάλλοντες, ἐρωτικοί, λατρευτικοί, ἀσελγεῖς, πολύγονοι, ὀχλικοί. In view of the rare combination of the roots ἐρωτικ- and ἀσελγ- in this text⁶⁵, the reader may further wish to pay attention to the fact that Pedanius (**F3**) has the Sun, Saturn and Mercury in Aries, another ἀσελγὲς ζῳδιον (cf. **F2** § 57), while in **F2** Aries hosts Sun, Mars, Venus and Mercury. It is likely, therefore, that Antigonus saw, with respect to erotic and/or sexual licentiousness, parallels between **F2** and **F3** based on the qualities of the zodiacal signs.

More detrimental is, however, the astrological circumstance that in **F3** Jupiter and Venus happen to be located in the twelfth place of the dodecatropos whose canonical characteristics acknowledged by all ancient astrologers are very bad. The twelfth place is that of enemies, imprisonment, and all kinds of problems. This circumstance perverts, in the present chart, the powers of the benefic planets Jupiter and Venus and turns their blessings into the corresponding vices, thus making Pedanius an overall blameworthy character. For general assertions to this effect see, for example, Val., II 5.2 οἱ ἀγαθοποιοὶ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ [i.e., in the 12th place] οὐ μερίζουσι τὰ ἑαυτῶν ἀγαθὰ and Firm., *math.* 2.19,13 *vitia etiam in hoc loco [...] invenimus*. One finds also specific assertions regarding the twelfth place's influence on eroticism and sexuality. Of particular interest is a (now lost) astrological text of uncertain age on the effects of the planets in the twelve places of the dodecatropos that is indirectly preserved through Firmicus, Paul of Alexandria and Rhetorius of Egypt. Since all three authors quote frequently and extensively from that lost text, it must have enjoyed considerable reputation and authority among astrologers. The *terminus ante quem* for its composition is the early 4th c. CE (Firmicus). Presumably, however, it was much older so that Antigonus could have known it, too. The passage of that lost text which is relevant to our purpose predicted, for Venus in the 12th place of male nativities, men that would suffer much sorrow because of women, as the following synopsis of the extant testimonia shows:

⁶⁴ See HEILEN, 2015, p. 1155, on **F3** § 63 ἐπὶ σπηριγμοῦ ἔφου.

⁶⁵ There are only five Greek parallels for this combination, none of them in astrological texts.

Firm., *math.* 3.6,25–26Alex., 24, p. 72,4–6⁶⁶Rhet., V 57.40–42
(= CCAG VIII 4, 1921, p.
130,14–21)

(25) *In duodecimo loco Venus ab horoscopo constituta si in nocturna genitura sic fuerit inventa, faciet mulierum causa assiduo tristicitiae dolore cruciari. Si sic [exemplo] positam Mars et Mercurius forti radiatione respexerit, faciet ei ab ancillis libidinis causa frequenter insidias, facit animi aestus et decernit instinctu libidinis turpis amoris incendia; alii vero ancillas matrimoniis sibi iungunt, alii [sibi] publicas meretrices genialis sibi tori copulatione consociant, ex qua causa etiam filiorum soboles denegatur.*

Ὁ δὲ Ἀφροδίτης ἐπὶ τούτου τοῦ τόπου τυχὼν διὰ γυναικείας προφάσεις λυπουμενους καὶ πάθει ψυχικοῖς περικυλιόμενους, τουτέστιν ἐρωτικοῦς ποιήσει. ἐπιμίσηγονται δὲ καὶ δούλαις ἢ γηραιαῖς ἢ ἐταιρίσιν, ὧν χάριν ἐν ἀτεκνία διατελοῦσιν.

ἐὰν δὲ ὁ ὑποδεξάμενος τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρα ἐπίκεντρος σχηματίσῃ, δουλοκοίτας καὶ κακογάμους, ὅτε δὲ καὶ τῶν ιδίων γυναικῶν παρακοιμιστὰς ποιήσει.

(26) *per diem vero in hoc loco posita mulierum causa necem vel malae mortis decernit atrocitatem secundum naturam qualitatemque signorum; habet enim haec stella varias, sed quae difficile inveniri possint, decernendi potestates.*

(40) Ἐπὶ δὲ τοῦ κακοδαίμονοντος ζωδίου [CCAG: τῷ κακοδαίμονοντι ζωδίῳ] τυχοῦσα ἢ Ἀφροδίτη νυκτὸς διὰ γυναικῶν προφάσεις λυπουμενους <ποιεῖ>. (41) ἐὰν δὲ κατοπτεῖται ὑπὸ Κρόνου καὶ Ἑρμοῦ ἢ <Ἄρεως> [CCAG: Ἄρεως] καὶ πάθει ψυχικοῖς περικυλιόμενους – τουτέστιν ἐρωτικοῖς [sic] – <ποιεῖ> [om. CCAG]. τινὲς δὲ καὶ δούλαις ἢ ἐταίραις ζεύγνυνται, ὧν καὶ χάριν [CCAG: χάριν καὶ] ἐν ἀτεκνία γίνονται.

(42) ἡμέρας δὲ τυχοῦσα ἐπὶ τοῦδε τοῦ τόπου κακῶς καὶ βιαίως ἔνεκα γυναικῶν ἀπολλυμένους <σημαίνει> [CCAG: σημαίνει] κατὰ τὴν τῶν ζωδίων φυσικὴν ιδιότητα· ἔχει δὲ [CCAG: γὰρ] ποικίλους καὶ δυσσευρέτους ἢ θεὰ χρηματισμούς, <ἄφ'> ἧς⁶⁷ καὶ τὰ τοῦ βίου πράγματα ὀδηγηθήσεται.

⁶⁶ Cf. Olymp., 23 p. 75,12–15.

⁶⁷ <ἄφ'> ἧς coni. PINGREE, οἷς coni. CUMONT (CCAG), ἧς vel ὑφ' ἧς codd.

Three points deserve our attention:

1. Firmicus and Rhetorius distinguish between day and night births. The second part of the original (lost) prediction, which was about day births, is missing in Paul's adaptation, intentionally, as it seems, because Paul omits the word νυκτὸς in the first part. In the case of Pedanius we should probably apply the day formula (assuming that the Sun was rising at his birth), but this assumption cannot be verified because in **F3** Antigonus gives the positions of the ascendant and the Sun (as well as those of the other heavenly bodies) only with precision to the sign, not to the degree.

2. For night births Paul and Rhetorius predict individuals with abnormal psychic dispositions in the field of erotics (πάθεσι ψυχικοῖς περικυλισμένους); they summarize these dispositions using the adjective ἐρωτικούς.

3. The day formula's prediction (it is extant in Firmicus and Rhetorius) is even worse because Venus is then unfavorably located not only with regard to the dodecatopos but also with regard to her 'sect' (αἵρεσις). This day formula predicts men who will perish because of women in miserable and violent ways according to the qualities of the respective zodiacal sign that happens to occupy the twelfth place⁶⁸.

Interestingly, our lost old manual also contained a passage on Jupiter in the twelfth place as is evident from all three witnesses⁶⁹. The predictions in that passage, however, seem not to have contained any information pertaining to sexuality or eroticism. This indicates that Antigonus thought primarily of Venus in the 12th place as being responsible for Pedanius' reprehensible erotic inclinations, though probably not exclusively: If conjunctions of Jupiter and Venus as such, i.e. regardless of the dodecatopos, are thought to cause intense heterosexual inclinations⁷⁰, then this

⁶⁸ We find a similarly negative prediction regarding Venus in the 12th place in the Demotic papyrus P. Berlin 8345, col. III, 7–10: "He runs amuck(?) because of a wife. <He> is not permitted to agree with a woman. He causes mi[sery] during his life. A wife did not customarily ..." (Engl. trans. of HUGHES, 1986, p. 57; see also the commentary *ibid.* p. 62 on col. II, 3).

⁶⁹ Firm., *math.* 3.3, 22–23; Paul. Alex., 24 p. 71, 13–15 (cf. Olymp., 23 p. 75, 6–9); Rhet., V 57.35–36 (= CCAG VIII 4, 1921, p. 130, 1–4). See the synoptic presentation of these texts with commentary in HEILEN, 2015, p. 1242. The passage of Rhetorius ends with an interesting generalizing statement (Rhet., V 57.36): πάντοτε δὲ ὁ θεὸς ἐν τοῖς ζῳδίοις τούτοις τυχὼν οὐκ ἀγαθὸς γενήσεται ('whenever the god [Jupiter] happens to be in these signs [which happen to coincide with the twelfth place of different nativities], he will not become beneficial').

⁷⁰ This is asserted by the paraphrase of Dorotheus quoted above, p. 136 (with n. 62).

combined effect of *both* planetary deities must, from an ancient astrological perspective, be perverted when the conjunction happens to take place in the twelfth place of the dodecatropos⁷¹.

It is further possible that Antigonus considered Venus as being Pedanius' ruler of the soul. Even if the astrological concept of an οἰκοδεσπότης τῆς ψυχῆς is attested in no other source than Ptol., *apotel.* 3.14 (this chapter contains five references of which two are quoted by Heph., II15), it is unlikely that Ptolemy himself invented the concept and coined the technical term. Be this as it may, Ptolemy makes the ruler of the zodiacal sign of Mercury lord of the rational part of the soul and the ruler of the zodiacal sign of the Moon lord of the irrational part of the soul (i.e. of the seat of erotic inclinations). Consequently, there will be either one or two rulers of the soul in each individual chart, depending on the positions of Mercury and the Moon. In **F3** Ptolemy would assign the rulership of the rational part of the soul to Mars (because Mercury is in Aries) and that of the irrational part to Venus (because the Moon is in Taurus). The effects of the rulers of the soul depend, according to Ptolemy, on whether the rulers are favorably or unfavorably located. He mentions ἐρωτικούς three times in the relevant chapter, first in *apotel.* 3.14,25 with regard to Jupiter and Venus in unfavorable positions, next in *apotel.* 3.14,29 for Mars and Venus in favorable positions, and last in *apotel.* 3.14,33 for Venus alone in unfavorable positions. Since only Venus plays a role in all three predictions, she (and not Mars or Jupiter) must, in Ptolemy's view, be the cause of ἐρωτικούς, and this effect is obviously not a good one in his view because it is always connected with unfavorable conditions⁷².

However, Antigonus' rationale cannot have been exactly the same as Ptolemy's because then the rulers of the soul in **F3** would, as already mentioned, be Mars in the 11th place and Venus in the 12th, with the consequence that Venus would not just pro-

⁷¹ Compare the general statement of Rhetorius on Jupiter in the 12th place quoted in n. 69. Note also that Jupiter belongs (unlike Venus) to the astrological sect of the day. Antigonus may have seen this as another reason for attributing the negative erotic influence primarily to Venus (if he actually did; his text does not differentiate between Jupiter and Venus in § 66b, except for naming Venus first).

⁷² At first sight, Ptolemy seems not to be thinking of any unfavorable circumstance in *apotel.* 3.14,29, but it is implicit in the co-rulership of Mars who is, generally speaking, the enemy of peace, order, and moderation, and, with special regard to sexuality, the archetype of the adulterer established in the Homeric tale of Ares and Aphrodite (*Od.* 8.268-269 ἐμίγησαν... λάθρη). This famous myth left many traces in astrological texts, too. Suffice it to mention the horoscope of Ceionius Rufius Albinus (Firm., *math.* 2.29,10-20 = *Hor. lat.* 303.III.14, our text 5) in which the native is characterized as an adulterer (*adulter*) and his blameful deed (a *crimen* of which the native is *reus*) explained with antiscia, a negative form of astrological ray-casting by Mars (*violenta Martis radiatione*) on Venus (*ibid.* 2.29,14 and 2.29,17).

duce moderately reproachable individuals such as ἐρωτικούς but seriously wicked perpetrators of sexual crimes such as διαφθορεῖς γυναικῶν καὶ παρθένων (Ptol., *apotel.* 3.14,30). Even if ἐρωτικοί are obviously not as bad, in Ptolemy's view, as διαφθορεῖς γυναικῶν καὶ παρθένων, they are still reprehensible. This is clear from his prediction for Jupiter and Venus as rulers of the soul in which he differentiates between honorable and unacceptable forms of eroticism, reserving the adjective ἐρωτικός to the latter, negative variant: τῷ δὲ τῆς Ἀφροδίτης συνουκειωθεὶς [sc. ὁ τοῦ Διὸς] ἐπὶ μὲν ἐνδόξων διαθέσεων ποιεῖ [...] ἐπαφροδίτους ἐν τῷ σεμνῷ, [...] ἐπὶ δὲ τῶν ἐναντίων τρυφητάς, ἡδυβίους, θηλυψύχους, ὀρχηστικούς, γυναικοθύμους, δαπάνους, καταγυναίους, ἐρωτικούς, λάγνους, καταφερεῖς, μοιχοὺς, φιλοκόσμους, ὑπομαλάκους, ῥαθύμους, ἀσώτους, ἐπιμώμους κτλ. (Ptol., *apotel.* 3.14,24–25). In sum, if Ptolemy (as I tend to assume) took over the concept of οἰκοδεσπότης τῆς ψυχῆς and the basic rules for interpreting this ruler's effects from a pre-existing tradition, Antigonus is likely to have been familiar with it, to have identified Venus as ruler of the irrational part of Pedanius' soul, and to have interpreted Venus' position in the twelfth place negatively.

It has become clear that there were various possibilities for providing astrological explanations of the (according to Antigonus) abnormal erotic inclinations of Pedanius Fuscus.

In view of the prominent role that sexuality plays in Antigonus' relatively short horoscopes **F2** and **F3** (and also, more generally speaking, in Greco-Roman astrological manuals)⁷³, it is noteworthy that his particularly long and elaborate horoscope of Hadrian (**F1**) does not contain a single word on this topic. This is all the more surprising because on the one hand Hadrian's homoerotic inclinations, especially his infatuation for the Bythynian youth Antinous, were well-known⁷⁴ and on the other hand Hadrian's horoscope did provide an opportunity for explaining these inclinations astrologically, namely the position of Jupiter in Aquarius: Zeus/Jupiter, the astrological symbol of kingship, is particularly suited to symbolize Hadrian who occupies the first place among ancient literary associations of the earthly ruler with the highest god⁷⁵, and Aquarius, who pours water from his celestial urn, is associated with Ganymede, the beautiful youth that Zeus had, according to Greek myth, abducted in the shape of an

⁷³ See CUMONT, 1937, pp. 177–184.

⁷⁴ See Cass. Dio, LXIX 11.2–4 and Hist. Aug. *Hadr.* 14.5–6 (with FÜNDLING, 2006 ad loc.); see also BIRLEY, 1997, pp. 2 and 42.

⁷⁵ This is largely due to Hadrian's historical role as he who brought the construction of the temple of Zeus in Athens to completion. Cf. PRICE, 1984, p. 86, and CLAUSS, 1999, p. 142.

eagle to serve as cup-bearer at the banquets of the gods. This myth served as a model of pederasty in ancient literature, including astrological texts⁷⁶. It is a likely assumption that Antigonos' total silence on sexual or erotic topics in **F1** has to do with his different overall appreciation of the three natives in **F1**, **F2** and **F3**.

This leads us to conclude our analysis with the following two insights: Firstly, Antigonos' discussion of sexual or erotic details in **F2** § 57 and **F3** § 66b is in keeping with the astrological tradition and mainstream of his time. This specific, thematically bound insight is in compliance with a more general one that cannot be substantiated here with detailed argument, namely that all three extant horoscopes of this author (**F1–F3**) can be read, and were probably read by ancient readers, as impressive examples of the truth of the astrological doctrine transmitted in theoretical manuals⁷⁷. Secondly, we find that Antigonos' allusions to sexuality and eroticism in **F2** and **F3** contribute substantially to his overall purpose of discrediting the respective natives⁷⁸. In **F1**, instead, whose native (Hadrian) is praised in various respects by Antigonos, the topics of sexuality and eroticism are entirely absent, probably because they would have disturbed the picture of a cultured and decorous ruler entirely devoted to his political responsibilities. The negative instrumentalization of specific forms of both homosexual and heterosexual inclinations that we find in **F2** and **F3** complies with contemporary social norms and with the general Stoic repudiation of passions⁷⁹.

⁷⁶ Cf. P. Mich. III 149, col. VI,22–26: οἱ οὖν ἐπέραστοι καὶ εἰς χρῆσιν εὐθετοὶ διὰ τοῦ Διὸς εἰς τοῦτο ἄγονται· δύναται τοῦτο Γανυμήδης μυθικῶς προσπαίειν τῇ φύσει ὁμοδρομοῦσιν (trans. ROBBINS, 1936, p. 110: “hence beloved boys and those who are well adapted for the practice are led to these courses through the influence of Jupiter; Ganymede serves to express this in mythology for those whose courses are natural”). See further CUMONT, 1937, p. 181, note 3 (at the end), and HEILEN, 2015, pp. 668–669, esp. note 1372.

⁷⁷ Interested readers may wish to consult the comprehensive commentary on Antig. Nic., **F1–F3** in HEILEN, 2015, pp. 522–1252, esp. pp. 685 (on Hadrian's emperorship in **F1**), 834 and 862 (on Hadrian's siblings), 884–885 (on the medical cause of Hadrian's death), 1232 (on **F3** § 66a), and many other pages of that commentary, including the reference *ibid.* 1250 to the pertinent remark of Valens who explicitly declares, in a different astrological context (comparison of the horoscopes of six men who almost died together in a sea-storm), that he wishes to demonstrate the marvelous coherence of all parts of nature as revealed by astrology (πρὸς τὸ θαυμάσαι τὴν φύσιν, Val., VII 6.127).

⁷⁸ For other, non-sexual ways of discrediting those natives see especially the adjectives ἄδικος (**F2** § 56, twice) and κακόβουλος (**F3** §§ 65 and 66a).

⁷⁹ I thank Dorian G. Greenbaum for correcting various English mistakes in an earlier version of this article.

BIBLIOGRAPHY

For editions and translations of ancient texts, see the following entries below:

Dorotheus of Sidon: PINGREE, 1976.

Firmicus Maternus: KROLL – SKUTSCH – ZIEGLER, 1968.

Hephaestio of Thebes: PINGREE, 1973–1974.

Olympiodorus: BOER, 1958.

Paul of Alexandria: BOER, 1962.

Ptolemy, *Apotelesmatika* (*Tetrabiblos*): HÜBNER, 1998.

Vettius Valens: PINGREE, 1986.

BAKHOUCHE, 2002:

- BÉATRICE BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Louvain et al., 2002 (Bibliothèque d'études classiques, vol. 29).

BARNES, 1976:

- TIMOTHY D. BARNES, "The Horoscope of Licinius Sura?", *Phoenix*, 30 (1976) 76–79.

BIRLEY, 1997:

- ANTHONY R. BIRLEY, *Hadrian. The restless emperor*, London – New York, 1997 (many repr.).

BOER, 1958:

- *Pauli Alexandrini elementa apotelesmatica*, ed. Æ[MILIA] BOER, interpretationes astronomicas add. O[TT]O NEUGEBAUER, Leipzig, 1958.

BOER, 1962:

- *Heliodori ut dicitur in Paulum Alexandrinum commentarium* ed. Æ[MILIA] BOER, interpretationes astronomicas addiderunt O[TT]O NEUGEBAUER et D[AVID] PINGREE, Leipzig, 1962.

CABALLOS RUFINO, 1986:

- ANTONIO CABALLOS RUFINO, "Los horóscopos de la *Apotelesmática* de Hefestión de Tebas y los senadores hispanorromanos", *Memorias de historia antigua*, 7 (1986) 121–128.

CABALLOS RUFINO, 1990:

- ID., *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania (Siglos I al III p.C.)*, tomo I: *Prosopografía*, Écija, 1990.

CANTARELLA, 2002:

- EVA CANTARELLA, *Bisexuality in the Ancient World*, transl. by CORMAC Ó CUILLEANÁIN, 2nd ed., New Haven – London, 2002 (1992!; = Engl. trans. of the Ital. orig.: *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988).

CCAG:

- *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols., Brussels, 1898–1953.

CLAUSS, 1999:

- MANFRED CLAUSS, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München – Leipzig, 1999 (repr. 2001, 2002).

CRAMER, 1954:

- FREDERICK H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, 1954 (Memoirs of the American Philosophical Society, vol. 37; repr. Chicago, 1996).

CUMONT, 1937:

- FRANZ CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Brussels 1937 (repr. 1982; Ital. trans. by G. BEZZA, Milano, 2003).

FÜNDLING, 2006:

- JÖRG FÜNDLING, *Kommentar zur Vita Hadriani der Historia Augusta*, 2 vols., Bonn, 2006 (*Antiquitas*, vol. 4.3.4.1–2).

HEILEN, 2005:

- STEPHAN HEILEN, “The Emperor Hadrian in the Horoscopes of Antigonos of Nicaea”, in: GÜNTHER OESTMANN, DARREL RUTKIN, KOCKU VON STUCKRAD (eds.), *Horoscopes and Public Spheres: Essays on the History of Astrology*, Berlin – New York, 2005 (*Religion and Society*, vol. 42), pp. 49–67.

HEILEN, 2010:

- ID., “Anubio Reconsidered”, *Aestimatio. Critical Reviews in the History of Science*, 7 (2010) 127–192. [online: <http://www.ircps.org/aestimatio/7/127–192>].

HEILEN, 2015:

- ID., *Hadriani genitura. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia*, 2 vols. with continuous pagination, Berlin et al., 2015 (*Texte und Kommentare*, vol. 43,1–2).

HEILEN (forthcoming):

- “Translating Greco–Roman Astrological Texts: The Horoscope of Hadrian by Antigonos of Nicaea”, in: *Writings of Early Scholars*, ed. by ANNETTE GARNER and TANJA POMMERENING, De Gruyter, ca. 2016.

HÜBNER, 1982:

- WOLFGANG HÜBNER, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, 1982 (*Sudhoffs Archiv. Beiheft* 22).

HÜBNER, 1995:

- ID., *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum. Quellenkritische Edition und Kommentar*, 2 vols., Stuttgart – Leipzig, 1995.

HÜBNER, 2005:

- ID., “Sulla’s Horoscope? (Firm. math. 6,31,1)”, in: OESTMANN ET AL., 2005 (see above, HEILEN, 2005), pp. 13–35.

HUGHES, 1986:

- GEORGE R. HUGHES, “An Astrologer’s Handbook in Demotic Egyptian”, in: *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker. Presented on the Occasion of His 78th Birthday December 10, 1983*, ed. by LEONARD H. LESKO, Hanover [sic] – London, 1986, pp. 53–69.

KONSTAN, 1997:

- DAVID KONSTAN, “Conventional Values of the Hellenistic Greeks: the Evidence from Astrology”, in: *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, ed. by PER BILDE, TROELS ENGBERG–PEDERSEN, LISE HANNESTAD, and JAN ZAHLE, Aarhus, 1997 (*Studies in Hellenistic Civilization*, vol. 8), pp. 159–176.

KROLL et AL., 1897–1913:

- *Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII* edd. W[ILHELM] KROLL, F[RANZ] SKUTSCH ET K[ONRAT] ZIEGLER, 2 vols., Leipzig 1897–1913 (repr. Stuttgart, 1968 with addenda by K. ZIEGLER).

LEMAY, 1980:

- HELEN LEMAY, “The Stars and Human Sexuality: Some Medieval Scientific Views”, *Isis*, 71 (1980) 127–137.

MARTORELLO – BEZZA, 2013:

- *Aḥmad ibn Yūsuf ibn al-Dāya, Commento al Centiloquio tolemaico*. Edizione e traduzione del testo arabo e della versione greca, a cura di FRANCO MARTORELLO e GIUSEPPE BEZZA, Milano – Udine, 2013 (Indo-Iranica et Orientalia. Serie Lazur 10).

NEUGEBAUER – VAN HOESSEN, 1959:

- OTTO NEUGEBAUER, HENRY B. VAN HOESSEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (MEMOIRS OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY, vol. 48; repr. 1987).

PINGREE, 1973–1974:

- *Hephaestionis Thebani Apotelesmaticorum libri tres*, ed. D. PINGREE, 2 vols., Leipzig, 1973–1974.

PINGREE, 1976:

- ID., “Political Horoscopes from the Reign of Zeno”, *Dumbarton Oaks Papers*, 30 (1976) 133–150.

PINGREE, 1986:

- ID. (ed.), *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem*, Leipzig, 1986.

PINGREE (forthcoming):

- *Rhetorii Aegyptii compendium astrologicum secundum epitomen in cod. Paris. gr. 2425 servatam* ed. D. PINGREE†. Praefationem addidit, textum imprimendum curavit S. HEILEN (Berlin: De Gruyter, ca. 2016).

PRICE, 1984:

- S[IMON] R. F. PRICE, “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult”, *Journal of Hellenic Studies*, 104 (1984) 79–95.

PIR²:

- *Prosopographia Imperii Romani saeculi I. II. III*, iteratis curis edd. EDMUNDUS GROAG et al., pars I – pars VII/1, Berlin et al., 1933–1999.

PLRE:

- *The Prosopography of the Later Roman Empire*, by ARNOLD H. M. JONES, JOHN R. MARTINDALE, & JOHN MORRIS, vols. I–III, Cambridge, 1971, 1980, 1992.

ROBBINS, 1936:

- FRANK E. ROBBINS, “P. Mich. III 149: Astrological Treatise”, in: JOHN GARRETT WINTER (ed.), *Papyri in the University of Michigan Collection. Miscellaneous Papyri*, Ann Arbor, 1936 (University of Michigan Studies. Humanistic Series, vol. 40; Michigan Papyri, vol. 3), pp. 62–117.

ROBBINS, 1940:

- *Ptolemy, Tetrabiblos*, ed. and transl. by F[RANK] E. ROBBINS, Cambridge (Mass.) – London, 1940 (Loeb Classical Library, vol. 435; repr. 1994).

WEISCHE, 2003:

- ALFONS WEISCHE, “Durch Antonymie gestützte Metonymien für ‘ärmlich’ und ‘prächtigt’ in der Koine und im Lateinischen, besonders bei Petron”, in: *Petroniana. Gedenkschrift für Hubert Petersmann*, hrsg. von JÓZSEF HERMAN und HANNAH ROSÉN unter Mitwirkung von HELGA und HANS ARMIN GÄRTNER, Heidelberg, 2003, pp. 201–214.

WIEDEMANN, 1992:

- THOMAS WIEDEMANN, *Emperors and Gladiators*, London – New York, 1992).

GENDER IN PTOLEMY'S *APOTELESMATICA*

WOLFGANG HÜBNER

WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

ABSTRACT

The sexual polarity, belonging to a world-wide web of oppositions, concerns the heavenly bodies and regions themselves as well as their influence on entire peoples and individuals on earth. Ptolemy depends on Babylonian and Hellenistic astrology, Pythagorean numerology, Aristotelian ethics and Greek mythology. His detailed enumeration of all thinkable cases shows a rigorous schematism of both contents and syntax that considers all possible varieties of sexual comportment and depravation.

KEY WORDS: CONDITIONAL CLAUSES, DAILY ROTATION OF THE EARTH, 'HOUSES', PLANETS, SCHEMATISM, SYNTAX, 'SYSTEMZWANG', TWINS AND TRIPLETS, WORLD WIDE WEB, ZODIACAL GEOGRAPHY, ZODIACAL SIGNS.

EL SEXO EN LOS *APOTELESMATICA* DE TOLOMEO

RESUMEN

La polaridad sexual, que pertenece a una red universal de oposiciones, concierne tanto a los cuerpos y regiones del cielo como a su influencia sobre pueblos enteros e individuos sobre la tierra. Tolomeo depende de la astrología babilonia y helenística, de la numerología pitagórica, de la ética aristotélica y de la mitología griega. Su detallada enumeración de todos los casos imaginables muestra un riguroso esquematismo de ambos contenidos y una sintaxis que considera todas las variedades posibles del comportamiento y la depravación sexuales.

PALABRAS CLAVE: ORACIONES CONDICIONALES, ROTACIÓN DIURNA DE LA TIERRA, 'CASAS', PLANETAS, ESQUEMATISMO, SINTAXIS, 'LÍMITES IMPUESTOS POR EL SISTEMA', RED UNIVERSAL, GEOGRAFÍA ZODIACAL, SIGNOS ZODIACALES.

Mythical thought penetrates the whole cosmos and, starting from the human body, it tries to transfer human conditions to the universe, especially to the heavenly bodies¹. So astrology formally was one of the greatest attempts of a systematic-constructive world-view². The philosopher Ernst Topitsch calls these acts of translation 'biomorph metaphor', to be distincted from 'intentional', that is 'sociomorph' or 'technomorph' metaphor³.

¹ E. CASSIRER, 1925, pp. 115-117. The human body was the starting point and not the inverse: W. HÜBNER, 2013, p. 4.

² E. CASSIRER, 1922, p. 30.

³ E. TOPITSCH, 1972, p. 19 'biomorphe Metapher', to be distincted from 'intentionale Metapher', either 'soziomorph' or 'technomorph'.

At the beginning of his zodiacal geography⁴, the distribution of the countries of the οἰκουμένη to the twelve zodiacal signs, Ptolemy establishes a worldwide web of correspondences, following the constraint of a rigid ‚geometric‘ schematism (fig. 1)⁵:

gender	male	female
luminary	sun	moon
daily rotation	rising	setting
day-night	day	night
proximity to the sun	morning	evening
geographical region	east	west
direction (related to the north)	right	left
numbers	odd	even

fig.1: The worldwide web of correspondances

The female nature belongs to the west, the region of the setting stars,⁶ and accordingly to the evening, the night, the moon and the left side.

1. *Gender on the sky*

Looking to the sky let us consider the single parameters: the zodiacal signs, the planets and their so-called ‚houses‘ of the daily rotation.

a) Zodiacal signs

The twelve zodiacal signs were classified into two regular hexagons (fig. 2).

This distinction follows the Pythagorean lore: odd numbers are masculine, even numbers feminine (fig. 1)⁷, a parallel to the distinction between day and night⁸.

Beside these two hexagons astrologers constructed three regular squares that connect signs of different sex and four regular triangles (triplicities) connecting signs of

⁴ Ptol., *apotel.* 2.3,9-10, see also *apotel.* 3.7,2.

⁵ In German ‘Systemzwang’, an originally grammatical term, cf. W. HÜBNER, 2013, p. 296 with fig. 231.

⁶ Ptol., *apotel.* 1.19,2 διὰ ... τὸ τῶν δυσμῶν τεθλησμένον; 2.3,9 αἱ δὲ πρὸς ἑσπέραν τεθλησμένοι μᾶλλον εἰσὶν; 3.15,11 συμβάλλονται δὲ καὶ οἱ ἀνατολικοὶ καὶ ἑῷσι σχηματισμοὶ ... πρὸς τε τὸ ἐπανδρότερον καὶ εὐδαιμονότερον, οἱ δὲ δυτικοὶ καὶ ἑσπέριοι πρὸς τε τὸ θηλυκώτερον καὶ τὸ κατασταλτικώτερον.

⁷ Ptol., *apotel.* 1.13, the earliest instance is Manil., II 150-154. For the ‘sexe géométrique’ see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 154-157; W. HÜBNER, 1982, p. 282 nr. 3.311.12 and p. 479-282; Id., 2013, pp. 133f.

⁸ Manil., II 221f., see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 155-157; W. HÜBNER, 1982, pp. 288-290 nr. 7.331.3 and p. 482.

equal sex (fig. 3)⁹:

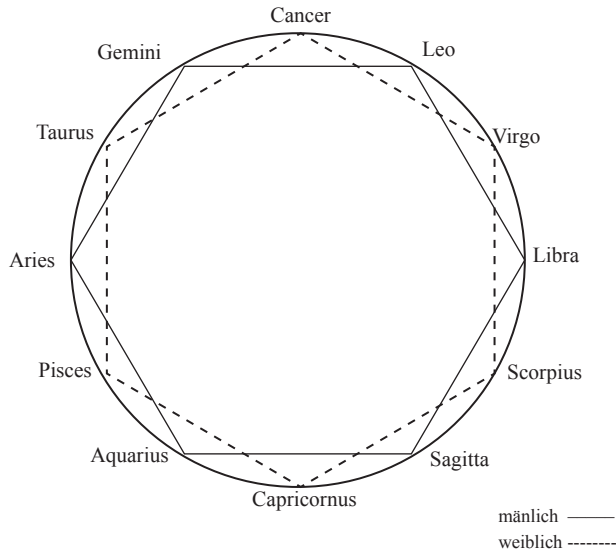


fig.2: Hexagonal gender

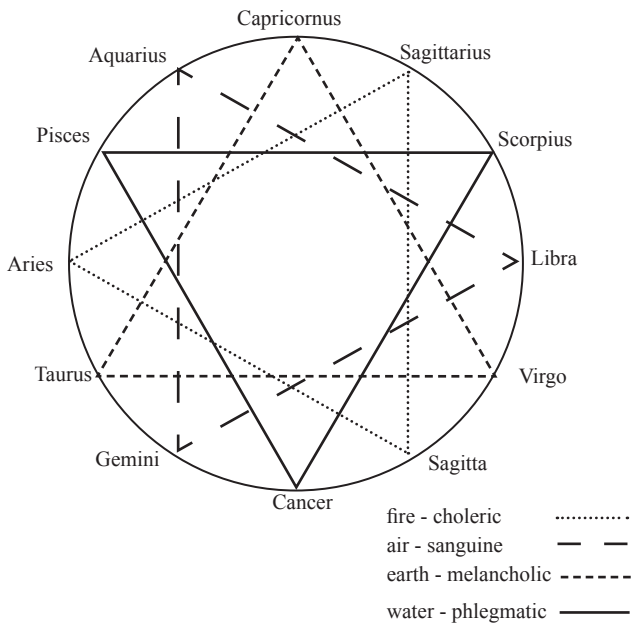


fig.3: The four regular triangles

⁹ See A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 169-170.

As for gender there is no problem in the two opposite triplicities of the two upper elements, fire and air: The first triplicity (fire) is composed by the male beings Aries – Leo – Sagittarius, the opposite third triplicity (air) by the human-shaped signs Gemini – Libra – Aquarius. There remains only a little problem, since the soulless tool of the Balance must be combined with a holding person, the so-called *libripens*¹⁰.

There are more difficulties in the female hexagon, the signs of the two lower elements, earth and water. The second triplicity (earth) is composed by Taurus – Virgo – Capricornus. The Virgin is evidently female, but the Bull should be a male being. By sophisticated trickery astrologers invented some explications. Beside the fact that the Bull is located in an even position, this sign is the so-called night-house of Venus, it contains within its constellation the seven maidens, the Pleiades¹¹, and it has been brought up to the sky only with its former part, the *πρωτομή*. So Ovid could utter a joke. One cannot distinguish the sex of *Taurus*, since his hinder parts are hidden¹²:

*vacca sit an taurus, non est cognoscere promptum:
pars prior apparet, posteriora latent.*

The Capricorn is composed by a former part of a she-goat and a fish-tail: *desinit in piscem*, the latter is censured as female – as does the zodiacal Fish in the fourth and last triplicity (water): Cancer – Scorpius – Pisces.

b) The seven planets

The Babylonians had named the planets (I use the ancient terminology) after their gods, and the Greek replaced them by their own. Hesiodus had established in his *Theogony* a large screen of marriages and kinship. So the ground was prepared for astrological application. Ptolemy, in his chapter 1,6 *περὶ ἀρρενικῶν καὶ θηλυκῶν*, distributes to female nature moisture and humidity, represented by the moon and Venus, whereas the sun, Saturn, Jupiter and Mars are male, Mercury being ambiguous (*ἐπίκοιτος*)¹³. Shifting Mercury to the female group one obtains a system of perfect symmetry on both sides of the central – but nevertheless moving – sun (fig. 4)¹⁴:

¹⁰ W. HÜBNER, 1982, pp. 130-135 nr. 3.12. Instances from the Middle Ages to modern times see W. HÜBNER, 2013, pp. 256f. with fig.205.

¹¹ Manil., V 140-156, see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 182-192; W. HÜBNER, 1982, pp. 542f.; Id., 2010, II, pp. 79-89. But there is a contradiction, because the Bull rises in inverse direction: W. HÜBNER, 1982, pp. 101f. nr. 2.13, so the front should be at the end of the constellation.

¹² Ov., *fast.* 4,717f. The same idea in. Eratosth., *catast.* 18 p. 122,9: Melanippe has been moved into the heaven as Equus (Pegasus) only with her first part, in order that her gender could not be recognized.

¹³ Ptol., *apotel.* 1.6.

¹⁴ Cf. W. HÜBNER, 1998b, p. 328.

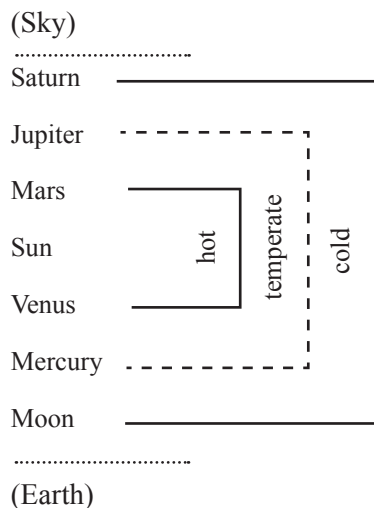


Fig. 4: The symmetry of the 'Chaldean' planetary system

There is no problem on the upper rank between the sun and the fixed stars: we find three generations of male gods: Saturn (grandfather) – Jupiter (father) – Mars (son); in modern times astronomers extrapolated the series until Uranus (the sky = greatgrandfather). On the lower and female rank however there is a difficulty: Between the female moon (Selene, Luna) and Venus we find Mercury, originally a male god, but also regarded as bisexual¹⁵, hence the designation of „hermaphrodite“. For the complete symmetry Mercury advanced from a hermaphrodite to a mere female planet.

Near the sun it is very hot, where the two genders attain the maximum of their power: Mars and Veneus, belonging to the youngest generation, represent war and love. The mythical reason was the famous homeric story of Aphrodite's adultery with Ares. There is evidence that in Greece Aphrodite and Ares were worshipped in some places in the same sanctuary¹⁶.

c) The daily rotation

Hitherto we have studied the permanent nature of the heavenly bodies, zodiacal signs and planets. They become more or less male or female by a dynamic process

¹⁵ W. HÜBNER, 1998b, p. 329 with n. 26.

¹⁶ Hom., *Od.* 8,266-343, see W. BURKERT, 1960; W. HÜBNER, 1998c, p. 545; W. PÖTSCHER, 2001, pp. 20f.: in Thebai they were said to be married and to have children. Adultery is a rather frequent astrological prediction derived from the conjunction of Venus and Mars: Maneth., III(II) 239-333; IV 293-308 (in particular 305 μοιχοιται); V(VI) 282f. See also Plotin., *Enn.* 2.3,6 μοιχείας ποιεῖν.

according to two other parameters¹⁷. First according to the position in relation to the sun: when they precede it in the morning, they become male, when they follow in the evening, female. The other reason is more important, their daily position in relation to the horizon (fig. 5):

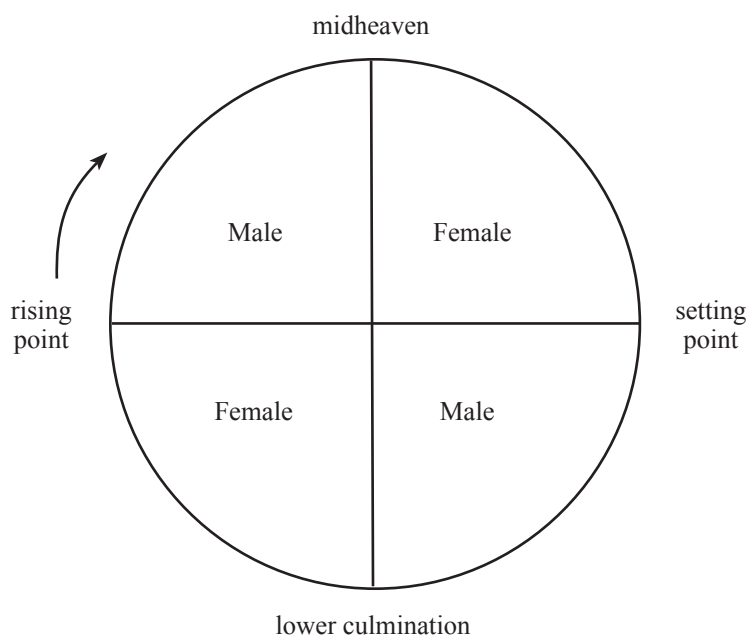


Fig.5: The four quarter of the daily rotation

In the quarter between the rising point (ῥοσκοπος) and midheaven as well as in the opposite quarter between the setting point (δύσις) and the lower culmination the planets become male, in the other two quarters, that is in the quarter between midheaven and the setting point or between the lower culmination and the rising point they become female. In this way the gender alternate in a similar manner as for the zodiacal signs in the two hexagons (fig. 2).

2. Gender on earth, influenced by the stars

Let us now come down to the effects on earth caused by these three parameters. First we have to distinguish between universal ('catholic') and individual prognostication. The universal astrology is treated in book 2, the individual astrology in book 3 and 4.

¹⁷ Ptol., *apotel.* 1.6,2.

a) universal astrology

The long chapter 3 of book 2 deals with the astrological geography¹⁸. The four quarters of the οἰκουμένη are distributed to the four triplicities (fig. 3), see the following diagram (fig. 6):

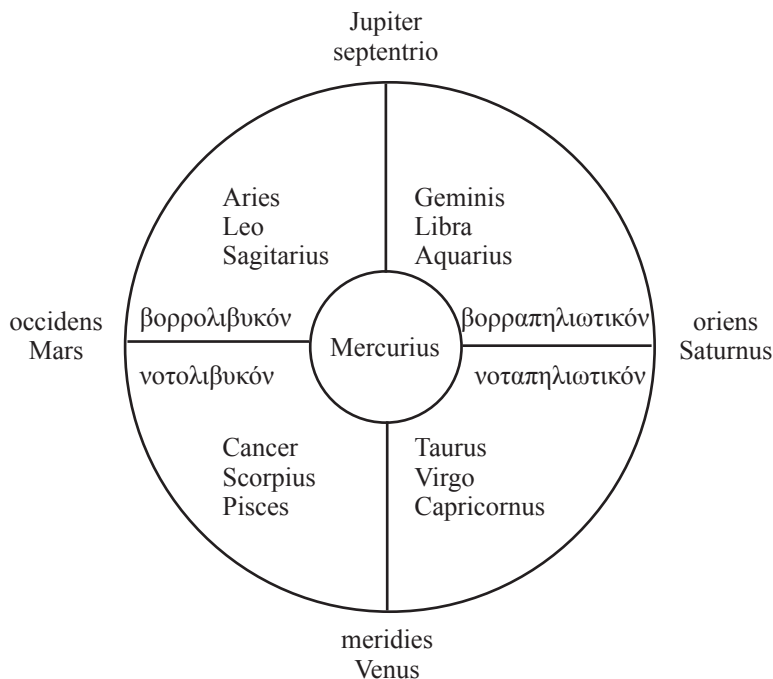


Fig. 6: The four quarters of the οἰκουμένη, distributed to the four triplicities

The northwest (βορρολιβυκόν) is occupied by British, Gaul, German peoples and so on¹⁹. As in the sky (fig. 3), also on earth the first quarter is purely masculine and dominated by the first triplicity (Aries – Leo - Sagittarius). Their rulers (τριγωνοκράτορες) are Jupiter for the north and Mars for the west²⁰. Because of the male gender of Jupiter and Mars these people are without passion for women and look down on the pleasures of love, but they are better satisfied with and more desir-

¹⁸ Ptol., *apotel.* 2.3, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 338-345.

¹⁹ Ptol., *apotel.* 2.3,12-21. I use the translation of F.E. ROBBINS, 1940, but maintaining my own numbering of the chapters (1998a).

²⁰ Ptol., *apotel.* 2.3,3.

ous of association with men²¹: καταφρονητικοῖς τῶν ἀφροδισίων. πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀρρένων συνουσίαν κατακορεστέροις.

But Ptolemy is more subtle, making a finer distinction between the frontside (ἐμπρόσθια) and the backside (ὀπίσθια) of the signs: their backside incline to the male (ἡρρενοῦσθαι), the ὀπίσθια to the female (τεθηλυῦσθαι)²². Some scholars distinguish between the first and the second part of the triplicity, but it is more likely that Ptolemy differentiates the peoples enumerated at the beginning, that are situated to the north and ruled more by Jupiter (from Britannia to the Bastarnae), from the peoples enumerated at the end, that are situated in the south and the west and ruled by Mars: Italy, Apulia, Sicily, Tuscany, and Celtic Spain.

The opposite quarter of southeast (νοταπηλιώτης) has a feminine character²³, for it belongs to the second triplicity (Taurus – Virgo – Capricornus) and it concerns Greater Asia, India, Persia, Babylonia, Mesopotamia, Syria and so on. The second triplicity is ruled by Venus and Saturn, in particular when they dwell in oriental position. These peoples worship the genital organs. Ptolemy argues²⁴: “because of the combination of the aforesaid stars, which is by nature generative.” That is a clear reference to mythology: The genitals of Kronos (Saturn) had been cut off and thrown down into the sea, and from this Aphrodite was born, “born from foam”. So these peoples are inclined to the pleasures of love (καταφερεῖς πρὸς τὰ ἀφροδίσια), and “they carry out their relation with women openly and not in secret, because of the planet’s oriental position.”²⁵ We may notice that the noun ἀφροδίσια is derived from Aphrodite herself²⁶, and it is this goddess-planet that causes effeminate behavior²⁷: τρυφεροὶ καὶ τεθηλυσμένοι διὰ τὸν τῆς Ἀφροδίτης.

The third quarter in the northeast (βορραπηλιωτικόν) is another male one²⁸. It belongs to the ideal third triplicity, that of the air, which is composed of the human-shaped signs Gemini – Libra – Aquarius. It grants a rare harmonious sexual intercourse

²¹ Ptol., *apotel.* 2.3,14.

²² This distinction does not figure in the general introduction, but we have some knowledge of it in Antiochus, see the apparatus of testimonies (1998a): Ant. *CCAG* VII (1908) pp. 113,15-16 ~ VIII 4 (1921) p. 195,2, cf. VIII 3 (1912) p. 109,16.

²³ Ptol., *apotel.*, 2.3,22-32.

²⁴ Ptol., *apotel.*, 2.3,24 διὰ τὸν τῶν προκειμένων ἀστέρων σχηματισμὸν σπερματικὸν ὄντα φύσει.

²⁵ Ptol., *apotel.*, 2.3,25.

²⁶ On the „Person-Bereichdenken“ see W. Pötscher (1959).

²⁷ Ptol., *apotel.*, 2.3,26.

²⁸ Ptol., *apotel.*, 2.3,33-41.

caused by a conjunction of Mars and Venus in the east (expressed by the ambiguous term συναρμογή: junction and conjunction) according to the aforesaid homeric story of the union of Ares and Aphrodite. But Ptolemy strengthens their interrelation by two further astrological parameters that he had explained in the first book²⁹, adding: “Mars is exalted in Capricorn, a sign of Venus’ triangle [the second], and Venus in Pisces, a sign of Mars’ triangle [the fourth one].” So there will be perfect harmony³⁰: “their women display entire goodwill to their husbands: they are affectionous, home-keepers, diligent, helpful, and in every respect laborious and obedient.”

The last quarter, located in the southwest (νοτολιβυκόν)³¹ is another female one: It rules Libya including Numidia, Carthage, Africa and so on. It belongs to the fourth triplicity (Cancer – Scorpius – Pisces), associated with water, and ruled by Mars and Venus in evening position. Accordingly it causes a government shared between man and wife, and often brother and sister married, as we know from Egypt³². Ptolemy continues³³: “They are extremely ardent (θερμοί) and disposed to commerce with women, so that even their marriages are brought about by violent abduction, and frequently the kings enjoy the *ius primae noctis* with the brides, and among some of them the women are common to all of the men.” And he continues even more³⁴: “They are polygamous and polyandrous and lecherous, marrying even their own sisters, and the men are potent in begetting, the women in conceiving as their land is fertile.” The last association of fertile women and earth once more calls to mind Egypt and the Nile. And the author concludes with a bad position of the evil planets aspecting Venus in the evening position³⁵: “Furthermore, many of the males are unsound and effeminate of soul, and some even hold in contempt the organs of generation.” Looking to the self-mutilation of the Gallois, the companions of the *Magna mater*, Ptolemy attains to the culmination of sexual perversity.

²⁹ Ptol., *apotel.* 1.19-20. On the exaltations (ὕψώματα) see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 192-199.

³⁰ Ptol., *apotel.* 2.3,39 διὰ τοῦτο τὰς γυναῖκας συνέβη πᾶσαν εὐνοιαν πρὸς τοῖς ἄνδρας ἐνδείκνυσθαι, φιλοστόργους τε οὔσας καὶ οἰκουροὺς καὶ ἐργατικὰς καὶ ὑπηρετικὰς καὶ ὅλως πονικὰς καὶ ὑποτεταγμένας.

³¹ Ptol., *apotel.* 2.3.42-50.

³² Ptol., *apotel.* 2.3,43 ὑπὸ ἄνδρὸς καὶ γυναικός, δυεῖν ὁμομητρίων ἀδελφῶν βασιλεύεσθαι.

³³ Ptol., *apotel.* 2.3,43 θερμοὶ τέ εἰσι σφόδρα καὶ καταφερεῖς πρὸς τὰς γυναικῶν συνουσίας, ὥς καὶ τοὺς γάμους δι’ ἄρπαγῶν γίνεσθαι καὶ πολλαχῇ ταῖς γαμουμέναις τοὺς βασιλέας πρῶτους συνέρχεσθαι. παρ’ ἐνίοις δὲ καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας πάντων.

³⁴ Ptol., *apotel.* 2.3,48 πολυγύναιοι δὲ καὶ πολύανδροι καὶ καταφερεῖς καὶ ταῖς δελφαῖς συναρμοζόμενοι καὶ πολύσποροι οἱ ἄνδρες, εὐσύλληπτοι δὲ αἱ γυναῖκες, κολούθως τῷ τῆς χώρας γονίμῳ.

³⁵ *Ibid.* πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀρρένων σαθροὶ καὶ τεθλησμένοι ταῖς ψυχαῖς, ἐνιοὶ καὶ τῶν γεννητικῶν μορίων καταφρονοῦντες.

b) Individual pronostication

The individual part of astrology (τὸ γενεθλιαλογικόν μέρος) fills the second part of the *Tetrabiblos*, books 3 and 4.

α) Triplets

In book 3 there is a curious chapter on the birth of twins or triplets³⁶. The following diagram once more shows a rigid symmetry of the four possibilities of the gender of triplets ruled by different planets (fig. 7):

gender	planets			further elements
three males	Saturn	Jupiter	Mars	Anaktores
three females	Venus	moon	Mercury	Charites
two males - one female	Saturn	Jupiter	Venus	Dioskuroi
two females - one male	Venus	moon	Mars	Demeter - Kore

Fig. 7: Planetary gender of triplets

Three males are given by the three male planets beyond the sun (fig. 4), three females by the three female planets below. Two males and one female by Saturn, Jupiter and Venus, two females and one male by Venus, moon and Mars. As for the delicate Mercury, Ptolemy is more subtle³⁷: “Venus and the moon together with Mercury feminized”, because this ambiguous planet needs some further condition for making him a female one. As for the triplets of different sex, the two planets of the opposite sex that intrude into the uniform triplets, are once again just the youthful neighbors of the sun, Mars and Venus.

The further conditions are singular in Ptolemy. The Ἀνάκτορες (‘rulers’) may be a combination (conjunction?) of the three exterior male planets themselves³⁸, Χάριτες that of the three female planets themselves, but on the other hand Teukros, an astrologer who worked at the latest in the first century B.C., mentions for the sector Cancer 18°-20° a constellation (παρاناτέλλον) named Χάριτες³⁹.

³⁶ Ptol., *apotel.* 3.8,3 περὶ διδυμογόνων, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 398, n. 2 “curieux passage”; F. BOLL, 1903, p. 272, n. 1: “in dem etwas mysteriösen Kapitel.” See W. HÜBNER, 1998(b), pp. 329-331.

³⁷ Ptol., *apotel.* 3.8,3 Ἀφροδίτη σελήνη μεθ’ Ἑρμοῦ τεθελυσμένου.

³⁸ See W. HÜBNER, 2010, II 2 on Manil. 5,5f. *ignes / Saturni Iovis et Martis*.

³⁹ F. BOLL, 1903, p. 272f., now edited along with the medieval Latin translation by W. HÜBNER, 1995, I 4,8, pp. 114f., with commentary II 34.

Διοσκοῦροι are perhaps the combination of Saturn, Jupiter and Venus with regard to the triplet of their mother Leda: two males (Kastor and Pollux) and Helena, Δήμητηρ καὶ Κόρη could mean the combination of Venus, moon and Mars. One can only guess what could be the male god. Hephaestio, the compiler of Ptolemy in the fifth century introduces Pluto here⁴⁰, some manuscripts add Dionysos⁴¹. Nobody hitherto has taken into consideration Triptolemus⁴², whose name contains the notion of 'three'. Despite this final blank one admires once more the extreme rigorism of the mythological construction.

β) Sexual influences on the soul

But triplets are rare. The last chapters of book 3 deal with more common life, the last but one chapter⁴³ with the psychical disposition of the soul: περὶ ποιότητος ψυχῆς. The second part of this chapter evolves a wide panorama of possibilities, deriving almost all predictions from the planets. Saturn and Mars, the two malefic ones, in evil position give adulterers⁴⁴, Saturn and Venus in favourable positions haters of women and individuals who are faithful in marriage⁴⁵, while in evil positions loose, and lascivious people, doers of base acts, indiscriminating and unclean in sexual relations, impure, deceivers of women and particularly of their own kin, adulterers, lawless in sexual relations, both active and passive, both natural and unnatural⁴⁶. The equilibrated ('jovial') Jupiter together with Venus, the other beneficent planet, in favourable position, makes moderate and decorous in matters of love⁴⁷, but in unfavourable position effeminate, womanly in spirit, evil in relationship with wom-

⁴⁰ Heph., III 7.16 where should be corrected Πλούτωνα.

⁴¹ E.g. Codex Norimbergensis, used by CAMERARIUS, 1535 and A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 398. So does S. FERABOLI, 1985, p. 426 "Demetra, Core e Libero [i.e. Liber]" against her own edition (p. 208,25) Δήμητρος καὶ Κόρης.

⁴² There is a congenial combination in G. PASQUALI (1906 on H. v. POTT), 79, who compares the famous relief from Eleusis (Demeter, Kore, Triptolemos) and the marmor-group from Sparta (Dioscuroi, Helena), p. 80 "E così si ottiene un'altra **παρεδρία** un po' diversa da quella Eleusina; là, madre, figlia e **πάρεδρος**; qui alla divinità femminile sono congiunti due **πάρεδροι** maschili." He could have referred to Ptolemy.

⁴³ Ptol., *apotel.* 3.14, cf. A. Bouché-Leclercq (1899), 433f.

⁴⁴ Ptol., *apotel.* 3.14,15 νοθευτάς.

⁴⁵ Ptol., *apotel.* 3.14,16 μισογυνάιους ... αὔστηρους πρὸς συνουσίας, ... αἰδήμονας.

⁴⁶ Ptol., *apotel.* 3.14,17 ἀσελγείς, αἰσχροποιούς, ἀδιαφόρους καὶ ἀκαθάρτους πρὸς τὰς συνουσίας, ἀνάγνους, ἐπιβουλευτικούς θηλυκῶν προσώπων καὶ μάλιστα τῶν οἰκειοτάτων ..., διαθέντας καὶ διαθεμένους οὐ μόνον πρὸς τὰ κατὰ φύσιν ἀλλὰ καὶ τὰ παρὰ φύσιν.

⁴⁷ Ptol., *apotel.* 3.14,24 ἐπαφροδίτους ἐν τῷ σεμνῷ, ... συμμέτρους καὶ εὐσχήμονας πρὸς τὰ ἀφροδίσια.

en, erotic, lascivious, lecherous, adulterous, womanly minded⁴⁸. Mars and Venus in good positions produces of course ἐρωτικούς⁴⁹, in evil positions leering (with the pretty epithet ῥιψοφθάλμους: 'casting the eyes about'), lascivious and so on⁵⁰. Venus alone in unfavorable positions makes once more ἐρωτικούς, effeminate, womanish⁵¹, and together with Mercury in favourable position in affairs of love restrained in their relations with women, but more passionate for boys⁵². In evil positions they produce adulterers, corruptors of women and children⁵³. One remarks an evident pleasure to describe exuberantly all possibilities of these scabrous phenomena.

γ) Sexual depravations and perversities

The last chapter of book 3 on diseases of the soul (περὶ παθῶν ψυχικῶν)⁵⁴ is divided into two equal parts: The first six paragraphs deal with epilepsy and mania, which depend on Mercury and the moon, modified by the unfavourable planets (either Mars or Saturn). The second half⁵⁵ gives a complete catalogue of sexual depravation. After having divided the soul into two parts, the active and the passive portion (ποιητικόν and παθητικόν), the author follows the famous Aristotelian notion of balance (μεσότης) between excesses and deficiencies (ὑπερβολή and ἔλλειψις)⁵⁶. Instead of Mercury and the moon (as before) now the effects depend on the two luminaries, sun and moon, modified, instead of (as before) by the malevolent planets (Mars and Saturn), here again by the young erotic couple of Mars and Venus.

Once more, a perfect symmetry of syntaxis and contents as well has been constructed, and it is worth while to follow the endless conditional clauses. Ptolemy

⁴⁸ Ptol., *apotel.* 3.14,25 θηλυψύχους, ... γυναικοθύμους, ... καταγυναίους, ἐρωτικούς, ... γυναικονοήμονας.

⁴⁹ Ptol., *apotel.* 3.14,29 ἐρωτικούς ... ἀπολαυστρικούς.

⁵⁰ Ptol., *apotel.* 3.14,30 ῥιψοφθάλμους, λάγνους, καταφερεῖς, ... μοιχικούς, ... ὑπονοθευτὰς οἰκείων τε καὶ ἄλλοτριῶν, ὅξεῖς ἅμα καὶ προσκορεῖς πρὸς τὰς ἐπιθυμίας, διαφθορεῖς γυναικῶν καὶ παρθένων ..., διατιθημένους καὶ ἀσελγαίνοντας.

⁵¹ Ptol., *apotel.* 3.14,33 ἐρωτικούς, τεθελυσμένους, γυναικώδεις.

⁵² Ptol., *apotel.* 3.14,34 τῶν δὲ ἀφροδισίων πρὸς μὲν τὰ γυναικεῖα φυλακτικούς, πρὸς δὲ τὰ παιδικὰ μᾶλλον κεκινημένοι.

⁵³ Ptol., *apotel.* 3.14,35 νοθευτὰς, γυναικῶν διαφθορέας καὶ παίδων.

⁵⁴ Ptol., *apotel.* 3.15, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 434-436.

⁵⁵ Ptol., *apotel.* 3.15,7-12.

⁵⁶ Ptol., *apotel.* 3.15,7 τὰς ... τοῦ ἄρρενος καὶ θήλεως ὑπερβολὰς καὶ ἔλλειψεις. In general see 3.15,2 ἐπειδὴ περ ἤδη τις ἂν εἰκότως εἴποι πάθη καὶ τὰ ἄκρα τῶν ἡθῶν καὶ ἤτοι ἐλλείποντα ἢ καὶ πλεονάζοντα τῆς μεσότητος.

argues⁵⁷: “If the luminaries are unattended in masculine signs, males exceed in the natural (κατὰ φύσιν) and females in the unnatural quality (παρὰ φύσιν), so as merely to increase the virility and activity of the soul.” And he continues⁵⁸: “But if likewise Mars or Venus as well ... is made masculine (ἡρρενωμένοι), the males become addicted to natural sexual intercourse (κατὰ φύσιν), and are adulterous, insatiate, and ready on every occasion for base and lawless acts of sexual passion, while the females are lustful for unnatural congresses (παρὰ φύσιν), cast inviting glances of the eye (ῥιπρόφθαλμοι), and are what we call τριβάδες, for they deal with females that perform the functions of males.”

But this is not quite enough, he makes a further distinction in the case of Venus and Mars⁵⁹: “If Venus alone is constituted in a masculine manner (ἡρρενωμένος), they do these things secretly and not openly. But if Mars likewise is so constituted, without reserve, so that sometimes they even designate the woman with whom they are on such terms as their lawful ‘wives’ (ὥσπερ γυναῖκας).”

The opposite effect comes about, when the luminaries are situated unattended in feminine zodiacal signs⁶⁰: “The females exceed in the natural (κατὰ φύσιν), and the males in the unnatural practice (παρὰ φύσιν), with the result that their souls become soft and effeminate (πρὸς τὸ εὐθρυπτον καὶ τεθλυσμένον).”

Once more the couple of Venus and Mars causes further modification: “If Venus too is made feminine (τεθλυσμένος), the women became depraved, adulterous, and lustful, with the result that they may be dealt with in the natural manner (κατὰ φύσιν) on any occasion and by anyone soever, and so that they refuse absolutely no sexual contact, though it be base and unlawful.”

⁵⁷ Ptol., *apotel.* 3.15,8 εἰν μὲν μόνα τὰ φῶτα ἐν ἀρσενικοῖς ἢ ζῳδίοις, οἱ μὲν ἄνδρες ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν, αἱ δὲ γυναῖκες τοῦ παρὰ φύσιν πρὸς τὸ ἐπανδρον ἀπλῶς τῆς ψυχῆς καὶ δραστικώτερον.

⁵⁸ Ptol., *apotel.* 2.15,8f. ...εἰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεως ἢ καὶ ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἤτοι ὁπότερος ἢ καὶ ἀμφοτέροι ὧσιν ἡρρενωμένοι, οἱ μὲν ἄνδρες πρὸς τὰς κατὰ φύσιν συνουσίας γίνονται καταφερεῖς καὶ μοιχικοὶ καὶ ἀκόρεστοι καὶ ἐν παντὶ καιρῷ πρόχειροι πρὸς τε τὰ αἰσχυρὰ καὶ τὰ παράνομα τῶν ἀφροδισίων· αἱ δὲ γυναῖκες πρὸς τὰς παρὰ φύσιν ὁμιλίας λάγναι καὶ ῥιπρόφθαλμοι καὶ αἱ καλούμεναι τριβάδες· διατιθέασι γὰρ θηλείας ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσας. Robbins reads the last sentence as follows: διατιθέασι δὲ θηλείας ἀνδρῶν ἔργα ἐπιτελοῦσαι, and he translates: “for they deal with females and perform the functions of males”.

⁵⁹ Ptol., *apotel.* 3.15,9 κἂν μὲν μόνος ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἡρρενωμένος ἦ, λάθρα καὶ οὐκ ἀναφανδόν· εἰν δὲ καὶ ὁ τοῦ Ἄρεως, ἄντικρυς, ὥστε ἐνίοτε καὶ νομίμας ὥσπερ γυναῖκας τὰς διατιθεμένας ἀναδεικνύειν.

⁶⁰ Ptol., *apotel.* 3.15,10 τὸ δ' ἐναντίον τῶν φώτων κατὰ τὸν ἐκκείμενον σχηματισμὸν ἐν θηλυκοῖς ζῳδίοις ὑπαρχόντων μόνον, αἱ μὲν γυναῖκες ὑπερβάλλουσι τοῦ κατὰ φύσιν, οἱ δὲ ἄνδρες τοῦ παρὰ φύσιν πρὸς τὸ εὐθρυπτον καὶ τεθλυσμένον τῆς ψυχῆς.

And once again we read about the other sex, the male gender: “The men, on the contrary, become effeminate and unsound with respect to unnatural congresses (παρὰ φύσιν) and the functions of women, and are dealt with as pathics, though privately and secretly.”

So the influence of Venus may be still rather propitious, but her influence is strengthened once again by Mars, when he dwells in feminine places (τεθηλυσμένος)⁶¹: “Their shamelessness is outright and frank, and they perform the aforesaid acts of either kind, assuming the guise of common bawds who submit to general abuse and to every baseness until they are stamped with the reproach and insult that attend such usages.”

Finally Ptolemy introduces the three male true planets in the traditional descending order⁶²: first Saturn, the other evil planet (beside Mars), responsible already in the former chapter for all kinds of depravation and degeneration⁶³: “If Saturn is present together with them, his influence joins with each of the foregoing to produce more licentiousness, impurity, and disgrace, while Jupiter aids in the direction of greater decorum, restraint, and modesty, and Mercury tends to increase notoriety, instability of the emotions, versatility, and foresight.” This is the very end of the long and difficult third book of the *Apotelesmatika*.

Book 4 returns to everyday life and contains another long chapter on marriage and other forms of sexual intercourse (περὶ συναρμογῶν)⁶⁴ Here again the author passes through all thinkable combinations of parameters in a ‘geometric’ symmetry. The first eight paragraphs deal with legal marriages, the quality and character of the partners⁶⁵. A men looking for a wife must observe her moon, a wife looking for a man his sun, paying attention, if they dwell in the east or in the west⁶⁶. The five true

⁶¹ Ptol., *apotel.* 3.15,11 ἄντικρυς καὶ μετὰ παρρησίας ἀναισχυντοῦσι τὰ προκείμενα, καθ’ ἑκάτερον εἶδος ἀποτελοῦντες τὸ πορνικὸν καὶ πολύκοινον καὶ πολύμογον καὶ πάναισχρον σχῆμα, περιβαλλόμενοι μέχρι τῆς κατὰ τὴν λοιδορίαν καὶ τὴν τῆς χρήσεως ὕβριν σημειώσεως.

⁶² Hereon see W. HÜBNER, 2002.

⁶³ Ptol., *apotel.* 3.15,12 ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν τοῦ Κρόνου συμπροσγενόμενος ἐπὶ τὸ ἀσελγέστερον καὶ ἀκαθαρότερον ἢ καὶ ἐπονειδιστότερον ἑκάστῳ τῶν ἐκκειμένων πέφυκε συνεργεῖν, ὁ δὲ τοῦ Διὸς πρὸς τὸ εὐσχημονέστερον καὶ φυλακτικώτερον καὶ αἰδημονέστερον, ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς τε τὸ περιβοητότερον καὶ τὸ τῶν παθῶν εὐκίνητότερον καὶ πολυτροπώτερον καὶ εὐπροσκοπώτερον.

⁶⁴ Ptol., *apotel.* 4.5, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 447-451.

⁶⁵ Ptol., *apotel.* 4.5,1-8.

⁶⁶ Ptol., *apotel.* 4.5,1 ἐπὶ μὲν τῶν ἀνδρῶν ἀφορᾶν δεῖ τὴν σελήνην αὐτῶν, πῶς διάκειται. §4 ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἀφορᾶν δεῖ τὸν ἥλιον αὐτῶν κτλ. We find similar oppositions in Firm., *math.* 2.19,23 *sane patrem et in viri et in mulieris genitura Sol ostendit, matrem Luna, uxorem Venus, Mars maritum*; cf. 6.32,32 *generaliter uxorem Venus, maritum Mars semper ostendit*.

planets and the nature of some zodiacal signs determine the quality of their partners, or the permanence of the marriage, or the prospect of having one or several weddings.

δ) Modifying zodiacal signs

The second and longer portion of the chapter⁶⁷ deals with other, mostly illegitimate sexual relationships, that depend on Venus, Mars and Saturn, whose influence is modified by some zodiacal signs that increase the extreme differentiation (τὸ ποικίλον)⁶⁸. Let me pick up only the sexual aberrations by marriages of kin, that once again are ranged along in a rigid symmetry, starting once more from Venus and Saturn dwelling in their common signs, Capricorn and Balance (ἐπίκοινα)⁶⁹. On the one hand the influence of the moon causes males to marry their daughters or their mother's sisters, or their stepmothers, or causes females to wed their sons, brothers' sons, or their daughters' husbands. On the other hand the influence of the sun causes males to marry their daughters, daughters' sisters, or their sons' wives, or causes females to wed their fathers, fathers' brothers, or stepfathers⁷⁰.

Further aberrations are influenced by feminine places or by special degrees of the ecliptic hinting to ἀσέλγεια⁷¹: the former and hinder parts of Aries, the Hyades, the pitcher of Aquarius, the hinder parts of Leo, and the face of Capricorn⁷². It's true that Ptolemy deals in general with the planets. In the third book, speaking of sexual intercourse, he relates only once⁷³ to the feminine signs in general (fig. 2). It is only in the fourth book that he introduces particular degrees of the zodiac. On the contrary, in the *Astronomica* of the didactic poet Manilius, written under the reign of Augustus, the zodiacal signs prevail, whereas the planets have only a subsidiary function.

⁶⁷ Ptol., *apotel.* 4.5,9-20.

⁶⁸ Cf. Ptol., *apotel.* 4.4,9 on the ἄπειρον of possibilities: πρὸς τὸ ποικίλον τῶν πράξεων.

⁶⁹ It should be the signs of their houses (and for Saturn in addition his exaltation in Libra 21°), see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 182-192.

⁷⁰ Ptol., *apotel.* 4.5,12 ἡ σελήνη συμπροσγενομένη ποιεῖ τοὺς μὲν ἄρρενας μητράσιν ἢ μητέρων ἀδελφαῖς ἢ μητρυναῖς συνέρχεσθαι, τὰς δὲ θηλείας υἱοῖς ἢ υἱοῖς ἀδελφῶν ἢ θυγατέρων ἀνδράσιν· ἥλιος δὲ δυτικῶν μάλιστα ὄντων τῶν ἀστέρων τοὺς μὲν ἄρρενας θυγατράσιν ἢ θυγατέρων ἀδελφαῖς ἢ γυναιξὶν υἱῶν, τὰς δὲ θηλείας πατράσιν ἢ πατέρων ἀδελφαῖς ἢ πατριοῖς.

⁷¹ Ptol., *apotel.* 4.5,13 ποιούσι καὶ οὕτως καταφερεῖς καὶ πρὸς τὸ διαθεῖναι τε καὶ διατεθῆναι πάντα τρόπον προχείρους, ἐπ' ἐνίων δὲ μορφώσεων καὶ ἀσελγείας, ὥς ἐπὶ τε τῶν ἐμπροσθίων καὶ ὀπισθίων τοῦ Κριοῦ καὶ τῆς Ὑάδος καὶ τῆς Καλπίδος καὶ τῶν ὀπισθίων τοῦ Λέοντος καὶ τοῦ προσώπου τοῦ Αἰγόκερω.

⁷² See in general W. HÜBNER, 1982, pp. 214-217 nr. 4.3.

⁷³ Ptol., *apotel.* 3.15,10 ἐν θηλυκοῖς ζῳδίοις, quoted above in n. 60.

The Virgin, for instance, is *casta*,⁷⁴ but also barren⁷⁵. In book 5, single degrees are modified by the extrazodiacal constellations (παρανατέλλοντα)⁷⁶.

The data of Ptolemy regarding the licentious signs (ἄσελγεῖς) sometimes agree with Manilius or other sources, but not exclusively. First Ptolemy mentions the Ram, the leading zodiacal sign, and especially its former and hinder parts. This is confirmed by Manilius: Together with Aries 20° rise the two Bucks (*Haedi*), and their natives “spend their youth in fickle loves”⁷⁷.

The next constellation in Ptolemy, the Ὑᾶς, is situated in the front of the Bull⁷⁸, the leader of the feminine hexagon (fig. 2). Manilius concludes the passage on its natives with the point⁷⁹: “and in their faces dwells the boy-god Cupido”. The extremely female character of the Bull is strengthened by the fact that he is the “night-house” of Venus⁸⁰, and furthermore by the Pleiades, the seven girl-goddesses, situated exactly in his front, and according to Manilius they appear with Taurus 6°, at the beginning of the sign⁸¹. The natives of Taurus together with the Pleiades prefer beauty and embellishment, even feminine appearance (*femineae vestes*), and they will also make public their love⁸²:

semper amare parum est: cupient et amare videri.

To give their love is never enough: they will also want their love to be seen.

The following pitcher of Aquarius (καλπίς), however, is not at all pertinent here. As a human-shaped sign the water-pourer belongs to the well-balanced

⁷⁴ Manil., IV 200-202; IV 546 and W. HÜBNER, 1982, pp. 562f.; IV 763 with respect to Rhodes, cf. W. HÜBNER, 1982, 217 nr. 4.333.2.

⁷⁵ Manil., II 234-243, the distributions are variegated, see W. HÜBNER, 1982, pp. 156-164 nr. 3.321 and p. 499-508.

⁷⁶ See W. HÜBNER, 2010.

⁷⁷ Manil., V 111 *vario ducunt in amore iuventam*, I quote the translation of GEORGE PATRICK GOOLD, 1977. Hereon W. HÜBNER, 1982, p. 535; Id., 2010, II 64f. The Bucks belong to the Charioteer (Auriga), that precedes, according to Manilius (V 67-101), together with Aries 15°.

⁷⁸ By a clumsy error Manil., V 118-127 pretends that the Hyades rise after the Bucks together with Aries 27°, see W. HÜBNER, 2010, II 67-71. For the etymology *Hyades* – ὕς ibid. 70 on Manil., V 125 *immundos ... greges*, and W. GUNDEL, 1913, cols. 2616,8-2617,47.

⁷⁹ Manil., IV 151 *habitatque puer sub fronte Cupido*, see W. HÜBNER, 1982, p. 540.

⁸⁰ Ptol., *apotel.* 1.18,8, see above n. 11.

⁸¹ Manil., V 140-156. Parts of the zodia themselves are often situated at the beginning of the δωδεκατημόριον: W. HÜBNER, 2010, I, p. 30 and II, p. 80 ad I.

⁸² Manil., V 156.

third triplicity of air (fig. 3). So he is mentioned only scarcely in erotic context – on the contrary, he is estimated to be καθάριος and chaste⁸³, even though identified with Ganymed⁸⁴.

Aquarius is opposite to the Lion. This sign concerns erotic context only in late antiquity⁸⁵. The last item, however, the face (πρόσωπον) of Capricorn, is a traditional zodiacal degree of ἀσέλγεια since Manilius⁸⁶: “The fist part of the sign is a slave of Venus, and with guilt involved” - *Veneri mixto cum crimine servit / pars prior*. So Ptolemy adds to the evil effects of Venus and Saturn the secondary influence exerted by the zodiacal signs, that enhance the maximum of erotic depravation.

Conclusion

The sexual polarity of male and female is integrated into a worldwide web of oppositions by mythical thought. As for the zodiacal signs astrologers derive their gender not only from their fanciful shapes of human or bestial figures along with the correspondent mythical tales, but also from the Pythagorean arithmetics of even and odd numbers. The planetary gods are inherited from Babylonian astrology, replaced and enriched by the exuberant Greek mythology. So Babylonian astrology, Pythagorean arithmology and Greek mythology work together. In Ptolemy's *Apotelesmatica* multiple paramaters work together: planets, zodiacal signs and daily rotation. One admires the rigid geometrical symmetry of both syntax and contents. Transmitted by the Romans the bipartite system came down to the Middle Ages and to modern times. The two symbols of Mars and Venus (♂ and ♀), the hyper-erotic couple on both sides of the central hot sun (fig. 4), continue to be used for the two opposite sexes even nowadays.

⁸³ Anon. (ex Rhetorio?) *CCAG* I (1898), p. 166,6, cf. Anon. S ed. W. HÜBNER, 1982, pp. 384,50 καθάρων, *ibid.*, 417 nr. 4.333.2 and p. 603 on Manil., IV 571 (on the natives of Aquarius) *sanc-tumque ... castumque probumque*.

⁸⁴ F. BOLL – W. GUNDEL, 1937, cols. 925 and 976f.; W. HÜBNER, 1998(b), pp. 336-338.

⁸⁵ Iulianus of Laodikeia (about 500 AD) *CCAG* IV (1903), p. 152,8; Anon. (ex Rhetorio?)

⁸⁶ Manil., IV 257b/a, see W. HÜBNER, 1982, p. 591. Cf. Anon. anni 379 *CCAG* V 1 (1904), p. 206,19 τοῦ προσώπου ἦτοι ῥύγχους τοῦ Αἰγόκερω; Anon. *de gradibus fixis* II 10,6, ed. W. HÜBNER, 1995, I, p. 145 (Capricornus 6°) *os Capricorni ... facit fornicatores et fornicatrices tupia facientes*, and commentary II 132. Without indication of the face Dorotheus arabus, II 7,5 “which abound in lust”; Antiochos, *CCAG* VII (1908), p. 116,7 (cf. p. 113,3 on the first place); Val., I 2.57, see again W. HÜBNER, 1982, pp. 214-217 nr. 4.31.

BIBLIOGRAPHY

- BOLL, FRANZ,
 - *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903 (repr. Hildesheim, 1967).
- BOLL, FRANZ and GUNDEL, WILHELM,
 - *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* von Wilhelm Heinrich Roscher, VI, Leipzig, 1924-1937 (Ndr. Hildesheim, 1965 und 1977), cols. 867-1071 s.v. "Sternbilder, Sternnglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern".
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A[UGUSTE],
 - *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (repr. Brussels, 1963 and Aalen, 1979).
- BURKERT, WALTER,
 - "Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias", *Rheinisches Museum*, 103 (1960) 130-144.
- CASSIRER, ERNST,
 - *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig-Berlin, 1922 (Studien der Bibliothek Warburg. 1), rep. in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1956 (reprints), pp. 1-70.
 - *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*, Berlin, 1925 (reprints).
- FERABOLI, SIMONETTA (Ed.),
 - *Claudio Tolomeo, Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di Simonetta Feraboli, Vicenza, 1985 (1998⁴).
- GOOLD, G[EORGE] P[ATRICK],
 - *Manilius, Astronomica*, with an English translation Cambridge / Mass. - London, 1977 (The Loeb Library; reprint with corrections 1992 and 1997).
- GUNDEL, WILHELM,
 - "Hyaden", *RE* VIII 2 (1913), cols. 2615-2624.
- HEILEN STEPHAN,
 - *Hadriani genitura. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia. Edition, Übersetzung und Kommentar*, Berlin (Texte und Heilen, Kommentare), 2015.
- HÜBNER, WOLFGANG,
 - *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden (Sudhoffs Archiv. Beihefte. 22), 1982.
 - *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen: der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum; quellenkritische Edition mit Kommentar*, Stuttgart - Leipzig (Sammlung wissenschaftlicher Commentare), 1995.
 - (Ed.): *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, III 1: Apotelesmatika*, Stuttgart-Leipzig (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1998². [= 1998a]
 - "Astrologie et mythologie dans la *Tétrabible* de Ptolémée d'Alexandrie", in: *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie (IIème s. av. J.-C. - Ier s. ap. J.-C.): Actes du Colloque international de Saint-Étienne (6-8 juin 1996)*, ed. Gilbert Argoud et Jean-Yves Guillaumin, Saint Étienne, 1998, pp. 325-345. [= 1998b]
 - "Zur paarweisen Anordnung der Monate in Ovids *Fasten*", in: *Ovid - Werk und Wirkung, Festschrift für Michael von Albrecht*, hrsg. W. Schubert, Frankfurt, al. 1998, pp. 539-557. [=1998c]
 - "Der *descensus* als ordnendes Prinzip in der *Naturalis historia* des Plinius", in: *Die En-*

- zyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, hrsg. Christel Meier, Akten des Kolloquiums des Projekts D im Sonderforschungsbereich 231, 29.11.-1.12. 1996, München (Münstersche Mittelalter-Schriften. 78), 2002, pp. 25-41.
- *Manilius, Astronomica Buch V: Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin (Sammlung wissenschaftlicher Commentare), 2010.
 - *Körper und Kosmos. Zur Ikonographie der zodiakalen Melothese*, Wiesbaden (Gratia. Tübinger Schriften zur Renaissanceforschung und Kulturwissenschaft. 49, hrsg. Joachim Knape, Reinhold F. Gleis, Ulrich Pfisterer), 2013.
- PASQUALI, GIORGIO,
- "Sulle pagine postume di H. v. Pott", *Atene e Roma*, 9 (1906) 78-82.
- PÖTSCHER, WALTER,
- "Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode", *Wiener Studien*, 72 (1959) 5-25.
 - "Charis und Aphrodite (Hom. *Il.* 18,382f. *Od.* 8,266ff.)", *Wiener Studien*, 114 (2001) 9-24.
- ROBBINS, F.E. (Ed.),
- *Ptolemy, Tetrabiblos, edited and translated into English by F.E. Robbins*, London, al. (The Loeb Classical Library; reprints), 1940.
- TOPITSCH, ERNST,
- *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien, 1957/1958, München, 1972² (dtv Wissenschaftliche Reihe. 4105: slightly modified).

**ANIMALS CALLING OUT TO HEAVEN:
IN SUPPORT OF THE HYPOTHESIS OF AN ALEXANDRINE EGYPTIAN CONNECTION
TO THE ANIMALS PRAISING HEAVEN IN *PEREQ SHIRAH* (A CHAPTER OF *HYMNS*).
SOME EVIDENCE FROM EGYPT'S GREEK MAGICAL PAPYRI**

EPHRAIM NISSAN
GOLDSMITH COLLEGE, UNIVERSITY OF LONDON
ephraim.nissan@hotmail.co.uk

ABSTRACT

The present study draws attention to some evidence from Egypt's Greek Magical Papyri, concerning animals giving praise to some deity. In his very important dissertation of 1966, Malachi Beit-Arié suggested that the Hebrew text *Pereq Shirah* (*A Chapter of Hymns*), in which animal kinds are listed and each utters some verse from Scripture in praise of Heaven, may have been inspired by Alexandrine ideas that are also in the background of the *Physiologus*. The Egyptian texts in Greek which I point out appear to make this hypothesis more congenial indeed.

KEY WORDS: GREEK MAGICAL PAPYRI, ANIMALS, *PEREQ SHIRAH* (A CHAPTER OF *HYMNS*), PRAISE TO HEAVENS, HEBREW LITERATURE.

ANIMALES QUE ALABAN A LOS CIELOS:

EN FAVOR DE LA HIPÓTESIS DE UN NEXO EGIPTO-ALEJANDRINO DE LA ALABANZA A LOS CIELOS EN *PEREQ SHIRAH* (UN CAPÍTULO DE LOS HIMNOS). ALGUNOS TESTIMONIOS DE LOS PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS DE EGIPTO

RESUMEN

El presente estudio presta atención a algunos testimonios procedentes de los Papiros Mágicos Griegos de Egipto en relación con animales que alaban a una determinada deidad. Malachi Beit-Arié, en su importantísima Tesis Doctoral de 1966, sugirió que el texto hebreo *Pereq Shirah* (*Un Capítulo de los Himnos*), en el que hay una lista de tipos de animales y cada uno se sirve de algunos versos de la Escritura para alabar a los Cielos, debe haberse inspirado en ideas alejandrinas subyacentes en el *Physiologus*. Los textos egipcios en griego que propongo parecen hacer en realidad más convincente esta hipótesis.

PALABRAS CLAVE: PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS, ANIMALES, *PEREQ SHIRAH* (UN CAPÍTULO DE HIMNOS), ALABANZA A LOS CIELOS. LITERATURA HEBREA.

1. *Wisdom and Mock-Wisdom Literary Genres from the Middle Ages*

Wisdom literature from the Middle Ages is a genre, in which usually a scholar is questioned by a king, and provides answers. The Old French *Book of Sidrach* was one famous such example. Frederick II Hohenstaufen, a sovereign based in southern Italy, promoted learning and was himself the author of a treatise on falconry. He was born in

Iesi, in the Abruzzi, in 1194, became King of Sicily in 1196, King of Germany in 1212, and Emperor in 1220. He was eventually excommunicated (in part, because he did not believe in the immortality of the soul). He died in 1250 in Lucera, Apulia. Frederick II was a questioner, and tended to privilege direct experience as a source of credible knowledge. He hosted at his court scholars conversant with Latin, or Arabic, or Hebrew texts.

There have been speculations current in the literature concerning Frederick II as a model of the sovereign who questions scholars, concerning the possible influence upon his *modus operandi* of the genre of the wisdom literature consisting of a dialogue between a king and a scholar, especially the Old French *Book of Sidrach*. Benedetto mentions¹ the suggestion made by Kantorowicz² that Frederick II was inspired to question scholars by the model of the *Book of Sidrach*. Perhaps, but it was not the only instance of a medieval text consisting of a dialogue between a scholar and a king.

The later genre also included the fictional dialogues of Hadrian and Epictetus, and of Pippin and Alcuin, and had its counterpart in a comic genre with a disrespectful interlocutor of the king: it is the Marcolfian tradition, in which the clever boor Marcolf is faced with King Solomon, and, in Giulio Cesare Croce's 1606 *Bertoldo*, Marcolf's epigon Bertoldo, a peasant facing King Alboin, whereas Hebrew medieval literature sees the child prodigy Ben Sira interact with King Nebuchadnezzar and play pranks on him, making him angry but eventually very satisfied with his answers. "Whereas the colloquies" of Hadrian and Epictetus, or of Pippin and the schoolman Alcuin (pseudepigraphic lists of brief questions and answers) "represent wisdom and learning, *S&M* could be more fairly called wisdom and spurning"³. *S&M* stands for the *Dialogus Salomonis et Marcolfi*.

It must be said that in texts purporting to represent a scholar's interactions with Frederick II, on occasion the scholar would reproach the King sharply and at length for some ill-posed question. One comes across this in 'Abd al-Ḥaqq Ibn Sab'īn's *Sicilian Questions*⁴, which purports to be based on questioning by Frederick II, but

¹ On p. 41, at the end of fn. 64, in: MARIENZA BENEDETTO, *Un enciclopedista ebreo alla corte di Federico II: Filosofia e astrologia nel Midrash ha-ḥokmah di Yehudah ha-Cohen* (Biblioteca filosofica di Quaestio, 12), Bari: Edizioni di Pagina, 2010.

² On p. 313 in: E. KANTOROWICZ, *Federico II Imperatore*, Milan: Garzanti, 2000, 5th edn.

³ On p. 26 in: JAN M. ZIOLKOWSKI, *Solomon and Marcolf* (Harvard Series in Medieval Latin, 1), Cambridge, Massachusetts: Department of the Classics, Harvard University, distributed by Harvard University Press, 2008. Also see: EPHRAIM NISSAN, "A Wily Peasant (Marcolf, Bertoldo), a Child Prodigy (Ben Sira) a Centaur (Kitovras), a Wiseman (Sidrach), or the Chaldaean Prince Saturn? Considerations about Marcolf and the Marcolfian Tradition, with Hypotheses about the Genesis of the Character Kitovras", *International Studies in Humour*, 3 (2014) 108–150.

⁴ 'Abd al-Ḥaqq Ibn Sab'īn, *Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico*, ed. P. Sallino,

Akasoy⁵ doubts its authenticity, proposing that it is an artificial collation exploiting Frederick's fame as a questioner and promoter of scholarship. At any rate, Ibn Sab'īn on occasion criticises acerbically the questioner's ill-posed questions⁶. The difference with respect to the comic wisdom genre is that when reproaching Frederick II, the scholar was being a teacher, not a scoffer. And being a teacher gave one the authority to scold a pupil (or a debating peer), even when the pupil or debater was a king.

The French encyclopaedia, the *Book of Sidrach*, also known by the title *Livre de la fontaine de toutes les sciences*, is in the form of a dialogue between the Christian scholar Sidrac (a philosopher from Edinburgh) and King Boctus of Bactriana (*Au tens dou roi Boctus, au Levant roi d'une grant province...*); the subjects include religion, ethics, medicine, law, government, and astrology⁷. That the name *Sidrach* has to do with Sirach (i.e., Ben Sira) was already suggested, e.g., by Adolfo Bartoli⁸. It is important to realise however that *Sidrach* is a form of *Shadrach*, the Babylonian name that Hananiah was given (*Daniel* 1:7). The *editio princeps* of the *Book of Sidrach* was published in 1486 by Antoine Vérard, and was reprinted eleven times between 1486 and 1533. The number of questions answered in the book varies according to the edition. For example, one edition that is especially appreciated by antiquarians is the one published in Paris by Galliot du Pré, in 1531 (*Sidrach. Mil / quatre vingtz / et quatre demandes avec les / solutions et responses a / tous propoz, oeuvre / curieux et moult / recreatif, selon le saige Sidrach*)⁹.

Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002.

⁵ ANNA AYŞE AKASOY, "Ibn Sab'īn *Sicilian Questions*: The Text, Its Sources, and Their Historical Context", *Al-Qantara*, 24 (2008) 115–146; EAD., "Reading the Prologue of Ibn Sab'īn's *Sicilian Questions*", *Schede Medievali* (Palermo), 45 (2007) 15–24, especially on pp. 15–17 in the latter; cf. BENEDETTO, p. 25.

⁶ IBN SAB'ĪN, *Le questioni siciliane*, p. 135 (cf. BENEDETTO, p. 27, fn. 36), p. 140 (cf. BENEDETTO, p. 28, fn. 37), pp. 163–164 (cf. BENEDETTO, p. 28, fn. 38).

⁷ A recent edition is by ERNSTPETER RUHE, *Sydrac le philosophe, Le livre de la fontaine de toutes sciences*, Wiesbaden: Reichert, 2000 (*Wissensliteratur im Mittelalter*, 34). It was reviewed by J.-CH. LEMAIRE in *Scriptorium*, 59 (2005), bulletin codicologique n° 668.

⁸ In the introduction to ADOLFO BARTOLI's edition of the *Libro di Sidrach: Testo inedito del secolo XIV, Parte prima (Testo)*, Bologna: presso Gaetano Romagnoli, 1868.

⁹ On that encyclopaedia, see B. BEYER DE RYKE, "Les Encyclopédies médiévales, un état de la question", in *Pecia, Ressources en médiévistique*, 1, Saint-Denis, 2002, pp. 9–42. Also see O. PARLANGELI, "Appunti per un'edizione del Libro di Sidrac", in *Attes du X^e Congrès international de linguistique et philologie romanes* (Strasbourg 1962), vol. 2, Paris, 1965, pp. 553–562; and FRANÇOISE FERY-HUE, "Sidrac et les pierres précieuses", *Revue d'histoire des textes*, 28 (1998), pp. 119–120, 121, 128, 163.

2. *The Life of Ben Sira: A Comic Take on the Wisdom Genre*

Apart from strictly speaking the Marcolfian tradition, we can arguably speak of a Marcolfian genre. Its defining feature is that the plot had a famous king of old faced with an interlocutor, in what should be a debate about wisdom, but the interlocutor is irreverent: towards high-brow wisdom *and* the King (which is the case of Marcolf *vis-à-vis* King Solomon), or then focusing on the King as being the butt — which is what the child prodigy Ben Sira does to Nebuchadnezzar.

According to an early medieval text in Hebrew, probably from Caliphal Mesopotamia (sometime between the eighth and tenth centuries, according to Eli Yassif)¹⁰, Ben Sira — who bears the name of the eponymous author of the ancient book of wisdom, outside the Jewish biblical canon¹¹ but mentioned in the talmudic literature — was supposedly born to the prophet Jeremiah's daughter after she was accidentally inseminated at a public bath with her own father's semen¹². Hence the child's exceptional qualities, but also his socially marginal position owing to the circumstances of his birth — which in the case of Marcolf instead, is because of Marcolf's social class. Unlike

¹⁰ ELI YASSIF (ed.), *The Tales of Ben Sira in the Middle Ages: A Critical Text and Literary Studies* [in Hebrew], Jerusalem: The Magnes Press, 1984.

¹¹ It was only from 1896, when a leaf brought to England from Egypt by Agnes Lewis and Margaret Gibson was identified by Solomon Schechter as a fragment from the Hebrew text of *Ben Sira*, that fragments of some length of the Hebrew text of *Ben Sira* became known to scholarship. This gives an idea of the book of *Ben Sira* not only being extrabiblical for Judaism, but also having become extraneous to Jewish culture, whereas still in the Middle Ages, some Jews would read it.

¹² The story about the child Ben Sira's birth has parallels in the Zoroastrian myth of the birth of a redeemer through a maiden who, while bathing, is to be inseminated by the one-thousand-year old semen of Zoroaster. According to Zoroastrian beliefs, Lake Hamun (called 'Kansaoya' in ancient myth) is the keeper of the Prophet Zoroaster's seed. The name Saošyānt of the Zoroastrian Messiah is explained as follows by ANTONIO PANAINO: "Literally 'who will make prosperous (the existence)', future participle of the verb *sū* 'to prosper' (intransitive), but assuming also the eschatologic role of future and final 'saviour' (see now the fresh discussion by HINTZE, 1995). Cf. also MESSINA, 1930 and in particular 1933." The quotation is from p. 217, fn. 52, in: ANTONIO PANAINO, "Trends and Problems concerning the Mutual Relations between Iranian Pre-Islamic and Jewish Cultures", in: ANTONIO PANAINO and ANDREA PIRAS (eds.), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography: Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project — Held in Ravenna, Italy, October 17–21, 2001* (MELAMMU Symposia IV, International Association for Intercultural Studies of the MELAMMU Project), Milano: Mimesis, on behalf of the Università di Bologna & ISIAO [Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente], 2004, pp. 209–236. Panaino was citing: H. HINTZE, "The Rise of the Saviour in the Avesta", in *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden, 1995, pp. 77–97; G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathuſtrische Religion*. Roma, 1930; and G. MESSINA, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma, 1933.

the boorish, uneducated Marcolf, the child Ben Sira has received a full education by the time he is faced with Nebuchadnezzar, which is when he is aged seven, according to Version A of *Pseudo-Sirach*, but aged twenty according to the similar, almost only differently worded Version B. Version B became widespread in Italy and Islamic Mediterranean countries, whereas Version A used to be widespread in Central Europe.

Once in the presence of Nebuchadnezzar, Ben Sira plays an atrocious prank on the King, and by so doing answers the question that the King's advisors required Ben Sira to answer. Ben Sira defeats the King's advisors who are absolutely terrified, and once the King asks him what their fate is to be, Ben Sira condemns them to death. Nebuchadnezzar, and in this he is true to his terrible fame (whereas in much of the plot he is a tolerant and tolerable chap instead), is so impressed with the death sentence that Ben Sira has passed upon his advisers, that he wants to enthrone him: Nebuchadnezzar offers to kill Zedekiah, and enthrone Ben Sira in Jerusalem in his stead. Ben Sira refuses. Why? Because he is only seven, the boy replies.

Nebuchadnezzar subjects Ben Sira to a series of questions. The first one is about how Ben Sira managed to make the scalp of the live hare into parchment, when Ben Sira sent him a letter written on the hare's scalp. Ben Sira gives the recipe of a preparation which King Solomon had used for the depilation of the legs of the Queen of Sheba, who (notwithstanding nearly four centuries separating them) was Nebuchadnezzar's mother. That claim is a complex intertextual reference to disparate lore from rabbinic tradition, but in the economy of the plot, it is yet another opportunity for Ben Sira to embarrass Nebuchadnezzar, as in order to answer the King's question, he is telling him how making of Nebuchadnezzar's own mother a plaything had been one of Solomon's sexual exploits.

In due course, Nebuchadnezzar is so enchanted with Ben Sira's answers, that he wants him to marry his daughter. Ben Sira refuses, and insolently so. Nebuchadnezzar is so angry, that he decides to cause Ben Sira to die, and he is unsuccessful at that because for some reason, he does not do it directly. When a multitude of advisors fails to come up with a suitable plan, Nebuchadnezzar has no qualms and has them all executed, but he nevertheless avoids doing the same to Ben Sira. According to a logic which Eli Yassif has reconstructed in his Hebrew critical edition, apparently the idea (somewhat botched as worked into the text of *Pseudo-Sirach*) was that Ben Sira would have to take part in several banquets, and always be served a particular food. There would be a constant turnover of the participants at the banquets, so they would not be harmed by that food, whereas Ben Sira would be harmed by its cumulated consumption. Ben Sira manages to thwart the plan of the gullible Nebuchadnezzar, because Ben Sira insists that he is to prepare the food himself, and while doing so, he plays tricks. After Ben Sira heals the King as well as his daughter (who suffers

from unstoppable farting), Nebuchadnezzar continues to ask questions, which Ben Sira answers to the King's satisfaction.

3. *A Question about Animals from the Life of Ben Sira*

Let us consider the eleventh question Nebuchadnezzar asks Ben Sira. The following is a translation of the relevant Hebrew text from Version A.

[11] *Yod Aleph*. Moreover, he [Nebuchadnezzar] asked him [Ben Sira]: “Why were mosquitoes created, as they only live one day?” As it is stated in [the *Babylonian Talmud* in] tractate *Hullin*, in the chapter “These are Unfit Animals”, in the context of a difficulty being raised, as it says [in Aramaic]: “No *baqqa* [Aramaic for ‘mosquito’] lives a complete day”¹³. This is a *yattúš* [Hebrew for ‘mosquito’] which is [up to] one day old. “And there is no *baqta*”, this is a fly which is [up to] one year old. He [Ben Sira] told him [Nebuchadnezzar]: “Your Majesty, all the mosquitoes in the world were only created for the sake of one particular mosquito, by whose means the Holy One, Blessed Be He, will in the future take revenge upon Titus, the wicked one”¹⁴. Nebuchadnezzar told him: “That one was created for Titus [— I am willing to concede that much.]”¹⁵. Why the other ones?” He [Ben Sira] told him [Nebuchadnezzar]: “In order to feed the offspring of the raven, as it is said: ‘Who shall prepare for the raven its food?’ [(*Job* 38:41)]. And it says: ‘For the offspring of the raven, which call out’ [(*Psalms* 147:9)]”. He [Nebuchadnezzar] told him [Ben Sira]: “Are their parents cruel, so they do not bring food to them as the other birds do? In your own Scripture it is written”¹⁶: ‘And the ravens used to bring bread to him [to Elijah (*1 Kings* 17:6)]’ He [Ben Sira] told him: “I shall provide an answer. When the chicks of the raven get out of

¹³ The reference is to the *Babylonian Talmud*, *Hullin*, 58b. See **Appendix A** of this study.

¹⁴ A talmudic legend relates that after Titus destroyed the Temple of Jerusalem, as he was on board of a ship carrying him back to Italy, there was a storm, and Titus addressed the G-d of the Jews, by claiming that his power is only limited, as though, to the sea. The storm subsided. Once Titus disembarked, a mosquito entered his ear, and kept buzzing, until Titus' death. An autopsy was carried out on his brain, and a mosquito as large as a bird was found (a tumour)? See the list of sources on p. 60 in Vol. 5 of: LOUIS GINZBERG, *Legends of the Jews*, transl. from the German manuscript by Henrietta Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909–1938.

¹⁵ Take note of the humour in that the Nebuchadnezzar character in *Pseudo-Sirach* is told about the bad end that the Roman-age destroyer of the Temple of Jerusalem will come to, and he, Nebuchadnezzar is even willing to concede that much, and yet Nebuchadnezzar has not destroyed yet the first, i.e., Solomon's, Temple of Jerusalem. If he is willing to concede that somebody who destroys the Temple, will eventually get his comeuppance, how come he will nevertheless destroy the Temple?

¹⁶ It is remarkable that the Nebuchadnezzar character is able to quote from Scripture.

the egg, they are as white as snow, and they stay so three days long. As soon as their parents see that they are white, they abandon them, and they [the chicks] call out, and the Holy One, Blessed Be He, gives order to the mosquitoes/gnats to exit their [the chicks'] faeces, and enter their mouths. Had there been no mosquitoes/gnats, they [the raven's chicks] would have died. The Holy One, Blessed Be He, did not create anything needlessly". He [Nebuchadnezzar] told him [Ben Sira]: "Well done!"

4. *An Obscure Liturgical Text — The Animals Give Praise to Heaven by Quoting from Scripture, in Pereq Shirah — and Another Text, Denying Animals the Quality of Befitting Praise-Givers*

The raven's chicks call out for help. But we also come across animals that call out in order to give praise to the Creator, here and there in rabbinic homiletics.

Jewish liturgy includes a rather obscure item, *Pereq Shirah* (*A Chapter of Hymns*), enumerating various created beings, especially animal kinds, along with some verse from Scripture they are claimed to pronounce in praise of the Creator. In *Pereq Shirah*, there is no attempt to imitate the actual sounds those animals make. It only quite rarely happens that the entry in *Pereq Shirah* for some creature includes no biblical verse at all. Incidentally, consider that there exists a parallel in Islamic folklore: the motif of the praying animal¹⁷.

Pereq Shirah is deceptively naïve. It actually is a work of mysticism, extant in a few variants. In his doctoral dissertation, supervised by Gerschom Scholem, Malachi Beit-Arié provided a heavily annotated critical edition with learned introductions, showing the complexity of the text¹⁸. In *Pereq Shirah* there is no attempt at emulating actual animal calls. See examples and their discussions in **Appendix B** and **Appendix C**.

The idea that the gnats or the mosquitos are ordered to enter the mouths of the chicks of crows has the following analogue, concerning the *Sitz im Leben* of frogs in the world. A frog boasts with David that "she" sings more than he does. This occurs in rabbinic homiletics in more than one place — Malachi Beit-Arié points out¹⁹ that

¹⁷ In his bulky, dense *A Motif Index of The Thousand and One Nights*, HASAN EL-SHAMY lists (*ibid.*, p. 37) Motif B251.4.2, "What animal (bird) says when it prays". That motif occurs in the tale of the Hermit and the pigeons. See: H.M. EL-SHAMY, *A Motif Index of The Thousand and One Nights*, Bloomington: Indiana University Press, 2006.

¹⁸ M. BEIT-ARIÉ, *Perek Shira: Introductions and Critical Edition* (Hebrew, 2 vols.), Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem, 1966.

¹⁹ BEIT-ARIÉ, p. 26.

the frog singing the praise of the Creator is a motif in international folklore²⁰ — but in *Pereq Shirah* there is an addition²¹: “Not only that. I also perform a *mitsvá* (good deed). And what is the *mitsvá* I perform? There is a kind of birds whose living (*par-nasató*) is only from the water, and when it is hungry, he takes me and eats me. This is the *mitsvá* I perform, to implement what is said: ‘If your enemy is hungry, feed him bread, and if he is thirsty’ etc. [(*Proverbs* 25:21)]”.

Interestingly, there is a passage in *Pesiqta Rabbati* (in the Ish Shalom edition, this is paragraph 20 in the pericope *Giving of the Law* = *Mattan Torah*) that regardless of authorial intentions, “responds” negatively as though, and at any rate negates, the notion that beasts rather than humans are fit for giving praise to Heaven. It is an allegory:

ולמה ניתנה תורה בסיון ולא בשאר ירחים, למה הדבר דומה למלך שעשה חופה לבתו ואמר אדם אחד מגדולי המלך נאה לה לבת המלך להרכיבה על הפיל כשהיא יושבת באפריון ולסלסלה בכל גדולי מלכות, ענה (אחד) [אחר] ואמר פיל גבוה (ואין לה) [לו] הדר (ויש לה) [ואין לו] יופי ונאה להרכיבה על הסוס ולהראות יופיה בכל גדולי המלכות, ענה אדם אחד פיל גבוה וסוס נאה ואין להם פה לדבר וידיים לספוק ורגלים לרקוד (ולהרכיב) [ונאה להרכיבה] על כתיפים להראות את יופיה, כך הקדוש ברוך הוא לא נתן התורה לא בניסן ולא באייר מפני שמזל ניסן טלה ומזל אייר שור אין נאה להם לקלס ולשבח לכך נתן הקדוש ברוך הוא התורה בסיון מפני שמזל סיון תאומים ותאומים אדם הוא ואדם יש לו פה לדבר וידיים לספוק ורגלים לרקוד

Why was the Law (the *Torah*) given in [the month] of Sivan [the Pentecost is in early Sivan], rather than in any other month? [Reply:] What does this thing resemble? A king, who made a [wedding] canopy [here, for: a wedding feast in connection to the wedding and its canopy] for his daughter. And a person (*adam*), of the King’s great [dignitaries, grandees], said: “It would befit the princess to have her ride an elephant, while she would sit in a howdah (*appiryon* [usually for ‘palanquin, litter of parade’, typically for brides]), and to carry her higher (*lěsalsēlah*) than any of [or: among] the great (grandees) of the kingdom”. One (*ehad* [but to be read *aher*, ‘somebody else’]) retorted by saying: “An elephant is tall and has neither elegance nor beauty, and it would be proper [instead] to have her ride a

²⁰ STITH THOMPSON, *Motif Index of Folk-Literature*, 6 vols., Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958, CD ROM edition, 1993, motif B214.17.

²¹ BEIT-ARIÉ, pp. 24–25.

horse, and to show her beauty among all the great of the kingdom". A person retorted: "An elephant is tall, and a horse is handsome, but they have neither a mouth that could speak, nor hands for clapping and legs for dancing, and it would be proper [instead] to carry her above [human] shoulders, [in order] to show her beauty". Likewise the Holy One, blessed be He, gave the Law in neither [the month of] Nissan [i.e. the month of Passover: March–April], nor Iyyar [April–May], because the [zodiac] sign of Nissan is a lamb [actually Aries], and the sign of Iyyar is a bull (Taurus): it does not behove *them* to laud (*lēqalles* [literally: 'to say καλός'] and praise. Therefore, the Holy One, blessed be He, gave the Law in Sivan, because the sign of Sivan is twins (Gemini), and twins are human, and a human has a mouth for speaking, and hands for clapping, and legs for dancing.

5. Some Evidence from Graeco-Roman Egypt

In his dissertation, Malachi Beit-Arié proposed that *Pereq Shirah* is a mystical text, whose inspiration may have come from Alexandria, this being in correlation to the *Physiologus*²², the allegorical bestiary whose roots were likewise in Alexandria,

²² See, e.g., MAX WELLMANN, *Der Physiologus* (Philologus, Supplementband XXII, Heft I), Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1930. Ascribing to an animal kind some behaviour, and then deriving a lesson for the moral behaviour of humans, is in the tradition of the European moral bestiaries from the Middle Ages, themselves deriving from the *Physiologus*. This Greek collection of moralistic accounts of animals was translated into Latin (*Physiologus Latinus*) towards the end of the fourth century CE. There is a significant body of scholarly literature about the *Physiologus* (see, e.g., SCOTT 2002, PEIL 1996, KORDECKI 1996, BRUNNER-TRAUT 1984, HOMMEL 1877, MAURER 1967, WIENER 1921: the entries in that order are given below).

Nevertheless, sporadic, very brief examples occur in the biblical book of *Proverbs* (whose reader is invited to learn from the ant), as well as in early rabbinic homiletics, where it is stated that had religion not been revealed, prescribing moral behaviour, humans could have still learned various good qualities from animal kinds, e.g., modesty from the cat (as it buries its excreta).

A. SCOTT, "Zoological Marvel and Exegetical Method in Origen and the *Physiologus*", in: C.A. BOBERTZ and D. BRAKKE (eds.), *Reading in Christian Communities*. Christianity and Judaism in Antiquity, vol. 14. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2002, pp. 80–89.

D. PEIL, "On the Question of a *Physiologus* Tradition in Emblematic Art and Writing", in: N.C. FLORES (ed.), *Animals in the Middle Ages*. Garland, New York, 1996, 2000.

L. KORDECKI, "Making Animals Mean: Species Hermeneutics in the *Physiologus* of Theobaldus", in: N.C. FLORES (ed.), *Animals in the Middle Ages*. Garland, New York, 1996, 2000.

E. BRUNNER-TRAUT, «Der ägyptische Ursprung des 45. Kapitels des *Physiologus* und seine Datierung», in: H. ALTENMÜLLER and D. WILDUNG (eds.), *Festschrift Wolfgang Helck zu seinem 70. Geburtstag*. Studien zur altägyptischen Kultur, Vol. 11. Buske, Hamburg, 1984.

F. HOMMEL, *Physiologus: Die aethiopische Uebersetzung des Physiologus. Nach je einer Londoner, Pariser und Wiener Handschrift hrsg. verdeutscht und mit einer historischen Einleitung versehen*. Hinrichs, Leipzig, 1877.

F. MAURER (ed.), *Der altdeutsche Physiologus: Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa*. Altdeutsche Textbibliothek, Vol. 67. Niemeyer, Tübingen, 1967.

L. WIENER, *Contributions Toward a History of Arabico-Gothic Culture. Vol. 4, Physiologus Studies*. Innes, Philadelphia, 1921.

and which is the background of the medieval bestiaries of Western Christendom²³.

Consider the following invocation, from a magical text from Greek papyri from Egypt; it was clearly devised in all seriousness (and the impact of how animals were conceived in Egyptian religion are felt), even though to a modern reader other than a specialist in Greek magical literature it is likely to seem uproarious:

I call on you, lord, in ‘birdglyphic’: ARAI; in hieroglyphic: LAILAM; in Hebraic: ANOCH BIATHIARBATH BERBIR ECHILATOUR BOUPHROU-MTROM; in Egyptian: ALDABAEIM; in ‘baboonic’: ABRASAX; in “falconic”: CHI CHI CHI CHI CHI CHI CHI TIPH TIPH TIPH; in hieratic: MENE-PHOIPHOTH CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA. Then clap 3 times, go “pop, pop, pop” for a long time; hiss at some length²⁴.

What is claimed to be “Hebraic” is actually not such. What was translated as *bird-glyphic* is ὀρνεογλυφιστί in Greek, patterned after ἱερογλυφιστί. A footnote (ascribed to Jan Bergman of the University of Uppsala) explains: “*Chi chi* is the cry appropriate for the morning sun; *tiph tiph*, for the evening sun.” Another footnote on the same page explains: “This invocation and that following (138–53) are essentially identical, both being variations of an old Egyptian hymn in which the rising sun is greeted by the sacred animals, each kind making its appropriate noises. In both invocations [...] the sun god has been made the creator and sustainer of the world, and the songs of the animals are preceded by and partly fused with the songs of the angels, many of whom are Jewish.”

²³ Concerning the bestiaries, see, e.g., CHRISTOPHER LUCKEN, “Les hiéroglyphes de Dieu. La *démonstration* des *Bestiaires* au regard de la *senefiance* des animaux selon l’exégèse de saint Augustin”, *Compar(a)ison*, 1994/1, pp. 33–70 ; IDEM, “Le théâtre des animaux : le miroir des hommes et le livre de Dieu”, in *Animaux d’art et d’histoire. Bestiaire des collections genevoises*, Genève, Musée d’art et d’histoire, 2000, pp. 47–55. Medieval fabulists also deserve attention. Concerning the fables of Marie de France, see, e.g., CHRISTOPHER LUCKEN, “*Par essample*: les fables de Marie de France”, in: J-M. BOVIN, J. CERQUIGLINI-TOULET and L. HARF-LANCNER (eds.), *Les Fables avant La Fontaine*, Geneva: Droz, 2011, pp. 213–234. The fables of Marie de France are important in the background of the Hebrew fables of the 13th-century (English? French?) fabulist Rabbi Berechiah ha-Nakdan. See, e.g., MARC MICHAEL EPSTEIN, “The Elephant and the Law: The Medieval Jewish Minority Adapts a Christian Motif”, *The Art Bulletin*, 76 (1994) 465–478; IDEM, “The Ways of Truth Are Curtailed and Hidden”: A Medieval Hebrew Fable as a Vehicle for Covert Polemic”, *Prooftexts*, 14 (1994) 205–231; IDEM, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, University Park: University of Pennsylvania Press, 1997. Cf. EPHRAIM NISSAN, “Imagined Elephants in the History of European Ideas: Varejka’s Pataphysical Way to the Subject”, *International Studies in Humour*, 2 (2013) 100–177.

²⁴ This quotation is from p. 174 in: HANS DIETER BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986. The passage is part of PGM XIII. 1–343 (translated by Morton Smith, and which is Part A, being an initiation ritual and magical handbook, of *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., edited by K. PREISENDANZ et al., Stuttgart: Teubner, 2nd edn., 1973–1974).

6. *A Few Considerations*

Arguably this sheds some further light on *Pereq Shirah* (*A Chapter of Hymns*), a deceptively naïve text which is part of normative Jewish devotional literature (though peripheral and unknown to most): enumerating various created beings, especially animal kinds, along with some verse from Scripture they are claimed to pronounce in praise of the Creator. As mentioned earlier, and contrary to the Greek text from Egypt we considered, in *Pereq Shirah*, there is no attempt to imitate the actual sounds those animals make. *Pereq Shirah* is only deceptively naïve. It actually is a work of mysticism, extant in a few variants. In his doctoral dissertation, fundamental for a scholarly understanding of *Pereq Shirah*, Malachi Beit-Arié provided a heavily annotated critical edition, and suspected a connection to Alexandria.

I reckon that the old Egyptian pagan hymn for the rising sun, and the Greek invocation inspired by it, arguably provide some confirmation Beit-Arié's insight²⁵ that the Hebrew text has to do with Alexandrian culture, and may have been in some relation to the source of inspiration of the *Physiologus*.

7. *Some More Excerpts from the Greek Magical Papyri*

The passage quoted earlier, from *PGM XIII*. 82–89²⁶, has a parallel comprised in *PGM XIII*. 145–165 is as follows²⁷:

{...} The first angel cries in 'birdglyphic' ARAI — which is ["Woe to my enemy" — and you have set him in charge of the punishments. Helios hymns you in hieroglyphic, LAILAM, and in Hebrew by his own name, ANOK BI-

²⁵ In email correspondence with Malachi Beit-Arié from 8 May 2014, I found him sympathetic to my hypothesis. "Thank you very much indeed for letting me know. I only regret not been able to include your text and comments in my recent publication, *Quntras Shira Hadasha: Addenda to Perek Shira: Introductions and Critical Edition. PhD Thesis Submitted to the Hebrew University, Jerusalem 1966*, Electronic Publication by the National Library of Israel [in Hebrew]." In 2013 indeed, Beit-Arié supplemented his dissertation with an e-book of 77 pages in Hebrew, *Quntras Shira Hadasha*, which is posted at the website of the National Library in Jerusalem, and can be downloaded from this address: http://primo.nli.org.il/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=NLI&docId=NNL_ALEPH003513355 In his email from 8 May 2014, Beit-Arié explained that he only included a selection of addenda in concise form (out of hundreds pages of additions) after the National Library in Jerusalem had supplied a .pdf version "of the old dissertation which has never been published, nor did I published any article on PSh." (as indeed he is famous as a codicologist). See: *Perek Shira: Introductions and Critical Edition. PhD Thesis Submitted to the Hebrew University, Jerusalem 1966* [in Hebrew], 2 vols. Pdf version 2013 by the National Library of Israel, posted at the latter's website at <http://aleph.nli.org.il/F/VD1G7CNETIV8QX4NPNFM4SGRKAEPP17XU7YP2RN3J5R3GYD45-25568?func=short-jump&jump=000021>

²⁶ On p. 174 in the 1986 edition of Betz's *The Greek Magical Papyri in Translation*.

²⁷ On p. 176, their brackets, my braces.

ATHIARBAR BERBIR SCHILATOUR BOUPHROUMTRÖM (36 letters); he says, ‘I precede you, lord, I who rise on the boat of the sun, the disk (?), thanks to you.’ Your magical name in Egyptian is ALDABIAEIM (9 letters, see below). Now he who appears on the boat rising together with you is a clever baboon; he greets you in his own language, saying ‘You are the number of [the days of] the year, ABRASAX.’ The falcon on the other end [of the boat] greets you in his own language and cries out to receive food: CHI CHI CHI CHI CHI CHI CHI TIP TIP TIP TIP TIP TIP TIP. He of the nine forms greets you in hieratic, saying: MENEPHŌIPHŌTH. (He means, ‘I go before you, lord’). . . .

So saying, he clapped 3 times, and the god laughed 7 times: “CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA.” When the god laughed, 7 gods were born (who encompass the cosmos — see above — for these are those who appeared before [the world was formed]).

ABRASAX or ABRAXAS “is recognized as a solar god and is pictured on amulets as a snake-footed creature (the so-called *anguipede*), armored, and with the head of a cock”²⁸. Numerical glosses such as “36 letters” — a note explains²⁹ — “reflect a special interest of the compiler”; apart from “their convenience for numerological speculation, they helped copyists check their transcriptions of magical names. Not that copyists always took advantage of the convenience.”

The following³⁰ explains the list of angel names (some of them Jewish divine names) that precedes the beginning of our quotation, and which after the third name contains the gloss “these are the angels who first appeared”: “This gloss interrupts a list of the first seven angels, probably thought to be the first creatures within the cosmos, certainly the foremost subjects of the cosmocrator, Helios. We should next have a list of their utterances, but it is broken off after the first and replaced by those of the Egyptian gods who accompany the sun god’s boat at sunrise, and among whom Helios (here the sun disk) is a minor deity by relation to the god on the boat”.

Another version appears in Betz’s book³¹, where a passage, from *PGM XIII*. 455–470, states the following (in which again, pseudo-Hebrew occurs):

The first angel cries to you in birdglyphic, ‘ARAI’ (which is, ‘Woe to my enemy’,) and you have set him in charge of the punishments. Helios hymns you thus in hieroglyphic, LAILAM, and in Hebrew by his own name, ANAG BIATHIARBAR BERBI SCHILATOUR BOUPHROUMTRÖM, saying, ‘I

²⁸ BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, p. 331, s.v. in the Glossary.

²⁹ BETZ, note 37 on p. 176.

³⁰ The quotation is from note 34 on p. 176 in Betz’s book.

³¹ BETZ, p. 184.

precede you, lord, I who rise on the boat of the sun, the disk (?), thanks to you. Your magical name in Egyptian is ALDABAEIM.” (This means the boat, on which he comes up, rising on the world.) “He who appears on the boat rising together with you is a clever baboon; he greets you in his own language, saying, ‘You are the number of [the days of] the year, ABRASAX.’ The falcon on the other end [of the boat] greets you in his own language and cries out, to receive food, CHI CHI CHI CHI CHI CHI CHI TI TI TI TI TI TI TI TI. He of the nine forms greets you in hieratic, ‘MENEPHŌIPHŌTH’”, (meaning that “I go before you, lord”). . . .

Elsewhere (*PGM* XIII. 594–562), too³², we come across:

I call on you, lord, in birdglyphic, ARAI; hieroglyphic, LAILAM; Hebraic, ANAG, BIATHIARBAR BERBI SCHILATOUR BOURPHOUNTÖRM; Egyptian, ALDABAEIM; baboonic, ABRASAX; falconic, CHI CHI CHI CHI CHI CHI [CHI] ti ti ti ti ti ti ti; hieratic, MENEPHŌIPHŌTH CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA.

Also consider the following (from *PGM* IV. 930–1114)³³: “Enter, appear to me, lord, because I call upon you as the three baboons call upon you, who speak your holy name in a symbolic fashion, A EE ĒĒĒ IIII OOOOO YYYYYY ŌŌŌŌŌŌŌ (speak as a baboon)”³⁴.

8. *The Phoenixes Giving Praise in 2 Enoch*

The idea of the Phoenix appears to be of Egyptian origin. It is unsurprising that in lore concerning the Phoenix, and Christianised, it, too, gives praise to Heaven. In *2 Enoch*,³⁵ the Sun (this is an idea found also in the rabbinic corpus of late antiquity)

³² BETZ, p. 187.

³³ BETZ, p. 59.

³⁴ Note 140 on p. 59 in Betz’s book explains (with the first part being ascribed to R.K.R., i.e., ROBERT K. RITNER of the University of Chicago): “Baboons were thought to praise the sun when they chattered at it. For a representation, see A. PIANKOFF, *Mythological Papyri* (New York: Pantheon Books, 1957), vol. I, 39, fig. 22 and pl. I. See also BONNER, *RÄRG* 7–8, s.v. ‘Affē’. [R.K.R.] On the magicians imitation of the ‘language’ of animals, see HOPFNER, *OZ* I, sections 778–80. Understanding this language of animals belongs to the traditional phenomenology of the ‘divine man’ and magician. See, e.g., Porphyry, *De abst.* 3. 3, and on the whole topic H. GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister* (Halle: Niemeyer, 1921); Betz, *Lukian* 28–38.” That is to say, H.D. BETZ, *Lukian von Samnata und das Neue Testament* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 76), Berlin: Akademie-Verlag, 1961. *RÄRG* stands for: HANS BONNET, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin: de Gruyter, 1952.

³⁵ *2 Enoch*, only preserved in manuscripts in Old Slavonic, states the following in its longer recension,

spends the night under the earth³⁶: “the sun (turns his chariot around) and goes back under the earth on wheels, without the great light which is his great radiance and ornament. [And he remains] for seven great hours in night. And the chariot spends half its time under the earth. And when he comes to the eastern approaches, in the 8th hour of the night, (the angels, the 4 hundred angels, bring back the crown, and crown him). And his brightness and the shining of his crown are seen before sunrise. And the sun blazes out more than fire does.” The phoenixes greet the coming of the Sun³⁷: “And then the solar elements, called phoenixes and khalkedras, burst into song. That is why every bird flaps its wings, rejoicing at the giver of light. And they burst into song at the LORD’s command”, with their hymn of praise for the Sun following³⁸.

9. *From Later Periods: Tibetan and Islamic Text about Mystical Talking Birds*

The interpretation of bird calls has on occasion even resulted in a literary work, to which spiritual significance has been ascribed. The calls of various bird species interpreted as Tibetan utterances, appear in a Tibetan sacred text of teachings ascribed to birds, *Bya chos rin-chen 'phreng-ba*, of which there exist translations into English, French, German, and two into Italian³⁹. For example, the Wagtail ut-

in Ch. 12 (my braces. The text given here is Andersen’s translation, taken from Vol. 1, p. 122, in: J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday, 1985 [1983]. The chapter is: F.I. ANDERSEN, “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”, vol. 1, pp. 91–221):

And [I looked and saw] flying spirits, the solar elements, called phoenixes and khalkedras, strange and wonderful. For their form was that of a lion, their tail that of a . . . , and their head that of a crocodile. Their appearance was multicolored, like a rainbow. Their size was 900 measures. Their wings were those of angels, but they have 12 wings each. {Thus, the double of the biblical Seraphs.} They accompany and run with the sun, carrying heat and dew, (and) whatever is commanded [them] from God. Thus he goes through a cycle, and he goes down and he rises up across the sky and beneath the earth with the light of his rays. And he was there, on the track, unceasingly.

³⁶ Ch. 14, p. 126 in ANDERSEN.

³⁷ Ch. 15, p. 126 in ANDERSEN.

³⁸ Commenting about a statement in Ch. 19 of 2 *Enoch*, “And in the midst of them are 7 phoenixes and 7 cherubim and 7 six-winged beings, having but one voice and singing in unison”, Anderson points out (in a note on p. 134): “This is the only place in all literature where the phoenix is not *sui generis*. The spelling varies, *finiki*(R), *finizi* (P), but *funiku* (A).”

³⁹ The English translation is by EDWARD CONZE, *The Buddha’s Law Among the Birds*, Translation & commentary by EDWARD CONZE; with a preface by J. BACOT, and 12 illustrations, Oxford: Bruno Cassirer, 1955; repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974, 1975, 1986. Eberhard Julius Dietrich Conze was later known as Edward Conze. His translation was based on Tibetan text edited by SATIS CHANDRA VIDYABHUSHANA, published in Calcutta in 1904, and on the French translation by HENRIETTE MEYER, *Précieuse guirlande de la loi des oiseaux* (Collection Documents Spirituels,

ters: “gTing-ring”, i.e., “Very deep”. The peacock utters: “Kog-go”, i.e., “One is deprived”. The red-beaked ‘*jol-mo* (either *Leiotrix lutea*, or *Hypsipetes madagascariensis*, both of them from the Himalayas) utters “bCud long” (pronounce: “Čü lon”), i.e., “Seize the essence”. That book purportedly incorporates the teaching of Avalokitesvara, the Bodhisattva of Mercy, who had taken the form of a cuckoo and instructed the birds on the Himalayas in the Buddhist way of living and thinking.

Iranic Islamic culture produced the mystical work *Mantiq al-ṭayr* (Persian: *The Conference of the Birds*)⁴⁰. The mythical Mount Qāf, a mountain chain on the coasts of the Ocean, is associated with flying birds in a fairly well-known 12th-century mystical work in Persian (but with an Arabic title), an allegorical tale in rhyming couplets by Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār of Nishapur. Discussing a miniature painting from Herat, Afghanistan, which appears in the 1487 manuscript of the *Mantiq al-ṭayr* (*The Conference of the Birds*)⁴¹ in the Metropolitan Museum of Art in New York, Chad Kia explains⁴²:

The *Mantiq al-ṭayr* is an allegory describing the difficulties faced by a group of birds in their journey to the Qaf Mountain in search of their rightful king, the mythical bird Simurgh. This allegory is mostly a dialogue about the “trip”, its various stages, and whether it should be undertaken at all. The

7), Paris: Les Éditions des Cahiers du Sud, 1953. The German translation is by Otto von Taube, *Tibetanisches Vogelbuch oder Der kostbare Kranz des Vogelgesetzes*, Zurich: Verlag der Aeche, 1957. Otto Adolf Alexander Freiherr (i.e., baron) von Taube (b. 1879 in Reval, i.e., Tallinn, in Estonia, d. 1973 in Gauting, near Munich) was a German novelist, poet, and translator (of Calderon de la Barca, Francis of Assisi, William Blake, Stendhal, and Gabriele D’Annunzio), as well as a jurist, art historian, and biographer (of Rasputin, and eventually of himself). The two Italian editions are by Erberto Lo Bue and by Enrico Dell’Angelo: E. LO BUE (ed., trans.), *La preziosa ghirlanda degli insegnamenti degli uccelli*, Milan: Adelphi, 1998; and E. DELL’ANGELO (ed., trans.), *La preziosa ghirlanda degli insegnamenti degli uccelli*, Arcidosso (in the province of Grosseto, Tuscany): Shang Shung, 1989.

⁴⁰ See the following three editions:

F. M. ‘AṬṬĀR [‘AṬṬĀR-I NISHABURI], *The Conference of the Birds*, trans. A. DARBANDI and D. DAVIS, Penguin, London (1984).

F. M. ‘AṬṬĀR [‘AṬṬĀR-I NISHABURI], *The Speech of the Birds: Concerning Migration to the Real, The Mantiqu ‘l-Tair*, trans. P.W. AVERY, The Islamic Texts Society, Cambridge, England (1998).

F. M. ‘AṬṬĀR [‘AṬṬĀR-I NISHABURI], *Mantiq al-ṭayr* (Persian: *The Conference of the Birds*), ed. S. GUHARIN, Intisharat-i ‘Ilmi va Farhangi, Teheran (2003).

⁴¹ Cf. two papers by JAMES WINSTON MORRIS on *The Conference of the Birds*, namely: “The Basic Structure of ‘Aṭṭār’s ‘Conference of the Birds’: An Introduction”, *Sufi: A Journal of Sufism*, 7 (1990) 10–14; and “Reading ‘Aṭṭār’s ‘Conference of the Birds’”, in: W.T. DE BARY and I. BLOOM (eds.), *Approaches to the Asian Classics*. New York: Columbia University Press, 1990, pp. 77–85.

⁴² On p. 91 in CHAD KIA, “Is the Bearded Man Drowning? Picturing the Figurative in a Late-Fifteenth-Century Painting from Herat”, *Muqarnas* (Leiden: Brill), 23 (2006) 85–105.

actual journey itself is relayed only briefly, near the climactic end of the story. The birds' journey as a framing story allows 'Attar to accommodate numerous possible questions or concerns that a Sufi seeker might have about an analogous journey toward truth and unity with God. The birds' discussion unfolds in various didactic tales (*hikāyāt*) and parables addressing thinly veiled questions about the path to becoming a Sufi.

The Hoopoe, who in the Qur'an (27:20) is King Solomon's messenger, here serves as the closest thing to a protagonist, the most assiduous seeker, who rallies and leads the other birds. Metaphorically, the Hoopoe may be seen as the Sufi master who guides the other seekers. [...].

APPENDIX A: The Mosquito in *Hullin*, 58b, and in *Séfer Pe'á*

While quoting from a translation of the *Life of Ben Sira*, we came across this quotation inside that text: "No *baqqa* [Aramaic for 'mosquito'] lives a complete day". The reference is to the *Babylonian Talmud*, *Hullin*, 58b. I am quoting from the Soncino English translation:

Rab said: No gnat lives a complete day, and no fly lives a complete year. R. Papa said to Abaye. But there is a popular story, 'For seven years the she-gnat quarreled with the he-gnat. Said she to him, "I was once watching a resident of Maḥoza bathing in the sea, and when he came out and wrapped himself in a sheet you came and settled down on him and sucked his blood, but you did not tell me of it"'. — He replied: If as you suggest [that it is to be taken literally], behold that other popular saying. 'A weight of sixty minas of iron is suspended on the gnat's proboscis'. Is this possible? How much does the whole [gnat] weigh? Obviously it speaks of their minas, so in the previous saying it speaks of their years.

The continuity of a few zoonyms in Jewish languages from Mesopotamia can also be seen from the fish called *bunnī* in Arabic (a barbel of the species *Barbus sharpeyi*, also known as *Barbus bynni*), but *bin(n)ita* in the *Babylonian Talmud*. Continuity can also be seen from *baqa* (arguably we should rather read it *baqqa*) from the *Babylonian Talmud*, an insect that draws blood, and which must be the mosquito, as in Arabic *baqq* denotes 'mosquitoes'; cf. Baghdadi Judaeo-Arabic singulative singular *bəqqāyī* 'a mosquito'. Colette Sirat has discussed⁴³ the Hebrew-language *Séfer Pe'á* (*Peah*) by Moses ben Samuel ben Judah Ibn Tibbon, authored in southern France between 1244 and 1274, and explaining allegorically

⁴³ COLETTE SIRAT, "Les déraison des Aggadot du Talmud et leur explication rationnelle: Le Sefer Péa et la Rhétorique d'Aristote", *Bulletin de Philosophie médiévale*, 47 (2005) 69–86, now posted at <http://www.colette-sirat.com/fr/biblio/article160.html>

or as other rhetorical devices such talmudic lore that defies realistic understanding. She is concerned with the talmudic *baqa* on pp. 80–81, in her translation into French of the *Séfer Pe'á*. The relevant passage follows Moses Ibn Tibbon's introduction of examples of numerical hyperbole. It quotes from tractate *Hullin*, 58b, Raba's statement that no *baqqa* lives as long as one day, and no fly lives as long as one year. Rav Pappa objected with the saying that for seven years, the female *baqqa* separated from its male, as she reproached him for drawing blood from a man who had come out of the water after swimming, and not informing her (so that she, too, could partake of the meal. Of course, we at present know that only female mosquitoes feed upon blood). Sirat's text is given below (her brackets and exponents referring to her own notes; my translation follows the French, with my own additions in double brackets):

Ces expressions indiquent le maximum d'un compte; elles sont très courantes dans les religions et existent dans la nature. Un autre passage du Talmud confirme encore qu'il y a dans la *Aggada* des propos et des comptes allégoriques et exagérés; dans le chapitre 'elu trefot³⁴ (Talm. Bab. *Hulin*, 58b) «Rabba dit: il n'existe pas de mouche vieille d'un an. Rav Pappa objecte: un dicton populaire [raconte] que durant sept ans, la moucheronne se tint éloignée du moucheron disant: tu as vu un habitant de Mahoz³⁵ qui nageait dans l'eau, il en sortit et s'enveloppa dans des draps; tu t'attaquas à lui et lui tiras du sang sans me le dire! [Abbaye] répondit [à Rav Pappa] si tu es d'avis [qu'il faut prendre ce dicton au sens littéral] que dis-tu de cet autre dicton populaire: le moucheron porte dans sa trompe soixante *manehs*³⁶ de fer. Combien pèse un moucheron tout entier? Le *maneh* (du moucheron) est (à sa proportion) comme le sont ses années». Ainsi, les Rabbins disent qu'en parlant de soixante *manehs* et puisque le poids du *maneh* est de deux livres, il s'agit d'une allégorie. L'auteur du *Arukh* a expliqué: «[l'insecte] *Baq* se trouve dans les lits³⁷ [dans les bateaux et dans tous les lieux et certains les considèrent comme de petites mouches]» et ce que les rabbins ont voulu dire, c'est que le poids de sa piqure est aussi lourde à l'homme que soixante *manehs* de fer. De même quand il est dit *sept ans* il s'agit de sept minutes ou de sept secondes, voulant indiquer ainsi un temps aussi grand pour l'insecte que sept ans pour l'homme.

[These expressions indicate the maximum of a count; they are very frequent in religions, and exist in nature. Another passage from the Talmud also confirms that there are, in the *Aggadah*, allegorical and exaggerated statements and counts; in the chapter 'elu trefot³⁴ (*Babylonian Talmud*, *Hullin*, 58b), "Rabba says: there exists no fly that is one-year old. Rav Pappa objects: a folk saying [relates] that during seven

years, the she-fly kept her distances from the he-fly, saying: you saw an inhabitant of Maḥoz³⁵ who was swimming in the water, then came out and enveloped himself in sheets; you attacked him and drew blood, without telling me! [Abbaye] retorted [to Rav Pappa]: if you are of the opinion [that this saying has to be understood literally] what about this other folk saying: the fly carries in his trunk sixty *manehs*³⁶ of iron. What is the weight of an entire fly? The *maneh* (of the fly) is (commensurately to him) like his years”. That way, the Rabbis say that when talking of sixty *manehs*, and as the weight of a *maneh* is of two pounds [[*librae*]], what we have here is an allegory (actually a hyperbole). The author of the [[glossary]] ‘*Arukh* [[i.e., Nathan ben Yechiel of Rome, b. 1031, d. 1106]] explained: “[the insect] *Baq* is found in beds³⁷ [in boats and everywhere, and some consider them like little flies]” and what the rabbis meant, is that the weight of its sting is as heavy for man as sixty *manehs* of iron. Likewise, when it says *seven years*, this is seven minutes or seven seconds, meaning in that manner as long a time for the insect, as seven years for man].

34 Ce passage traite des dattes: ces fruits sont impropres à la consommation si l’on y trouve des insectes. Insectes vivants ou insectes morts? Dattes fraîchement cueillies ou dattes de l’année précédente? De là cette discussion sur la durée de la vie de l’insecte appelé *baq* (en araméen et en arabe *baqa*) qui peut être un moucheron ou encore une puce.

[34 This passage is about dates: these fruits are unfit for consumption if one finds insects inside them. Live or dead insects? Freshly picked dates, or dates of yester-year? Whence this discussion about the length of the life of the insect called *baq* (in Aramaic and Arabic, *baqa*), which may be a fly or a louse.]

35 *Mahoz*, un port, dont les habitants sont réputés pour être gras et bien nourris.

[35 *Maḥoz*, a port, whose inhabitants have the reputation of being fat and well fed.]

36 *Maneh*, un poids correspondant à celui de 100 pièces d’argent ou encore à 2 litres.

[36 *Maneh*, a weight corresponding to that of 100 silver coins, or of 2 *librae*.]

37 *Arukh ha-Shalem* 1, ed. A KOHUT, 157, s.v. *baq*.

[37 ‘*Arukh ha-Shalem* = Vol. 1, p. 157, s.v. *baq*, in Alexander Kohut’s *Aruch completum*.]⁴⁴

⁴⁴ ALEXANDER KOHUT (= HANOKH YEHUDAH KOHUT, 1878–1892), in his *Aruch completum: sive, Lexicon, vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur* (in Hebrew, ‘*Arukh ha-shalem*) by NATHAN BEN YEḤIEL [1031–1106], with *Mussaf He’Arukh* by Benjamin Mussafia [1606–1675]. Vienna, 1926 (repr.). Reprinted with S. KRAUSS’s supplement, *Tosfot he’Arukh ha-shalem*. Vienna, 1937; New York: Pardes, 1955.

APPENDIX B: The Raven in *Pereq Shirah*

The wording of the entry for the raven or the crow ('*orév*') in *Pereq Shirah* calls for comment. The biblical verse whose utterance the three principal versions discussed by Beit-Arié ascribe to the crow is not the same. Nevertheless, in all three principal versions, the verse uttered by the crow comprises an inflected form of the Hebrew verb *qará* 'to call out'. This is rather similar to how the calls of a raven are often perceived, across cultures. Beit-Arié pointed out⁴⁵: "The verb used in order to describe the call of the raven in rabbinic Hebrew is *qará*. Cf. e.g. in the *Tosefta* at *Shabbat* 6(7):6 and 7(8):13". The text of the entry for the crow in those three versions is as follows (this is a detail from a scan):

- 69 -

(ג)	(ב)	(א)
עורב מהו אומר: בזמן	עורב מהו אומר: כשרואה	עורב מהו אומר: קול
שרואה את ישראל שאינן	שישראל עוסקין בתורה	קורא ⁸² במדבר ⁸³ פנו דרך
עוסקין בתורה מהו	אומר: קול קורא ⁸²	ה' ישרו בערבה מסלה
אומר: קול אומר קרא ⁸²	במדבר ⁸³ פנו דרך ה'	לאלהינו ⁽¹⁾ (ישעיה מ, ג).
ואמר מה אקרא כל הבשר	ישרו בערבה מסלה	
חציר וכל חסדו כצִיץ	לאלהינו (ישעיה מ, ג). ⁸⁴	
השדה ⁽¹⁾ (ישעיה מ, ו). ³⁴		
(ג) [ל: ד בזמן...]	(ב) [ב עורב] ב:	(א) [א קול...] ⁽²⁾
קול אומר... [ל: בורא]	(ב) [כשרואה] ×:	ה: מי יכין לעורב צידו
ניב שפחים שלום שלום	בזמן ב שישראל [גב:	כי ילדיו אל על ישועו
לרחוק ולקרוב אמר ה'	ישראל מ: אה ישראל וספ	יחעו לבלי אכל (איוב
ורפאתיו ⁽⁵⁾ (ישעיה נז,	עוסקין [מט (עוסק' ג):	לח, מא) טק ⁽³⁾
יס) ד	עוסקים ופב	

Version A: "The crow/raven, what does he say? "A voice calls out (*qoré*): 'In the desert, make way to the Lord, level in the plain a path to our G-d'" [*Isaiah*, 40:3; but there is a variant that quotes *Job*, 38:41].

Version B: "The crow/raven, what does he say? When he sees that Israel, they study the Law, he says: 'A voice calls out (*qoré*): 'In the desert, make way to the Lord, level in the plain a path to our G-d'" [*Isaiah*, 40:3].

Version C: "The crow/raven, what does he say? When he sees that Israel,

⁴⁵ BEIT-ARIÉ 1966, Vol. 2, p. 69, note 82, my trans.

they do not study the Law, he says: “A voice (*qol*) says: ‘Call out! (*Qra!*)’. I said: ‘What shall I call out? (*Ma eqra?*)’ — ‘All the flesh is hay, and all its grace is like the flower of the field’” [*Isaiah*, 40:6; but there is a variant that quotes *Isaiah*, 57:19]⁴⁶.

A few more remarks are in order. Concerning “A voice calls out (*qoré*): ‘In the desert, [and so forth]’”, Beit-Arié has a note⁴⁷ which quotes *Jeremiah* 3:2, “On the highways you sat for them [o wayward nation], like an Arab [sits] in the desert”, and mentions that the Seventy rendered not ‘*araví* (‘Arab’, ‘nomad’), but ‘raven’ / ‘crow’, as though the text in front of the translators had the word ‘*orév* instead. That note of Beit-Arié does not address the problem of which phoneme did the first consonant, ‘*ayin*, represent: etymologically, for ‘*araví* the phoneme would be the same as expressed by the Arabic letter ‘*ayn*, whereas for ‘*orev*, we would expect the Biblical Hebrew phoneme to have been the same as expressed by the Arabic letter *ghayn* (*ḡayn*), because the lexical cognate of Hebrew /‘oreb/ is the Arabic *ḡurāb*. Did the Seventy not differentiate? But it is precisely from transliterations from Hebrew into Greek from the Graeco-Roman period that we have evidence that in those days, the Hebrew letter ‘*ayin* still retained both its historical phonemes. This raises the possibility of Jeremiah actually resorting to wordplay; he is telling his listeners: I am not talking about nomads (nomadic Arabs in the desert), I am talking to you about our own nation neglecting its religion and (as the verse quite explicitly maintains) that meretriciously awaits foreigners (foreign gods) on the highways. This would suggest a bilingual intra-Semitic wordplay: Jeremiah is mentioning an Arab nomad (‘*araví*) waiting in the desert where he expects caravans to pass by, but is perhaps suggesting that the real point is the *ḡarīb*, Arabic for ‘foreigner’, as standing for foreign ways and the foreign cultic practices he is decrying. Bilingual wordplays are not unknown in the Hebrew Bible, and in *Jeremiah* in particular.

Beit-Arié’s note⁴⁸ makes a point altogether different. His mention of the Seventy’s “raven in the desert” subserves his remark that this is precisely how the Alexandrine *Physiologus* begins its entry for the raven. (According to Beit-Arié, there is a correlation between *Pereq Shirah* and the *Physiologus*: something in their background that suggests Alexandrine ideas about animal allegories.) Beit-Arié’s note also quotes *Isaiah*, 34:11, which lists the crow among animals living in the desert.

⁴⁶ It is surprising that in a version that refers to the Jews while neglecting the Law, *Isaiah* 57:19 should be quoted, as it is a verse announcing peace and healing. One would have expected some threatening statement instead. I suspect that *Isaiah* 57:19 is quoted as a charitable replacement that would make readers think of verses 20–21, which threaten wicked people with dire punishment.

⁴⁷ BEIT-ARIÉ 1966, p. 70, note 83.

⁴⁸ BEIT-ARIÉ 1966, p. 70, note 83.

I would like to mention that when Arrigoni degli Oddi collected Italy's regional names for birds⁴⁹, in the entry for the raven he also included, from Malta, the Maltese Arabic name *sulṭān iččwāl*, i.e., literally, 'king of the deserts'.

Beit-Arié concluded his note⁵⁰ by remarking about the ravens / crows going around *medinot* (inhabited lands / urbanised territory) and *midbarim* (uninhabited lands / deserts / wilderness), according to the Hebrew translation from Arabic of the *Epistle of the Animals*⁵¹ from the encyclopaedia of the Brethren of Purity⁵². That translation into Hebrew was made, under the title *Iggeret Ba'alei Hayyim* ('Epistle of the Animals', אגרת בעלי חיים, by Kalonymos ben Kalonymos ben Me'ir the Nassi, born in Arles, Provence, in 1286. He was hired, as a translator from Arabic and Hebrew into Latin, by Robert of Anjou, count of Provence and king of Naples, some time after 1322. Kalonymos resided in Naples (at a time when apparently there were no other Jews there), and was in rather close contact with the Jewish community of Rome, whose intellectuals appreciated his learning. By 1328, he was back in Arles. The time and place of his death are unknown. In Italy, he was called *Maestro Calò*, and a Latin translation by him is described in a colophon as "factu manu Calli ebrei".

⁴⁹ E. ARRIGONI DEGLI ODDI, *Ornitologia italiana* (2 vols.), Milan: Hoepli, 1929.

⁵⁰ BEIT-ARIÉ 1966, p. 70, note 83.

⁵¹ LEN GOODMAN translated this long tale into English: *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*, 4th edition, Los Angeles, CA: Gee Tee Bee, 1978.

⁵² The Arabic-language encyclopaedia of the Brethren of Purity, the tenth-century association of Muslim erudites in Basra, comprises fifty-one *rasā'il* ('epistles'). One of these treatises is in zoology. At its end, there is a long appendix: a tale about the judicial litigation between the animals and humankind in front of the king of genies (the demonic nature of the adjudicator makes him into a neutral party). Humans, genies, and animals share a strong belief in their Maker. It is a fable: animals are anthropomorphic and can speak, both among themselves and being understood by human and genies as well. The parrot has a special place, in that it alone among the birds is recognised by the birds as being the only kind among them whose speech is appreciated by humans.

The seventy humans being sued were shipwrecked on a fabulous island, inhabited by genies and all animal kinds, and then the humans behaved as usual, enslaving the animals. This is why the animals responded by turning to the king's court. The humans cut a poor image; in his section on this work, Jefim Schirmann (*infra*, Chapter 12, Section 2, pp. 517–519) even remarked that it is almost a precursor of Jonathan Swift's castigation of humans when Gulliver eventually ends up on the horses' island. And yet, the king of the genies finds in the humans' favour, acquitting them on the grounds that unlike animals (hence, the animals' blatant inferiority), humans are endowed with an immortal soul, which shall anyway receive retribution in the afterlife for its sins. See: JEFIM SCHIRMAN, *Toledot ha-shira ha-ivrit bi-Sfarad ha-Notsrit u-vi-drom Tsarfat* (Hebrew: *The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France*), edited, supplemented and annotated by EZRA FLEISCHER, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, and Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1997.

When writing *Iggeret Ba'alei Hayyim*, which was in 1316, when he was aged thirty, Kalonymos sometimes departed from the original Arabic, especially when replacing quotations from the Hebrew Bible for quotations from the Qur'ān. A German-language edition of the Hebrew and Arabic texts, along with a German translation, was published by Julius Landsberger⁵³ in 1882. Israel Toporovsky published a Hebrew-language edition⁵⁴ intended to be popularistic, and yet with endnotes incorporating the gist of Landsberger's insights. But Toporovsky, even though he omitted the Arabic original, had checked it and the Hebrew text is based on the *editio princeps*: the book was first published in Mantua in the year 5317 Anno Mundi (1556/7). Until 1949, Kalonymos ben Kalonymos' translation of the *Epistle of the Animals* was printed a dozen times in Hebrew, apart from translations into Judaeo-Spanish and into Yiddish.

Let us finally address what is surprisingly found in *Pereq Shirah*, where we would have expected it to treat the clean bird known in Biblical and Modern Hebrew as *qoré*, from the participle of the verb *qará* 'to call out', and identified with the genus *Ammoperdix*, i.e., the partridge⁵⁵. Beit-Arié⁵⁶ wondered whether what is found in *Pereq Shirah* is evidence for a tradition that in *Jeremiah*, 17:11 (a verse that also the *Physiologus* quotes in its own entry for the partridge), understands *Qoré dagár ve-ló yalád* (usually understood as meaning "The partridge broods, yet does not give birth", i.e., its eggs do not hatch) as though the bird name was not *qoré*, but rather *dagár*; so that the sense would rather be: "The 'brooder(?)' (some given bird kind) calls out, yet does not give birth". Beit-Arié pointed out that there is independent evidence for such an understanding from a document from the Cairo Genizah, and that moreover, already Tur-Sinai, in his annotations to Ben-Yehuda's dictionary, had expressed doubt about whether the biblical *qoré* is a bird-name, apart from its being

⁵³ J. LANDSBERGER (ed., trans.), *Iggeret Baale Chajjim: Abhandlung über die Thiere von Kalonymos ben Kalonymos oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier von dem Gerichtshofe des Königs der Genien ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textescorrecturen wiew mit sachlichen Erläuterungen versehen von Dr. Julius Landsberger*, Darmstadt: G. Jonghaussche Hofbuchhandlung Verlag, 1882.

⁵⁴ I. TOPOROVSKY (ed.), *Iggeret Ba'alei Hayyim (Epistle of the Animals)* by Kalonymos ben Kalonymos (in Hebrew, in the Sifriyyat Mekorot series, vol. 12, postfaced by A.M. HABERMAN), Jerusalem: Mossad Harav Kuk, 1948/9 (5709).

⁵⁵ AMAR 2004, pp. 239–141; cf. in DOR 1997. See: ZOHAR AMAR, *Masóret ha'óf* (Hebrew: *The Tradition of Fowl in Jewish Halacha*), published privately, 2004 (it is collection of previously published, revised articles in Hebrew). Prof. Zohar Amar is affiliated with the Department of Archaeology and Land of Israel Studies of Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel. And see: MENACHEM DOR, *Ha-hay bi-yemei ha-Miqra., ha-Mishnah ve-ha-Talmud* (Hebrew: *Fauna at the Times of the Bible, of the Mishnah, and of the Talmud*), Tel-Aviv: Grafor–Daftal Books, 1997.

⁵⁶ BEIT-ARIÉ 1966, p. 90, note 119.

unclear (based on considerations about lexical cognacy across Semitic languages) the verb *dagár* actually means 'to brood'.

APPENDIX C: The *ywšfy* or *dywšfy* from *Pereq Shirah*

Consider, from *Pereq Shirah* (a text read as prayer by influence of Safed mysticism), the mysterious יוצפי *ywšfy* or דיוצפי *dywšfy* discussed by Beit-Arié.⁵⁷ Beit-Arié related the term cogently to דאציפי *d'šyfy*, a name for a bird enumerated among kinds of pigeons in the *Babylonian Talmud*, tractate *Hullin* 62a. In *Pereq Shirah*, that creature is made to proclaim a verse of consolation (*Isaiah* 40:1), just as in *Pereq Shirah* the various creatures are made to declaim some verse from Scripture. Beit-Arié shows⁵⁸, based on the variants in manuscripts, that copyists' perceptions of the identity of this creature appears to have wavered between the gazelle (צפי distorted into צפי) and the goose (און = און = און *avvaz*), the latter by conflation with the preceding entry, which is about the goose indeed. Beit-Arié⁵⁹ has these (alternative) equivalences:

' צ ב י ' = צ פ י = י ו צ פ י = א ו ו ז

because the creature which precedes was the goose (און). Some creatures earlier, one finds⁶⁰ a creature called און *ʾwzn* (as though it was *ózen* 'ear'), perhaps a form of the term *avvaz* (*avvazan*?). But in Beit-Arié⁶¹, the sequence is: bird (*šippór* generically, or perhaps the sparrow or the swallow in particular?), goose (*avváz*), יוצפי *ywšfy* (perhaps the wild goose), and stork. For bird (*šippór*) and goose (*avváz*), Beit-Arié⁶² has this text, along with the variants apparate:

צפור¹⁰⁸ מה היא אומרת: גם צפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שחה אפרחיה
את מזבחותיך ה' צבאות מלכי ואלהי¹⁰⁹ (תהלים פד, ד).
און¹¹⁰ מהו אומר: בסחו בה' עדי עד כי ביה צור עולמים (ישעיה כו, ד).

צפור [×: - (1) : ציפור דרור ב | און] א (2) ה (3) ט (9) עבד: און הבר (4)
ק: צפי (5) ו (6) פ (צ): צבי (7) ט: צפור שדה (8) ג

⁵⁷ BEIT-ARIÉ 1966, pp. 84–85.

⁵⁸ In his 1966 dissertation, p. 86, fn. 5.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 86, fn. 5.

⁶⁰ Beit-Arié 1966, pp. 67–68, and *ibid.*, p. 68, fn. 81.

⁶¹ *Ibid.*, p. 84 ff.

⁶² *Ibid.*, p. 84 ff.

The stork (חסידה *ḥāsīdā*) is the creature which immediately follows the יוצפי in *Pereq Shirah*⁶³. Two different versions of *Pereq Shirah* have the stork say *Isaiah* 60:2, or, alternatively, *Isaiah* 61:9. It is either the reassurance given to Jerusalem that her sin is atoned for, as she suffered double the respective penance:

(א) (ג)
 חסידה^{112א} מה היא אומרת: דברו אל
 לב ירושלים וקראו אליה כי מלאה
 צבאה כי נרצה עונה כי לקחה מיד
 ה' כפלים בכל חטאתיה (ישעיה מ,ב).

or (concerning the latter-day universal recognition of Divine Presence in reinstated Israel):

(ב)
 חסידה^{112א} מה היא אומרת: ונודע בגוים
 זרעם וצאצאיהם בתוך העמים כל ראייהם
 יכירום כי הם זרע ברכך ה' (1) (ישעיה
 סא,ט).

As for <wzn> און — Beit-Arié discusses⁶⁴ the possibilities: it may be a distorted form of the singular or the plural of the name for ‘goose’, or then one may consider an Arabic plural form for ‘geese’ (*avváz*, for which there exists a Sephardi pronunciation *ováz*), or then again, it may be that the problematic word is a late form of the name of a particular kind of bird of prey, Biblical Hebrew עֲנִיָּיָה *‘ozniyyá* (= Tannaic Hebrew עוז *‘oz*)⁶⁵. There are various considerations in support of this equivalence.

⁶³ BEIT-ARIÉ 1966, p. 86.

⁶⁴ BEIT-ARIÉ 1966, p. 68, fn. 81.

⁶⁵ In the *Mishnah*, tractate *Kelim* 17:14. DOR (*infra*, p. 96) showed that Biblical Hebrew עֲנִיָּיָה *‘ozniyyá* denotes the lappet-faced vulture (*Torgos tracheliotus*), which in Israeli Hebrew is called הַנֶּגֶב עֲנִיָּיָה *‘ozniyyát-hannégev*, literally “*‘ozniyyá* of the Negev”, i.e., of Israel’s southern desertic region. The species *Aegypius monachus*, the black vulture, is called עֲנִיָּיָה שְׁחֹרָה *‘ozniyyá shkhorá* (literally ‘black *‘ozniyyá*) in Israeli Hebrew (Dor, *infra*, p. 96). See M. DOR, *Ha-hay bi-yemei ha-Miqra, ha-Mishnah ve-ha-Talmud* (Hebrew: *Fauna at the Times of the Bible, of the Mishnah, and of the Talmud*), Tel-Aviv: Grafor–Daftal Books, 1997.

At any rate, at the times of MS כ from the Cairo Genizah, the understanding appears to have been that the occurrence of און in *Pereq Shirah* has to do with 'goose', or rather, Beit-Arié claims, with 'duck', and this based on an Arabic gloss. Misidentification as 'goose' has also happened with the bird of prey עֶזְנִיָּה 'ozniyyá, and for this Beit-Arié cited the medieval glossary 'Arukh from Rome, as well as a Samaritan tradition. See in Fig. 1 the relevant Hebrew discussion from Beit-Arié's dissertation⁶⁶.

81 אט אין זה גלגולו של אווז או אוזין, ברבוי (השווה ההערות לנוסח. לאווי בערבית צורת ריבוי מיוחדת בעלת נוסח און) יתכן, כי לפנינו גלגול מאוחר יותר או צורת זכר של העוף המקראי עזניה (ויק' יא, יג; דב' יד, יב), היתה כנראה לעוף עוז בלשון חכמים (כלים יז, יד; ויהי זה כבר אצל רב האי גאון, ראה קאהוט, ערוך השלם, ו, ע' 181; קרוי חוספות ערוך השלם, ע' 309). החילוף ע/א מצוי כבר בחרגומים, המחרגמים במקרא: עוזיא, עוזא אך גם אזא (ראה Levy, Chal. Wörterbuch ערך אזא I, ע' 17; השווה גרסת חרגום ירושלמי במהד' גינזבורגר, ברלין, חרנ"ח; הערוך, ערך אז). הניקוד הבבלי מורה על מלעליות המלה, ובסברנית עשויה היתה להיות *און הקרוב לעזניה! פרופ' א"ש רוזנטל העמידני על ניקודה הבבלי של החיבה עזניה בספרא כ"י רומי – העזניה – לומר – עזניה, צורה קרובה ביותר לאווי בניקוד הבבלי שבכ. הזיהוי הזואולוגי ראה בודנהיימר, ב, ע' 345; קיהלר, ערך עזניה, ע' 695; Driver, PEQ 87 (1955), p. 10. אט כן ואט כן, הצורה 'אוון' הובנה כבר סמוך לכתיבת כ"י כ מן הגניזה כאווי, או, ביחוד דיוק כברווי, על-פי הגלוסה הערבית (לעיל). גם עזניה זוהתה כאווי, עיין הערוך וכן במלון התלת לשוני עברית-ערבית-שומרונית המליץ, מהד' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ב, ירושלים, תשי"ז, ע' 553.

חן דעתך אף לקריאת הספרדים און "משקל שאין לו אח" (מלון ב"י, ע' 93).

Fig. 1. Relevant Hebrew discussion from Beit-Arié's dissertation (1966, p. 68, fn. 81).

Let us further probe into the actual etymology of the bird name from *Pereq Shirah*, <dywšfy> דיושפי or <ywšfy> יושפי, and the actual etymology of the arguably related bird name דאציפי <d'syfy>, a name for a bird enumerated among kinds of pigeons in the *Babylonian Talmud*, tractate *Hullin* 62a. There does not seem to be an obvious etymological relation — unless dialectally,

⁶⁶ BEIT-ARIÉ 1966, p. 68, fn. 81.

⁶⁷ BEIT-ARIÉ 1966, pp. 84–85.

in Roman-age Greek from the Near East, bird name semantics developed in a manner undocumented and therefore unavailable to scholarship at present — to Greek δασύπους, which was apparently applied to hirundine birds. In his ornithological lexicon, the classicist Geoffrey Arnott⁶⁸, s.v. *Dasyptous*, explained that this name (which literally means ‘shaggy foot’) “is generally an alternative name for the Lagōs (Brown Hare, *Lepus capensis*), but once in Greek comedy (Diphilus fr[agment] 1.2) it appears as the name of a Chelidōn (q.v.: Hirundine [any member of the swallow family])”. Arnott remarked⁶⁹ that “the name Lagōs (q.v.) itself is additionally applied to two similar, shaggy-footed Hirundines (House Martin, *Delichon urbica*; Sand Martin, *Riparia riparia*) which seem not to have been distinguished from each other in antiquity”. Arnott inferred from this “that Dasyptous was an alternative name for these two birds”⁷⁰. Perhaps in Syria and neighbouring countries, in Roman-age Greek δασύπους was used in order to denote a variety of pigeons with richly feathered legs, so that “shaggy-footed” was a suitable epithet?

In my opinion, it would appear to be the case that the forms evolved as follows: Greek δασύπους in whatever inflected form > metanalysis of the second element of the Greek compound as though it was a derivational morpheme > דאציפי <d’syfy>, presumably in an Aramaic plural form *dāṣīfē* (in Roman times, Greek [p] would have become Northwest Semitic [f] or perhaps [φ]) > by attraction of the initial part to *dyo-* as in Greek theophoric compounds > דיוצפי <dywṣfy> > fall of the initial consonant (perhaps also to avoid the initial *dyo-* but perhaps especially to better fit a Semitic word-form) > יוצפי <ywṣfy>.

An important facet of the matter is to evaluate the plausibility that any wild species or domestic breed of pigeons had richly feathered legs, with feathers reaching down to the feet, so that these could be likened to hare feet. Encouragingly, there exist subfamilies of *Columbidae* with richly feathered legs. Fruit doves have short legs, mostly covered with feathers, but these genera are geographically not relevant; tree doves, whose main genus is *Columba*, have legs feathered above. Ground doves (not all of them living on the ground), of which the turtledove is one, have long bare legs. To corroborate the δασύπους > דאציפי <d’syfy> hypothesis, we need to be able to plausibly think of some pigeon breed which would have stood out because its legs were more feathered, and with feathers reaching lower down, than other columbid birds available in the region. Domestic and semidomestic pigeon breeds have been highly diversified in modern times (like dog breeds), modern breeds number in the

⁶⁸ W. GEOFFREY ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London: Routledge, 2007, p. 36.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

hundreds, and it is difficult to conjecture what the breed variation spectrum was in ancient times, even though we know that pigeon-breeding and columbaria to accommodate large numbers of pigeons were widespread in the Graeco-Roman Near East. At any rate, there having been a Greek tradition of naming birds by likening some feature of theirs to hare features may have greatly facilitated applying the device, and thus a name such as δασύπους, to some pigeon breed.

Arnott⁷¹ identifies the references to the *Lagōs* bird in both Greek and Latin, as found in Antoninus Liberalis, Artemidorus, and Isidore of Seville, with the House Martin (*Delichon urbica*) in the case of Artemidorus (who mentioned that bird along with the *Chelidōn*, the Barn Swallow, *Hirundo rustica*, as living in or near doors), and with the Sand Martin (*Riparia riparia*) in the case of Isidore, who described (in Latin) the *lagos* bird as nesting in stagnant water or on surrounding rocks, and as flying on the open sea. “Both birds, unlike the Barn Swallow, have thickly feathered legs and feet (which presumably were assumed to be a point of similarity with the Hare, hence the name *Lagōs*), and resemble each other totally in shape and size, and partly in colour (dark above, white below); it seems likely that they were not distinguished from each other in antiquity”⁷².

Arnott⁷³ has an entry for a bird(?) which Horace (*Satires* 2.2.20–22) called the “foreign *lagoīs*”, enumerated along with delicacies for the table. Arnott explained (*ibid.*): “According to the ancient commentators, Horace *lagoīs* was a ‘bird coloured like a hare’ (so pseudo-Acro), and ‘either a bird said to taste like a hare or a sort of fish not found in the seas round Italy’. Arnott, a classicist and also a birdwatcher, suggested (*ibid.*, Arnott’s square brackets, our braces): “If its identification as a bird is correct, it could have been a game bird such as Hazel Grouse (*Tetrastes bonasia*), found today in the Alps and east of the Adriatic), {superfluous “)” sign: a typo in Arnott’s book}, or the [Rock] Ptarmigan (*Lagopus mutus*), found in the Alps and Pyrenees; both have richly feathered legs and the latter’s summer plumage roughly resembles a hare’s.”

And indeed, cf. the semantic motivation of the scientific name *Lagopus*, literally ‘hare-footed’. Arnott has an entry⁷⁴ for the bird name *lagopus* as only known from Pliny in Latin (*Historia naturalis* 10.133–134). Arnott remarks⁷⁵ that according to Pliny, “it’s a very tasty bird that takes its name (= ‘Hare-foot’) from having feet tufted

⁷¹ ARNOTT, *Birds*, p. 129, s.v. *Lagōs*.

⁷² *Ibid.*, p. 129.

⁷³ ARNOTT, *Birds*, p. 127.

⁷⁴ ARNOTT, *Birds*, pp. 128–129.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 128.

like a Hare's; he goes on to note that the bird is basically white in colour, the size of a Feral Pigeon (31–34 cm), and difficult to rear away from the Alps, because it can't be domesticated and its body quickly loses flesh." Arnott also pointed out that Pliny "alleges that the same name is given to another bird which differs from the Quail (16–18 cm) only in size and is good to eat when seasoned with saffron." Arnott cogently argued that these must be the winter and summer appearances of the Rock Ptarmigan. The latter's scientific name is *Lagopus mutus*.

As for the Horatian exegete who suggested that the meat of the *lagoīs* bird tasted like hare meat, cf. the rabbinic statement that the brain of the *shibbuta* fish tastes like pork. In the *Babylonian Talmud*, *Hullin* 109b curiously juxtaposes "pig" and "šibbūtā-brain"; as rendered by Marcus Jastrow in his dictionary⁷⁶, s.v. <šbwṭ>: "the swine is forbidden, and as a compensation for it the brain of the *sh[ibbūtā]* serves". It doesn't actually claim that they taste the same, but such is the usual understanding. And in her newspaper report 'Kosher 'Pork of the Sea' (never mind that this is not a marine fish), Siegel-Itzkovich stated⁷⁷: "The Babylonian Talmud, which contains numerous discussions about the fish, specifically notes that some of its organs taste like pork (although how the sages were able to make the comparison is not clear)." Cf. in *Leviticus Rabbah*, 22:7, a homiletic interpretation of the fettered ones being released (*mattūr 'āsūrīm*) in Psalms 146:7. It deliberately misreads the word <'swrym> as though it was 'issūrīm ('prohibitions'): "what I forbade you, I allowed you [differently], I forbade you the tallow of the domestic beast, but allowed it to you in the wild beasts; I forbade you the ischiatic nerve [even] in the wild beast, but allowed it to you in fowl; I forbade you fowl [other than by the prescribed manner of] slaughter, but allowed it to you in fish [as they do not require any particular manner of slaughter]. R.

⁷⁶ M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (2 vols., New York & London, printed in Leipzig by Teubner & Co., and in London by Luzac, 1886–1903). Often reprinted by various publishers; New York: Choreb, (2 vols. in 1, 1926, later reprinted in Jerusalem by Chorev); London: E. Shapiro [i.e., Shapiro, Vallentine], (1926); New York: Title Publ. (1943); New York: Pardes Publ. (1950, 2 vols.); and with a new title, *Hebrew–Aramaic–English Dictionary...* (2 vols., 1969). Also (with the standard title), New York: Judaica Press, 1971 (2 vols. in 1); New York: Jastrow Publishers, 1903, repr. 1967 (2 vols. in 1); Brooklyn: Shalom (2 vols., 1967); Peabody, MA: Hendrickson Publ., 2005 (in 1 vol. of 1736 pp.).

Vol. 1: <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14906.pdf>

Vol. 2: <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14499.pdf>

Moreover, one can find Jastrow's *Dictionary* arranged for alphabetical access online at Tyndale House at: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/jastrow/>

⁷⁷ J. SIEGEL-ITZKOVICH, "Kosher 'Pork of the Sea'", *The Jerusalem Post*, online edn., 18 August 2005 (revised 19 August). Cf. ARI ZIVOTOFSKY and ZOHAR AMAR, "Identifying the ancient shibuta fish", *Environmental Biology of Fishes*, 75 (2006), pp. 361–363; and ZOHAR AMAR and ARI ZIVOTOFSKY, "Towards an Identification of the *shabut* Fish", *Ha-Ma'ayan*, 45(3), 2005, pp. 41–46 (Hebrew).

Abba and R. Jonathan in the name of R. Levi said: more than I forbade you, I allowed to you. [...]”, such as in the case of: **התרתיו לך דג ששמו שבוטא** — **בשר חזיר** *bśr hzyr htrty lk dg ššmw šbwṭ* “pork (lit. the meat of pig) [is forbidden to you, but] I allowed you the fish whose name is *šibbūṭā*”.

For various reasons, notwithstanding their sharing of the sequence *i/y...s...f...*, it would not be cogent to relate the bird name **יוצפי** from *Pereq Shirah* to the Greek bird name *ἰξοφάγος*, namely, to the birds which Aristotle in his *Historia Animalium* 617a18 called *ἰξοβόρος* (literally, ‘devourer of mistletoe’), whereas Athenaus 2.65a called it *ἰξοφάγος* (literally, ‘eater of mistletoe’), even though Athenaeus was citing Aristotle: was he citing from memory, or was he using a copy in which a copyist has miscopied *ἰξοφάγος* instead of *ἰξοβόρος*? These, Arnott remarked⁷⁸, denote “Greece’s largest Thrush, so called because they allegedly eat nothing other than mistletoe (ixos in Greek) and pine resin. This is the Mistle Thrush (*Turdus viscivorus*)⁷⁹, Europe’s largest Thrush, of whose diet mistletoe is still an important part.” The Israeli Hebrew name of the Mistle Thrush is **קִיכְלִי גָדוֹל** *kikhli gadol* (literally ‘great thrush’). Incidentally, note that this species is rare in Israel. The only species of the genus *Turdus* that are not rare in Israel⁸⁰ are the blackbird (*T. merula*, **שְׁחָרִיר** *shaḥrūr*, which is widespread), and the song thrush (**קִיכְלִי רוֹנֵן** *kikhli ronén*, *T. philomelos*).

⁷⁸ ARNOTT, *Birds*, p. 79, s.v. *Ixoboros, Ixophagos, Ixophoros*.

⁷⁹ In *Sylva Sylvarum* (1635), it was claimed: “We finde no Super-plant that is a Formed Plant but the Missel-Bird that feedeth upon a seed which many times she cannot digest and so expelleth it whole with her excrement: which falling upon a bough of a Tree that hath some Rift putteth forth the Missletoe. But this is a fable [...]”. This was quoted in a blog by Jeb McLeish (in Edinburgh) from Graham W. Murdoch, *The Mistletoe and the Missle-Thrush*, *New York Times*, 22 December 1901, now posted at that newspaper’s website: <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=FB0914FC3E5B11738DDDAB0A94DA415B818CF1D3>

⁸⁰ See on pp. 307 and 332 in M. DOR, *Leksigon zo’ologi: ba’alei-ḥulyot* (Hebrew: *Zoological Lexicon: Vertebrata*), Tel-Aviv: Dvir, Tel-Aviv, 1st edn., 1965.

MACROBIUS: ASTROLOGICAL DESCENTS, ASCENTS, AND RESTORATIONS

ILARIA RAMELLI
CATHOLIC UNIVERSITY MILAN
“ANGELICUM” UNIVERSITY
ERFURT UNIVERSITY

ABSTRACT

The present article will explore Macrobius' theme of the souls' astrological descents and ascents through the heavens, also taking into account recent scholarly debates on this score, as well as his concept of the sublunar world and its relation to Hades, and the restoration. It is probable that Macrobius knew the doctrine of universal restoration (*apokatastasis*) found in Christian Neoplatonism and was inspired by it, to the point of ascribing it back – very questionably – to his great model, Plato.

KEY WORDS: MACROBIUS, ASTROLOGY, ESCHATOLOGY, CHRISTIAN NEOPLATONISM, PLATO.

MACROBIO: DESCENSOS Y ASCENSOS ASTROLÓGICOS Y RESTAURACIONES

RESUMEN

El presente artículo investigará el tema de Macrobio del “descenso” y “ascenso” de las almas a través de los cielos, teniendo en consideración los debates científicos recientes sobre esta cuestión, así como su concepto del mundo sublunar y su relación con el Hades y la restauración. Es probable que Macrobio conociera la doctrina de la restauración universal (*apokatastasis*) que encontramos en el neoplatonismo cristiano y fue inspirado por ello hasta el punto de atribuirlo -muy discutiblemente- a su gran modelo, Platón.

PALABRAS CLAVE: MACROBIO, ASTROLOGÍA, ESCATOLOGÍA, NEOPLATONISMO CRISTIANO, PLATÓN.

Aldo Setaioli recently proposed that Macrobius *in Somn.* 1.12 combines two different models of the descent of the soul, one along the zodiac and one through the planetary spheres¹. While Mireille Armisen Marchetti hypothesised that Macrobius was the author of this juxtaposition², Setaioli suggested that this juxtaposition was in fact already at work earlier, and that Macrobius received it. In particular, he derived it, more or less directly, from the Middle Platonist and Neopythagorean Numenius, fr. 35 Des Places and fr. 31 Des Places. Both the Middle Platonist Plutarch and Nu-

¹ A. SETAIOLI, 2010, pp. 267-276, in polemic with W. HÜBNER, 2009.

² M. ARMISEN MARCHETTI, 2001, p. 168 n. 264.

menius himself had transformed Plato's description of the postmortem judgments and the rivers of Hades to the sky³. Macrobius in turn, as I shall show, adopted and adapted this remarkable move, by locating Hades in the sublunar sphere.

But for Macrobius, as will become clear in the course of this essay, a permanent stay in a condition of postmortem punishment is excluded, since all souls will return to their original condition. This doctrine was attributed by Macrobius to Plato, but Plato did not quite believe in universal restoration. This was rather the conviction of late antique Christian Platonists such as Marius Victorinus, Gregory Nyssen, Ambrose, and the early Augustine, who all shared the doctrine of *apokatastasis* inherited more or less directly from the early third-century Christian Platonist Origen of Alexandria.

*

Macrobius' location of Hades and its rivers in the sky will return in a later Platonist, a Christian Platonist who also supported the doctrine of universal restoration or *apokatastasis*⁴, John the Scot Eriugena in his *Glosae Martiani*, 13.5 ed. Jeaneau, in a section entitled <Secundum> *sectam Platoniam antiquissimorum Graecorum de lapsu et apostrophia animarum*⁵. Here Eriugena is speaking of the fall of the souls, their descents through the planetary spheres of which Macrobius had spoken, and their reascent. *Apostrophia* indicates the Neoplatonic ἀποστροφή or ἐπιστροφή, which Eriugena – like Ps. Dionysius, whose oeuvre he knew very well – in fact identified with universal *apokatastasis*. Eriugena in this passage also presents the same etymologies of the infernal rivers that Macrobius does and the identification of these rivers with the planetary orbits, which are located under the fixed stars. These are described as the natural seat of the souls, whereas the earth is not their natural seat.

Eriugena also identifies the return of the soul to its original place with its deification⁶, which he calls, not θέωσις as most Patristic authors did, but ἀποθέωσις. Interpreting ἀπο- in the sense of “back”, he construes it as a “re-deification”, namely, a return or restoration to the divine state that was the original state of the soul. This return is clearly the *apokatastasis* of the soul, and this is hardly surprising since Eriugena himself was one of the few Latin supporters of the doctrine of universal restoration, which he consciously upheld in the wake of Origen and in opposition

³ See Plutarch, *De deo Socratis* 591A; *De facie in orbe lunae* 943D, and I.P. COULIANO, 1983, p. 45. See also Numenius, fr. 35 DES PLACES; Porphyry *De Styge* fr. 377 SMITH.

⁴ See I. RAMELLI, 2013.

⁵ In the Oxford manuscript: *sectam Platoniam antiquissimorum Graecorum de lapsu et apostrophia animarum*. I accept Liebeschütz's integration <secundum> *sectam Platoniam*...

⁶ See I. RAMELLI, 2013b, 2013c.

to Augustine – or at least to the late Augustine, since in his earlier, anti-Manichaean phase Augustine too had supported the doctrine of universal *apokatastasis*⁷. Indeed, what he describes – the original unity of all beings in God and their return to this condition in the end, which is a unity of wills and not a confusion of substances – is in fact the Origenian-Evagrian doctrine. Eriugena developed and reinterpreted it in his *Periphyseon*, which was itself modelled after Origen’s *Περὶ ἀρχῶν*⁸. However, both the Origenian Christian authors and Eriugena himself dropped the “astral” doctrine of descent and purification of the soul through the planetary orbits, which was supported by Macrobius as well as by another “pagan” Neoplatonist, Martianus Capella, and which probably sounded too “pagan” to them:

Because the Platonists thought that there was nothing outside the universe, they were convinced that the souls *return to the same orbits of the planets through which they imagined that they had fallen into the bodies*, and that thus they find again their original and natural abode. However, since they had been contaminated by the stains of the body, they could not return without the purification that they call ἀποθέωσις, that is, ‘re-deification’. Because at the beginning the souls were linked to the divinity in unity, in their opinion, and then they return to it after purification; therefore, *they thought that souls are purified in the planetary orbits ...*

They assigned a particular space to each single soul, according to the quality of their merits. And *they called the orbit of Saturn Styx*, which means “sadness” ... *that of Mars, on the other side, was called Πυρφλεγέθων [sic]*, that is, flaming fire. In these two orbits the impious souls are either tormented eternally, if characterised by an excessive wickedness, or purified, in order to return, at a certain moment⁹, to peace. And they thought that *this peace was found in the orbits of Jupiter and Venus, where they believed that the Elysian Fields were located*, the fields of ἐλύσεος [sic], that is, of liberation from pains ...

Even after purification, some of the souls wish to return again to some bodies; others, on the contrary, completely despise bodies and reach *their natural abodes among the stars, from which they had fallen ...* The souls’ free examination, with which they decide whether to return back to the body or to despise any corporeal abode and to return to their original place, is indicated [sc. in the text of Martianus Capella] by the peregrination of the Fortunes from river to river and their return from river to river in the opposite direction.

The Elysian Fields of the classical tradition are here given an astral location, in accordance with Macrobius’ and Martianus’ redistribution of the postmortem geography

⁷ Demonstration in RAMELLI, 2013a.

⁸ See I. RAMELLI, 2013, the final chapter on Eriugena.

⁹ In my edition (RAMELLI, 2006) I have corrected *quandam*, p. 132 l. 1 Jeauneau, into *quondam*, which is the perfect *pendant* to *semper*, “eternally”, in the preceding line.

(the rivers of Hades, the Elysian Fields) in an astral landscape. Thus, the Elysian Fields are situated in the orbits of Jupiter and Venus, and are identified with the place of liberation from postmortem torment and of peace. Very interestingly, one of the very first Christian texts that suggested the doctrine of apokatastasis, the *Apocalypse of Peter* (Rainer fragment), identified the Elysian Fields with the place of blessedness and salvation¹⁰. This text is likely to have influenced Clement of Alexandria and especially Origen in the elaboration of their doctrine of universal restoration¹¹.

Eriugena in the above-quoted passage clearly does not ascribe a universalistic *apokatastasis* to Martianus, as he states that, according to him, there are some souls that are *not* purified by torments after this life, but only punished, and these must endure hell forever. This in fact was already Plato's view, but I shall demonstrate that Macrobius' own opinion was different, in that he considered the restoration of souls to be universal and even attributed this universality back to Plato himself. In this way, he ascribed to Plato what was rather the view of prominent Christian Neoplatonists.

Some aspects of the interpretations that Eriugen puts forward in the block quotation are taken up by him in several points of his Commentary on Martianus as well, for instance in 68.16 and 69.2¹². This philosophical discourse concerning the descent and ascent of the souls and the eternity of their punishments is less developed in Remigius of Auxerre's commentary on Martianus. Indeed, Remigius, unlike Eriugena, was really no philosopher¹³. Remigius, nevertheless, does display some traces of those philosophical exegeses concerning the destinies of souls, especially in 13.6 (15.8) and 69.1 (166.49). The anonymous Berlin-Zwettl commentary, too, written by an author who was close to the Platonic School of Chartres in the Middle Ages, takes over and emphasises the Platonic-Pythagorean exegesis reflected in Martianus, and locates the true hell on earth as the place of the incarnation of the souls.

**

It is thus necessary to take a closer look at Macrobius' doctrine of the soul, its astral ascents and descents, and its eschatological destinies. Macrobius was a Latin Neoplatonist¹⁴ and a member of the senatorial order and *vir illustris*; his philosophi-

¹⁰ See RAMELLI, 2009.

¹¹ The doctrine of apokatastasis in Clement is much more vestigial than in Origen. See I. RAMELLI, 2012a.

¹² This work too is available, with edition, translation, and commentary, in RAMELLI, 2006, which also includes Remigius' commentary and the Berlin-Zwettl commentary.

¹³ On the strong link between Eriugena's commentary on Martianus and his philosophical works see RAMELLI, 2012.

¹⁴ M. ARMISEN MARCHETTI, 2001, p. vii ff.; A. CAMERON, 1967; J. FLAMANT, 1977, pp. 91-141; S. DÖPP,

cal masterpiece is his commentary on the Neocademic Cicero's *Somnium Scipionis*. Many scholars tend to place its composition after 410 or 430 CE¹⁵; some, however, with Courcelle, Georgii, Döpp and others, advocate an earlier date, toward the end of the fourth century¹⁶. Just like Martianus, Macrobius was a “pagan” Neoplatonist, a view also shared by Christopher Jones¹⁷. Not only was Macrobius a “pagan”, but he probably also had some anti-Christian points. In his *Saturnalia*, his other main work, the name Evangelus designating a very unpleasant character, ignorant and arrogant, who offends people and sows hatred, might be significant. Macrobius represents him as a person with whom a serene conversation is impossible. This is his characterisation from his very first appearance in 1.7.1-2: “*Dum ista narrantur, unus e famulatio, cui provincia erat admittere volentes dominum convenire, Evangelum adesse nuntiat cum Disario, qui tunc Romae praestare videbatur ceteris medendi artem professis. Conrugato indicavere vultu plerique de considentibus Evangelii interventum otio suo in-amoenum minusque placido conventui congruentem. Erat enim amarulenta dicacitate et lingua proterve mordaci, procax ac securus offensarum quas sine delectu cari vel non amici in se passim verbis odia serentibus provocabat*”. The identification of this Evangelus with the historical person mentioned by Symmachus in *Ep.* 6.7 is uncertain. Evangelus’ very name, his negative depiction, and his designation of Virgil as *vester* rather than *noster*¹⁸, might suggest a (clearly hostile) allusion to Christianity.

Moreover, the three major characters who make their houses available for convivial conversation¹⁹ in the *Saturnalia* are among the most illustrious “pagan” figures of that epoch: Praetextatus, who is presented very positively by Macrobius, explicitly in contrast to Evangelus (*Sat.* 1.7.2-7), was a “pagan” and for some time also an important priest; he was an expert in Eastern cults. Symmachus is the orator who asked for the restoration of the Altar of Victory to the Senate and developed the motif of religious relativism that had already been adduced by Themistius in support of

1978; J.M. NORRIS, 1997.

¹⁵ See, e.g., J. FLAMANT, 1977, pp. 80-81; M. ARMISEN MARCHETTI, 2001, p. xviii.

¹⁶ H. GEORGII, 1912, proposed 395-410 CE; P. COURCELLE, 1956, thought that the *Commentary* was earlier than Ambrose's *Hexaëmeron* from 386-387 CE; against M. FUHRMANN, 1963. End of century: S. DÖPP, 1978. P. MASTANDREA, 2010 identifies Macrobius with the Theodosius who was *praefectus Italiae* in 430 CE.

¹⁷ CHR. JONES, 2014, Appendix.

¹⁸ This may refer either to the fact that Virgil was a Latin, if the speaker was a Greek, or to the fact that Virgil was a “pagan”, if the speaker was a Christian.

¹⁹ See KÖNIG, 2012.

religious freedom; his famous opponent was Ambrose of Milan²⁰. Flavianus, a friend and relative of Symmachus²¹, favoured Eugenius against Theodosius and, when the latter defeated Eugenius and made Christianity the State religion, Flavianus committed suicide. According to Paolo Mastrandrea²², the spokesperson of Macrobius in the *Saturnalia* is a (“pagan”) philosopher, Eustathius.

Alan Cameron²³ has claimed that “paganism” was “mortally dead” already before Theodosius, and the “circle of Symmachus” never existed, but is a literary fiction elaborated later by Macrobius. The speeches ascribed to the personages of the *Saturnalia*, whose conversations are set in 382 CE, are fictitious and reflect Macrobius’ own interest in “paganism” and classical culture. The interlocutors of the *Saturnalia*, all dead when Macrobius published his work, were in fact “pagan” ancestors of influential Christian families contemporary with Macrobius himself. According to Cameron, Macrobius, a “pagan”, produced a literary (rather than historical) depiction of “paganism”. This does not mean, however, that Macrobius was ignorant of Christian Platonism; for instance, he might have known the Origenian doctrine of *apokatastasis*.

Macrobius’ own treatment of *apokatastasis* is found in his philosophical work, the *Commentarii in Somnium Scipionis*²⁴, a commentary on the famous fragment from the last book of Cicero’s *Republic* inspired by Plato’s homonymous work. The *Somnium* corresponded, in position and content, to the myth of Er in Plato’s *Republic*, as Macrobius himself remarks in *Comm.* 1.1 and as other ancient authors, such as Favonius Eulogius (*Disp.* 1.1) and Augustine (*CD* 22.28), observed: “Imitatione Platonis Cicero de re publica scribens locum etiam de Eris Pamphylii reditu in vitam ... commentus est”. To the Pythagorean-Platonic myth of Er, in which Er is revealed the otherworldly destiny of souls, Cicero added Stoic elements in his *Somnium*.

Already in Cicero’s *Somnium* the astral beatitude of the virtuous – which will directly inspire Macrobius – is understood as truly eternal, and not liable to the cyclical destructions of the cosmos. This clearly was not in line with orthodox Stoicism that subjected everything to cyclical destructions, including souls, which were conceived as material. Only the supreme deity-Logos-Pneuma would escape annihilation. Of course, the Stoic doctrine of the periodical and total cosmic destruction, expounded

²⁰ See I. RAMELLI, 2005, and 2009b.

²¹ Flavianus was the author of the *Historia Augusta* in 392/4 according to S. RATTI, 2012.

²² P. MASTANDREA, 2010.

²³ A. CAMERON, 2011. See now the collective review in R. LIZZI TESTA 2013.

²⁴ Ed. I. [J.] WILLIS, 1994.

in 2.10, is at odds with the Platonic conception, and Macrobius must have recourse to the trick of regarding these destructions as only partial, that is, limited to some parts of the world, which, in its wholeness, endures eternally. The *Somnium Scipionis* joined Stoic, Platonic, and Pythagorean ideas; Macrobius read it mainly in the light of Neoplatonism. He viewed the Neoacademic Cicero as Plato's spokesman.

In particular, the dogma of the absolute eternity of the soul, which is strongly asserted in Cicero's *Somnium* ("fragile corpus animus sempiternus mouet") and was demonstrated by Plato by means of several arguments²⁵, and taken up by Plotinus, is greatly developed by Macrobius in his commentary. Now, this obviously contrasted with the orthodox Stoic doctrine according to which souls, being material, vanish at each cosmic destruction. Scipio indeed describes the so-called "great year" which is complete at each *apokatastasis*, that is – according to the astral meaning of ἀποκτάστασις in Greek, with which Macrobius was of course well acquainted – at each return of all the heavenly bodies to their initial positions²⁶. Plato, on the contrary, had demonstrated the immortality of the soul, which he considered to be immaterial. However, Platonic elements had infiltrated Middle and Neo-Stoicism (just as Stoic elements pervaded Middle and Neoplatonism). Suffice it to think of Seneca and Marcus Aurelius.

Thus, Scipio Senior, in Macrobius' commentary, Platonically asserts that the soul is immortal and will never perish, as it never had a beginning. Souls must therefore be educated to immortality, and not be immersed in sense perception. The soul must be trained in what is best, detached from the body and tending to the contemplation of eternal realities. Those who, on the contrary, indulge their souls in bodily pleasures make it a slave to the body. Thus, after death, such souls shall be unable to return to the abode of Scipio himself, but it will have to wander for many aeons before being restored to their homeland (another classical meaning of ἀποκατάστασις was the return to one's homeland after an exile). Macrobius, however, does not mention the case of souls that *never* return to their original place, whereas in Cicero there was no precise universalistic assertion about the beatitude of souls. It is Macrobius himself who emphasises this point, as I shall demonstrate, and I shall surmise that this may be due to the influence of the universalistic doctrine of *apokatastasis* that had developed meanwhile in Christian Neoplatonism.

²⁵ Cf., e.g., M.L. MCPHERRAN, 1994; F. KARFIK, 2004, pp. 57-84; H. BONITZ, 1968, pp. 293-323; E.A. BROWN, 1997; A.S. MASON, 1994; D. APOLLONI, 1996.

²⁶ For the meanings of ἀποκατάστασις in classical Greek, including the astronomic and astrological ones, see the initial section of I. RAMELLI, 2013. A thorough investigation into "pagan" philosophical conceptions of *apokatastasis* is an ongoing, long-term project.

Like Plato, Macrobius posits the Good, i.e., the first Cause, at the top of the hierarchy of beings. The Intellect (*mens*, *animus*, corresponding to Greek νοῦς) comes immediately after; it derives from God and contains the ideal paradigms of all realities. These are the Ideas, which already in Middle Platonism were conceived as thoughts of God. Alcinoous in *Didaskalikos* 9 described them as νοήσεις θεοῦ αἰώνιου, “thoughts of the eternal God,” which are eternal in turn. Only in the Platonic tradition does αἰώνιος means “eternal” in the sense of atemporal²⁷. When the Nous turns to itself instead of turning to the Good, it produces the Soul (*anima*), the third Plotinian hypostasis. In the universal Soul, all individual souls are comprised, but some separate themselves from it, falling into a body in that they abandon the contemplation of superior realities. Bodies are Platonically described as “tombs” to souls, and the souls’ liberation from matter and its plurality and dispersion is Platonic as well: reminiscence—when souls can finally remember their origin and true nature. This return to their origin and the attainment of unity is the *apokatastasis*. Thanks to its very nature and derivation, the soul can never completely detach itself from its origin (a theory that obviously resonates with Plotinian overtones, with reference to the doctrine of the undescended soul: Macrobius indeed assigns the first place in philosophy to Plotinus together with Plato in 1.8). In its upper, rational and intellectual part, it keeps an innate knowledge of the divine, and can join it again thanks to its virtues. In this way, the role of ethics is mainly that of metaphysical bridge. This perfectly fits in Platonic ethical intellectualism – which reverberated in Christian Platonism as well, where it significantly contributed to the construction of the Christian doctrine of universal *apokatastasis*. Plato and the “pagan” Neoplatonists were the main sources used by Macrobius²⁸, but I suspect that Macrobius may have been familiar with the ideas of some Christian Neoplatonists, too.

Macrobius clarifies the *skopos* (a technical term of Neoplatonic allegorical interpretation) of Cicero’s allegory in the *Somnium Scipionis*, in Book 1, chap. 4 of his commentary. Cicero aimed at teaching that “animas bene de re publica meritorum post corpora caelo reddi et illic frui beatitudinis perpetuitate”. The theme is ethical and eschatological. The reward for virtue will be eternal beatitude: “omnibus qui patriam conseruauerint adiuuerint auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aeuo sempiterno fruuntur”. Cicero focused on civic virtues, whereas Macrobius expands his interpretation to all virtues: all of them pave the way for the attainment of eternal felicity. This is Scipio’s recommendation, which manifests the doctrine of the so-

²⁷ See I. RAMELLI – D. KONSTAN, 2007.

²⁸ For the problem of Macrobius’ sources, and whether he read Plato directly, see I. RAMELLI, 2007.

called astral beatitude embraced by Macrobius himself: “iustitiam cole et pietatem ... ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam uiuere et corpore laxati illum incolunt locum quem uides significans galaxian”. In chap. 9 Macrobius explains in which sense Scipio speaks of astral immortality and claims that souls come from heaven and return to heaven. Those who philosophise in the right way do not doubt that the origin of all souls is in heaven and these, while they make use of the body, can reach the highest wisdom if they become aware of their origin. Macrobius envisaged a more or less long series of reincarnations at the end of which came the definitive liberation from the body – which is “physically” located in the Milky Way, in the sky of fixed stars, the firmament. Again an astral geography for the postmortem.

In chap. 10 Scipio Senior declares that those who have been liberated from the body as from a prison are really alive, whereas life on earth is a death, according to the Orphic-Pythagorean-Platonic tradition that was received in Martianus and his commentators, as I have mentioned. In this perspective, the true Hades is on earth, in the sublunar sphere. Macrobius continues along these lines and states that Hades and its torments are the imprisonment experienced by the soul during its stay in the body. Therefore, according to an interpretation which is also present in Martianus, the river Lethe is the error of the soul that forgets its origin and preceding life; Styx is hatred, Cocytus sorrow; Titius’ legendary vulture is in fact remorse; Tantalus’ thirst is desire, and so on. Lucretius famously identified punishments in Hades with the torments that people experience on earth because of empty fears and desires²⁹; Macrobius calls *theologi* those who interpreted Hades in this way, meaning allegorical exegetes of myths. Of course, he is mainly referring to Platonists. One of these, well known to Macrobius, was Porphyry, who in fragments 377-378 Smith³⁰ interpreted the Homeric geography of Hades as a progressive detachment of the soul from the sense-perceptible world to approach closer to the intelligible world, which is its authentic dimension, that of its union with the divine.

Macrobius explicitly ascribes to Plato and the Pythagoreans this conception of the true life as the life of the soul prior to incarnation and after the death of the body, and also mentions the *σῶμα-σῆμα* pun: “Ideo corpus *demas* hoc est uinculum nuncupatur, et *soma* quasi quoddam *sema* id est animae sepulcrum”. (chap. 11). He moreover states that the Platonists locate Hades in a part of the cosmos, either in the sublunary space, that is, the space between the earth and the moon, or in all the celestial spheres, crossing which the soul descends to earth or reaches its homeland.

²⁹ See I. RAMELLI, 2004, chap. V.

³⁰ Ed. A. SMITH, 1993.

Here Macrobius' astral geography intersects with Platonic psychology. Chap. 12 describes the soul's descent through the planetary spheres – to which I was referring at the beginning of the present essay – not without many astrological notions. But Macrobius also relies on Plato's *Timaeus* and *Phaedo*, in order to describe the passage of the soul from the monad to the dyad.

Macrobius details that, when the soul is dragged to the body, it begins to feel the *silvestrem tumultum*, that is, the disorder of matter (*silva* = ὕλη = “matter”). This expression is well attested in Neoplatonism and derives from Plato's notion of matter as disorder; for example, Iamblichus in *Theologumena Arithmeticae*, p. 44.7, speaks of ὕλης ἀκοσμία. This is why Macrobius mentions that, according to Plato's *Phaedo*, the soul, when it enters the body, falls prey to a sort of drunkenness, precisely because of the disorder that characterises matter. This drunkenness is also a forgetting: the soul can no longer remember divine realities (in Plato, the Ideas) that it had contemplated at home. Cicero's Milky Way becomes an allegory, and an astral counterpart, of Plato's ὑπερουράνιος τόπος.

The proof of the soul's oblivion is, according to Macrobius, human disagreement concerning the divine and truth in general, which demonstrates that truth is no longer immediately evident. But philosophy provides its recovery and the liberation of the soul from the body, since philosophy brings about detachment from passions and from all that is corporeal. In this way the soul, even if it is still in a body, elevates itself to its heavenly homeland. This is a prelude to the definitive liberation that will come with death for those who have led a philosophical life. This is why philosophy is considered by Macrobius, just as by Plato (*Phaedo* 67E and 81A) and Plotinus, a *meditatio mortis* and a preparation for death. The basis for this conception is a tenet of Platonic anthropology that is well outlined in chap. 12 of Book 2: it is the identification of the human being with its soul, which is immortal and uses the body as an instrument. The soul is the most divine part in each human being. Plato in his *Timaeus* had defined the human intellectual soul τὸ θεῖον in us, and the θεϊότερον part in a human being in his *Alcibiades I* 133C, from which also the identification of the human being with its soul (130C) and the notion of care of one's self as care of one's soul stem.

In the last chapter of his work Macrobius comments on the conclusion of Cicero's *Somnium*. Scipio Senior recommends the exercise of the soul in the noblest activities. In this way, the soul will return “home” at once, and all the more speedily if it is more detached from the body and attentive to the contemplation of the superior realities: “si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet.” The last sentence is a warning against the kind of life in which the soul serves the body and its pleasures

and desires. The souls of such people, after death, will long wander around the earth and will return to their original seat, and thus experience their *apokatastasis*, only after many *saecula*, the αἰῶνες of the Stoic and Platonic temporal cycles. Macrobius observes that Scipio's words on the contemplation of superior realities and detachment from the body precisely refer to the theoretical virtues, and comments that those who strive for these virtues are philosophers: these people, "adhuc in corpore positi, corpus ut alienam sarcinam, in quantum patitur natura, despiciant". As for the final sanction against the souls that are excessively attached to the body, Macrobius relates it to the long sections of the myth of Er at the end of Plato's *Republic*, devoted to the eschatological destiny of such souls:

Et facile nunc atque oportune uirtutes suadet, postquam quanta et quam diuina praemia uirtutibus debeantur edixit. Sed quia inter leges quoque illa imperfecta dicitur in qua nulla deuiantibus poena sancitur; ideo in conclusione operis poenam sancit extra haec praecepta uiuentibus, quem locum Er ille Platonius copiosius executus est saecula infinita dinumerans, quibus nocentium animae, in easdem poenas saepe reuolutae, sero de tartaris permittuntur emergere et ad naturae suae principia, quod est caelum, tandem impetrata purgatione remeare. Necesse est enim omnem animam ad originis suae sedem reuerti, sed quae corpus tamquam peregrinae incolunt cito post corpus uelut ad patriam reuertuntur, quae uero corporum illecebris ut suis sedibus inhaerent, quanto ab illis uiolentius separantur; tanto ad supera serius reuertuntur. (2.17.12-14)

Remarkably enough, Macrobius claims that, according to Plato, *all* souls will return to their original place, some sooner and others later, but all of them will eventually return. Even those souls that have erred most of all, after a very long stay in Tartarus, will return, purified, to their seats. However, Plato admitted of exceptions, for souls who are absolutely irrecoverable. According to him, these will remain in Tartarus forever. For he thought that sufferings were therapeutic and cured the souls, but that some were "incurable" (ἀνίατοι) because the crimes they committed were too extreme; therefore, they would never leave Tartarus, where they undergo an eternal punishment. This is stated by Plato in several passages, in particular in *Phaedo* 113E, *Gorgias* 525C, and *Republic* X 615C-616A, where the worst pains are those suffered by tyrants, even though in his *Phaedrus* the "law of Adrasteia" (248C2) prescribes that, after migrations and purifications, souls return to their original place, after three thousand years for the souls of philosophers, which become winged again at that time, or after ten thousand years for common souls. This is the only passage – against several others – that might suggest that *apokatastasis* for Plato was universal. Whereas Plato repeatedly stated that some souls would *not* return to their original place, Macrobius, just like his contemporary Gregory of Nyssa, the Chris-

tian Neoplatonist and follower of the Christian Platonist Origen of Alexandria³¹, thought that all the souls, without exception, would return to their “homeland”. Those who had erred the most would take a very long time to do so, but nevertheless *would* return. For Macrobius, *apokatastasis* would really be universal. He interprets Plato by radicalising his thought and giving priority to ontology over ethics. Indeed, it is true that souls “*quae corpus tamquam peregrinae incolunt, cito post corpus uelut ad patriam reuertuntur, quae uero corporum illecebris ut suis sedibus inhaerent, quanto ab illis uiolentius separantur, tanto ad supera serius reuertuntur*”; however, all souls will be restored to their original seat, because “*necesse est omnem animam ad originis suae sedem reuerti*”. Universal *apokatastasis* is grounded in an ontological necessity according to Macrobius.

If Macrobius distances himself from Plato on this score, or rather presents him as saying something different from what he actually maintained, this means that Macrobius’ conviction concerning universal *apokatastasis*, the return of absolutely all souls to their original state and place, was truly strong. This conviction was equally strong in roughly contemporary Christian Neoplatonists who supported the doctrine of *apokatastasis*, such as Gregory of Nyssa or Evagrius, but with the difference that in their view – which is directly based on Origen’s view – this was not simply a metaphysical necessity, but depended on Christ’s incarnation, sacrifice, and resurrection³².

Indeed, Macrobius was by far not the only Neoplatonist and supporter of the doctrine of *apokatastasis* who “corrected” Plato in regard to the universality of the *apokatastasis* itself. The Christian Greek Middle-Neoplatonist³³ Origen of Alexandria († 256ca. CE), who was among the very first who consistently and explicitly supported this theory³⁴, had already done so. Origen not only praised methodologically Plato’s myths on the *arkhē* and the *telos*, as I have argued elsewhere³⁵ and as Clement also had done³⁶, but he did not hesitate to rectify them at times. With respect to the doctrine of *apokatastasis*, he corrected Plato’s eschatological myths, in order to affirm the restoration of all souls, whereas Plato only admitted of the restoration of some, perhaps most, but not all: he excluded the *ἀνίατοι*. Therefore, Origen correct-

³¹ See I. RAMELLI, 2007a and 2013.

³² See demonstration in I. RAMELLI, 2011, and 2013 for the other supporters of *apokatastasis*.

³³ He is probably identifiable with Origen the Neoplatonist. See I. RAMELLI, 2009a and 2011b.

³⁴ Origen may have been preceded by Bardaisan of Edessa – and there are hints of this doctrine in Clement of Alexandria as well; see I. RAMELLI, 2009.

³⁵ See I. RAMELLI, 2011a, and more specifically 2014.

³⁶ See RAMELLI, forthcoming b.

ed Plato's aforementioned postulation of the existence of some "incurable" souls, a notion that made universal *apokatastasis* impossible and thus had to be rejected by Origen the Christian Platonist.

Let me briefly return in more detail to Plato's position, with which Origen was perfectly well acquainted. According to Plato, some people have committed too much injustice (ἀδικία), that is, evil, in their earthly lives, and therefore become "incurable". This means that, after their death, their souls cannot be healed through suffering and restored to the contemplation of the Ideas, but must remain in hell ("Tartarus") forever. This notion of people who are "incurable", on earth and/or in hell, occurs frequently in Plato. In particular, it is useful to briefly take into consideration the three above-mentioned passages from Plato's descriptions of otherworldly punishments in *Phaedo*, *Gorgias*, and *Republic*. In *Phaed.* 113E2 Plato claims that those who are "incurable" because of the gravity of their sins are destined to Tartarus, and will never go out:

Those who seem to be in an *incurable* condition [ἀνιάτως ἔχειν] due to the enormity of their sins, having committed, for instance, many grave profanations of temples, or many illicit murders against the law, or other similar crimes, well, the appropriate Fate throws these people into Tartarus, from where they *never* [οὐποτε] *exit*.

Likewise, in *Resp.* 615E3 Plato remarks that tyrants, the worst sinners in his opinion, and other people who committed dreadful sins are "incurable" and thus will never be allowed to leave their place of torment:

We suddenly saw him down there, and others – most of them tyrants, but there were also some private citizens who had committed terrible sins –, who believed they were finally about to go up, but whom the opening did not receive, but it mooded every time one of these people who were in such a situation of *incurability* [οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων] in respect to wickedness, or one who had not paid enough, attempted to go up.

Here Plato, piling up therapeutic and debt metaphors, distinguishes those who finish paying their debt to justice and can exit the place of punishment at a certain point, in that they have been cured, and those who are utterly "incurable" and will never finish paying; in this way, they will never leave their place of punishment.

Moreover, after remarking that only through suffering is it possible to be purified from evil, in *Gorg.* 525C2 Plato claims that those who committed extremely serious sins have become "incurable," and their torments, which are explicitly described as eternal, do not purify them, but are simply retributive and useful for other people, as a deterrent paradigm, and not for these sinners themselves:

As for those who commit the most extreme kinds of injustice and because of such crimes *become incurable* [ἀνίατοι γένωνται], these people provide examples to others. They are no longer useful to themselves in anything, precisely because *they are incurable* [ἅτε ἀνίατοι ὄντες], but they are useful to others, who see them endure the greatest and most painful and dreadful sufferings *perpetually* [τὸν αἰεὶ χρόνον], due to their sins.

Besides these passages, there are several others in which sin is depicted by Plato as an illness of the soul that may become incurable, in contexts in which he is speaking of human justice.

Faced with Plato's conviction that some sinners are "incurable," Origen decided to "correct" Plato on this point by stating that no being is "incurable" for its creator. His argument is based on Christian revelation, which was unknown to Plato. In Origen's view, Christ-Logos, who is God, having created all creatures, will be able to heal all of them from the illness of evil: *Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo* (*Princ.* 3.6.5). Origen, who inserts this declaration in the context of a discussion of the eventual conversion and salvation of the devil on the grounds that he is a creature of God, is in fact arguing on the basis of God's omnipotence, which comes, not from Greek philosophy, but from Scripture³⁷. His conclusion is that those who are incurable by humans or by themselves – those whom Plato labeled "incurable" – are not incurable for God. The consequence of such a position is that, in Origen's view, universal *apokatastasis*, which would be humanly impossible, will in fact be a miracle performed by the Godhead in its omnipotence.

Macrobius, who had a very good command of Greek (and in whose day, moreover, Latin translations of Origen were available), may have been influenced by Origen's "correction" of Plato's postulated incurable souls, a correction which was taken over by other Christian Neoplatonists such as Gregory of Nyssa. If this is the case, this would be a further, extremely interesting instance of osmosis between "pagan" and Christian Neoplatonism in Late Antiquity. There are many other examples, which are progressively emerging from research³⁸.

If Macrobius had Plato support universal restoration even if Plato did not do so, and if he integrated this view in his own astral doctrine of the ascent and descent of the soul and its eschatological destinies, then he strongly believed in universal restoration. This conviction was equally strong in slightly earlier Christian Neoplatonists who upheld *apokatastasis*, such as Gregory Nyssen or Evagrius³⁹, who inherited this

³⁷ E.g., Matth 19:25-26; Mark 10:26-27.

³⁸ See, e.g., I. RAMELLI, forthcoming.

³⁹ See I. RAMELLI, 2013, the chapter on Gregory and forthcoming a for Evagrius.

doctrine from Origen. Macrobius composed his Commentary shortly after two other Christian Neoplatonists who embraced apokatastasis: Victorinus, and Augustine in the late 380s and early 390s, during his anti-Manichean phase. A theory of universal restoration like Origen's was espoused by Macrobius; he might thus have embraced a Christian, Origenian doctrine, but ascribing it back to Plato: he would have felt uneasy about acknowledging a philosophical debt to *Christian Platonism*⁴⁰.

BIBLIOGRAPHY

- APOLLONI, D.,
 - "Plato's affinity argument for the immortality of the soul," *JHPH*, 34 (1996) 5-32.
- ARMISEN MARCHETTI, M.,
 - *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, I, Paris, 2001.
- BONITZ, H.,
 - *Platonische Studien*, Hildesheim, 1968.
- BROWN, E.A.,
 - "A defense of Plato's argument for the immortality of the soul at «Republic» X 608c-611a", *Apeiron*, 30 (1997) 211-238.
- CAMERON, A.,
 - "Macrobius, Avienus, and Avianus," *CQ*, n.s. 17 (1967) 386-399.
- CAMERON, A.,
 - *The Last Pagans of Rome*, Oxford, OUP, 2011.
- COULIANO, I.P.,
 - *Psychanodia: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden, 1983.
- COURCELLE, P.,
 - "Nouveaux aspects du Platonisme chez S. Ambroise," *REL*, 34 (1956) 220-239.
- DÖPP, S.,
 - "Zur Datierung von Macrobius' *Saturnalia*", *Hermes*, 106 (1978) 619-632.
- FLAMANT, J.,
 - *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVème siècle*, Leiden, 1977.
- FUHRMANN, M.,
 - "Macrobius und Ambrosius," *Philologus*, n.s. 10 (1963) 301-308.
- GEORGII, H.,
 - "Zur Bestimmung der Zeit des Servius," *Philologus*, 71 (1912) 518-526.
- HÜBNER, W.,
 - "Wie kommen die Seelen vom Tierkreis auf die Erde?" *MHNH* 9 (2009) 175-190.
- JONES, CHR.,
 - *Between Pagan and Christian*, Cambridge, MA, 2014.

⁴⁰ The same was done by Porphyry when he ascribed Origen's theory of the three divine hypostases to Plotinus; he tried to attribute this doctrine to Plato, whereas in fact it was a Christian Platonic theory: Origen's doctrine. See I. RAMELLI, 2012b.

KARFIK, F.,

- *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre, und Theologie in Platons «Phaidon» und «Timaios»*, Leipzig-München, 2004.

KÖNIG, J.,

- *Saints and symposiasts: the literature of food and the symposium in Greco-Roman and early Christian culture*, Cambridge, 2012.

LIZZI TESTA, L. (ed.),

- *The Strange Death of Pagan Rome: Reflections on a Historiographical Controversy*, Turnhout, 2013.

MASON, A.S.,

- "Immortality in the *Timaeus*," *Phronesis*, 39 (1994) 90-97.

MASTANDREA, P.,

- "Appunti di prosopografia macrobiana", *Athenaeum*, 98 (2010) 205-226.

McPHERRAN, M.L.,

- "Socrates on the immortality of the soul," *JHPH*, 32 (1994) 1-22.

NORRIS, J.M.,

- "Macrobius," *AugStud*, 28 (1997) 81-100.

RAMELLI, I.,

- *Allegoria, I, L'età classica*, Milan, 2004.
- "'Vie diverse all'unico mistero': la concezione delle religioni in Temistio ed il suo atteggiamento verso il Cristianesimo," *RIL*, 139 (2005) 455-483.
- *Tutti i commenti a Marziano Capella: Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e anonimi*, essays, improved editions, translations, commentaries, appendices, bibliography, Milan, 2006.
- "Macrobio allegorista neoplatonico e il tardo platonismo latino", in *Macrobio. Commento al Sogno di Scipione*, ed. M. NERI, Milan, 2007, 5-163.
- *Gregorio di Nissa sull'anima e la resurrezione*, Milan, 2007a.
- "Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation", *HThR*, 102,2 (2009) 135-168.
- "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism", *VigChr*, 63 (2009) 217-263.
- "Apofatismo cristiano e relativismo pagano: un confronto tra filosofi platonici," in *Verità e mistero fra tradizione greco-romana e multiculturalismo tardo antico*, ed. A.M. MAZZANTI, Bologna, 2009b, 101-169.
- "Origen and Apokatastasis: A Reassessment", in *Origeniana Decima*, eds. S. KACZMAREK - H. PIETRAS, Leuven, 2011, 649-670.
- "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and Its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato," *IJCT*, 18,3 (2011a) 335-371.
- "Origen the Christian Middle/Neoplatonist", *JECH* 1 (2011b) 98-130.
- "Eriugena's Commentary on Martianus in the Framework of his Thought and the Philosophical Debate of his Time", in *Carolingian Scholarship and Martianus Capella*, eds. S. O'SULLIVAN and M. TEEUWEN, Turnhout, 2012, 245-272.
- "*Stromateis* VII and Clement's Hints of the Theory of *Apokatastasis*", in *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, eds. M. HAVRDA, V. HUŠEK, J. PLATOVA, Leiden, 2012a, 239-257.

- "Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis", *HThR*, 105,3 (2012b) 302-350.
 - *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, 2013.
 - "Origen in Augustine: A Paradoxical Reception", *Numen*, 60 (2013a) 280-307.
 - "Deification (Theosis). Greco-Roman World", in *EBR: Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, eds. H.J. KLAUCK et al., vol. VI, Berlin, 2013b, 468-470.
 - "Deification (Theosis). Greek and Latin Patristics and Orthodox Churches", in *EBR: Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, eds. H.J. KLAUCK et al., vol. VI, Berlin, 2013c, 470-472.
 - "Plato in Origen's and Gregory of Nyssa's Conception of the ἀρχή and the τέλος", in *Plato in the Third Sophistic*, ed. R. FOWLER, Berlin, 2014, 209-232.
 - "Proclus and Christian Neoplatonism: A Case Study", in *Philosophy in Byzantium*, ed. M. KNEZEVIC, forthcoming.
 - *Evagrius Ponticus' Kephalaia Gnostika - Propositions on Knowledge*, Leiden – Atlanta, forthcoming a.
 - "The Mysteries of Scripture: Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaeenus", *Second Internationale Colloquium Clementinum, Prague-Olomouc 29-31 May 2014*, eds. V. CERNUSKOVA, V. HUSEK, and J. PLATOVA, Leiden, forthcoming b.
- RAMELLI, I., and KONSTAN, D.,
- *Terms for Eternity*, Piscataway, NJ, 2007; new editions 2011 and 2013.
- RATTI, S.,
- *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012.
- SETAIOLI, A.,
- "La discesa dell'anima in Macrobio", *MHNH*, 10 (2010) 267-276.
- SMITH, A., ed.,
- *Porphyrii Fragmenta*, Leipzig, 1993.
- WILLIS, I. [J.], ed.,
- *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, Stutgardiae-Lipsiae, 1994.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

ANTIOCHI
DE STELLARUM IN LOCIS THEMATIS SIGNIFICATIONIBUS FRAGMENTUM EPICUM
EDICIÓN, TRADUCCIÓN ESPAÑOLA Y COMENTARIO*

AURELIO PÉREZ-JIMÉNEZ
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
aurelioperez@uma.es

RESUMEN

Nueva edición (con traducción y comentario) de los 115 hexámetros de un poema astrológico atribuido al compilador a Antíoco. Se corrigen errores detectados en la *editio princeps* de A. Olivieri y se ofrecen nuevas propuestas textuales e interpretaciones críticas.

ANTIOCHI *DE STELLARUM IN LOCIS THEMATIS SIGNIFICATIONIBUS FRAGMENTUM EPICUM*
EDITION, SPANISH TRANSLATION AND COMMENTARY

ABSTRACT

This is a new edition (including Spanish translation and commentary) of the 115 hexameters of a astrological poem attributed to Antiochus. In this edition I correct the mistakes I have found in Olivieri's *editio princeps* and I propose new textual hypothesis and critical interpretations.

1. El texto y su autor

Puesto que la obra de Antíoco se titulaba Θησαυροί, Kroll pensaba que se trataba de una antología y que los 115 versos conservados en este fragmento bajo el nombre de Antíoco en realidad eran de Doroteo de Sidón¹, una hipótesis ya descartada, tanto por el contenido como por el estilo y la lengua, según ha puesto de relieve A. E. Housman².

2. Descriptio codicum qui versos epicos continent

El fragmento del poema atribuido a Antíoco que editamos aquí se ha transmitido en tres manuscritos (A, L y S) de los que L es copia de A y S apógrafo de L por la misma mano, que corrige directamente, entre líneas o al margen errores cometidos en su primera copia tras nueva consulta del códice A.

Tenemos, pues, un *stemma* cerrado en el que L depende de A y S de L y, tras revisión, de A.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de la Universidad de Málaga, FFI 2009-12353 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. Mi agradecimiento al Prof. Raúl Caballero, de la Universidad de Málaga por su cuidadosa lectura previa del texto y valiosas observaciones.

¹ *Berl. Phil. Woch.* 1899, p. 746.

² *CQ*, 2 (1908), p. 62.

El manuscrito A (Ang. 29 [C. 4,8]) es el más antiguo y de mayor calidad. Se trata de un cartáceo de 22 x 14.5 cm. y VI + 346 folios (los versos de Antíoco están en los folios 135-136^v). Han trabajado en él 3 manos, de las que la principal corresponde al copista Eleuterio de Élide que escribió la mayoría del código en el año 1388 en Mitilene, según consta en f. 152: Τῷ συντελέσῃ τῶν καλῶν θεῷ χάρις. Ἐγράφη ἐν Μιτυλήνῃ ἔτους .ζωςζ´ ἰνδ. ια´ μηνι ἰουλλ(ίῳ) κδῇ χειρὶ Ἐλευθερίου Ἡλείου. De las otras dos manos, ambas del XV, son los folios 209-212^v y 305-346^v, de la primera, y 137-148^v, de la segunda. El código fue descrito en 1896 por G. Muccio (G. Muccio & P. Franchi de' Cavalieri, "Index codicum graecorum Bibliothecae Angelicae, praefatus est Ae. Piccolomini", *Studi italiani di filologia classica* 4 (1896) 1-184, p. 64).

El manuscrito L (Laur. Plut. 28.33) es un cartáceo de 20.6 x 15.5 cm. y 314 folios (nuestro poema se encuentra en los folios 286-289^v), datado en el s. XVI (a. 1542) como consta en el f. 314: τὸ ἀπὸ Χριστοῦ ,αφμβ μηνὶ φεβρουαρίῳ ἰς ἡμέρᾳ παρασκευῇ ζ´ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς τέλος εἴληφεν ἡ παροῦσα γὰρ βίβλος, τῷ συντελεσθῇ τῶν καλῶν θεῷ χάρις. Una recensión incompleta del código hizo Bandini, II, p. 191. El código es apógrafo del Angelicanus 29, como señala F. Cumont ("L'astrologue Palchos", *Revue d. l'Instr. p. en Belg.*, 40 (1897) 2-12, cf. *CCAG*, I, 1898, pp. 39-40), pero introduce alguna lectura mejor o corrige alguno de sus errores. El copista, que no ha sido identificado, tiene cierta cultura filológica. Un ejemplo es la posible interpretación de la corrección que introduce en el orden de las palabras μέγα σῆμα κατορθοῦται βίότοιο del verso 3. El cod. A presenta μέγα βίότοιο σῆμα κατορθοῦται (posible *vitium byzantinum* al situar el verbo al final, buscando la acentuación llana). Nuestro copista altera el orden en μέγα κατορθοῦται σῆμα βίότοιο invirtiendo la posición de las tres últimas palabras y luego, posiblemente advertido por el problema métrico que supone este orden, corrige la posición de σῆμα con el numeral 2 (β´) delante para indicar que esta palabra debe colocarse después de μέγα. Si dicho numeral afecta sólo a σῆμα y no a σῆμα βίότοιο como pudo pensar S² al restablecer el orden de A [(α´)μέγα (δ´) κατορθοῦται (β´) σῆμα (γ´) βίότοιο], L¹ (y S) habría salvado con su corrección el hexámetro y es a él a quien deberíamos atribuir el mérito y no a Kroll.

El manuscrito S, Scor. I Φ5 (*olim* I. Δ. 5; II. Λ. 2) es un cartáceo también del s. XVI (*post* 1542) con ff. II + 382 + III, de 32x22 cm. También en este caso encontramos tres manos, de las que se atribuyen a la primera los ff. 1-116 y 190-208bis, a la 2^a, los ff. 121-188^v y a la 3^a, que es Murmuris, los ff. 210-232. En el folio 1, abajo, se lee *D. D. ° de M^a* (= D. Diego Hurtado de Mendoza, en cuya biblioteca tenía el número 210). Se describe en el catálogo Turriani (I. X.16), f. 38 (cf. *CCAG*, XI, 1932, pp. 51-52, cod. 10). Por lo que a nuestro poema se refiere, lo encontramos en los ff. 368-369 y es un apógrafo del Laur. Plut. 28.33 realizado por el mismo copista (S¹) que corrige algunos errores directamente en el texto o, una vez reproducido el error, tachando o modificando letras

sobre la copia (lo que indica una revisión de algunos pasajes dudosos para lo que acude al cod. A) y supliendo alguna omisión (a partir de A) entre líneas o con llamadas en el margen. Es de señalar que, aunque muchas de estas correcciones son del mismo copista autor de L y S, algunas suplencias y correcciones se han introducido por otra mano (S^2 = probablemente un lector o tal vez el propietario de la copia). En general, pues, su valor para la constitución del texto es discutible. Sin embargo, hay alguna lectura sorprendente, por lo que merece ser considerado. Este es el caso de ζωῆς, introducido entre líneas en el v. 5, palabra necesaria para completar el hexámetro, pero que no aparece ni en A ni en L. La comparación con el mismo término en otros lugares del manuscrito parece confirmar (pese a una leve prolongación de la terminación inferior de la ζ hacia la izq.) la misma mano del copista de LS, por lo que debemos pensar o en una afortunada conjetura de éste o que ha tenido a la vista otra fuente distinta de A del texto. Es curioso, en cuanto al procedimiento de copia de S, que el escriba es fiel a su anterior copia L cuyos errores reproduce, aunque luego los corrige al margen, entre líneas o *in rasura*.

2. *La editio princeps*

El texto fue editado por primera y única vez hasta ahora por Alejandro Olivieri en el volumen I del *CCAG* (pp. 108-113), una edición que, al mérito de ser la primera, añade algunas correcciones acertadas (la mayoría para facilitar la estructura métrica de los hexámetros), aunque también se deja llevar con demasiada facilidad por las anotaciones críticas de Kroll. En nota 2 de *CCAG* I, p. 94 Olivieri dice que su edición se basará en el Angelicus (A) y no en su apógrafo, el Laurentianus (L), del que sigue la foliación. Sin embargo, en el aparato crítico no deja claro (allí donde difieren) qué lecturas son de uno o de otro³ y el uso de la abreviatura ‘cod.’ en vez de ‘codd.’ para la lectura transmitida nos lleva a pensar que sólo utiliza el A. En cuanto a la lectura del manuscrito y a la plasmación de sus lecturas y de las correcciones de otros autores en el aparato crítico, comete bastantes errores. En el v. 1 dice que los códices escriben ὠρονομήκος, corregido por Kroll como ὠρονομήος, cuando esta es la lectura real de los tres manuscritos. En el v. 3 sólo A y, después de la corrección, S escriben βίοτοιο σῆμα, que Olivieri atribuye a todos los manuscritos señalando el orden correcto κατορθοῦται βίοτοιο como corrección de Kroll. En el v. 4 de nuevo atribuye a los manuscritos una lectura πλούτων que no existe (todos dan la forma correcta πλοῦτον). En el v. 11 Olivieri da como lectura suya (*ex silentio*) ἐμβεβαῶς, al generalizar ἐμβεβᾶς para los manuscritos; sin embargo, esto sólo es válido para L, mientras que la forma correcta aparece clara en S (que corrige en este punto su copia anterior, probablemente teniendo a la vista de nuevo A donde la forma puede leerse abreviada). En el v. 12 Olivieri lee (*ex silentio*) πολλοῖς donde los manuscritos escri-

³ No se menciona en ninguna parte del Scorialensis (S) ni sus correcciones.

ben πολλὰ y expícitamente atribuye a aquellos las lecturas φαινομένοισι en vez de φαινομένοισι de los tres códices y ἀρσεινοῖσι en lugar de ἀρσενικοῖσι de A y ἀρσενικοῖσι (*sic*) de L y S. En v. 14 lee τέλος, en lugar de τελεῖ, que es claro en L y S y posible en la abreviatura de A; en el v. 18 corrige con Kroll en ἀχρειότερος una errónea lectura (χρειότερος) de los manuscritos que, sin embargo, escriben todos χειρότερος (que ofrece como corrección propia, evidentemente sin haber leído los manuscritos, Housman, p. 63); tampoco es correcta la lectura de Olivieri κακοεῖργετα del v. 19 donde A escribe en realidad κακοέργετα y LS κακοῦργετα; también lee Olivieri πολεμήτος en el v. 21, aparentemente corregido por él en πολεμήτιος, cuando la lectura correcta de L (que debiera haber leído en su edición) y de S antes de la corrección es τομήτος y πολεμήτιος es la de A y de S^{pc}; en el v. 32 Olivieri lee κατύχων y escribe en el texto, correctamente, κατέχων como si la corrección fuera mérito suyo; sin embargo, κατέχων es la lectura de los manuscritos y no κατύχων; en el v. 24 Olivieri indica erróneamente que los manuscritos escriben ἥματα cuando lo correcto es ἥματι, lectura que figura en el texto editado; tampoco es cierta para todos los códices la lectura κατύχων del v. 32 que solamente puede leerse en A, mientras que L y S tienen la correcta; en cuanto al v. 35, la lectura τ'οὐ λύων que incorpora Olivieri a su texto es la que claramente aparece en los tres códices; sin embargo, en nota del aparato crítico se lee: “ἐοὐτ'ὐων] τεύχων con Kroll”; se trata de algún error procedente no sabemos de dónde, pero que Ludwig parece interpretar que es lectura de Olivieri de τ'οὐ λύων (cf. p. 7). No lo creemos, pero dejamos constancia aquí de al menos este error en el aparato crítico. En el v. 42 lee μήτε en los manuscritos, que registran claramente la forma μή τι y, probablemente, puesto que no indica nada en el aparato crítico, καλοὺς en lugar de καλὴ de los manuscritos. En el verso 49 lee ἐοῖσιςιν cuando en los manuscritos encontramos ἐο (A y S^{pc}) o ἐω (L y S S^{ac}), pero en todos ellos τοῖσιν. De nuevo en el v. 51 Olivieri atribuye a todos los códices una lectura (βιώτου) que es exclusiva de uno solo de ellos (en este caso L), mientras que los demás presentan la lectura correcta incorporada también por él al texto. Sólo en el verso 53 Olivieri recoge μοι como lectura de los manuscritos (lectura aceptada por Ludwig (p. 8) que, evidentemente, tampoco aquí ha comprobado la lectura real), aparentemente corregido por él que, en el texto, escribe μοῖραν; ahora bien, en los códices tenemos la abreviatura habitual de μοῖραν; respecto de ζάθειον del v. 54, Olivieri dice que los manuscritos escriben ἡγάθειον, atribuyendo la corrección a Kroll (Ludwig mantiene el error e incluso propone una alternativa a partir del mismo, como comentamos *ad locum*). La verdad es que todos los códices, incluido el A, que supuestamente está editando, recogen la lectura correcta atribuida a Kroll y ninguno la errónea que él dice que transmiten; también, según él, los códices escriben μόριον τριτταῖον en el v. 56, corregido en su texto como μορίῳ τριτάτῳ. Lo que realmente leemos en los manuscritos es μοῖραν (también aquí en abreviatura)

τριτάτην; tampoco en este mismo verso es cierto que los manuscritos escriban προφανεί en lugar de προφανείη que Olivieri propone en su texto como corrección de Kroll. En realidad la supuesta corrección de Kroll es lectura de A y tal vez de una segunda mano de S, corrigiendo προφαινεή que es lo que también leemos en L; en cuanto al verso 59, Olivieri registra como lectura de todos los manuscritos νεύσειεν τεύχος (*sic*); pues bien, νεύσειεν es lectura clara de L y S, pero no de A, que escribe νεύσειε; y en ninguno de los códices leemos τεύχος (*sic*), sino que todos sin excepción transmiten la lectura τάχος; no sé tampoco de dónde ha sacado Olivieri πρῶτον en el verso 60 como lectura de los códices que, todos ellos, escriben correctamente τρίτον, corrección de Kroll según él; en el verso 65 la lectura κληρονόμων que da Olivieri (se entiende tomada de todos los manuscritos) sólo es posible (la abreviatura puede entenderse así) en el cod. A, mientras que L (que también debería haber tenido en cuenta) y S escriben claramente κληρονόμους; delante del verso 67 Olivieri escribe <Ερμῆς ἐν ἀδελφῶν τόπῳ> como si fuera una adición suya este título (*sic* en el aparato crítico); sin embargo, aunque es cierto que el título falta en el código A, no ocurre lo mismo en el L ni en su apógrafo S; tampoco es exacto que en el v. 67 los códices registren πολύεργα en lugar del correcto πολυεργέα escrito como πολυέργεα por Olivieri en su texto: la lectura atribuida por éste a todos los manuscritos corresponde sólo al A (se demuestra una vez más que donde escribe 'cod.' sólo se entiende el Angelicus), mientras que L y S escriben πολυέργεα igual que él en el texto; lo mismo sucede con el v. 77 donde Olivieri da como lectura de los códices ὅτοι, que sólo corresponde a A, mientras que L y S escriben ὅτι. Tampoco es cierto que en el v. 80 los manuscritos escriban νόσους en vez de νούσους, la lectura de su texto, que es precisamente la que registran sin excepción todos los códices (también A); en cuanto a ἀείκελα λόγον del mismo verso, atribuido también a todos los códices, el manuscrito S corrige en el margen la primera palabra a ἀεικέα, incorporada por Olivieri a su texto y no es cierto que los manuscritos escriban λόγον, sino λογόν, que es la palabra correcta; extraño es igualmente el participio ὀρφανίσας que introduce Olivieri en el v. 81 de su texto, probable lectura errónea de ὀρφανίας de todos los códices; en el v. 86 Olivieri lee incorrectamente como πλούτων la lectura de A (al identificar el circunflejo unido a la abreviatura del final con una ω) y lo atribuye a todos los códices (en L y S, donde no tenemos abreviado el final, se lee con claridad πλοῦτον); en el v. 87 lee ἐρυτίμον donde los códices en realidad escriben εὐρυτίμον; en el v. 89 lee ἀλλοτριῶν, cuando todos los manuscritos recogen la acentuación correcta, ἄλλοτριών; en el v. 95 efectivamente los códices escriben ἀλγύνοντες, como lee Olivieri, pero la lectura no está totalmente clara en A, donde es posible que diga ἀλγύνοντας; en el verso 99 de nuevo (cf. v. 18) lee χρείότερ- donde los manuscritos son claros con la lectura χρεϊότερ-; en v. 102 debe haber leído πινυτοῖς en lugar de πινυταῖς que es lo que escriben los manuscritos, ya que la forma masculina es la que figura en su texto sin hacer referencia a una lectura distinta de los códices en el aparato crítico; para ἐχόντων de su texto en el v. 109 la nota

crítica (ἔχοντας coni. Kroll) es ambigua, ya que da la impresión de que la lectura de los códices es la que figura en el texto y la corrección de Kroll la que figura en la nota crítica, cuando es al revés; falta añadir cod. después de ἔχοντας; tampoco es del todo correcto que, en el v. 110 la lectura de los códices sea ἐνευτεκνή; aunque, efectivamente, lo es de A y L, el manuscrito S ofrece una corrección εὐτεκνή que hace innecesaria la modificación introducida por el propio Olivieri; finalmente, ni en el v. 114 los manuscritos escriben ἔστι (seguramente al espíritu áspero se refiere Olivieri cuando anota esta palabra con *sic*), sino el correcto ἔστι, ni μετὰ en el mismo verso es lectura de todos los códices, ya que A escribe μέγα, que es lo que Olivieri incorpora a su texto.

Por lo demás también hay algunos errores de acentuación, tanto en el texto como en el aparato crítico. Así, aparte de τεῦχος, ya señalado (v. 59) en lugar de τεῦχος, εὐχαρίτας (acus. plu. de εὐχαρις propuesto como corrección suya en el v. 39) debe ser proparoxítona y no paroxítona; μοῖραν (v. 42, 46, 51, 53 y 78) debe ser μοῖραν; ἀκέρδεα en su corrección de v. 48 debe ser ἀκερδέα; πολυέργεα presentado como corrección suya en el v. 67, debe ser πολυεργέα; en el v. 87 vuelve a acentuar mal ἐπιτίμον (conservando el acento erróneo de los manuscritos) y en el v. 88 y v. 94 de nuevo hace proparoxítonos compuesto de tema sigmático: πολυκέρδεα en lugar de πολυκερδέα y πολυάλγεα en vez de πολυαλγέα; en el v. 107 leemos mal acentuado τεκνεῶν por τεκνέων y en el v. 114 ἄντιος, que debe ser ἀντίος.

3. Nuestra edición

La nueva edición que presentamos ahora ha tenido en cuenta como punto de partida la, pese a todo meritoria, de Olivieri, comentada en el apartado anterior, de la que corrige los errores y defectos de atribución de las lecturas críticas. Hemos optado por un aparato crítico positivo en el que figuran todas las diferencias entre los tres manuscritos colacionados, incluso defectos nimios como los de itacismo y similares que, aunque poco significativos para el establecimiento del texto, pueden ser útiles para que el lector se haga una idea de la calidad de los manuscritos y de la relación entre ellos. Señalamos con números superíndice las correcciones introducidas en el manuscrito, bien por el mismo copista ⁽¹⁾ o por otra mano ⁽²⁾, así como las lecturas previas ^(ac) y después de la corrección ^(pc). Y, por último, tenemos en cuenta los comentarios críticos de otros filólogos, asumiendo (en algún caso) sus correcciones o conjeturas, si las consideramos fundamentadas.

Nos ha parecido oportuno incluir, además del aparato textual, otro de *loci paralleli vel similares* que puede resultar interesante para conocer las relaciones de este fragmento poético con la doctrina astrológica general relativa a la presencia de los planetas en los lugares de la dodecátropos. En él se incluyen referencias a los testimonios no sólo de autores anteriores y coetáneos de Antíoco, sino también a autores posteriores, como Pablo de Alejandría, Firmico Materno o Camatero, que pueden haber tenido en cuenta este poema o que, generalmente, dependen de fuentes anteriores que han podido influir en Antíoco.

Todo esto, así como las razones que nos inducen a priorizar lecturas de unos u otros manuscritos, correcciones y conjeturas, así como el significado astrológico del texto y las dependencias o diferencias con otros testimonios, se indican detalladamente en el Comentario que constituye la parte final de esta edición, incluido después de la traducción castellana.

Con respecto a ésta, hemos renunciado, por claridad y corrección sintáctica de nuestra lengua, a mantener la estructura de líneas (= versos), pero mantenemos en la medida en que es posible la literalidad del texto griego.

3.1. Sigla codicum:

A = Angelicus 29 [C. 4,8], ff. 135-136^v

L = Laurentianus Plut. 28.33, ff. 287-289^v

L¹ (correctiones primae manus)

S = Scorialensis I Φ5 (*olim* I. Δ. 5; II. Λ. 2), ff. 368-369

S¹ (correctiones primae manus)

S² (correctiones alterae manus)

Ω = Codices omnes

O = Codices omnes praeter laudatos

3.2. Aliae notae:

ac = ante correctionem

acc. = accepit

add. = addidit

corr. = correxit

conī. = coniecit

del. = delevit

dub. = dubitans

fort. = fortasse

ins. = inseruit

in text. = in textu

lac. = lacuna(m)

lex. = lexit

loc. corr. = locus corruptus

mg = in margine

metr. obst. = metrum obstat

om. = omittit, omittunt

pc = post correctionem

rest. = restituit

sc. = scilicet

scr. = scripsit

sign. = signavit

spat. vac. = spatium vacuum

ss. = suprascripsit

stat. = statuit

suppl. = supplevit

tit. = titulus

trp. = transposuit

3.2. Editiones (notaeque in iis asservatae):

Oliv. = “Ἀντιόχου ὅσα οἱ ἀστέρες ἐν τοῖς τόποις τοῦ θέματος τυχόντες σημαίνουσιν”, ed. A. Olivieri in *CCAG I* (1898), pp. 108-113.

3.3. Commentationes:

Boll ab Olivieri citatus

Kroll ab Olivieri citatus

Housman = A. E. Housman, “Dorotheus of Sidon”, *CQ* 2 (1908) 47-63, espec. pp. 61-63.

Ludwich = *Kritische Beiträge zu den poetischen Erzeugnissen griechischer Magie und Theosophie*, Königsberg, 1899, pp. 4-11.

3.4. Editiones astrologorum in apparatu locorum parallelorum refertae:

Album. = Albumasaris *De Revolutionibus Nativitatum*, ed. David Pingree, Teubner, 1968.

Anub. = Anubio, *De angulis* = Dorotheus Sidonius, *Carmen astrologicum*, ed. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1976, pp. 361-367.

Anub. = Anubio, *Carmen astrologicum elegiacum*, rec. D. Obbink, B. T., Monachi et Lipsiae, K. G. Saur, 2006.

Camat., *De zod.* = Ioannes Camaterus, *De zodiaco*, ed. E. Miller, “Poèmes astronomiques de Théodore Prodrome et de Jean Camatère”, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d’autres bibliothèques* 23.2 (1872) 53-111.

Dor. & Dor. ar. = Dorotheus Sidonius, *Carmen astrologicum*, ed. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1976.

Firm. = Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. W. Kroll, F. Skutsch, K. Ziegler, Leipzig, Teubner, 1968.

Heliod. = *Heliodori ut dicitur In Paulum Alexandrinum Commentarium*, ed. Æ. Boer, Leipzig, Teubner, 1962.

Heph. = Hephaestio Thebanus, *Apotelesmatica*, ed. D. Pingree, vol. I, Leipzig, Teubner, 1973.

Hermes apud Rhet. = Hermes apud Rhetorium 57, ed. F. Cumont: Ἀποτελέσματα τοῦ πίνακος τῆς δωδεκατόπου [Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμαγίστου περὶ τῆς τῶν ἰβ’ τόπων ὀνομασίας καὶ δυνάμεως], *CCAG VIII*4 (1922), pp. 126-174.

LH = *Hermetis Trismegisti De triginta sex Decanis*, ed. S. Feraboli, Thurnholt, Brill, 1994.

Maxim. = Maximi et Ammonis *Carminum de Actionum Aspiciis Reliquiae*, ed. Ludwich, Leipzig, Teubner, 1877.

Paul. Alex. = Paulus Alexandrinus, *Eisagógica*, ed. Æ. Boer, O. Neugebauer, Teubner, 1958.

Ps.-Maneth. = Manethonis *Apotelesmatica*, ed. A. Koechly, Leipzig, Teubner, 1858.

Val. = Vettii Valentis *Anthologiae*, ed. D. Pingree, Stuttgart, Teubner, 1986.

Yavanajātaka = *The Yavanajātaka* of Sphujidhvaja, ed. D. Pingree, Harvard University Press, 1978.

Ἀντιόχου ὅσα οἱ ἀστέρες ἐν τοῖς τόποις τοῦ θέματος τυχόντες σημαίνουν

Σελήνη ὠρονομοῦσα

- 1 Ἦδη μὲν πρῶτον μερόπων πέλεν ὠρονομήος ·
 ἦν δὲ Σεληναίη <κέντρου> τοῦδ' ἄγχις ὀδεύσει,
 νύκτωρ μὲν μέγα σῆμα κατορθοῦται βίότιοι·
 πλοῦτον δ' ἐξείης δῶκεν καὶ κέρδεα πολλὰ,
 5 ἡδὲ χρόνους ζωῆς πολυγηθείας· ἦν δέ μιν ἡώς
 χρυσοφαῆς ἐπίδη, τὰ δ' ἐναντία σήματα πέμπει·
 ἦν δὲ κακοὶ συνίδωσιν ἐποπτεύοντες ἔπειτα
 πλεόνεσσιν τε κακοῖς πορσύνατο καὶ χρόνον ὠκύν
 ζωῆς ἡμά<λ>δυνε καὶ ἄγρια πῆματ' ἔδωκεν.

Ἥλιος ὠρονομῶν.

- 10 Ἡέλιος δ' ἀκτῖνι θοῇ περιφεγγεῖ δ' ἦκων

1-9. Dor. ar. II 21.2; Val., II 4.7; Val., *CCAG* VIII1, p. 171; Ps.-Maneth., III (II) 120-121; Anub., *De ang.* 1-4; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 138; *LH* XXVI 36-69; Paul. Alex., XXIV 51; Firm., *math.* 3.13,1-2; *Yavanajātaka* 20.7; Camat., *De zod.* 820-824.

10-16. Dor. ar. II 22.1; Val., II 4.6; Val., *CCAG* VIII1, p. 167; Ps.-Maneth., I (V) 26-28; III (II) 106-111, IV 93-98, 508-514; Anub., *De ang.* 8-10; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 132, 136; *LH* XXVI 5-34; Paul. Alex., 24, p.51; Firm., *math.* 3.5,1-11; 7.22,1-5; *Yavanajātaka* 20.4; Camat., *De zod.* 681-683.

2 κέντρου coni. Ludwich (cf. vv. 17 et 32): lac. ante τοῦδε (sic Ω) stat. Oliv. | ὀδεύσει A] ὀδεύσει LS **3** μέγ. σ. κατ. βι. trp. fort. L¹ S (acc. Kroll): μέγ. σ. βι. κατ. A S² et fort. L¹ S: μέγ. κατ. σ. βι. LS **4** ἐξείης Oliv.: ἐξείης Ω | δῶκεν Oliv.] δῶκε Ω **5** ἡδὲ Oliv.] ἡδὲ Ω | ζωῆς S^{1ss}] om. O | πολυγηθείας A S¹ | πολυγεθείας L et S^{ac} **6** ἐπίδη Boll: ἐπιδῆ LS: ἐπειδῆ A | τὰ δ'] τότε Boll **7** συνίδωσιν Oliv.: συννόσωσιν Ω: fort. συνισῶσιν | ἐποπτεύοντες A: ἐπιποπτεύοντες LS **8** πλεόνεσσιν τε correxi: πλεόνεσιν ἔν τε Ω: πλεύνασιν ἔν τε corr. Kroll **9** ζωῆς ἡμά<λ>δυνε suppl. Housman: ζωήσημα δυνε Ω: ζωῆς σῆμα δύνει Olivieri: ζωῆς σῆμα δόνει τε Ludwich | πῆματ' AS: πῆματα L **10** ἀκτῖνι AL: ἀκτίνισι S (-ī- pro -ί- rest. S²) | περιφεγγεῖ δ' ἦκων correxi: περιφεγγεῖ διήκων Ω (metr. obst.): περιφέγγεϊ † διήκων Oliv.: κέντρον pro διήκων coni. Ludwich

- ὥρης ἐμβεβαῶς τάχος ἤματα καλὰ δίδωσι.
 πολλὰ φαινομένοις τέκεν ἄρσενικοῖσι μάλιστα
 ὀφθεῖς ζωιδίοις εὐσήμους πλοῦτον ἔχοντας
 καὶ χρόνον ἐν ζωοῖσι τελεῖ πολύν· ἦν δὲ κακοῖσι
 15 συμμίξει, δόξας μειοῖ πάλι, πλὴν καλὸς ἐστι
 καὶ πατρὶ καὶ βιότῳ καὶ ἀτάσθαλα πήματα λύει.
 Κρόνος ὠρονομῶν.
 Ἦν δὲ Κρόνον λεύσης κέντρου μοῖραν κατέχοντα,
 ὠρονομῶν κακὸς ἐστι, χειριότερος δ' ἐπὶ νυκτί.
 ὀρφανίας, ἄτας, κακοεργέα πήματα πέμπει
 20 † καὶ κακὸς ὢν, πολὺπλαγκτος ὑπὲρ μοῖρα<ι>σι δαμέντων
 νούσοις τε φθιμένοις τ' ἔβαλεν, πολεμήϊος ἀστήρ·
 δεινὴ γὰρ νιφάδεσσι Κρόνου πεφάτιστο πορεία.
 Ζεὺς ὠρονομῶν.
 Ζεὺς τε κατηγάθεος πολὺ φέρτερος ὠρονομεύων,

17-22. Dor. ar. II 16.2; 23.1-5; Val., II 4.1; Val., *CCAG* VIII1, p. 163; Ps.-Maneth., I(V) 267-270; III (II) 8-17; 133-136, 138-140; IV 28-34, 472-479; VI (III) 456-464; Anub., *De ang.* 14-19; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 132, 134-135; *LH* XXVI 70-77; *De planet.* 51; Paul. Alex., XXIV 51; Firm., *math.* 3.2,1-3, 21; 6.15,3; *CCAG* VIII4, p. 241; *Yavanajātaka* 20.5; Camat., *De zod.* 509-511.

23-31. Dor. ar. II 24.1-5; Val., II 4.2; Val., *CCAG* VIII1, p. 165; Ps.-Maneth., III (II) 32-35; Anub.,

11 ἐμβεβαῶς AS : ἐμβεβᾶς L | δίδωσι AS¹ : δίδωσει L et S^{ac} **12** πολλὰ] πολλοῖς Oliv. | φαινομένοις correxi : φαινομένοισι Ω : φαινομένοισι lex. Oliv. : φαινομένοις Kroll? | τέκεν] τε ἐν coni. Oliv. | ἄρσενικοῖσι A : ἄρσενικοῖσι (sic) LS **13** ζωιδίοις correxi : ζωιδίοισιν Ω : ζωιδίοισι Oliv. | εὐσήμους correxi : ἐνσήμους Ω : ἐσήμανε dub. scr. Oliv. : ἐν οἴκοις coni. Ludwich : σὺν ἐνῆσι Housman **14** ζωοῖσι] ζωοῖς Oliv. | τελεῖ] τελεῖν Kroll : ὕλεον coni. Oliv. **15** συμμίξει corr. Ludwich : σύμμιξιν Ω | δόξας] τεύξας Kroll | : μειοῖ Ludwich : μειῶν Ω : μείων Oliv. | πάλι Ludwich fort. A : πάλιν LS **16** βιότῳ corr. Kroll : βροτῷ Ω : ἀροτῷ coni. Ludwich **17** Κρόνον] Κρόνος Oliv. | λεύσης] λεύσση Oliv. | κέντρου lexi (fort. Ω) : κέντρον Oliv. (fort. Ω) | μοῖραν κατέχοντα transposui : κατέχοντα μοῖραν Ω : κατέχων κατὰ μοῖραν Oliv. ex Kroll **18** ὠρονομῶν] ὠρονομοῦν Oliv. ex Kroll | ἐστι] ἐστίν Oliv. | χειριότερος] ἀχειριότερος coni. Oliv. | νυκτί A : νυκτός LS **19** κακοεργέα Ludwich : κακοέργετα A : κακοέργα LS : κακοέργετα Oliv. ex Kroll **20** κακὸς ὢν conieci : κακώσεων Ω | πολὺπλαγκτος correxi : πολὺπλαγκτον A : πολὺπλακτον LS | ὑπὲρ] ὑπὸ Kroll | μοῖρα<ι>σι correxi : suppl. Kroll (μοιραῖσι) : μύρασιν Ω **21** ἔβαλεν A : ἔβαλλε L : ἔβαλε S | πολεμήϊος AS¹ : τομήϊος L : πομήϊος S^{ac} **22** νιφάδεσσι Oliv. (scr. -φαδέ-) : νειφάδεσι Ω | πεφάτιστο conieci : πεφάτισται A : πεφώτισται LS : πεφάτιστ' Ludwich | πορεία] ἐφορεία coni. Ludwich. **23** πολὺ φέρτερος Oliv. : πολυφέρτερος Ω

- ἤματι δὴ πολὺν κρεῖσσον· ἐπὶν δ' ἄρα νυκτὶ ὁδεύσει,
 25 οὐ κακὸς οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ἐπεὶ φά[γ]ε φαιδρότατον φῶς
 μεσσοτύχους ὀλίγοισι χρόνοις εὐσχήμονας ἄνδρας,
 γήραϊ δ' ἔκπτωσιν νυκτὸς † δῶ νυκτὸς <ὁ> ἀστήρ.
 ἦν δ' ἄρα φαιδρὸν Ὀλυμπον ἀγαλλόμενος διοδεύσει,
 εὐτυχέας, προὔχοντας αἰεὶ, πατρίδος δὲ μάλιστα·
 30 ἦν δὲ κακὸς τοῦτω κατ' ἐπέμβασιν ἄγριος ἔλθῃ,
 δεινοῖς ἐξολέσειε κακοῖς πολυαλγέα πέμπων.

Ἄρης ὠρονομῶν.

- Ἄρης δ' ὠρονόμος κέντρον κατέχων τὸ μέγιστον
 ἄλκιμα θωρηχθεὶς δῶκε χρυσοεργέα δῶρα,
 πλοῦτόν τε μεγαθύμοις ἀνδράσιν οἷς τ' Ἄρεος φῶς
 35 κύριον ἦς ψυχῆς, πολυαλγέα πῆματα [τ' οὐ] λύων·
 νυκτερινὸς πολὺν κρεῖσσον ἐπ' ἀρσενικοῖσι φανείη.

Ἀφροδίτη ὠρονομοῦσα.

De ang. 26-29; *Hermes apud Rhet.* 57, *CCAG* VIII 4, p. 133-136; *Paul. Alex.*, XXIV 51; *Firm.*, *math.* 3.3, 1-3; *CCAG* VIII 4, p. 241; *Yavanajātaka* 20.1; *Camat.*, *De zod.* 576-579.

32-36. *Dor.* ar. II 25.1-3; *Val.*, II 4.3; *Val.*, *CCAG* VIII 1, p. 166; *Ps.-Maneth.*, III (II) 49-50; *Anub.*, *De ang.* 39-41, 44; *Hermes apud Rhet.* 57, *CCAG* VIII 4, p. 133-136; *Paul. Alex.*, XXIV 51; *Firm.*, *math.* 3.4, 1-4; *CCAG* VIII 4, p. 241-242; *Yavanajātaka* 20.6; *Camat.*, *De zod.* 623-630.

24 ἤματι AS : ἤματι L | νυκτὶ A S¹ : νύκτῃ L : νυκτὴ S^{ac} | ὁδεύσει LS : ὁδεύῃ A **25** ἐπεὶ φά[γ] ε seclusi : ἐπέφαγε A : ἐπίφαγε LS (ἐπίφανε lex. Oliv.) : ἔφηνεν con. Oliv. | μὲν ἐσθλὸς A S¹ vel S² : μεσθλὸς L S^{ac} **26** μεσσοτύχους Kroll] : μεσοτύχους Ω | ὀλίγοις AL : ὀλίγοισιν S **27** νυκτὸς] del. Oliv. | δῶ conieci (et fort. Ludwig) : δῶν Ω : δόη con. (met. obst.?) Oliv. | νυκτὸς] νύκτιος Oliv. | ὁ supplevi **28** διοδεύσει A : διοδεύσει LS **31** δεινοῖς Oliv. : δεινὸς Ω | ἐξολέσειε] ἐξολέσει corr. Kroll **32** Ἄρης δ' A : Ἄρης ὁ δ' LS | ὠρονόμος] ὠρονόμου Oliv. | κατέχων LS : κατύχων A **33** χρυσοεργέα S² : χρυσοέργεα O **34** μεγαθύμοις conieci : μεγάλυνεν Ω : μεγάλυνεν Oliv. : ἄμυνεν vel fort. μεγάλυνεν <έν> con. Ludwig | οἷς τ' Caballero : οἱ δ' A : οἱ δ LS : οὐ con. Ludwig | Ἄρεος φῶς corr. Caballero : ἄραφ Ω : ἄφαρ Oliv. : ἄρα φωτὸς Ludwig **35** κύριον] κύρια corr. Ludwig | ἦς conieci : ἡ fort. A : ἡς vel κε LS : καὶ Oliv. | πολυαλγέα corr. Ludwig : πολυδάλγεια A : πολυδάλγεια L : πολυδ' ἄλγεια S : πολυάλγεια Oliv. | πῆματα [τ' οὐ] λύων seclusi : πῆματ' ἁμύνων con. Ludwig **36** νυκτερινὸς A : νυκτερινὸν LS | ἐπ' εἰ Kroll | ἀρσενικοῖσι Oliv. : ἀρσενικοῖς Ω **Tit.** ante v. **37** : signum Mercurii pro Veneris L^{me} S^{ac} | ὠρονομοῦσα A S¹ : ὠρονομοῦντος L S^{ac}

Ἦν δὲ θεὰ βασίλεια κόρη βαθυκύμονος ἄλμης
 ὥρονομή κατὰ νύκτα καλὴ πολυγῆθεσιν Ὠραις
 εὐχαρίτους ἀγαθοῖσιν ἀγαλλομένους κτεάνοισιν,

.....
 Ἑρμῆς ὥρονομῶν.

40 Ἑρμείας δὲ δρόμοις ἱεροῖς τάχος ὥρονομήσας
 ἡμάτιος Μουσῶν δωρήσατο θέσπιν αἰοιδῆν.

Ἥλιος ἐν βίου τόπῳ.

Ἡέλιος βιότοιο δρόμον καὶ μοῖραν ἐλαύνων
 τεύχει ἐνὶ μεσάτοισι χρόνοις βιοτέρμονα πλοῦτον.

Σελήνη ἐν βίου τόπῳ.

Ἡ δὲ Σεληναίη βιότου δρόμον ἀμφιέπουσα
 45 μὴ τι καλὴ καὶ μᾶλλον ἐπὴν νυκτὸς διοδεύσῃ.

Κρόνος ἐν βίου τόπῳ.

Εἰ δὲ Κρόνος βιότοιο μόλῃ πρὸς μοῖραν ἀλυκτὸς

37-39. Dor. ar. II 26.1-13; Val., II 4.4; Val., CCAG VIII1, p. 168; Ps.-Maneth., III (II) 72-75; Anub., *De ang.* 52-63; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 132-137; Paul. Alex., XXIV 51; Heliod., *Comm. in Paul. Alex.* pp. 63-64 Boer; Firm., *math.* 3.6,1-4; CCAG VIII4, p. 242; *Yavanajātaka* 20.2; Camat., *De zod.* 714-720.

40-41. Dor. ar. II 27.1-4; Val., II 4.5; Val., CCAG VIII1, p. 170; Ps.-Maneth., III (II) 90-95; Anub., *De ang.* 71-77, 80; Hermes apud Rhet. 57, pp. 132-135, 137; *LH* 26.1; Paul. Alex., XXIV 51; Heliod., 23, pp. 63-64; Firm., *math.* 3.7,1-3; CCAG VIII4, p. 242; *Yavanajātaka* 20.3; Camat., *De zod.* 770-774.

42-43. Val., II 15.7; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 140, 142-143; Firm., *math.* 3.5,12-13; *Yavanajātaka* 26.1; Camat., *De zod.* 684-685.

44-45. Val., II 15.10; Ps.-Maneth., III (II) 120-122; Anub., *De ang.* 4; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 140, 142-143; Firm., *math.* 3.13,3-4; *Yavanajātaka* 26.1; Camat., *De zod.* 825-828.

46-48. Val., II 15.3; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 139, 142, 144; Paul. Alex., XXIV 52; Heliod., *Comm. in Paul. Alex.* p. 64 Boer; Firm., *math.* 3.2,4-6; *Yavanajātaka* 26.3; Camat., *De zod.* 512-514.

37 βαθυκύμονος corr. Oliv. : βαθυκήμονος AS L^{pc} : βαθύμενος L^{ac} **38** ὥρονομή corr. Kroll : ὥρο-
 νόμος Ω (acc. Ludwich) | καλῇ] κέλη con. Ludwich | Ὠραις AS : Ὠρας L **39** εὐχαρίτους] εὐχαρίτας
 Oliv. : εὐχαρίτωσ' Ludwich | κτεάνοισιν conieci : κτεάτοισιν Ω (acc. Oliv.) : κτεάτεσσιν corr. Ludwich |
 post 39 lac. stat. Oliv. **40** τάχος] ταχὺς Boll (acc. Oliv.) **41** θέσπιν corr. Oliv. : θεόπιν Ω **43** βιοτέρμονα]
 βιοθρέμωνα con. Ludwich **45** μὴ τι] μῆτε lex. Oliv. : θῆκε con. Boll | καλῇ] καλοὺς Oliv. | νυκτὸς
 A S^{lmg} : νυκτὴ (sc. νυκτὶ) L S^{ac} | διοδεύσῃ A : διοδεύσει S^{lmg} : διοδεύει L S^{ac} **46** μόλῃ] μόλοι Ludwich

ἐκπτωσιν βιότοιο τελεῖ καὶ τέρμα κάκιστον,
καὶ νιφάδας, πράξεις τε κακὰς καὶ ἀ[ει]κερδέα δῆριν.

Ἄρης ἐν βίου τόπῳ.

Ἦν δ' Ἄρης, ἔτι χεῖρον ἐπεμβαίνων βιότοιςιν
50 ἄλγεσι καὶ στοναχαῖς καὶ πῆμασι καὶ κακότησιν.

Ζεὺς ἐν βίου τόπῳ.

Ζεὺς δὲ φαεινὸς ἐὼν βιότου πρὸς μοῖραν ὁδεύων
ἔστι καλὸς κατὰ πάντα καὶ ἐσθλὰ δίδωσι μέγιστα.

Ἑρμῆς ἐν βίου τόπῳ.

Εἰ δ' Ἑρμῆς πετέροις μοῖραν βιότοιο πορεύῃ,
πλουτὸν γε ζᾶθεον δωρήμασι πουλὺν ἐγείρει.

Ἀφροδίτη ἐν βίου τόπῳ.

55 Εἰ δὲ θεὰ βασιλεια φιλομειδῆς Ἀφροδίτη

.....

49-50. Dor. ar. II 25.4 Val., II 15.5; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 139-140, 142-144; Anub., *De ang.* 42; Paul. Alex., XXIV 52; Heliod., *Comm. in Paul. Alex.* p. 64 Boer; Firm., *math.* 3.4,5-6; *Yavanajātaka* 26.2; Camat., *De zod.* 631-639.

51-52. Val., II 15.4; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 142-143; Paul. Alex., XXIV 52; Firm., *math.* 3.3-4; *Yavanajātaka* 26.2; Camat., *De zod.* 580.

53-54. Dor. ar. II 27.2; Val., II 15.9; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 140, 142, 144; Firm., *math.* 3.7,4-5; *Yavanajātaka* 26.2; Camat., *De zod.* 775-776.

55. Val., II 15.8; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 140, 142-144; Anub., *De ang.* 52; Paul. Alex., XXIV 52; Heliod., *Comm. in Paul. Alex.* p. 64 Boer; Firm., *math.* 3.6,5-6; *Yavanajātaka* 26.2; Camat., *De zod.* 721-723.

47 τελεῖ corr. Oliv. : τέλει Ω **48** νιφάδας AS : νυφάδας L | ἀκερδέα δῆριν corr. Oliv. (scr. -κέρδε-) : ἀεικερδέα δῆριν Ω **49** ἔτι χεῖρον ἐπεμβαίνων] εἰς μοῖραν ἐπεμβαίνει Oliv. : ἐπιχειρῇ ἐπεμβαίνειν Ludwig | βιότοιςιν corr. Ludwig : ἐτοίσιςιν A S¹ vel S² : ἐωτοίσιςιν LS^{ac} : βιότοιο Oliv. **50** ἄλγεσι A : ἄλγεσιν LS | πῆμασι A : πῆμασιν LS | post 50 lac. stat. Oliv. **51** ἐὼν] ἐάν lex. Oliv. | βιότου AS : βιώτου L | ὁδεύων] ὁδεύση conl. Oliv. **53** βιότοιο AS : βιότοις L | πορεύῃ] πορεύ<σ>η suppl. Oliv. : περήση conl. Kroll : παρείη conl. Ludwig **54** γε corr. Caballero : τε Ω | πουλὺν Oliv. : πολὺν Ω | ἐγείρει AS : ἐγείροι L : ἀγείρει Oliv. | **Tit.** ante **v.** **55** τόπῳ AS : τόπου L **55** φιλομειδῆς corr. Oliv. : φιλομειδῆς Ω | post Ἀφροδίτη spat. vac. A (ζητ', sc. ζητεί, scr. A^{ms}) S : sign. Oliv.

Σελήνη ἐν τῷ τῶν ἀδελφῶν τόπῳ.

Εἰ δὲ Σεληναίη μοῖραν τριτάτην προφανεῖη
ἐσθλοὺς καὶ βιότου, λήγουσα δὲ μεῖον ἐλαύνει.

Ἥλιος ἐν ἀδελφῶν τόπῳ.

Ἥελιος δὲ δρόμοισι μολὼν ὅτι φαίδιμος ἀστήρ
οὔτε καλὸν νεύσειε τάχος πάλιν οὔτε χερεῖον.

Κρόνος ἐν ἀδελφῶν τόπῳ.

60 Ἦν δὲ Κρόνος νεύσειε τρίτον δρόμον αἶψα γενέσθαι
πολλαῖσιν κακότησιν ἀδελφ<εῖ>οῖσι κομίζει.

Ἄρης ἐν ἀδελφῶν τόπῳ.

Ἄρης δ' ἔνθα τελῶν πολεμήτορα δῶκεν ἀδελφόν.
αἵμασι δ' ἥμβλυνε φοβερὸν δέμας ἡδὲ σιδήρῳ.

Ζεὺς ἐν ἀδελφῶν τόπῳ.

Ζεὺς τε μεγασθενέτης κλήρους δωρήσατο πλείστους,

56-57. Val., II 14.1; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 144-145, 147-148; Paul. Alex., XXIV 53; Firm., math. 3.13,5-6; *Yavanajātaka* 26.4; Camat., *De zod.* 833-835.

58-59 Val., II 14.2; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 144-145; Firm., math. 3.5,14-16; *Yavanajātaka* 26.4; Camat., *De zod.* 686-688.

60-61. Val., II 14.3; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 145-147; Paul. Alex., XXIV 53; Firm., math. 3.2; *Yavanajātaka* 26.6; Camat., *De zod.* 515-516.

62-63. Val., II 14.5; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 145-147; Paul. Alex., XXIV 53; Firm., math. 3.4,7-8; *Yavanajātaka* 26.6; Camat., *De zod.* 509-511.

64-66. Val., II 14.4; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 145-147; Paul. Alex., XXIV 53; Firm., math. 3.3,5; *Yavanajātaka* 26.5; Camat., *De zod.* 581-583.

56 εἰ] ἡ Ludwich | μοῖραν] μορίῳ Oliv. | τριτάτην correxi] τριττάτην A : τριτατήν L S : τριτάτῳ Oliv. | προφανεῖη A S¹ vel S² : προφαινεῖη L et S^{ac} **57** καὶ βιότου] εὐβιότους Oliv. ex Kroll : ἐκ βιότου Ludwich **58** ὅτι correxi : ὅτε Ω : ποτε Ludwich **59** νεύσειε A : νεύσειεν LS | τάχος : τεῦχος lex. Oliv. : τέκος Oliv. : τέλος Kroll : τύχης Ludwich | πάλιν] πάλον Ludwich **60** ἦν] εἰ Ludwich | νεύσειε] νεύση Ludwich **61** πολλὰισιν LS : πολλὰισι A : πολλὰῖς ἐν Kroll | ἀδελφ<εῖ>οῖσι κομίζει supplevi : ἀδελφοῖσι κομίζει Ω : ἀδελφοῖσι<ν προ>κομίζει suppl. Oliv. : ἀδελφοὺς σεῖο νόμιζε conl. Kroll : ἀδελφειοὺς ἐκόμιζεν vel ἀδελφοὺς εἰσεκόμιζεν conl. Ludwich **63** αἵμασι] αἵματι Kroll | ἥμβλυνε] ἥμβλυνεν Oliv. | ἡδὲ AS : ἡδὲ L **64** τε] δὲ Oliv. | μεγασθενέτης fort.] μεγασθενέας Oliv. **65** κληρονόμους LS : κληρονόμων fort. A (acc. Oliv.).

65 κληρονόμους ἀγαθῶν εὐδαίμονας· ἐκ νεκρῶν δέ
ἀφνειοὺς τελέσει καὶ αἰεὶ μέγα κυδαίνοντας.

Ἑρμῆς ἐν ἀδελφῶν τόπῳ.

Ἑρμείας δὲ ἄναξ δῶκεν πολυεργέα δῶρα,
Μουσῶν καὶ Χαρίτων ἐξαίρετα, τεκταίνοντας.

Ἀφροδίτη ἐν ἀδελφῶν τόπῳ.

Ἡ δ' ἄρα Κυπρογένεια θεὰ ποίησεν αἰοιδούς,
70 ἐν φιλίας τε μάλιστα προκόπτοντας βιότοιον.

Σελήνη ἐν γονέων τόπῳ.

Εἰ δὲ Σεληναίη χαριλάμπετις ἔνθα φανείη
καὶ μεγάλου κόσμοιο τὸν ἡμάτιον δρόμον ἔρποι,
φέρτερόν ἐστι τὸ σῆμα † καθ' ἕω νυκτός τε κακίστη·
ἦν δ' ἄλλως ὁλοοί τε προσαναγάζωσι μολόντες,

75 ἔστι χειριώτερον, τοκέων γὰρ ἄγει βαρύτητας.

Ἥλιος ἐν γονέων τόπῳ.

Ἡέλιος δὲ μολὼν πατρὶ φέρτερος, ἡ δὲ Σελήνη

67-68 Val., II 14.7; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 145-146; Firm., *math.* 3.7,6; *Yavanajātaka* 26.5; Camat., *De zod.* 777.

69-70 Val., II 14.6; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 145-148; Paul. Alex., XXIV 53; Firm., *math.* 3.6,7; *Yavanajātaka* 26.5; Camat., *De zod.* 724-726.

71-75 Dor. ar. I 12.27; II 21.7-8; Val., CCAG VIII 1, p. 171; Ps.-Maneth., III (II) 126-130; Anub., *De ang.* 6; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 149-152; LH 19.13; 26.5. Firm., *math.* 3.13,7-8; 7.7,3; *Yavanajātaka* 25.1; Album., *De rev.* 2.23, p. 115 Pingree; Camat., *De zod.* 836-845.

76-77 Dor. ar. II 22.6, II 21.7-8; Val., CCAG VIII 1, p. 163; Ps.-Maneth., III (II) 119; Anub., *De ang.* 13; Hermes apud Rhet. 57, CCAG VIII 4, p. 150-152; Paul. Alex., XXIV 56; Firm., *math.* 3.5,17;

66 ἀφνειοὺς A S^{pc}: ἀφνειοὺς L: ἀφνειοὺς S^{ac} | τελέσει cor. rexī | τελέθει Ω: θαλέθει Ludwig | κυδαίνοντας AS: δυδαίνοντας L | Tit. ante v. 67 om. A 67 δὲ Oliv.: δ' Ω | δῶκεν Oliv.: δῶκε Ω | πολυεργέα cor. rexī: πολυέργεια L S (acc. Oliv.): πολύεργα A 68 ἐξαίρετα cor. Boll: ἐξερατὰ Ω | τεκταίνοντας A S^{pc}: τεκτένοντας L S^{ac}. | Tit. ante v. 69 om. L 69 αἰοιδούς A S^{lms}: ἀδελφούς L S^{ac} 72 ἔρποι cor. Ludwig: ἔρπει Ω 73 φέρτερόν ἐστι Oliv.: φέρτερον ἐστὶ Ω | καθ' ἕω conieci: καὶ θίει O: θέειν pro θίει S^{2mg}: καὶ αἰεὶ con. Oliv.: βάθει (vel fort. τιθεῖν) con. Ludwig | τε] δὲ Oliv. | κακίστη] κακίστον Ludwig 74 προσαναγάζωσι cor. Oliv.: προσαναγάζουσι Ω 75 χειριώτερον AL: χειριώτερον S | ἄγει AS: αἰεὶ L

μητρὶ φίλῃ καὶ πάμπαν ὅτε κακὸς οὐ ποτε φαίνοι.

Κρόνος ἐν γονέων τόπῳ.

Εἰ δὲ Κρόνος βαίνοι καὶ μοῖραν ἔχοιτο τοκῆων,
οὐκ ἀγαθὸς Φαίνων, ἐπεὶ οἱ κακὰ πολλὰ προπέμπει,

80 ἡδὲ σινοῖ νούσους στυγεράς καὶ ἀεικέα λοιγὸν
ὀρφανίας, φθείρει δὲ πατρώϊα καὶ μετέπειτα.

Ζεὺς ἐν γονέων τόπῳ.

Ἦνίκα δὴ Φαέθων τέτρατον δρόμον ἡνιοχεύσῃ,
εὐδήλους τοκέας καὶ ἀριπρεπείας φιλίους τε
πλούτου καὶ καρπῶν δωτὴρ μέγας οὐράνιος Ζεὺς,

85 ἐσχατιῇ δ' ἐπὶ τοῖς πολυφόρτοις τῇδ' ἀκόρητον
πλοῦτον ὑπερδῶσι καὶ ἐκ χθονὸς εὐρυχόροιο
χρυσὸν ἄγαν ἐρίτιμον ἀολλέα γήραϊ τιμάς
δῶῃ Ζεὺς ἀγαθὸς πολυκερδέα τέρματι μοιρῶν
κληρονόμους σφετέρων τε καὶ ἄλλοτρίων προβεβῶτας.

Yavanajātaka 25.1; Camat., *De zod.* 689-692.

78-81 Dor. ar. II 23.10-11; Val., II 13.4; Ps.-Maneth., III (II) 27-31; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 149-152; Firm., *math.* 3.2,8-9; *CCAG* VIII 4, p. 242; *Yavanajātaka* 25.3; Camat., *De zod.* 515-517.

82-89 Dor. ar. II 24.14; Val., II 13.1-2; Val., *CCAG* VIII 1, p. 165; Ps.-Maneth., III (II) 44-48; Anub., *De ang.* 38; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 149-151; Firm., *math.* 3.3,6-7; *CCAG* VIII 4, p. 242; *Yavanajātaka* 25.2; Camat., *De zod.* 584-587.

77 φίλῃ A : φίλα LS | ὅτε corr. Caballero : ὅτι O : ὅτοι A : ὅποι Oliv. : ὅθ'οἱ conī. Ludwich | οὐ ποτε φαίνοι (φαῖ- scr. L)] οὐ ποτιφαίνοι Oliv.: οὐ προτιβαίνοι conī. Ludwich | **Tit.** ante v. 78 τόπῳ om. L **78** μοῖραν ἔχοιτο A : μοῖραν (μοίραν scr. S) ἔχοι LS : μοῖραν ἔλοιτο Kroll : μοῖρ'ἀνέχοιτο Ludwich **79** προπέμπει A : προπέμπειν LS **80** σίνοῖ correxi : σίνη Ω | στυγεράς S^{pc} : στογεράς O | ἀεικέα S^{2mg} : ἀεικελα O **81** ὀρφανίας : ὀρφανίσας Oliv. | πατρώϊα corr. Oliv. : πατρῶα Ω **83** καὶ τε καὶ Ludwich | ἀριπρεπείας S^{pc} : ῥεπρεπείας AL : ἀρεπρεπείας S^{ac} : εὐπρεπείας lex. Oliv. (acc. Ludwich) : εὐπρεπείας Housman | φιλίους corr. Ludwich (acc. Housman) : φίλους Ω : τε ante φίλους add. Kroll (acc. Oliv.) **84** δωτὴρ corr. Oliv. : δοτὴρ Ω **85** ἐσχατιῇ correxi : ἐσχατὴ Ω (acc. Oliv.) : σχατιῇ Ludwich | πολυφόρτοις τῇδ' correxi ex fort. A : πολυφερτάτῃ δ' LS et fort. A : πολὺν φερτάτῃ δ' scr. Oliv. : πολὺν φέρτατον ἡδ' conī. Ludwich **86** ὑπερδῶσι A : ὑπερδῶσιν LS | ἐκ χθονὸς conī. Kroll : ἐχθρὸς ὧς Ω **87** ἐρίτιμον (ἐρίτιμον correxi) conī. Oliv. : εὐρυτίμον Ω | γήραϊ A S^{pc} | γήραει L S^{ac} **88** τέρματι | τέρματα Ludwich **89** τε καὶ | ἡδ' Oliv.

Ἔρης ἐν γονέων τόπῳ.

- 90 Ἦν δ' Ἔρης νεύησι καὶ ἐς δρόμον ὠκὺν ἐλαύνη,
ὠκυμόρους δειναῖσι νόσοις σπανίη τε τοκήων
ἡδὲ σιδηρεῖασι τομαῖς καὶ πήμασι δεινοῖς
αἵμασι καὶ νούσοις στυγεροῖς πολυαλγέα πέμπει,
σώματι δειλαίῳ † κακὸν ἵκτερον ὠχροςύνην † τε,
95 ἐν τε βίῳ μόχθους παναικέας ἀλγύνοντας.

Ἀφροδίτῃ ἐν γονέων τόπῳ.

- Ἐωσφόρον ἦν καλέουσι φιλομμειδῆς Ἀφροδίτῃ
ἀστήρ οὐράνιος, μεγάλης ἐξαίρετος ἀλκῆς
ἐς τοκέας τε φίλος τε καὶ εὖδιος, εἰς ἀλόχους δὲ
ἐστὶ χειριότερος πολυαλγῆς κύδιμος ἀστήρ.
100 ἐν δήμοις προφανεῖς τε ποιεῖ καὶ δόξαν ἐπ' αὐτοῖς
ἐκδημόν τε τίθησι καὶ ὄλβιον ὥς προσέειπε
δεινὰ φέρει πινυτὰς ἀλόχους φθείρουσα λέχεσσιν.

90-95 Dor. ar. II 25.8; Val., II 13.2, 4; Val., *CCAG* VIII1, p. 166; Ps.-Maneth., III (II) 53-60; Anub., *De ang.* 50-51; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 149-152; Paul. Alex., XXIV 56; Firm., *math.* 3.4,9-11; *CCAG* VIII4, p. 241; *Yavanajātaka* 25.3; Camat., *De zod.* 645-649.

96-102 Dor. ar. II 26.20; Val., II 13.1-2; Val., *CCAG* VIII1, p. 169; Ps.-Maneth., III (II) 81-83; Anub., *De ang.* 70; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 149-151; Firm., *math.* 3.6,8-9; *CCAG* VIII4, p. 241; *Yavanajātaka* 25.2; Camat., *De zod.* 727-729.

90 Ἔρης AS : Ἔρη L | νεύησι corr. Housman : νεύση Ω | καὶ τε καὶ Ludwich **91** ὠκυμόρους AS : ὠσιμόρους L **92** τομαῖς | τομαίας fort. A | πήμασι A : πήγμασι LS **93** νούσοις corr. Oliv. : νόσοις Ω **94** δειλαίῳ corr. Oliv. : διλάῳ Ω | κακὸν corr. Oliv. : κακῶν Ω | ἵκτερον conl. Oliv. : ἵκτερινῶ Ω | ὠχροςύνην conl. Oliv. : χρουςίην Ω **95** παναικέας A S^{pc} : πανεικέας L S^{ac} | ἀλγύνοντας fort. A : ἀλγύνοντες LS **96** Ἐωσφόρον correxi : Ἐωσφόρος L S^{ac} : Φωσφόρος A S^{pc} : Φωσφόρον Oliv. | φιλομμειδῆς corr. Oliv. : φιλομειδῆς Ω **98** τοκέας AS : τεκέας L | φίλος A : φίλους L S | δὲ corr. Oliv. : τε Ω **99** ἐστὶ | ἔστι Oliv. | πολυαλγῆς fort. A : ἀλγὸν LS : πολυαλγέας Kroll **100-101** ποιεῖ ... τίθησι καὶ A S^{2ms} : om. L S **101** ὄλβιον corr. Kroll : ὀλάιον AS : λάιον L | ὥς | ὄν conl. Kroll | προσέειπε | προσέεικε Ludwich **102** πινυτὰς corr. Ludwich : πινυταῖς Ω : πινυτοῖς Oliv. | φθείρουσα | φθείρουσι Ludwich | λέχεσσιν corr. Oliv. : λέχεσιν Ω

- Ἑρμῆς ἐν γονέων τόπῳ.
 Ἑρμείας βαίνων <τέτρατον> τόπον οὐ κακός ἐστι.
 θαρσύνων δὲ τέχναισι σοφαῖς ποικίλματα ποιεῖ
 105 δόξαις ἡδὲ τέχναις ἐπισήμοις κάλλεα χειρῶν
 Μούσης πλασματοεργέ', ἵν' ἐν τέχναισι φαν<ή>η.
 Σελήνη ἐν τέκνων τόπῳ.
 Εἰ δὲ Σεληναίη χρυσήνιος αὖθις ἀθρήση
 ἐκ τεκέων φιλοπαῖδα φίλων δρόμον ἀμφικρατοῦσα,
 δῶκε μὲν ὀλβήεντα δόμον γενεήν τε φυλάξαι
 110 παίδων ἡϊθέων περικαλλέα κόσμον ἔχοντας,
 ἐν δὲ χρόνοις πολυόλβον, ἐν εὐτεκνίῃ δὲ μάλιστα
 καὶ ζωῆς ἐρίτιμον ἔχειν αὐξητὸν ἀριθμόν.
 Ἥλιος ἐν τέκνων τόπῳ.
 Ἥελιος δ' ἀκτῖνι θοῇ περὶ παῖδας ἄχρηστος
 ἔστι [τι] τρίγωνος ἐών, μέγα δ' ἄντιος ἐστὶν Ἀρήη
 115 ἐν φιλαίαις δὲ καλῶς καὶ ἐν ἔργοισιν καὶ ἐν ὄλβῳ.

103-106 Dor. ar. II 27.10; Val., *CCAG* VIII 1, p. 170; Ps.-Maneth., III (II) 101-103; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 149-151; Anub., *De ang.* 80-84; Firm., *math.* 3.7,7; *Yavanajātaka* 25.3; Camat., *De zod.* 778-784.

107-112 Val., II 12.8; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 152-154; Heph., II 22.1; *Yavanajātaka* 26.7; Camat., *De zod.* 846-852.

113-115 Val., II 12.6; Hermes apud Rhet. 57, *CCAG* VIII 4, p. 152-153; Heph., II 22.1; Firm., *math.* 3.5,18; *Yavanajātaka* 26.7; Camat., *De zod.* 693-694.

103 Ἑρμείας AS : Ἑρμῆς L | τέτρατον addidi ex v. 82 (cf. vv. 56 et 60) : γονέων add. Oliv. | κακός ἐστι A : κακός ἐστίν LS **104** τέχναισι S : τέχνησι A : τέχνας L | σοφαῖς AS : ὀφαῖς L **105** ἐπισήμοις] ἐπισήμους Kroll | κάλλεα] κάλλει Kroll **106** Μούσης] Μουσῶν Kroll | πλασματοεργέ' ἵν' corr. Ludwich (qui ἵν' scr.) : πλασματοεργέσιν Ω : πλασματοεργέσιν Kroll | τέχναισι LS : τέχνησι A | φαν<ή>η supplevi et correxi : φανεῖ Ω : φανεῖν Ludwich : φαεινούς con. Kroll **107** Σεληναίη] Σεληναίην Kroll | χρυσήνιος correxi : χρυσήνιον Ω | αὖθις] αὖτις Ludwich | ἀθρήση correxi : ἀθροίσ' AS (ἀθρήση Oliv.) : ἀγροίσ' L : ἀθρήσης Kroll : ἀθρήσαις Ludwich **108** ἐκ lex. Oliv. : ἐν Ω | φιλοπαῖδα corr. Oliv. : φιλοπαίδων Ω | φίλων corr. Oliv. : φιλίων Ω | ἀμφικρατοῦσα L : ἀμφικρατοῦσαν AS **109** δόμον con. Kroll : δρόμον Ω **110** ἡϊθέων A S^{pc} : ἡθέων S^{ac} : ἡθέων L | ἔχοντας] ἐχόντων Oliv. **111** πολυόλβον] πολὺν ὄλβον con. Oliv. | εὐτεκνίῃ S : εὐτεκνῆ AL : εὐτέκνοις con. Oliv. **112** ἐρίτιμον corr. Oliv. : ἐρυτίμον Ω (ἐρύτιμον S^{pc}) **113** ἄχρηστος AS^{pc} : ἄχριστος LS^{ac} | post v. 113 lac. stat. Oliv. **114** τι del. Olivieri | μέγα A : μετὰ LS **115** καλῶς] καλὸς Oliv. Kroll secutus | ἐν ἔργοισιν Oliv. : ἐνεργοῦσι Ω

TRADUCCIÓN

“Significados que tienen los planetas cuando se encuentran en los lugares de la carta astral”, de Antíoco

Luna en el horóscopo

(1) Ya primer asunto de los mortales es el horóscopo; si la Luna cerca de este <centro> camina, de noche se erige como importante señal de vida: dinero sin cesar otorga y ganancias en abundancia y momentos de vida muy gratos; pero si sobre ella la aurora de dorada luz echa la vista, las contrarias señales envía; y si malvados (planetas) están en aspecto con ella, observándola entonces, con mayores males se afana y el tiempo rápido de la vida debilita y amargos sufrimientos concede.

Sol en el horóscopo

(10) El Sol con rayo veloz, pero muy brillante viniendo, ya entrado en el horóscopo, al punto hermosos días concede. Muchas veces engendra, sobre todo si con la aparición de signos masculinos es visto, individuos distinguidos con dinero, y cumple una larga existencia entre los vivos; pero si se mezcla con (planetas) malos, rebaja su fama en cambio, salvo que es bueno para el padre y la vida y libera de terribles dolores.

Saturno en el horóscopo

Si a Saturno ves ocupando un grado de centro, en el horóscopo es malo, y peor por la noche. Orfandades, ruinas, perniciosos sufrimientos envía (20) †y, siendo malvado, en su errar constante sobre quienes están sometidos a sus grados, dispara con enfermedades y muertos, belicoso planeta; pues como terrible estaba ya considerada la marcha de Saturno con sus nevadas.

Júpiter en el horóscopo

Júpiter benévolo mucho mejor (es) en el horóscopo. (Esto) sin duda de día muy superior; pero si acaso transita (por allí) de noche, no (es) malo ni bueno, ya que hace brillar su muy radiante luz con mediana fortuna en los años de la infancia a los hombres distinguidos y a la vejez concederá un escape de la noche por la noche el astro. Y si acaso por el radiante Olimpo alegre transita, (los hace) afortunados, siempre prominentes, pero sobre todo en su patria; (30) mas si un malvado (planeta) con éste en su tránsito llega cruel, con terribles males ojalá que perezca, acarreando muchos dolores.

Marte en el horóscopo

Marte regente del horóscopo ocupando el principal centro, armado de coraza, concede premios al valor labrados en oro y riqueza para varones de

gran valor que, naturalmente, lo afirman señor de su vida, aliviando sus muy dolorosas fatigas; de noche, mucho mejor que aparezca en (signos) masculinos.

Venus en el horóscopo.

Si la diosa soberana, doncella del agua de profundo oleaje, gobierna el horóscopo de noche hermosa con las muy alegres Horas, individuos agraciados, orgullosos de sus magníficas propiedades...

Mercurio en el horóscopo

(40) Cuando Mercurio con sus sagradas carreras velozmente gobierna el horóscopo durante el día, de las musas regala el divino canto.

Sol en el lugar de los medios de vida

El Sol, si lleva las riendas de la etapa y grado de los medios de vida, proporciona en los años intermedios riqueza hasta el final de la vida.

Luna en el lugar de los medios de vida

La Luna cuando tiene a su cuidado la etapa de los medios de vida, en absoluto (sea) bella y (séalo) más si transita de noche.

Saturno en el lugar de los medios de vida.

Si Saturno llega al grado de los medios de vida, rechazable, pérdida de sustento produce y un final pésimo, y nevadas, malas acciones y discordia [siempre] estéril.

Marte en el lugar de los medios de vida

Y si (es) Marte, todavía (la situación) es peor puesto que entra en los medios de vida (50) con dolores, gemidos, sufrimientos y maldades para los mortales.

Júpiter en el lugar de los medios de vida

Pero Júpiter, que es brillante, cuando camina hacia el grado de los medios de vida, es bello en todo y concede bienes muy grandes.

Mercurio en el lugar de los medios de vida.

Si el alado Mercurio recorre el grado de los medios de vida, divina riqueza, por cierto, con sus dones, en abundancia despierta.

Venus en el lugar de los medios de vida.

Si la diosa soberana la sonriente Venus....

Luna en el lugar de los hermanos.

Si la Luna apareciera en el grado tercero, (hace individuos) nobles y de recursos; y, si es menguante, espolea menos.

Sol en el lugar de los hermanos.

El Sol, cuando con las etapas de su marcha llegara (*sc.* al lugar de los hermanos), estrella la más radiante, ni cosa buena al punto otra vez concediera ni peor.

Saturno en el lugar de los hermanos.

(60) Si Saturno da su asentimiento a la tercera etapa, trae consigo que (ese lugar) se presente con muchas miserias para los hermanos.

Marte en el lugar de los hermanos.

Marte allí influyendo, da un hermano amigo de la guerra. Con sangre embota su terrible figura y con hierro.

Júpiter en el lugar de los hermanos.

El muy poderoso Júpiter lotes regala en gran cantidad, felices herederos de bienes; y a costa de los muertos hará ricos e individuos siempre muy gloriosos.

Mercurio en el lugar de los hermanos.

El soberano Mercurio da artesanos de presentes muy trabajados, preferidos de las musas y de las gracias.

Venus en el lugar de los hermanos.

La diosa bien conocida como Ciprogenia hace cantores e individuos (70) que entre amistades sobre todo hacen crecer sus medios de vida.

Luna en el lugar de los padres.

Si la Luna de alegre brillo allí aparece y serpentea el curso diurno del vasto universo, excelente es la señal al amanecer y de noche (la Luna) es pésima. Pero si, por otra parte también (planetas) funestos vienen y se colocan en aspecto (con ella), es cosa peor, pues acarrea cargas de los padres.

Sol en el lugar de los padres.

Cuando llega el Sol, para el padre es mejor y la Luna es amiga para la madre y en general, siempre que jamás aparezca un (planeta) malo.

Saturno en el lugar de los padres.

Si Saturno marcha y ocupa el grado de los padres, no es bueno Faenonte, puesto que se hace preceder de muchos males (80) y produce horribles

enfermedades y la vergonzosa plaga de la orfandad y destruye el patrimonio familiar también luego.

Júpiter en el lugar de los padres.

Cuando ya Faetonte lleve las bridas de la cuarta carrera, que padres distinguidos, muy importantes y amorosos el gran Júpiter celeste, dador de riqueza y frutos, conceda y que, en tierra lejana sobre los barcos de mucha carga, así insaciable riqueza otorgue y que herederos que superen a propios y extraños en acumulación de oro muy valioso extraído de la vasta tierra, honores para la vejez, conceda el bondadoso Júpiter muy ventajosamente al término de la vida.

Marte en el lugar de los padres.

(90) Si Marte da su asentimiento y se dirige rápidamente hacia esta etapa, causa muy dolorosamente (individuos) de rápida muerte con terribles enfermedades y falta de padres, y con hemorragias por cortes de hierro y acompañadas de sufrimientos terribles y con enfermedades malditas, personas que con miserable cuerpo padecen †mal de ictericia y palidez† y, en su vida, sufrimientos muy vergonzosos.

Venus en el lugar de los padres

A la que llaman Eósforo, risueña Afrodita, celeste planeta, excepcional por su gran influencia, con respecto a los padres es amigo y favorable, pero en cuanto a las esposas es peor, muy doloroso, el ilustre astro. (100) En la patria hace individuos distinguidos y sobre ellos pone fama, y también fuera de ella; y al dichoso, cuando lo saluda, desgracias le acarrea corrompiendo a las prudentes esposas con sus lechos.

Mercurio en el lugar de los padres

Cuando Mercurio transita el <cuarto> lugar, no es malo. Confiado en sus habilidades técnicas, crea filigranas para individuos distinguidos con la gloria de su arte, preciosidades de manos de una musa artísticamente elaboradas, a fin de que brillen entre las artes.

Luna en el lugar de los hijos

Si la luna de doradas riendas a su vez nos observa desde (el lugar de) los hijos, gobernando la etapa de los amigos, que inclina al amor por los hijos, concede una rica casa y permite conservar una estirpe de heroicos hijos revestidos del más bello ornato, en años muy dichosa, pero en abundancia de hijos sobre todo; y (permite también) tener un período de vida muy largo, colmado de honores.

Sol en el lugar de los hijos

El Sol con su rápido rayo, en lo concerniente a hijos es muy ineficaz, si está en triplicidad, y especialmente lo es en oposición con Marte; pero va bien en amistades, en trabajo y en dicha.

COMENTARIO

1. *Consideraciones generales:*

1.1. La lengua: Desde el punto de vista lingüístico, el poema está fuertemente inspirado por la tradición épica, siendo frecuentes los epicismos antiguos (πολυγηθέας, v. 5, χρυσήνιος, v. 107 referido a Ártemis en *Il.* 6.205, φιλομμειδής, vv. 55 y 96, θέσπιν ἀοιδήν, v. 41 y recientes (χρυσοφαής, v. 6) (cf. A. Pérez-Jiménez, 2011, p. 184); coincidencias de terminología con otros textos astrológicos (χρυσοφαής, v. 6, referido a la aurora/ Maxim., v. 441, referido a la Luna; περιφέγγει, v. 10, referido al rayo del Sol/ Ps.-Maneth., VI 54, epíteto de la Luna, πολύπλαγκτος, v. 20, también en Ps.-Maneth., III 232 y πολυκερδέα, v. 87, en Doroth., p. 361 Pingree).

a) Neologismos: Son frecuentes los neologismos (a veces son formaciones atestiguadas fuera de Antíoco en autores a partir del s. II d.C., por lo que no se puede establecer con claridad la primera autoridad para ellos) y términos raros, formados mediante la composición a partir de otros conocidos y, algunos de ellos, imitando procedimientos épicos o que cuentan con paralelos en los mismos textos astrológicos: κατηγάθεος, v. 23, ἄλυκτός, v. 46, μεγασθενέτης, v. 64, ἀμφικρατοῦσα, v. 108, μεσσοτύχους, v. 26, χαριλάμπεις, v. 71, πολυαλγέα, vv. 31, 35, 93 y 99 (πολυαλγής), χρυσοεργέα, v. 33, πολυεργέα, v. 67, βαθυκύμονος, v. 37, βιοτέρμονα, v. 43, πολεμήτορα, v. 62, ὠρονομήος, v. 1 y ὠχροςύνην, v. 94 (*hápax legómena*) y ὀλβήεντα, v. 109.

b) Hápax morfológicos: πορσύνατο (v. 8: aoristo medio sigmático de πορσύνω).

c) Fórmulas: No falta la repetición de estructuras léxicas y rítmicas en determinadas posiciones del verso que, a veces, en el segundo caso, cuentan con paralelos en poemas épicos y en los mismos textos astrológicos. A esta categoría pertenecen estructuras como ὥρης ἐμβεβαώς, v. 11 (hasta la pentemímera) que encontramos, aunque con dativo en vez de genitivo, en Ps.-Maneth., III 194; Ἥλιος δ' ἄκτινι θοῇ, vv. 10, 113, hasta la heptemímera; la estructura δῶκεν χρυσοεργέα δῶρα, v. 33, está inspirada en fórmulas épicas como la homérica δόσαν ἀγλαὰ δῶρα y se repite en el verso 67 con una pequeña variación en el epíteto: δῶκεν πολυεργέα δῶρα; φιλομμειδής Ἀφροδίτη, vv. 55 y 96, desde la trocaica hasta fin de verso, aparece en los poemas homéricos y hesiódicos; el tipo ποικίλματα ποιεῖ, v. 104 (polisílabo + verbo disilábico), de la heptemímera hasta el final de verso, se repite en v. 35: πολυαλγέα πέμπει; el tipo δρόμον ἀμφιέπουσα, v. 44 (de la heptemímera hasta el final de verso) se repite en v. 108 (δρόμον ἀμφικράτουςα); el tipo σήματα πέμπει,

v. 6 (de la diéresis bucólica hasta el final, modelado sobre el tipo homérico *πήματα πάσχει*, se lee como *πήματα πέμπει*, v. 19 y *πήματα λύει*, v. 16 y tiene paralelos en la épica astrológica y mística tardía (Máximo, VI 285: *πήματα φεύγει*, *Orac. syb.* 6.15: *πήματα τεύξει*); su variante *πήματ' ἔδωκε*, v. 9, pertenece a la épica astrológica (Ps.-Maneth., II 419, 424) y erudita (AR, II 454, *πήματ' ἔλυσεν*, IV 1091, *πήματ' ἀνέτλη*); *θέσπιν ἀοιδὴν*, v. 41, de la diéresis bucólica al final, es de origen homérico. Olivieri sugiere como fuente *Od.* 8.498 (cf. *Od.* 1.328), pero, dado que se refiere al planeta Mercurio y aparece también en el himno homérico a Hermes, nosotros hemos propuesto este segundo poema como más posible (cf. A. Pérez-Jiménez, 2011, p. 186); por último, el tipo *φαίδιμος ἀστήρ*, v. 58, de la bucólica al fin de verso, también de origen homérico, vuelve a aparecer en la variante *κύδιμος ἀστήρ* del v. 99.

1.2. Valores estilísticos: Hay otros valores estilísticos (vocabulario, ritmo, aplicación de fórmulas similares en pasajes referidos a los mismos astros, estructuras utilizadas para abrir y cerrar en anillo los episodios, distribución de dáctilos y espondeos de acuerdo con la rapidez o lentitud de los planetas asociados a esos versos, etc.) que ya hemos analizado suficientemente en nuestro referido trabajo y sobre los que no insistiremos aquí. Pero, por su importancia astrológica, sí nos parece oportuno extraer de ese trabajo los epítetos aplicados a los astros de acuerdo con su acción benefactora o maléfica. Así, por lo que se refiere a los benéficos, se dice que la Luna es *χαριλάμπειτις* y *χρυσήνιος*, el Sol, *καλός*, *φαίδιμος* y *φέρτερος* y Venus, *βασιλεία κόρη*, *καλή*, *φιλομειδής*, *Κυπρογένεια θεά*, *Ἐωσφόρος*, *ἀστήρ οὐράνιος* (posiblemente una alusión religiosa también a su culto como *Ἀφροδίτη οὐράνια*), *εὐδιος* y *κύδιμος ἀστήρ*. Y, en cuanto a los planetas maléficos, son calificados con expresiones y epítetos como *κακός*, *ἀχρειότερος*, *πολέμιος ἀστήρ*, *ἀλυκτός* y *οὐκ ἀγαθός* (Saturno) y *θωρηχθεὶς* y *ὠκύμορος* (Marte). Finalmente, el indiferente Mercurio (que motiva tal vez que no sea cualificado en una ocasión (v. 103) como bueno, sino mediante la litotes *οὐ κακός*) recibe epítetos tradicionales adecuados a su naturaleza divina y/o planetaria (*ταχύς*, *πτερόεις*, *ἄναξ*). Hay otros aspectos, en el uso del vocabulario, que alinean a nuestro poeta con la tradición astrológica que viene de Hermes Trismegisto a través de Doroteo. Así el uso de *σιδήρω* en v. 63 y, más claro todavía, *σιδηρεΐαισι τομαῖς* del v. 92, deben ponerse en relación con *τομῆς σιδήρου* de Hermes-Retorio 50.7 (CCAG, VIII4, p. 151), Val., II33.16 y Firm., *math.* 3.4, 10 (*ex ferro vulnera*); el adjetivo *εὐδιος* (v. 98) tiene que ver con el sustantivo *εὐδία* en Doroteo, aplicado a Venus en el bajo cielo (p. 399 Pingree) y las coincidencias con Ps.-Manetón (tanto en el uso de vocabulario como de estructuras rítmicas que ya hemos mencionado) responden, más que a una influencia directa entre ellos, tal vez a su dependencia directa de la tradición astrológica mencionada. Entre esas

influencias cabe referirse, por último, al giro ἔκπτωσιν βίότιοι, v. 47, en contexto saturniano (Saturno en el lugar de los medios de vida), con uso de un sustantivo que encontramos antes (Valente, para la acción de Saturno en el medio cielo, dice que es ἐκπτώσεως δηλωτικός, VII 6.118), incluso asociado a βίος, como aquí (Dor., p. 340.2 Pingree: <Ἐὰν> κακοποιὸς ἐπίδη τὸν δεύτερον τόπον κατὰ τετράγωνον ἢ διάμετρον ἢ συμπαρῇ τ<ούτω> (que es el caso para Saturno en Antíoco), ἔκπτωσιν βίου σημαίνει τῷ γεν<v>ηθέντι; cf. el mismo giro βίου ἔκπτωσιν en Dor., p. 365.25 Pingree) y después o a la vez en Ps.-Manetón (II 482, ἔκπτωσιν τε τίθησι βίου, dicho de la Luna en conjunción con el Sol, cf. III216, ἔκπτωσιν βιότου) y en Paul. Alex., p. 55.2, que se hace eco del texto de Doroteo ya citado (οἱ δὲ κακοποιοὶ ἐπὶ τούτου τοῦ τόπου (también el segundo) ὑπάρχοντες ἔκπτωσιν βίου).

1.3. Valor astrológico: La imprecisión del título del poema, que sólo se refiere de una forma general a los efectos astrológicos de los planetas en los lugares de la carta astral, el hecho de que Antíoco, según conocemos por la paráfrasis en prosa de Retorio (*CCAG* VIII3, pp. 105-119), haya tratado tanto de la posición de los planetas en los lugares de la dodecátropos como en los de la octótropos y, por último, que el poema se interrumpa bruscamente en la doctrina relativa a la Luna y el Sol en el lugar quinto, plantean un interrogante respecto de a cuál de ambos sistemas se refiere el fragmento conservado. Si se trata de la dodecátropos, faltarían 2/3 del poema, mientras que, si se trata de la octátropos, sólo faltaría algo menos de la mitad. Por otra parte, el hecho de que los cinco lugares que tenemos aquí se correspondan, en cuanto a sus influencias y, cuando las hay, tutelas planetarias, en ambos sistemas ayuda poco a resolver la duda; sin embargo, hay un dato que parece orientarnos más hacia la octátropos que hacia la dodecátropos. Se trata de los nombres que nuestro poeta da a esos cinco lugares: ζῳή, βίος, ἀδελφοί, γονεῖς y τέκνοι, respectivamente. En el sistema de la dodecátropos, el primero, segundo y tercero coinciden, si no siempre en el nombre, sí en la primera influencia que se les atribuye; mientras que, respecto del cuarto, aunque se dice que tiene que ver con los mayores, en ninguno de los textos conservados se habla de γονεῖς para referirse a él, ni tampoco de τέκνοι para el quinto, que son los nombres que utiliza Antíoco, tanto en este poema, como en el resumen de contenido que nos ha transmitido Retorio para la octátropos en *CCAG* VIII 3, p. 117: κε'. ὅτι τινὲς τὴν λεγομένην ὀκτάτοπον πρὸς τὴν αὐτῇ αὐτὴν σκέψιν ἐπραγματεύσαντο. καὶ τὸν μὲν ὠροσκόπον ζῳῆς ἐκάλεσαν τόπον. ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὰ περὶ ζῳῆς θεωρεῖσθαι· τὸ δὲ ἐπαναφερόμενον τῷ ὠροσκόπῳ τὰ τῆς ζῳῆς ἐπόμενα μενύειν, τὸν δὲ τρίτον τόπον ἐκάλεσαν ἀδελφῶν, γονέων δὲ τὸ δ', τὸ δὲ ε' τέκνων, τὸ ζ' δὲ τῶν περὶ τὸ σῶμα σινῶν, τὸ ζ' δὲ γάμου τόπον, τὸ η' δὲ τῆς τελευτῆς καὶ διὰ τούτων τὸν ὅλον τοῦ γενομένου σκέπτονται βίον. En consecuencia, aunque no

	ANT.	H-RHE.	LH	DOR.S.	VAL.	ANUB.	PS.-M-	F.M.	YAV.	CAM.	PAUL.	
H O R O S C O P O	         	         	         	         	         	         	         	         	         	         	         	S É P T I M O
S E G U N D O	         	         	         		         		         	         	         	         	         	D É C I M O
T E R C E R O	         	         	         		         		         	         	         	         	         	U N D É C I M O
C U A R T O	         	         	         		         		         	         	         	         	         	D U O D É C I M O
Q U I N T O	        											

se pueda afirmar con seguridad que estemos ante una descripción de las posiciones planetarias en los ocho lugares, sí hay indicios que permiten formularlo al menos como hipótesis verosímil.

b) Otra cuestión que nos ayuda a establecer la relación de este fragmento con los otros autores es el del orden en que se mencionan los planetas, un tema sobre el que ya dimos algunas ideas en nuestro trabajo anterior (A. Pérez-Jiménez, 2011, p. 182) y que resumimos en el cuadro de la página anterior, aunque con las salvedades siguientes:

1) El orden de Hermes Trismegisto - Retorio, que sigue el de los lugares (posición de todos los planetas en cada lugar) es el canónico de la astrología greco-romana (orden pitagórico, “caldeo” según Macr., *In Somn.* 1.19) y posiblemente se trate de una adaptación del propio Retorio. Su organización es un tanto caótica, pues primero habla de las propiedades de los planetas como señores del horóscopo o de la suerte de la fortuna, indicando configuraciones con los demás, para luego hacer, al final de cada lugar una enumeración de las influencias de cada planeta en éste. Falta esa referencia individualizada a la Luna en el segundo lugar (a menos que se de por indicada cuando, tras hablar de Marte, dice en p. 145: ἐὰν δὲ καὶ ἡ Σελήνη ἐπὶ τῶν κέντρων καὶ τῶν ἐπαναφορῶν καὶ <τῶν> ἐπικαταφορῶν τύχη,...); en cuanto al tercero, el compilador (Retorio) parece haber confundido este lugar (θεά) con el noveno (θεός), según opina su editor Cumont (*ad loc.*, p. 147: “Haec et sequentia non ad tertium locum, i. e. ad deam, sed exceptis nonnullis (p. 147, 22) ad nonum, i. e. deum, pertinent, et paucis mutatis in capitulo «Τόπος ἑννατος» repetuntur p. 165, v. 1 ss. Errore Rhetorii, ut videtur, hic inserta sunt. Quae fons eius de planetis in tertio loco constitutis praebebat, servavit fere Firmicus Maternus, III, 2, 7; 3.5; 4, 7, etc.”); pero, más que de confusión, pienso que se trata de que, al menos por lo que a nosotros nos interesa aquí, a saber, el orden de los planetas, debía ser igual el tratamiento en los dos lugares fundidos (así, para Venus, se habla de ambos en p. 148: Ἐν δὲ τῷ θεῷ ἢ τῇ θεᾷ παρ’ αἵρεσιν οὓσα ἡ Ἀφροδίτη). En cualquier caso, y pese a algunas variaciones puntuales de escasa importancia, el orden que domina en este texto es el que figura para los cinco lugares en nuestro cuadro.

2) En el *Liber Hermetis* únicamente tenemos datos para el Sol, la Luna y Saturno y sólo se tienen en consideración los centros.

3) Doroteo Sidonio y Anubión (que recoge su doctrina) no tratan más que de los centros, pero el orden es el mismo de Antíoco. Doroteo (o el traductor árabe), por su parte, menciona su dependencia de Hermes Trismegisto: “Look with this the places of the planets and their portions, and know this as says the honored [and] praiseworthy by three natures, Hermes, the King of Egypt” (II20, p. 224 Pingree). Como

luego harán Fírmico y Camatero, pero restringido a los centros, Doroteo y Anubión no analizan el tema siguiendo el orden de los lugares, sino indicando la posición en los centros de cada planeta en particular.

4) Pseudo Manetón, que se refiere igualmente a los centros, sigue el orden de Hermes-Retorio en III(II) 8-131 además de otro particular (IV 14-106).

5) Fírmico Materno sigue el orden hermético, pero, a diferencia de los demás autores, organiza su doctrina no por lugares, sino por planetas, considerando los efectos de cada uno en los distintos lugares y configuraciones.

6) Pablo de Alejandría en los primeros lugares se refiere a la posición de los planetas de una forma vaga y general, que no admite comparación con otros textos respecto de su orden. La serie está completa en el occidente (XXIV 61), medio cielo (XXIV 66), undécimo (XXIV 67.O1) y duodécimo (XXIV 67.O2), lo que permite constatar que este astrólogo tiene tendencia a seguir el orden egipcio, respetado por Antíoco en el horóscopo, con la salvedad de que Saturno ocupa la primera posición en el lugar duodécimo, delante del Sol y de la Luna, tal vez por ser el astro que tutela este lugar. Es novedoso, por otra parte, que en el lugar séptimo se siga el orden astrológico greco-romano con excepción del Sol y de la Luna, colocados en última posición.

7) El *Yavanajātaka* tiene un orden propio, comenzando por las luminarias (Sol, Luna); continúa con los planetas benéficos (Júpiter, Venus, aunque en el lugar quinto, tal vez por la tutela de Venus, invierte el orden) y con Mercurio (planeta indiferente) para terminar con los maléficos (Marte y Saturno).

8) Camatero, como Fírmico, organiza el material también por planetas (aunque es más sistemático que aquél en cuanto a la consideración de los lugares para cada uno de éstos) y sigue el orden astrológico grecorromano.

2. *Los planetas en el horóscopo*

2.1. Luna en el horóscopo (vv. 1-9)

a) Comentario crítico:

verso 2: el texto transmitido es imposible desde el punto de vista métrico, por lo que acertadamente Olivieri señala una laguna delante de τοῦδε de los códices, aunque no propone ninguna conjetura al respecto. La de Ludwig (p. 5) κέντρον, responde a la naturaleza astrológica del horóscopo y cuenta con el apoyo de los versos 17 (Ἦν δὲ Κρόνον λεύσης, κέντρον μοῖραν κατέχοντα) y 32 (Ἄρης δ' ὠρονόμος κέντρον κατέχων τὸ μέγιστον), donde, como aquí, el término ocupa la posición entre la pentemímera y la heptemímera.

verso 3: los manuscritos presentan para μέγα σῆμα κατορθοῦται βιότοιο un orden distinto, que no encaja en la estructura del hexámetro. L y S escriben μέγα κατορθοῦται σῆμα βιότοιο, mientras en A leemos μέγα σῆμα βιότοιο κατορθοῦται (orden que Olivieri atribuye a todos los códices), que establece también la mano correctora de S. El orden correcto μέγα σῆμα κατορθοῦται βιότοιο figura en Olivieri como una corrección de Kroll; sin embargo, la β' que precede a σῆμα en L debe interpretarse como una corrección de orden que atestigua en los manuscritos el que corresponde al hexámetro.

verso 6: Boll (según Olivieri) corrige ἐπὶ δῆτα δ' de los códices por ἐπίδη, τότ', corrección que es aceptada por éste. En cuanto a ἐπίδη la corrección me parece acertada y necesaria (pues hace falta un verbo en subjuntivo que se obtiene así, con sólo cambiar los acentos de los manuscritos); pero no veo necesidad de modificar τὰ δ' en τότε, pues τὰ se justifica bien como artículo de σήματα y δέ refuerza el valor adversativo de los nuevos efectos, opuestos a los de la primera parte del pasaje.

verso 7: los códices presentan συνοίσωσιν, una lectura imposible desde el punto de vista métrico (pues forma un crético en el segundo/tercer pie: -κοὶ συνοίσ-) y morfológico (habría que corregir en συνοίσουσιν para interpretar el término como futuro de φέρω, ya que no existe esta forma de subjuntivo en ese verbo). Podría mantenerse la forma de los manuscritos (con la corrección del itacismo y del acento), συνισῶσιν, subjuntivo presente de un verbo συνισόω, una propuesta de corrección que planteamos sólo como posibilidad debido a sus dificultades, ya que esta forma no está atestiguada fuera (se trataría de un *hapax* morfológico), aunque eso no excluye la posibilidad de su creación, en un autor tan dado a la experimentación lingüística, a partir del raro ισόω, atestiguado en autores clásicos tanto en la activa como en la media; por otra parte, es más frecuente en nuestro poeta el subjuntivo eventual (aoristo) que el presente con la conjunción ἥν, aunque tampoco esto es excluyente, ya que encontramos algún caso paralelo en vv. 37-38 (ἥν δὲ θεὰ.../ὥρονόμη...), v. 74 (ἥν... προσαναγάζωσι) y v. 90 (ἥν δ' Ἄρης νεύησι...); en cuanto al sentido astrológico, implicaría una configuración perfecta de los planetas malos con la luna (que igualarían su grado con el de ella en la eclíptica), como la que señala el *Liber Hermetis* a propósito de la luna en el horóscopo y Saturno en occidente: *Luna in ascendente et Saturnus in occidente aequalis cum ea in gradibus* (36.49 y 50). En cualquier caso, somos conscientes de que la propuesta de Olivieri συνίδωσιν no sólo es posible, pues el itacismo explica la -σι- por -τι- y el término es frecuente en ese contexto astrológico, sino que, además, desde el punto de vista estilístico, se asociaría bien con el verso ἐπίδη del verso anterior, ya que ambos quedan en la misma posición métrica (entre la trihemímera y la cesura principal), por lo que preferimos ser conservadores en este caso y mantener en el texto la corrección de Olivieri.

verso 8: presenta varios problemas: 1) si *πλέονεσιν* como dativo de *πλέων* con una sola -σ- no está atestiguado con seguridad, aunque aparece en un texto de Galeno (XVIII2, p. 381 Kühn: ταῦτ' οὖν αὐτῶν τὰ μόρια κελεύει περιβόλαια σπληνῶν ἐγκαρσίων πληροῦν ἅμα ταῖς τῶν ἐπιδεσμίῳ ἐπιβολαῖς πλέονεσιν ἐνταῦθα γιγνομέναις οὐκ ἄθρόως ἐργαζόμενον τοῦτο), menos aceptable es la corrección *πλεύνασιν* propuesta por Kroll e incorporada a su texto por Olivieri; nuestra propuesta, en cambio (*πλέονεσσίν τε*), tiene la ventaja de que evita la separación con *τε* del adjetivo y del sustantivo, introduce la forma de dativo propia de la épica y no tiene grandes dificultades desde el punto de vista paleográfico (primero se simplifica la -σσ- y luego se crea *ἐν* (tal vez a partir del final del dativo -iv y/o por necesidades de la métrica); 2) *πορσύνατο* sería un *hapax* morfológico, ya que la forma en cuestión no cuenta con testimonios previos, aunque sí existe este aoristo sigmático en el participio activo *πορσύνας*. No vemos necesidad de corregirlo con la forma de imperfecto (sí documentada) *πορσύνετο* (aoristo es también el verbo al que se encuentra coordinado), por lo que la mantenemos con Olivieri; y 3) en cuanto a la puntuación (Olivieri, condicionado por los manuscritos, termina el período en *ὠκύν*) es preferible eliminar el punto y entender el sintagma *χρόνον ὠκύν* como régimen de *ζωῆς* y complemento del verbo del verso 9.

verso 9: los manuscritos dan la lectura *ζωῆ σημάδυνε*, una secuencia difícil de encajar en el hexámetro si consideramos *σημα δύνε* donde tenemos estructura de crético -σημα δύν-; además carece de sentido el verbo *δύνω* en este contexto. Olivieri, manteniendo *σημα*, corrige la primera parte en *ζωῆς σημα*, pero sin resolver el problema métrico (probablemente por no haber advertido la naturaleza larga de la *υ* del verbo *δύνω*). Ludwig da una solución a este problema conjeturando *δόνει* (imperfecto del verbo *δονέω*) en lugar de *δύνει* (corrección de *δύνε* por Olivieri). Pero aún así continúan las dificultades métricas ya que también tenemos un crético entre el tercer y cuarto pie (-νει καὶ ἄγρ-). La propuesta de Housman (p. 50), *ζωῆς ἡμάλδυνε*, explicada por haplografía de la -λ- del aoristo del verbo *ἡμαλδύνω*, nos parece aceptable. La haplografía es fácil, tanto por razones paleográficas (confusión de la *Λ* con *Δ* que ha podido condicionar la corrección de una lectura errónea incomprensible *ΣΗΜΑΔΔΥΝΕ* en *ΣΗΜΑΔΥΝΕ*) como por la naturaleza de los términos *σημα* y *δύνε*, ambos importantes en este poema. Respecto de *μ*, ya lo hemos explicado. En cuanto a *α*, es un verbo frecuente en contextos astronómicos, por aplicarse al ocaso de los astros; por último, la restitución a *ζωῆς* de la -ς que, probablemente por la importancia del sustantivo *σημα* en todo el poema, se habría transferido en los manuscritos al comienzo del verbo, evita todas esas dificultades métricas, manteniendo prácticamente intacta la lectura de los manuscritos.

b) Comentario astrológico: Tres cuestiones son importantes en este pasaje desde el punto de vista astrológico: 1) la oposición entre las influencias de la Luna

por la noche (positivas) y por el día (lo contrario); 2) la configuración con planetas negativos en el segundo caso (el verbo utilizado para indicar la posición en aspecto, ἐποπτεύοντες es habitual en la literatura astrológica), que potencia esos efectos negativos; y 3) la naturaleza de esas influencias: riqueza, lucro y alegría en la vida, por un lado, y desgracias, rápido curso de la vida y terribles sufrimientos, por el otro. Los textos astrológicos coinciden con Antíoco en señalar esa diferencia entre la acción positiva por la noche y la peor influencia durante el día, aunque no siempre con el carácter marcado con que lo hace nuestro poeta, que dice que con la aurora el significado es contrario a la noche. Así lo hace Anubiόν, para quien la Luna en el horóscopo, de día, obstaculiza el progreso, especialmente en presencia de un planeta maléfico (*De ang.* 1: Ἡ Σελήνη ὠροσκοποῦσα ἢ μεσοθρανοῦσα ἐπὶ γενέσεως ἡμερινῆς τὰς προκοπὰς ἐμποδίζει, καὶ μᾶλλον ἢ ὀρῶντος ἢ ἐπαναφερομένου κακοποιοῦ, una condición que leemos también en Antíoco), mientras que de noche concede prestigio (*De ang.* 4 ἐν δὲ νυκτὶ ὠροσκοποῦσα ἢ μεσουρανοῦσα ἢ τούτοις ἐπαναφερομένη (sc. Júpiter y Venus) λαμπροὺς καὶ πολυγνώστους σημαίνει, pero en Antíoco los beneficios son riqueza, lucro y momentos gratos en la vida); en este punto Anubiόν, y posiblemente Antíoco, dependen de Doroteo, que, como Anubiόν, atribuye estos efectos a la posición de la Luna en el horóscopo o el medio cielo (II 21.1: “If the Moon is in the ascendent or midheaven good in its light, then, if the malefics aspect it it decreases his good and livelihood” y, por la noche, II21.2, aunque en forma más vaga respecto de las condiciones, ya que se habla de la posición en sus términos, en su exaltación y en los centros o los lugares que los siguen, “then it will be good because he will be well known, abounding in friends and acquaintances, [and] staying a long time, he with his mother”). Sin duda alguna la referencia a “acquaintances” en este último texto de Doroteo puede relacionarse con κέρδεα πολλά del v. 4 de Antíoco; más coincidencia vemos en este punto, sin embargo, con Fírmico Materno, que, siguiendo la doctrina del *Liber Hermetis*, dice que *in horoscopo ...in nocturna genitura... grandia fortunae incrementa decernit* (*math.* 3.13,1), y de día, *si vero sic Lunam positam cum malivolis nulla benivola stella respexerit, eos, qui nati fuerint, faciet exponi aut nulla vitae tempora decernit et statim faciet interire aut malum vitae finem biothanatumque decernit* (*math.* 3.13,2), ciertamente unos efectos que nos recuerdan el χρόνον ὥκον ζωῆς de vv. 8-9, aunque con más lujo de detalles. La casuística en el *Liber Hermetis* es mucho más complicada y, aunque no se establece la distinción entre el comportamiento de la Luna durante la noche o durante el día, sí menciona igual que Antíoco la riqueza y las comodidades de vida de los nacidos con ella en el ascendente (*LH* 26.36: *libera a malis, maxime plena et aucta numero, matris nobilis et diuitis natum ostendit et ipsum clarum, diuitem, prosperantem, semper in delectationibus perseuerantem*) así como las configuraciones de nocivos efectos con los planetas malévolos. Por último, si se admitiera nuestra corrección συνισῶσιν,

con lo que se establecería una correspondencia entre este verbo y la expresión latina *aequalis cum ea in gradibus* (vid. *supra*, comentario a v. 7), sería todavía más evidente que Antíoco tiene como modelo un texto de Hermes Trismegisto; el que resume Retorio coincide en parte con el de Fírmico en lo que se refiere a los efectos negativos con Saturno y Marte (p. 158: ἐπὶ γὰρ τῶνδε τῶν σχημάτων ὑπὸ τούτων οὕτως θεωρηθεῖσα ἢ καὶ ὑπὸ ἐκατέρου τῶν δυοῖν ἀχρόνους ἢ καὶ ἐκθέτους ἢ βιοθανάτους ποιήσει), aunque tampoco establece la distinción entre el comportamiento de noche y de día, que sí leemos de nuevo en Ps.-Manetón (en este autor, referido solamente al medio cielo: III [II] 123-124: ἐν δὲ μεσουρανίῳ νυκτὸς μὲν ἀρίστη ἐτύχθη, /ῆματι δ' αὖθ' ἥσσων) cuyos efectos -no lo olvidemos- identificaban los textos herméticos con los del horóscopo; por lo demás, sus prescripciones se refieren a la madre, tal como hace, en general, el *Liber Hermetis* (36.36-42, 44-51, 53-55, 57-61, 64 y 68). En cuanto a Pablo de Alejandría, las indicaciones son muy poco precisas, ya que se refiere de forma global (como positivos) a los efectos de los planetas benéficos, de las luminarias y de Mercurio en este lugar (34.51: ζώσιμον καὶ τρόφιμον τὸ γεννώμενον ἔσται καὶ ἐν εὐτυχίᾳ τὸν βίον διατελέσει, lo que responde a las influencias atribuidas por Antíoco en vv. 4-5); en cambio, invierte la relación con los planetas negativos, pues, aunque el resultado es similar (ἄτροφα ἢ ὀλιγοχρόνια ἢ σεσινωμένα ἢ ἐμπαθῇ ἢ ἐν ὀρφανίᾳ διατελοῦντα τὰ γεννώμενα ἔσται), esto ocurre cuando Saturno y Marte están en el horóscopo y en configuración con las luminarias (καὶ τὸν Ἥλιον ἢ τὴν Σελήνην κατοπτεύσῃ) que, evidentemente, se encuentran en otros lugares. Los textos tardíos, por último, son demasiado escuetos para establecer una relación de coincidencia o de dependencia, si bien, tanto Camatero (822: ἐπιτυχίας πραγμάτων προμηνύει y 824: Χαράν τε πολλὴν ἐκ γυναικείου μέρους) como el Yana-jataka, que restringe los efectos positivos a determinados signos (20.7: “But (the Moon) in the ascendent in Aries, Taurus, or Cancer produces a man whose body, wealth, and virtues are famous”) mencionan influencias equiparables a las de nuestro poeta.

2.2. Sol en el horóscopo (vv. 10-16)

a) Comentario crítico:

verso 10: περιφεγγεῖ, aunque es un adjetivo raro, está atestiguado precisamente en un texto astrológico de la época, como es Maneth., VI 54, atribuido a la luna: ἦν δ' ὁλοδὸς Φαίνων λεύσση περιφεγγέα Μήνην; los manuscritos escriben un final de verso diήκων que introduce una sílaba de más en el hexámetro; Olivieri deja esa lectura, señalando la dificultad con una *crux*. Ludwich lo corrige con una conjetura, κέντρον; sin embargo, nos parece más asumible desde el punto de vista paleográfico sustituir la ι por el apóstrofo y entender que aquella puede venir de éste, con lo que restablecemos el participio del verbo simple y resolvemos los problemas métricos.

verso 11: τάχος de los manuscritos puede entenderse como adverbio (cf. *infra*, comentario a vv. 40 y 59).

verso 12: la lectura de los manuscritos, pese a las intervenciones de Olivieri y a la opinión negativa de Ludwich, es defendible con una mínima corrección, que puede justificarse paleográficamente. El neutro πολλά (no sé por qué razón leído o modificado como πολλοῖς por Olivieri-Ludwich) puede interpretarse como adverbio y τέκεν (transformado en τε ἐν por Olivieri y, a partir de ahí, en τε καὶ por Ludwich, p. 5), es el verbo de la frase. La única corrección necesaria (por razones métricas) es φαεινομένοις en lugar de φαεινομένοισι de los manuscritos, una alteración que en éstos puede haber sido condicionada por la influencia del adjetivo ἀρσενικοῖσι en el mismo verso.

verso 13: es otro verso problemático cuya estructura métrica requiere de nuevo una corrección de los manuscritos. Olivieri, que, al alterar el verso 12, se ha quedado sin verbo, modifica ἐνσήμους de los manuscritos, conjeturando un verbo ἐσήμανε mediante la alteración del final (que se lee muy bien en los códices) del adjetivo y eliminando la -v- de ἐν para dar cabida a la breve de ζωιδίοισι. Ludwich se olvida por completo del texto transmitido y sustituye ἐνσήμους por ἐν οἴκοις; tampoco respeta la lectura de los manuscritos la conjetura σὺν ἐνηέσι de Housman, que se esfuerza más por explicar su conjetura a partir de otros testimonios que a partir del texto conservado. Nuestra propuesta, corregir ζωιδίοισιν en ζωιδίοις, resuelve todos los problemas métricos sin necesidad de mayores intervenciones en el texto de los códices. En cuanto a ἐνσήμους, aunque podría ser otro neologismo de este poeta, nos inclinamos más por una confusión en el proceso de transmisión de la -v- de εὐσήμους con una -v-, favorecida posiblemente por la equivalencia latina (ἐνσήμους / *insignes*); el adjetivo correcto en un contexto similar, también referido al Sol, se lee en Ps.-Manetón, IV 513 (508: Ἡέλιος δ' ἀκάμας, πυρόεν σέλας, ἥνικ' ἄν ἔλθῃ/ ἀρσενικοῖς ζώοισι.../.../ τῆμος ὅσοι φύσσονται, ἐν ἀνθρώποισι κράτιστοι/ ἄνδρες,.../ εὐσημοὶ γενεήν,...), lo que apoya esta corrección.

verso 14: el texto se entiende bien tal como lo transmiten los códices y no hay necesidad ni de la conjetura de Olivieri (ἴλεον en lugar de τελεῖ) ni de la corrección del presente de indicativo en infinitivo (τελεῖν) atribuida a Kroll por Olivieri.

verso 15: ha sido objeto de diversas propuestas, aunque el único problema métrico es πάλιν cuya -i tiene que ser breve, ya que es segunda sílaba de un dáctilo y sigue πλὴν. Ludwich presenta como corrección propia πάλι, forma más rara, aunque atestiguada (en autores de época helenístico-romana, siendo destacable, por la naturaleza del poema que editamos aquí, su presencia en un hexámetro de Doroteo Sidonio (fig. 2b, sección 183, v. 1 Pingree): ἐπὶ δὲ τὰς πρώτας ἔλαχε Στίλβων πάλι

μοίρας, así como en varios versos de los *Oráculos Caldeos*, entre otros textos) y que, en realidad, podría leerse, aunque con dudas, en A (no en L y S). En cuanto al resto, la necesidad de un verbo para la condicional iniciada en el verso anterior (ἦν δὲ κακοῖσι...) ha motivado distintas conjeturas; entre ellas, la más plausible es la corrección de σύμμιξιν en συμμίξη propuesta por Ludwich que, además, modifica μειῶν de los manuscritos para conseguir un verbo principal (μειοῖ). Más difícil es la sintaxis con la corrección de acento de Olivieri (μείων); en cuanto a la conjetura de Kroll (τεύξας μειῶν) el nuevo participio en vez de δόξας no se sostiene ni por el sentido ni por la paleografía.

verso 16: en este verso la única dificultad textual concierne a βροτῶ de los manuscritos, que deja en troqueo el segundo dáctilo. Kroll corrige acertadamente en βιότῳ, cuya alteración ha podido ser fácil desde el punto de vista paleográfico, por influencia del sustantivo πατρί que precede este término. No nos parece aceptable, en cambio, la corrección de Ludwich (ἄροτῶ), más difícil desde el punto de vista paleográfico y que no aporta ninguna ventaja en cuanto al sentido.

b) Comentario astrológico: También los efectos del Sol en el horóscopo son positivos (ἡματα καλὰ δίδωσι) y especialmente (esto es significativo) cuando se encuentra en signos masculinos, en cuyo caso se potencian las cualidades del astro en sus hijos varones (prestigio, riqueza y larga vida): εὐσήμεους πλοῦτον ἔχοντας/ καὶ χρόνον ἐν ζωῷσι τελεῖ πολύν. Como en el pasaje relativo a la Luna, aquí Antíoco tiene igualmente en consideración el aspecto con los planetas malos como una restricción a las influencias positivas del Sol, restricción que no afecta al padre (al que representa la luminaria). Esa relación con los planetas malignos (vv. 14-16) es coincidente en parte con la que señala Valente, quien se refiere a los efectos del Sol en relación con algunos planetas (Júpiter, Mercurio, Marte y Saturno), mientras que Antíoco hace referencia sólo a su aspecto con los planetas negativos. En este caso, en Valente, la relación con Marte (y Júpiter) es positiva (II.4,6 μέγας ἔσται καὶ κυριεύσει ζωῆς καὶ θανάτου), mientras que en Antíoco es negativa para la gloria de sus hijos, aunque positiva para el padre y el alimento (no obstante, también Valente, a propósito de Saturno, concreta los efectos negativos en συμπτώμασι y ζημίας mientras que Antíoco generaliza con una disminución de δόξα). Hermes Trismegisto en Retorio le atribuye primerizos y, si no hay configurados planetas negativos, ἡγεμονίαν καὶ προκοπὴν παρέχει (p. 132). La mayoría de los efectos del Sol en el horóscopo se analizan en este autor por su relación con los demás planetas. La asociación con Saturno produce βασιλεῖς ἢ ἡγεμόνας, pero sus cargos estarán afectados por guerras y peligros si Marte se configura con el Sol (p. 136). No vemos aquí, ni en los demás autores, la información positiva que da Antíoco sobre la coincidencia

con planetas negativos a propósito de los padres y de la vida. De hecho en p. 136 se dice que, mal configurado con Saturno o Marte, ἀδελφῶν μειζόνων ἢ καὶ τῆς ζῶης ἢ καὶ τῶν ὅλων ὑπαρχόντων τε καὶ πράξεων ὀλετὴρ γενήσεται. Encontramos, sin embargo, a propósito de la posición del Sol en signos masculinos (sobre cuyo carácter positivo generaliza Ps.-Manetón en III [II] 365-366: πάντων μὲν γὰρ ἄριστον ἐνὶ ζώοισι παρεῖναι/ ἄρσεσι μὲν Τιτῆν', ἐν θηλυτέροισι δὲ Μήνην; cf. I [V] 26-28 y IV 508-514) una coincidencia con el *LH* (36.26-30), con Doroteo (II 22.1) y con Anubión (8), que también señalan como especialmente positiva la influencia del Sol en esas condiciones (Dor., "If the Sun is in the ascendent or midheaven in its own house or a male sign, then it will be good"; Anub., ἀγαθός, καὶ μάλιστα εἰ ἰδιοτοπεῖ καὶ ἐν ἄρρενικῷ ζῳδίῳ ἐστίν); esto es asimilable (incluso por el vocabulario) a los vv. 12-13 de nuestro fragmento. Por lo que atañe a Hermes Trismegisto, los textos también indican, como Antíoco, ese carácter positivo del Sol en signos masculinos. Esto se lee en Fírmico (*math.* 3.5,1: *in masculino autem signo constitutus... magnae nobilitatis largitur insignia*; cf. 7.22,1-5), que igualmente alude a la configuración con planetas malos (en 3.5,1 implica problemas de la vista) y concreta diversos resultados según tenga relación con Saturno o con Marte, aunque en ningún caso hay referencia a un tratamiento especial para el padre y la hacienda. Naturalmente, Fírmico sigue de cerca las indicaciones del *Liber Hermetis*, que en 26 dice que cuando el Sol está en ascendente (o también la Luna) *in quocumque signo maxime in masculino* (aunque también se señala la relación con los planetas benéficos y la ausencia de los maléficos) *patris gloriosi natum ostendunt, natum etiam cvlarum, nobilem, insignem, felicem, pecuniosum et in processu temporis melior se fit* (prescripciones todas ellas parangonables con los efectos señalados por Antíoco, quien depende claramente aquí de Hermes); los efectos referidos en 27 son similares, aunque la redacción no permite discernir con claridad si la posición en signo masculino es atribuida al Sol o sólo a la Luna (*Sol in ascendente etiam et Luna in signo masculino...*); sí es seguro en 30 (*Sol et Luna in ascendente... in signis masculinis...*) donde (aunque igualmente asociando la relación con planetas benéficos y maléficos) el resultado es que *patrem gloriosum <significant>, et ipse natus erit rex maximus autocrator, insignis, potentissimus, ciuitatum terrarum et climatum aedificator et gentes ei subicientur*. En cualquier caso, las prescripciones para el Sol en el horóscopo en signo masculino son exclusivas para nuestro astro en 34, donde (con la Luna en el medio cielo y sin aspecto con Saturno o Marte) *ex claris parentibus natum ostendunt et ipsum regem, deum existentem hominem humanitatis participem*. Menos parangonable es el mismo texto en Retorio, que se orienta casi exclusivamente al significado del Sol en el horóscopo para el poder político y militar o para los padres y hermanos, pero no menciona la posición en signos masculinos, aunque sí las configuraciones con planetas negativos.

Ps.-Manetón comparte con Antíoco la alusión concreta a la riqueza (v. 110: *πλούτω καὶ κτεάτεσσιν ὑπέρτατος ἐν μερόπεσσιν*), así como al prestigio del padre (108: *πατρὸς ἀριγνώτου γεγαῶς τότε φύσεται ἀνὴρ*) y del propio individuo (109: *τιμῆεις δέ τ' ἄγαν καὶ ὑπείροχός ἐστ' ἐνὶ πάτρῃ*), tal como dice Antíoco de los nacidos en estas condiciones: *εὐσήμεους πλοῦτον ἔχοντας*, un prestigio que encuentra su reflejo tanto en Camatero (681-683: *Εἰ δ' Ἥλιος φθάσειεν εἰς Ὠροσκοπόν,/ Περὶ βασιλείας τε καὶ λαμπρᾶς τύχης,/ Τιμὴν τε πολλῶν ἀξιωματῶν φέρει*) como en el *Yavanajātaka* (20.4) que le atribuye “a person with a wealth of honor”.

2.3. Saturno en el horóscopo (vv. 17-22)

a) Comentario crítico:

verso 17: el verso tal como aparece en los manuscritos sólo tiene una inconsistencia métrica en el quinto dáctilo, que aparece con forma trocaica. La solución, sin modificar ninguna palabra, que proponemos es la inversión del orden *κατέχοντα μοῖραν* por *μοῖραν κατέχοντα*. Olivieri, que hace nominativo el nombre del planeta, corrige la 2ª singular del aoristo de subjuntivo que leemos en los manuscritos (la lectura es clara en el L y S) por 3ª singular del presente de subjuntivo. En cuanto al problema métrico, Olivieri lo resuelve convirtiendo el participio en nominativo (para concertarlo con *Κρόνος*) y aceptando la adición de *κατὰ* ante *μοῖραν* por Kroll. Por su parte Ludwich mantiene sin motivo el verbo en presente, pero conservando la 2ª persona del singular con los manuscritos e introduce después de *κατέχοντα* un artículo neutro que lo obliga a cambiar el caso de *μοῖραν* en *μοίρης*. En cuanto a *κέντρον*, la abreviatura de la desinencia en los tres códigos puede leerse tanto *-pov* (nuestra lectura) como *-pov* (la de Olivieri, mantenida por Ludwich). En realidad, como vemos, si cambiamos el orden de estas dos últimas palabras (error frecuente en los manuscritos) evitamos todas esas correcciones y adiciones innecesarias.

verso 18: las modificaciones propuestas por Olivieri están determinadas o por su alteración del sujeto y verbo en el verso anterior (de ahí la corrección o lectura *κέντρον*, complemento directo del participio modificado *κατέχων*, y la corrección por Kroll de *ὠρονομῶν* en *ὠρονομοῦν*, para hacer concordar el participio con *κέντρον*) o bien de una lectura errónea de los manuscritos. Así, la lectura de *χεριώτερος* (la abreviatura de la desinencia permite leer tanto *-πος* como *-pov* y es la misma que hemos leído *-pov* en *κέντρον*) como *χειώτερος* lo lleva a postular un adjetivo *ἀχειώτερος* que tenga el mismo sentido negativo y se justifique paleográficamente con la lectura errónea. Ludwich corrige *ὠρονομῶν* en *ὠρονομεῖν* entendiéndolo como complemento de *λεύσης* y régimen del acusativo *τὰ μοίρης* conjeturado por él. Sin embargo, el nominativo del participio se justifica por su concordancia con el sujeto de *ἐστί* (Saturno).

Por último, Olivieri (también Ludwig) escoge correctamente la lectura con dativo ἐπὶ νυκτί (atestiguada en Hom., *Il.* 8.529: ἀλλ' ἦτοι ἐπὶ νυκτὶ φυλάξομεν ἡμέας αὐτούς; cf. ἐν νυκτί en *Il.* 18.221: Ἐκτορι δ' ἦεν ἐταῖρος, ἢ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο) de A frente al genitivo ἐπὶ νυκτός de LS (probablemente una banalización condicionada por la frecuencia del genitivo en expresiones de tiempo con otras preposiciones: ἐν νυκτός (cf. *Il.* 11.173), Arat., *Phaen.* 1.304: Σκορπίος ἀντέλλων εἷη πυμάτης ἐπὶ νυκτός. 1.843 ἔρχεται παρὰ νυκτός ἢ ἐξ ἡούς ἐπὶ νύκτα, etc.

verso 19: los problemas de este verso giran en torno al texto corrupto κακοῦργατα πήματα (LS) κακοῦργεῖτα πήματα (A) que, además de las dificultades del posible compuesto, supone en la versión de A un crético (-γεῖτα πῆ-) imposible en el hexámetro. Olivieri opta por la corrección de Kroll κακοῦργετα πήματα, bastante ajustado a la lectura de A, pero que implica un adjetivo no atestiguado anteriormente, aunque esto no tiene por qué ser cuestión insalvable en un texto con varios neologismos en compuestos. Ludwig, argumentando precisamente la rareza de dicho neologismo, propone otro, κακοεργέα πήματα, cuyo compuesto cuenta con algún paralelo en este mismo texto (v. 33, χρυσοεργέα δῶρα) y está documentado en el acusativo singular en Ps.-Manetón (III 289: σύμφωνος κατιδὼν λύση κακοεργέα λώβην). Es preferible el epíteto a otras posibles opciones (κακοεργὰ τὰ πήματα) que mantendrían la lectura de L y S (eliminando el espíritu y cambiando la acentuación) pero que fuerzan innecesariamente la sintaxis, al introducir un predicativo y romper la secuencia natural ὀρφανίας, ἄτας... πήματα.

verso 20: la transmisión de este verso plantea muchos problemas paleográficos y las correcciones propuestas hasta ahora son poco convincentes, por lo que mantenemos la *crux philologica*. Tal como está en los manuscritos (καὶ κακώσεων πολὺπλαγκτον ὑπὲρ μύρασιν δαμέντων) comienza con dos troqueos (en vez de dáctilos) y el quinto pie de nuevo es un troqueo en lugar de dáctilo, aunque en este caso se resuelve el problema con la eliminación de la -v del dativo. Las dificultades se concentran, pues, en las palabras κακώσεων y μύρασιν. En cuanto a μύρασιν de los manuscritos, lo más probable es que nos encontremos ante alguna forma del sustantivo μοῖρα. Kroll conjetura ὑπὸ μοιραῖσι (*sic* en Olivieri) con sustitución de ὑπὲρ por ὑπὸ debido al dativo. Ludwig casi se olvida por completo del texto manuscrito cuando propone ὑπέρμορα χερσὶ: -μορα puede justificarse a partir de μοῖρα- (en los códices μυρα-); más difícil es hacerlo con χερ-. Si se elimina la posibilidad de un acusativo en μύρασιν de los manuscritos, el adjetivo πολὺπλαγκτον quedaría solo, sin sustantivo de referencia. Para evitarlo, Ludwig propone sustituir κακώσεων por βάσανον, argumentando que la primera palabra sería una glosa de la segunda. Olivieri no ofrece ninguna alternativa para este caso, dejando el problema métrico del principio sin resolver. Por nuestra parte, proponemos:

1) Sustituir κακώσεων por κακὸς ὧν (tal vez ἐὼν en los manuscritos y fácilmente explicable por confusión de la o con una ω) con lo que se resuelven los problemas métricos del comienzo sin alejarse mucho del texto manuscrito.

2) Corregir con Kroll μοίρασιν por μοίραισι que resuelve el problema del 5º dácilo.

3) Corregir πολύπλαγκτον en πολύπλαγκτος, referido al sujeto, con lo que se resuelve el problema del adjetivo solo en acusativo. El epiteto es adecuado para un planeta.

De este modo el verso quedaría (con mínima alteración de los códices) así:

†καὶ κακὸς ὧν, πολύπλαγκτος ὑπὲρ μοίραισι δαμέντων

Según nuestra interpretación, de πολύπλαγκτος podría depender δαμέντων, participio del que, a su vez, dependería el dativo μοίραισι (“sobre quienes están sometidos a las moiras” = los mortales; o, más probablemente, “sobre quienes están sometidos a sus grados”¹); pero la estructura de este verso y del siguiente permite también que ὑπὲρ μοίραισι δαμέντων dependa de ἔβαλε del verso 21 (“sobre quienes están sometidos a sus grados dispara con enfermedades y muertos”). En efecto, la disposición métrica de los dos versos favorece la doble interpretación, ya que tendríamos lo siguiente:

1) πολύπλαγκτος ὑπὲρ μοίραισι δαμέντων constituye un colon desde la trihemímera hasta el final del verso, por lo que sus elementos quedan asociados.

2) No obstante, la cesura trocaica deja cierta autonomía al adjetivo (que puede formar una unidad con κακὸς ὧν, abarcando todo el hemistiquio inicial del verso) y al segundo hemistiquio, que formaría así una estructura sintáctica con el colon del verso 21 hasta la heptemímera.

verso 22: en este caso el problema (una vez corregido el itacismo y la simple -σ- de νειφάδεσι de los manuscritos por Olivieri) se limita al final que en los códices aparece como πεφάτισται (A, πεφώτισται LS) πορεία, lo que implica una sílaba de más (πο-) entre el quinto y sexto pie. Naturalmente, el problema está en la larga -ται que no es sostenible. Es verosímil la ingeniosa corrección de Ludwig, πεφάτιστ'ἐφορεία, explicable por la pronunciación igual de αι y de ε y la corrección posterior (φ > π) una vez entendida la ἐ- de ἐφορεία como -αι de πεφάτισται; pero también es posible, y esa es nuestra propuesta, la corrección del perfecto por el pluscuamperfecto, πεφάτιστο, dado el pasado de la oración anterior a la que sirve como explicación. La derivación al perfecto tiene su base sin duda en que πεφάσισται es más normal que πεφάτιστο (atestiguado solamente dos veces en

¹ Este uso local de ὑπὲρ con genitivo de persona tiene precedentes similares como Xen, Cyr. 6.3, 24: τοξεύειν ὑπὲρ τῶν πρόσθεν.

Nonno, *Dion.* 10.77 y 13.204) y que la falta de aumento ha podido crear dudas en el proceso de transmisión.

b) Comentario astrológico: De Saturno en el horóscopo, como era de esperar, se indican sus influencias negativas, incrementadas de noche por no estar con el astro que rige su secta, ya que fue asignado por los astrólogos a la del Sol para suavizar sus efectos nocivos. Los que se le atribuyen son terribles: orfandad, ruina, penalidades y finalmente enfermedad y muerte. Su tránsito por el horóscopo, calificado de δεινὴ πορεία, va acompañado de nevadas, un fenómeno meteorológico asociado sin duda a su frialdad. Las influencias que Valente atribuye al planeta en este lugar tienen poco que ver con Antíoco, pues dice que, si Saturno está en conjunción o en oposición con Marte, hace vivir al nacido entonces ἐν παραχαῖς καὶ ἐναντιώμασιν (II 4.1). Tampoco la prescripción general que da Hermes Trismegisto en Retorio (πρωτοτόκους ἢ πρωτοτρόφους λέγει τοὺς γεννηθέντας, p. 132, 135) tiene relación con nuestro texto; pero sí, en cambio, la alusión a los efectos ruinosos que produce el planeta por la noche: νυκτὸς δὲ βλάβας καὶ ἐναντιώσεις καὶ μόχθους τελεῖ, νυκτὸς δὲ καὶ παρ' ὕγροῖς τὰς πράξεις (p. 135). De nuevo las mayores similitudes se dan con Doroteo (II23.3: “in a nocturnal nativity it will be worse because he will have difficulty in affairs, [will be] tormented by disease, ugly in [actual] appearance and [in] rumor, secretive, injurious in nature and [to] most of the things which are near [him] and children, will not be born to them nor will they love their relatives”) y Anubión, que es más preciso al hablar, como Antíoco, de orfandad especialmente por la noche (15: ὀρφανίας γὰρ ποιεῖ καὶ ἀτεκνίας, καὶ μᾶλλον ἐν νυκτερινῇ) y enfermedades (τότε γὰρ καὶ σίνη καὶ νόσους σημαίνει...); también Pablo de Alejandría (24.41) relaciona las orfandades, muerte y enfermedades con los planetas malos en el horóscopo en configuración con el Sol o la Luna; pero tanto o más explícito que los textos citados es, a propósito del carácter maligno del planeta por la noche, el *Liber Hermetis* cuya descripción, aunque centrada en general en las configuraciones con otros planetas, es muy precisa en 26.71: *In nocte uero Saturnus in ascendente pessimus fit*; y, como era de esperar, también Fírmico se hace eco de esta circunstancia: *Si uero per noctem Saturnus in parte horoscopi fuerit constitutus, is, qui sic eum habuerit, maximis langoribus impeditur et magno semper labore deprimitur* (*math.* 3.2,3). Ps.-Manetón, en su tratamiento específico del tema se orienta en otra dirección y refiere sus influencias negativas a los primogénitos y hermanos mayores, para luego considerar los efectos positivos del planeta cuando está en sus signos, pero no vemos ninguna coincidencia con las prescripciones de Antíoco. Camatero, por último, insiste en preocupaciones (μέριμνα) y dolor

(λύπη), pero no parece depender de nuestro autor ni compartir las fuentes, como tampoco el *Yavanajātaka* cuyas prescripciones (casi todas positivas) se alejan de lo que dice Antíoco de Saturno. Otra cosa son los efectos de Saturno en las descripciones generales sobre el planeta, en las que encontramos ὀρφανίας (v. 19, cf. Vett. Val., I 9); en cuanto a la referencia meteorológica a las duras nevadas que caen a su paso es exclusiva de nuestro poeta que tiene en cuenta, sin duda, los catálogos descriptivos sobre Saturno que mencionan su condición de νιφετός: en ello insiste, por ejemplo, Heph., I 27 (νιφετῶν πλῆθος οὐκ ἀγαθῶν).

2.4. Júpiter en el horóscopo (vv. 23-31)

a) Comentario crítico:

verso 25 plantea problemas en la lectura de los manuscritos (ἐπειφαγε A ἐπίφανε LS) marcada con una † por Olivieri que lee erróneamente †ἐπίφανε (por lo demás, un proceleusmático imposible en la estructura del hexámetro); el mismo Olivieri, en aparato, propone resolver el problema con la conjetura ἔφηνεν que sin duda salva las dificultades métricas, aunque no las paleográficas. Por mi parte propongo mantener la lectura de A con una simple eliminación de la -γ- (ἐπεὶ φά[γ]ε) recuperando el imperfecto homérico, con valor de aoristo (gnómico aquí) φάε adecuado al estilo homerizante de este poema. La -γ- es fácil que haya surgido a partir de la A uncial o de la unión del trazo oblicuo de ésta con el superior de la E, o bien, en la minúscula, por exageración de la ligadura de la α con la ε.

verso 27: los manuscritos presentan una forma δῶη que no es extraña como subjuntivo del aoristo de δίδωμι, pero que plantea problemas métricos importantes. Para encajarla en este verso, haría falta conjeturar una sínicesis de las dos largas, que no tiene precedentes, que sepamos, en la épica. Nos parece más fácil recuperar la forma atestiguada desde antiguo δῶ (p.ej. Hes., *Op.* 354, καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ) que ha podido corromperse en δῶη a partir de δῶι con la iota adscrita y debido al itacismo. Ludwich se pregunta por la posibilidad de esta forma. En cuanto al sentido de ἔκπτωσιν νυκτός, es extraño y los textos astrológicos paralelos no facilitan una interpretación inequívoca. Por último, νύκτιος de Olivieri en lugar del segundo νυκτός que leemos en los manuscritos, nos parece una inteligente propuesta; pero, aplicado a Júpiter, es un epíteto poco apropiado, dada su condición de planeta diurno (de la secta del Sol). Por ello, preferimos mantener la lectura de los códices (νυκτός en este caso tiene un valor adverbial que responde en *Ringkomposition* a νυκτί del verso 24, donde comienza la descripción de las influencias de Júpiter durante la noche) y añadir el artículo que resuelve igualmente el problema del dáctilo y puede haberse perdido fácilmente después de -ος de νυκτός.

b) Comentario astrológico: Según corresponde a un planeta benéfico como Júpiter, su paso por el horóscopo trae alegría a los hombres, aunque también en este caso se establece una distinción entre la noche y el día. Júpiter pertenece a la secta del Sol, es decir, es un astro diurno y, por consiguiente, sus efectos son mejores por el día (23-24) y menores o indiferentes (nunca negativos) por la noche (25-27). Tal vez la expresión ἔκπτωσιν νυκτός referida a la vejez deba entenderse en un sentido figurado: la influencia de Júpiter implicaría para los que nacen de noche con el planeta en su horóscopo que se libran de la oscuridad (es decir, logran entonces cierto prestigio), lo cual es positivo, pero menos que cuando el nacimiento es diurno y Júpiter ejerce toda su influencia como planeta diurno. El verso 28 concreta los efectos positivos en ese caso, de día (φαιδρὸν Ὀλυμπον es el cielo radiante, lo que sólo corresponde al día) o se refiere a su comportamiento (ἀγαλλόμενος) cuando está en buena configuración (generalmente con planetas favorables como Venus); en esta dirección parecen apuntar los dos últimos versos en los que, por contraste, se mencionan sus influencias negativas cuando marcha hacia él algún planeta negativo (así interpretamos κακὸς... ἄγριος). Por lo que atañe a la naturaleza de sus efectos en este lugar, Antíoco habla (cuando es nocturno) de hombres de buena condición social (εὐσχήμονας) de fortuna media cuando son pequeños y, cuando es diurno, afortunados y prominentes en su patria. La relación con un planeta malo trae como consecuencia terribles males. Pues bien, la indicación general en Valente (II4.2) de que Júpiter en el horóscopo hace a los hombres εὐτυχεῖς ἄγαν ἀπὸ νεότητος puede relacionarse con la diferenciación de Antíoco entre los años de la infancia y de la vejez y, sobre todo, con el efecto del planeta en verso 29 donde se utiliza el mismo adjetivo (εὐτυχεῖς) para sus hijos en determinadas condiciones. Pese a que también Antíoco alude a la relación con los planetas negativos, sus efectos (también negativos) nada tienen que ver con los de su aspecto con Marte y Saturno en Valente (que son en cierto modo positivos), pero sí con los que le atribuye Juliano de Laodicea tanto en el horóscopo como en el segundo lugar (κακοποιῶν δὲ ἐπιμόχθους καὶ δυσεπιπτεύκτους, adjetivos referidos al resultado de las acciones para las que se hace la *katarché*). La relación con Dorotheo y Anubión es mínima: se reduce a la constatación de que los efectos positivos son mayores de día que de noche (Dor., II24.1: “If Jupiter is in the ascendent, he will possess a good marriage and children and brothes and reputation, especially in a diurnal nativity; in a nocturnal nativity there will be less of this.”; Anub., 26-27: καὶ μάλιστα ἡμέρας· νυκτὸς γὰρ ἔλαττοῖ τὰ εἰρημένα); la diferenciación estaba ya presente en Hermes Trismegisto, a juzgar por lo que leemos en Fírmico (*math.* 3.3, 1-2 donde la relación de efectos positivos del planeta en el horóscopo se subra-

ya durante el día: *praesertim si per diem in horoscopi partibus fuerit inventus et si nulla malivola stella sic ei posito ex aliqua parte restiterit*; mientras que de noche sus influencias no son tan positivas). Las coincidencias son más significativas con Ps.-Maneth., III (II) 32-35: los προῦχοντας αἰεί, πατρίδος δὲ μάλιστα del verso 29 de Antíoco tienen su eco en ἐρικυδέας ἄνδρας... ἐν δήμοις, πάτρησί τ' ἐνὶ σφετέρῃσιν ἀγῆτους de los versos III (II) 32-33 del Pseudo-Manetón y es la única relación que vemos con el texto de Camatero (579: δοτὴρ δ' ἀγαθῶν ἐστὶ καὶ πολλῶν κράτους) que, por lo demás, insiste sobre los beneficios morales e intelectuales que trae el planeta. El origen (Hermes Trismegisto) de estas indicaciones está claro, a juzgar por Retorio (p. 133): λαμπρούς, ἡγεμόνας, ἄρχοντας τῆς ἰδίας πατρίδος πάντοτε ποιεῖ (cf. p. 135: ἐπισήμους, δοξαστικούς, πόλεων προηγούμενους, ἡδυβίους δὲ καὶ καλοψύχους ποιήσει), influencias que tienen casi su traducción en Firm., *math.* 3.3.1: *faciet nobiles gloriosos magnis semper praepositos civitatibus, interdum magnarum civitatum decem primos pro mensura geniturae, bonos venustos benivolos laetos divites, praesertim si per diem in horoscopi partibus fuerit inventus et si nulla malivola stella sic ei posito ex aliqua parte restiterit*. Términos como εὐτυχέας, προῦχοντας podrían corresponder a los de “prosperous man” y “excellent” que atribuye el *Yavanajātaka* a los hijos de Júpiter.

2.5. Marte en el horóscopo (vv. 32-36)

a) Comentario crítico:

verso 34: Comienza el verso con un alargamiento rítmico en la *arsis* del segundo dáctilo (πλοῦτόν τε μεγαθύμοις), habitual en Homero (sobre todo delante de μεγα-) y bien documentado en la misma posición. Pero el primer problema importante que se plantea a los críticos es la lectura μεγάλυνεν, término corregido o mal leído por Olivieri como μεγάλυνεν, mantenido por Ludwich. Éste sugiere (sin mucha convicción) que sería más apropiada la alternativa ἄμυνεν. Sin embargo, la lectura es clara y el verbo θύνω es típicamente épico en su tema de presente (como aquí) y acorde con la naturaleza guerrera de Marte, por lo que podría mantenerse bien en el compuesto μεγάλυνεν, que no sería ajeno al gusto por los neologismos de nuestro poeta, o, separando el neutro (en función de adverbio) y el verbo, μέγα θύνεν; ahora bien, la métrica obligaría a intervenir en el texto y añadir una preposición ἐν como régimen de ἀνδράσιν cuya pérdida, en ese caso, podría explicarse bien por haplografía; pero, dada la dificultad sintáctica de un verbo intransitivo como μεγάλυνεν (θύνω significa ‘lanzarse estrepitosamente’), prefiero proponer el adjetivo μεγαθύμοις que cuadra bien con los hijos de Marte y tiene paralelos en μεγατόλμοις de Ps.-Manetón y en ‘fierce man’ del *Yavanajātaka*. La segunda parte es más complicada, pues el verso se interrumpe bruscamente en ἄραφ, con lo que falta el espondeo final del

hexámetro. Olivieri corrige en ἄφαρ, pero deja sin resolver el problema métrico. Más aceptable es la conjetura de Ludwig, φωτός, reducido a una φ en los manuscritos, aunque él además escribe οὐ δ' ἄρα φωτός, corrigiendo con la negación la lectura de los manuscritos οἶ. La propuesta que me sugiere Raúl Caballero resuelve todos esos problemas y encaja perfectamente con las prescripciones astrológicas referidas al planeta. La sustitución de οἶ δ de los manuscritos por οἷς τ' es plausible paleográficamente; en cuanto al resto, también se justifica bien: ἄρα puede resultar del genitivo Ἄρεος con final -ος abreviado y la -φ es simplemente una abreviatura (atestiguada en la tradición manuscrita) de φῶς; por lo que se refiere a la forma contracta (en vez del φάος homérico), se documenta en la misma posición en Ps.-Manetón (V 124): χεῖρον' ἀπ' Ἡελίοιο δανείζεται, οὐ μόνιμον φῶς.

verso 35: resuelto el problema del final del verso 34, puede mantenerse sin problemas κύριον de los manuscritos, predicativo referido a φῶς en una oración nominal pura, que Ludwig corrige en κύρια para mantener la lectura και hecha por Olivieri de la(s) letra(s) existentes en los manuscritos entre κύριον y ψυχῆς: η (dub. A) y ης (LS). Nosotros preferimos leer, partiendo de LS, el posesivo ῆς, referido en este caso a la 3ª persona del plural (hay precedentes en Homero, *Il.* 11.76, Hesíodo, *Th.* 71, *Op.* 58 y Píndaro, *P* 2.91²). Según nuestra interpretación, la oración de relativo (que comienza en la diéresis bucólica del v. 34) terminaría en la pentemímera de este verso 35. En cuanto al resto del verso, el texto τ' οὐ después de πῆματα queda fuera de metro, por lo que debe eliminarse. La copulativa enclítica se entiende por la mala interpretación de πολυαλγέα como adverbio + sustantivo (πολὺ δ' ἄλγεα en los manuscritos) con lo que πῆματα sólo puede asociarse a ese sustantivo mediante la conjunción. Pero una vez corregido el texto en adjetivo (πολυαλγέα) no tiene sentido la conjunción. En cuanto al adverbio de negación hay que interpretarlo como inclusión de algún lector que no entendió bien el sentido positivo de λύων, tratándose del planeta Ares. Olivieri escribe correctamente la lectura de los manuscritos, pero, en nota, después de ἄραφ parece haber leído ἐοῦτ' ὅν que Kroll habría corregido en τεύχων. No somos capaces de encontrar en los códices esta lectura que Ludwig atribuye a τ' οὐ λύων y que, entendiendo que hay dificultades con este participio, sustituye por ἀμύνων (πῆματ' ἀμύνων); naturalmente, todo esto es un despropósito.

verso 36: La conjetura de Kroll para ἐπ', sustituida por la condicional εἰ es innecesaria, pues el verbo se entiende bien como un deseo casi imperativo ("de noche, mucho mejor que aparezca en (signos) masculinos"), interpretación que ya hemos dado también para ἐξολέσειε del v. 31 (a propósito de Júpiter).

² Cf. E. SCHWYZER, *Griech. Gramm.* II, p. 204, 7.

b) Comentario astrológico: Contra lo esperado, los efectos de Marte en el horóscopo son positivos, aunque siempre con referencia a los hombres que ejercen los valores que la divinidad representa y a los que nacen bajo su luz: Así da premios al valor y riqueza a esos hombres y libera del dolor (probablemente por el éxito que concede a los esfuerzos). El hecho de que Marte pertenezca a la secta nocturna (de la luna) y su masculinidad (representa como planeta al varón sexualmente activo) explican el incremento de su influencia durante la noche. Si exceptuamos el efecto general que atribuye Valente a Marte en este centro, ποιεῖ ὄρμησιν ἐπὶ στρατείας (II4.3) que se puede asimilar a los términos ἄλκιμα y θωρηχθεῖς del verso 33, no hay ninguna otra conexión entre ambos textos (el de Valente, como viene siendo habitual, se centra en la relación del planeta con otros astros positivos y negativos); Hermes-Retorio (p. 136) señala su importancia para las magistraturas de la guerra y Fírmico Materno, que recoge la doctrina de Hermes, coincide con el v. 37 de Antíoco al indicar la potenciación de esos efectos positivos solo durante la noche y en signos masculinos (*math.* 3.4,1: *Mars in horoscopi partibus partiliter constitutus in nocturna genitura et in masculinis signis faciet militares*) o en configuración con otros planetas representativos de la autoridad como Júpiter (3.4,2). Doroteo se centra más en los efectos negativos del planeta en el horóscopo y solamente es asimilable a Antíoco su acción positiva durante la noche (aunque a diferencia de aquél se habla de signo femenino y no masculino): “If in nocturnal nativities Mars is in the ascendent and a feminine sign while Jupiter aspects, then it indicates intelligence and prosperity in (his) works and courage and daring,...” (II 25.3), una prescripción que recoge casi literalmente también Anubión (41: ὁ Ἄρης ὠροσκοπῶν νυκτὸς ἐν ζῳδίῳ θηλυκῇ πρᾶος, καὶ μᾶλλον τοῦ ζῳδίου αὐτοῦ τῆς αἰρέσεως ὄντος καὶ ὑπὸ Διὸς ὀρωμένου· ἔμπρακτοι γὰρ θρασεῖς οἱ τοιοῦτοι). Pese a que Ps.-Manetón es muy breve en relación con este planeta en el horóscopo, su referencia al valor tiene que ver directamente con los primeros versos de Antíoco (III [II] 49-50: Ἄρης δ’ ἀντολίθηεν ἀνερχόμενος μεγατόλμους, / θαρσαλέους ῥέξει, ποτὲ δ’ αὖ πραπίσιν μάλα δεινούς), mientras que Camatero (vv. 623-630) se interesa por los efectos bélicos negativos del planeta; del *Yavanajātaka* sólo es comparable la indicación de que “produces a fierce man” (20.6).

2.6. Venus en el horóscopo (vv. 38-40)

a) comentario crítico:

verso 38: la corrección de Kroll para introducir el subjuntivo ὥρονομῃ nos parece necesaria, dada la condicional ἦν con que se inicia el pasaje. Ludwich trata de

mantener ὠρονόμος de los manuscritos, transfiriendo el subjuntivo a la forma καλή, modificada por él en κέλη. El problema es que κέλη sería segunda persona del singular del subjuntivo medio (habitual en la épica) y aquí no tiene sentido esa segunda persona. Por otra parte, καλή es muy apropiado tanto para el planeta como para la diosa a la que representa.

verso 39: no hay motivo que justifique la corrección de ἐνχαρίτους de los códices por εὐχάριτας (εὐχαρίτας, con error de acento) que ofrece Olivieri en su edición; -τας sería además una sílaba breve en tiempo fuerte del dáctilo y sin posición, lo que en la épica es aceptable ante cesura (como ocurre con τάχος en el v. 11). La lectura de los manuscritos, que entra perfectamente en el hexámetro, mantiene el sentido léxico esperado (“individuos agradables adornados con excelentes posesiones”). En cuanto a la corrección de κτεάτοισιν por κτεάτεσσιν que propone Ludwig, es una opción, pero no la mejor. Es preferible pensar en una confusión de -v- por -τ- y corregir en κτεάνοισιν, sustantivo bastante más documentado en textos astrológicos (Máximo, Pseudo-Manetón, Doroteo) que el del tema en -τ. En cualquier caso no se sostiene la lectura κτεάτοισι como hace Olivieri y que procede de una contaminación entre los dos temas. La laguna postulada por Olivieri parece evidente, pues el sentido queda incompleto tal como se ha transmitido el texto.

b) comentario astrológico: La descripción de Venus en Antíoco concentra en el planeta epítetos épicos y atributos propios de la diosa mítica que viene acompañada de las Horas. Desde el punto de vista astrológico, nuestro poeta se fija en su mayor influencia positiva por la noche, como corresponde al otro astro (con Marte) de la secta de la Luna y a las cualidades favorables de sus hijos, que son agradados y afortunados. Estos beneficios pueden equipararse a los que les atribuye Valente, en quien la influencia de Venus en el horóscopo (μεγάλα ἀγαθὰ σημαίνει καὶ μεγαλοδόξους ποιεῖ) corresponde en parte con la expresión ἀγαλλομένους κτεάνοισιν del verso 39 de Antíoco; a menos que la referencia tenga que ver con la belleza de los vestidos de sus hijos, en cuyo caso deberíamos pensar más bien en las palabras ἡματίων εὐκόσμων κτήτας de Hermes Trismegisto (Retorio, p. 137) y en los *purpureis aut auratis vestibus induantur* referidos por Fírmico a los sacerdotes que nacen con este planeta. El *Yavanajātaka*, que recoge como rasgos de los hijos de Venus en el horóscopo las propiedades del planeta, sólo coincide con Antíoco en el epíteto “graceful”, comparable a εὐχαρίτους. Doroteo y Anubión, que son muy exhaustivos en el tratamiento del paso de Venus por el horóscopo, se fijan en las cualidades sociales (fama, éxito profesional, servicio religioso, etc.), en las cualidades personales y en las relaciones con mujeres de sus hijos, así como en la casuística que, a propósito de esas influencias, genera la configuración con

otros planetas; pero ni el vocabulario ni los intereses de estos autores que, a pesar de lo detallado de su exposición no mencionan las ventajas nocturnas del planeta, tienen que ver con Antíoco. Una vez más, Antíoco se acerca en este detalle a Hermes Trismegisto que lo precisa tanto en la versión de Retorio (p. 136: Ἡ Ἀφροδίτη τῆς αἰρέσεως τυχοῦσα ἐπὶ τοῦ ὥροσκοποῦντος ζῳδίου...), como en la de Firmico Materno (*math.* 3.6.1: *Venus in parte horoscopi partiliter constituta si per noctem in hoc loco fuerit, divinis ingeniis homines faciet...*); aunque luego ambos textos se orientan en la misma dirección que los de Doroteo y Anubión por lo que atañe al prestigio social y religioso y señalan además los efectos negativos del planeta durante el día (παρ' αἵρεσιν en el caso de Retorio (p. 137). En cuanto a Ps.-Manetón incluye en su descripción (III [II] 72-74: καλοὺς μὲν ἰδέσθαι ῥέζει, / καὶ χαρίεντας ἰδ' ἡμερόεντας ἔπessιν, / ἀφνειοὺς βιότῳ καὶ ἀγακλέας ἧ ἐνὶ πάτρῃ,...) términos, como χαρίεντας e ἡμερόεντας, del mismo campo semántico, aunque, en este caso, el segundo tiene que ver con la palabra (un ámbito, el del prestigio, ajeno por completo al texto que conservamos de Antíoco). Por último, Camatero concreta en su relación de los efectos positivos del planeta (715-716: Μηνυτικὴν γίνωσκε λαμπρῶν ἀμφίων, / Χαρᾶς τε πολλῆς, δεξιωτάτης τύχης, / Μύρων, λίθων τε, μαργάρου καὶ χρυσίου, / Γελωτοποιῶν, λευκομάτων ἀργύρων) los que tiene (especialmente el de ἀγαλλομένους κτεάνοισιν) en Antíoco.

2.7. Mercurio en el horóscopo (vv. 40-41)

a) comentario crítico:

verso 40: la única modificación que tenemos en este verso es la propuesta de Boll, aceptada por Olivieri, de corregir τάχος de los manuscritos por ταχύς; no creo que sea necesario, pues existen precedentes (en la tragedia) del uso de τάχος sin preposición como adverbio, que pueden aplicarse también en este caso, igual que, a propósito del Sol, en v. 11 y 59.

b) comentario astrológico

Sin duda alguna, la inclusión de ἡεοῖς y τάχος en la presentación del paso de Mercurio por el horóscopo pretende caracterizar con sus cualidades al planeta del servicio divino y de la rapidez. Antíoco de nuevo atiende en su descripción a la distinción entre nacimientos diurnos y nocturnos (aunque en este caso faltan referencias a los segundos); en cuanto a las influencias del planeta, selecciona las de la inspiración poética y profética. La indicación de Valente (II4.5: ποιεῖ εὐτυχεῖς) es muy general y, cuando concreta en μουσικούς (II4.4), lo hace a propósito de la conjunción de Mercurio con Venus en el horóscopo. Firmico es más completo y, como Hermes Trismegisto en Retorio (p. 137), distingue la acción diurna y nocturna, así como sus influencias en aspecto con otros planetas.

En cuanto a la diurna, Hermes Trismegisto (p. 137: Ὁ τοῦ Ἑρμοῦ ἐπὶ τοῦ ὥροσκοποῦντος ζῳδίου ἡμέρας τυχὼν φιλοσόφους, γραμματικοὺς γεννήσει, <ἐσθ'> ὅτε δὲ καὶ ῥήτορας ἢ γεωμέτραις ἢ καὶ τῶν οὐρανίων μύστας ἢ καὶ θεῶν προσόδων ἀντεχομένους ἢ καὶ ἀπορρήτων πραγμάτων ἱστορας) y el autor latino (*math.* 3.7,1: *Mercurius in parte horoscopi partiliter constitutus in his, in quibus gaudet signis, in diurna genitura facit philosophos, grammaticae artis magistros aut geometras aut caelestia saepe tractantes aut qui ad hoc spectent, ut deorum possint praesentiam intueri, aut sacrarum litterarum peritos*) coinciden en la relación de intelectuales (hijos, por tanto, de las musas), pero no mencionan los cantores adivinos, sugeridos en cambio por los versos de Antíoco, aunque sí los adivinos. Sí hablan de poetas y adivinos al mismo tiempo Doroteo (II 27.7: “If Venus is with it [Mercury], then he will be intuitive or an artisan for words”) y Anubión, que menciona los αἰοιδοί (74) y μουσικοί (76), así como los προφηται (77), pero siempre en configuración con Venus (lo mismo que Valente) y Júpiter respectivamente, por lo que los efectos son más atribuibles a estos planetas que a aquél. El Ps.-Manetón coincide en parte con ambos, ya que considera como resultado de su influencia tanto los sabios (πολλῆς σοφίης ἐπίστορας, v. 91) como los adivinos, a los que, más próximo a Antíoco, se refiere con un término θεσπίζειν en cuya raíz está el adjetivo θέσπις del v. 41. Por otra parte, el divino canto atribuido por Antíoco a sus hijos puede asimilarse a los poetas de que habla el *Yavanajātaka*. Pablo de Alejandría y su comentarista se limitan a constatar los efectos positivos del planeta en este lugar cuando tiene buena configuración con los benéficos (ἐπεὶ δὲ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ μάλιστα χαίρει ὁ Ἑρμῆς (= *LH* 10-11: *In hoc loco gaudet Mercurius prae omnibus planetis*), ἐπὰν κατὰ γένεσιν εὐρεθῇ ἐν τῷ ὥροσκόπῳ ὁ θεὸς οὗτος συνεπιμαρτυρούμενος ὑπὸ ἀγαθοποιῶν ἀστέρων ἢ μετὰ Ἥλιον μὴ ὦν ὕπανγος, τὰ μέγιστα ἀγαθὰ πορίζει τῇ γενέσει); pero añade lo contrario cuando está en configuración con la Luna o con los planetas maléficos: ἄτροφα γὰρ καὶ πτωχὰ καὶ ὄρφανα τὰ τικτόμενα γενήσεται, προσέτι δὲ καὶ σεσινωμένα ἢ ἐμπαθῇ (*Heliod.*, p. 64). Camatero, que habla de cualidades intelectuales e influencia política, no tiene relación alguna con Antíoco.

3. *Los planetas en el lugar de los medios de vida*

3.1. Sol en el lugar de los medios de vida (vv. 42-43)

a) comentario crítico:

verso 43: Ludwich discute el mantenimiento de la lectura βιοτέρμωνα, sólo atestiguado antes por un pasaje de Ps.-Manetón (IV 77) en el que, referido a ὥρης, tiene más razón de ser que, como en este caso, con πλοῦτον; seguidamente propone βιοθρέμωνα que cuenta con varios testimonios poéticos y que parece adecuarse mejor a la riqueza. Sin embargo, no nos parecen decisivos sus argumentos para introducir esa corrección y preferimos conservar con Olivieri el texto de los manuscritos (cf. *infra*, comentario astrológico).

b) comentario astrológico: La noticia que da Antíoco a propósito del Sol en el lugar de los medios de vida es muy breve. Se limita a señalar como su efecto la riqueza a mitad de la vida. Pese a ello, podemos ver aquí cierta correspondencia con lo que para este astro y lugar dice Hermes Trismegisto (Retorio, p. 143), que también menciona la riqueza de sus hijos: ἰδιοκτήμενας ἀποτελεῖ καὶ ἡδυβίους, términos traducidos por Firmico como *semetipsos patrimonia quaerentes et in omni vita suaves ac bonos* (math. 3.5,12); Firmico también sugiere un breve disfrute de esas riquezas cuando considera el efecto del sol en ese lugar sobre ellos: *Sed hos eosdem languidos facit et parvae vitae...* Tal vez debamos poner en relación con esto el extraño adjetivo βιοτέρμονα con que Antíoco califica la riqueza proporcionada por el astro y que Manetón refiere al horóscopo en IV 77 (ἀμφίκερως Μήνη δ' ὁπότ' ἂν βιοτέρμονος ὥρης / φωτὶ Σεληναίῳ κρατέῃ σκολιῶπᾳ περῶσα,...). Este sentido nos inclina a mantener la lectura de los manuscritos con Olivieri, objetada por Ludwich (p. 7) que ve más apropiado otro adjetivo como βιοθρέμωνα; el *Yavanajātaka* menciona también el dinero, pero en escasez (“who has little money or authority”). Tal vez en relación con esta prescripción y con la alusión a la madurez haya que considerar los trímetros de Camatero: τοὺς κλιμακτῆρας ἄγει/ ἐκ τοῦ κρατοῦντος εἰς ἀφαίρεσιν βίου, una expresión ésta última que sin duda traduce el adjetivo βιοτέρμονα aplicado por Antíoco a la riqueza. Las demás indicaciones de Firmico están referidas a las configuraciones con el Sol en este lugar de otros planetas, lo mismo que las de Valente (referidas a la pérdida de la vista), pero nada tienen que ver con la breve prescripción de Antíoco.

3.2. Luna en el lugar de los medios de vida (vv. 44-45)

a) comentario crítico:

verso 45: la corrección (θῆκε en vez de μήτι) de Boll y, si no es lectura errónea, la de Olivieri (καλοὺς por καλῇ) son innecesarias y, en el caso de la de Boll, más difícil paleográficamente a partir del texto real de los códices que a partir de la lectura que Olivieri da de ellos (μήτε). Si para defender la corrección de Boll Olivieri argumenta el pasaje de Ps.-Maneth., III 123, donde se indica la influencia positiva de la Luna cuando marcha de noche por el medio cielo, el pasaje en cuestión no es válido en este caso, pues aquí se habla del segundo lugar y no del medio cielo. Preferimos mantener las lecturas de los manuscritos en ambos casos.

b) comentario astrológico: Antíoco aquí se limita a constatar la influencia negativa de la Luna en este lugar, salvo por la noche, como astro nocturno. No hay ninguna relación entre Antíoco, que generaliza sobre la influencia negativa del astro en este lugar de noche, y la indicación de Hermes (Retorio, p. 140); este, como Valente, se limita a señalar los efectos de la Luna (con Saturno en el horóscopo) sobre

la vista. Sin embargo, Fírmico (*math.* 3.13,3-4) es más preciso y sus indicaciones apoyan, en mi opinión, el texto transmitido por los manuscritos; en efecto, la influencia de la luna en nacimientos nocturnos no es por completo negativa, ya que *claros et perspicuis actibus faciet*, mientras que de día todo son efectos negativos, así como los que derivan de su relación con los planetas maléficis (Saturno y Marte). Esto nos lleva a interpretar la restricción que Antíoco introduce para la noche dando un sentido positivo a μᾶλλον que, según ello, estaría referido a καλή (“aunque es mejor cuando lo transita de noche”). Entendemos el texto como una prescripción negativa (con un valor muy próximo a ciertos usos del futuro) dirigida al astrólogo que debe interpretar como negativa esa posición hasta καλή y positiva a partir de καί: “en absoluto sea bella y séalo más...”. Camatero (825-828: Ἐν δευτέρῳ δηλοῖ δὲ πολλὴν φροντίδα,/ Χάριν ἀπωλείας τε τινῶν πραγμάτων,/ Δεινὰς κατασχέσεις τε δεσμωτηρίων, / Ζητουμένων τε πραγμάτων ὁλωλότων), que no establece la distinción entre día y noche, coincide con Antíoco al considerar los efectos de la luna como negativos. Las observaciones del *Yavanajātaka* son positivas; pero, dado que están referidas a la configuración con un planeta benéfico, no son significativas.

3.3. Saturno en el lugar de los medios de vida (46-48)

a) comentario crítico:

verso 46: Ludwich rechaza sistemáticamente la posibilidad de la conjunción εἰ con subjuntivo, por lo que elimina los casos en que los manuscritos mantienen este modo, sustituyéndolo por el optativo, que puede justificarse por el itacismo (μόλοι en este verso, en lugar de μόλη de los códices); sin embargo, la poesía clásica y la prosa registra bastantes ejemplos de εἰ (μῆ)... + subjuntivo, por lo que se puede mantener este modo.

verso 48: ἀεικερδέα de los manuscritos, además de introducir una vocal larga en la posición de la segunda breve de un dáctilo, que la hace inviable desde el punto de vista métrico, no tiene sentido, ya que indica el efecto contrario del que el planeta tiene en toda la tradición astrológica, como podemos comprobar *infra* en el comentario. La corrección de Olivieri ἀκέρδεα, salvo por el error de acentuación, es afortunada.

b) comentario astrológico: Antíoco, que se deja llevar aquí de nuevo por la tradición mítica del planeta al calificarlo con el epíteto ἄλκτος (raro fuera del compuesto ἄλκτοπήδη y que, según los gramáticos, significa “que no puede huir”) subraya todas las influencias negativas de Saturno en este lugar: la pérdida de la vida, un final terrible, nevadas, acciones malvadas y lucha. Como se ve, sus efectos son similares a los del horóscopo (del que repite νιφάδας). Llamamos la atención sobre

el uso del giro ἔκπτωσιν βίότοιο que leemos en v. 47 y se encuentra también en Ps.-Maneth. (ἔκπτωσιν βίότου) III (II) 216, referido a la configuración Mercurio en horóscopo y Marte en occidente en aspecto con la Luna y con el Sol. En nuestro caso puede venir de Hermes-Retorio que la usa (p. 140, ἔκπτωσιν βίου σημαίνει τῷ γεν<v>ηθέντι) a propósito precisamente de las influencias de los planetas negativos (Saturno es uno de ellos) en aspecto cuadrado, diámetro o conjunción con el lugar segundo y, de nuevo (p. 142), cuando habla sobre la posición del planeta en este lugar (ταραχὰς οὐκ ὀλίγας ποιήσει καὶ ἔκπτωσιν βίου καὶ ὑποδειγματισμοὺς καὶ πατρικῶν καὶ μητρικῶν ἀποβολάς, texto que traduce Fírmico con las palabras *paternam ac maternam substantiam dissipat*, 3.2,4). En la misma línea de tradición astrológica se encuentra Pablo de Alejandría, cuando atribuye a los planetas negativos en el segundo lugar ἔκπτωσιν βίου καὶ χρημάτων ἀποβολάς. Pese a lo escueto de las influencias que da Antíoco, hay otros elementos del texto de Hermes Trismegisto en Retorio que permiten aproximar ambos pasajes; así, en πράξεις κακάς del verso 48 tenemos una posible referencia a la indicación de Retorio de que νοχλεστέρους ταῖς πράξεσιν ἀποτελεῖ (p. 142). Camatero parece hacerse eco al menos de esos dos aspectos señalados por Antíoco, cuando parafrasea ἔκπτωσιν βίου y πράξεις τε κακάς por ἀπολείας... βιωτικῶν τε χρημάτων καὶ πραγμάτων. Lo original de Antíoco es de nuevo la referencia a las nevadas y otras condiciones meteorológicas, que forman parte de las características generales de Saturno. Por lo demás, no hay ninguna relación con lo que dice Valente, que tiene que ver con la influencia del planeta respecto de la muerte y con la prisión. Tampoco el texto del *Yavanajātaka* aporta nada al texto de Antíoco.

3.4. Marte en el lugar de los medios de vida (vv. 49-50)

a) comentario crítico:

verso 49: Olivieri se esfuerza por buscar un subjuntivo que responda a la condicional ἥν con que comienza este verso y corrige en ἐπεμβαίνῃ el participio ἐπεμβαίνων que transmiten todos los códices; luego, para dar coherencia métrica y semántica al verso, cambia casi todo el texto transmitido: ἔτι χεῖρον es muy claro en los manuscritos y no se explica bien su corruptela para quedar en εἰς μοῖραν como pretende Olivieri; más fácil desde el punto de vista paleográfico es la corrección de Ludwich en ἐπιχειρῇ, aunque tampoco nos parece necesaria; en cuanto a la última palabra, dado que ἐπεμβαίνω puede regir tanto genitivo como dativo, las dos posibilidades (βίότοιο de Olivieri y βίότοισιν de Ludwich) nos parecen adecuadas, aunque más ajustado al texto incomprensible de los manuscritos es el dativo plural que el genitivo singular; por ello y, pese a que el plural es raro para referirse al lugar, prefe-

rimos la corrección de Ludwich. Pero, volviendo, a la primera parte del hexámetro, pienso que si ligamos este pasaje al anterior (el de Saturno) que era negativo y es la razón por la que se ha alterado el orden habitual de los planetas (debería haberse tratado de Júpiter después de Saturno y no de Marte), podría sobreentenderse el verbo de la condicional (*sc.* μόλη); así ya no hay necesidad de modificar ninguna de las palabras que nos transmiten los manuscritos, salvo la última, ni suponer una laguna después del verso 50, como hace Olivieri.

b) comentario astrológico: Los efectos ocasionados por Marte en este lugar son los habituales de su acción funesta, aunque en la expresión hay distancia entre lo que dice Antíoco y Valente, Hermes-Retorio y Fírmico (de éste puede relacionarse la observación general de que produce *mala et magna infortunia*), centrados sobre todo en aspectos referidos a la salud, la guerra y la esclavitud. Antíoco pone el énfasis en los dolores, lamentos y desgracias con que se ven aquejados los hijos de Marte en este lugar, mientras que el *Yavanajātaka* concreta estas desgracias en la pobreza y Camatero en el descubrimiento de diferentes robos, según sea el signo casa de uno u otro planeta.

3.5. Júpiter en el lugar de los medios de vida (vv. 51-52)

a) comentario crítico:

verso 51: otra vez en este verso Olivieri trata de adaptar la poesía del autor a su propia idea, buscando el paralelismo con el resto de los pasajes. Como en este caso (ya el comienzo indica una intención del poeta por marcar la diferencia con los anteriores) falta la condicional (sustituida por un participio), el editor la inventa, modificando ἐὼν en ἔαν (Ludwich tiene razón al criticarle que el poeta utiliza habitualmente ἦν) y, de nuevo, el participio (ὀδεύων) por un subjuntivo (ὀδεύῃ); nada de esto es necesario y el texto de los manuscritos se entiende bien tal como está.

b) comentario astrológico: El carácter general con que Antíoco describe la acción positiva de Júpiter no permite comparación con Retorio, más concreto respecto de sus efectos, ni con Valente, que indica influencias negativas; tan sólo observamos una relación con Juliano de Laodicea, que aconseja iniciar las actividades cuando Júpiter está en el horóscopo o en el segundo lugar, ya que serán ἀγαθὰς καὶ ὠφελίμους, y Fírmico que, sin obviar los efectos negativos a que antes aludíamos (en la tradición de Hermes Trismegisto), concede una acción benéfica, en los términos de Antíoco, si Júpiter está bien configurado con Mercurio: *dabit autem magnorum mobilium <et> maximarum possessionum dominia, si sic posito Mercurius et ipse bene positus bona se radiatione coniunxerit* (3.3,4). Por último, para Camatero (580: Ἐν δευτέρῳ δὲ πλοῦτον αὐτὸς μὲνυει) y para el *Yavanajātaka* (“a man with wealth, merit, and a

prospering people) estas influencias positivas tienen que ver con la riqueza y la prosperidad, tal vez concreciones de los bienes (ἐσθλά) de Antíoco.

3.6. Mercurio en el lugar de los medios de vida (vv. 53-54):

a) comentario crítico:

verso 53: No es normal que en estas construcciones de *εἰ* con subjuntivo, tan propias de la poesía épica, el tema temporal sea el presente, sino el aoristo (eventual). Por ello, tal vez, Olivieri propone la adición de una -σ- (πορεύση), mientras que Ludwig, fiel a su criterio, conjetura el optativo παρείη (de πάρειμι); la corrección de Kroll (περήση) es gratuita, pues no resuelve las posibles dificultades sintácticas. Por nuestra parte, no vemos razones suficientes para intervenir el texto de los manuscritos en su forma verbal (el presente en lugar del aoristo puede tener una mayor fuerza estilística) por lo que preferimos conservar πορεύη.

verso 54: este verso plantea pocos problemas críticos, salvo la incoherencia de la conjunción τε, resuelta con la corrección de τε > γε (paleográficamente verosímil) que me sugiere Raúl Caballero, y los que derivan de una mala lectura de los manuscritos por parte de Olivieri. Así ἡγάθειν que éste atribuye a los códices no existe y la corrección ζάθειν que remite a Kroll es en realidad la lectura correcta de aquellos. Curiosamente Ludwig, que tampoco aquí ha visto los manuscritos, intenta una alternativa extraña (νηγάτειν) para corregir la lectura atribuida por Olivieri. En el haber positivo de éste, sin embargo, hay que apuntar la corrección πουλὺν para πολὺν de los códices, que resuelve el problema métrico del quinto dáctilo. Por lo demás, no entiendo para qué escribe Olivieri ἀγείρει en este verso cuando se pregunta por la posibilidad de que sea correcto ἐγείρει (que lo es) de los manuscritos.

b) comentario astrológico: Tanto en p. 140 como en 144, donde se distingue entre la acción diurna y nocturna, Hermes-Retorio insiste sobre la influencia profesional de Mercurio en este lugar y en absoluto sobre su aportación de riqueza, que es original de Antíoco y puede estar relacionada con la personalidad del dios como patrón del comercio y de los banqueros. También en Valente y Fírmico dominan los elementos intelectuales (palabra, educación, etc.) del planeta y en Camatero el prestigio del servicio a los reyes y la dedicación profesional a los libros. El texto que más se aproxima a Antíoco es el *Yavanajātaka*, donde se constata su influencia en el incremento de las propiedades: “one possessing firm property”.

3.7. Venus en el lugar de los medios de vida (v. 55)

a) comentario crítico: No hay problemas de transmisión en este verso (φιλομειδῆς ha sido correctamente ajustado a la métrica con la modificación

φιλομμειδῆς de Olivieri) pero, aun suponiendo que el verbo de la condicional pudiera ser el mismo del pasaje anterior (sobrentendido), es evidente la laguna conjeturada por Olivieri, ya que no tenemos aquí indicación alguna sobre los efectos del planeta a su paso por este lugar.

4. *Los planetas en el lugar de los hermanos*

4.1. Luna en el lugar de los hermanos (vv. 56-57)

a) comentario crítico:

verso 56: el texto de los manuscritos está bastante bien conservado y otra vez las modificaciones de Olivieri tienen más que ver con una mala lectura de los mismos que con ellos. Así, μοῖραν se lee correctamente (en abreviatura como viene siendo habitual) y lo mismo τριτάτην (A) o τριτάτην (L,S), por lo que no tiene sentido la corrección μορίῳ τριτάτῳ con que Olivieri trata de resolver una supuesta lectura μόριον τριταῖον, que no existe. En cuanto al verbo προφανείη es el que esperamos con la conjunción εἰ. No vale la pena ni considerar las correcciones de Ludwich (ἢ δὲ Σεληναίη y προφανεῖσα), de las que la segunda está motivada por la incorrecta lectura de los códices a cargo de Olivieri (προφανεῖ).

verso 57: el texto se comprende bien tal como aparece en los manuscritos y no hay necesidad de modificar καὶ βίотου (tenemos coordinado un adjetivo y un genitivo, que hace la misma función) como quieren Kroll, seguido por Olivieri (εὐβίотους), y Ludwich, cuya propuesta (ἐκ βίотου) es, en cualquier caso, menos invasiva y más justificable paleográficamente. Pero, repito, ni una ni otra son necesarias.

b) comentario astrológico: Coincide Antíoco con Hermes-Retorio en cuanto a los efectos positivos que tiene la luna en este lugar como causa de riqueza para sus hijos, si entendemos βίотου del v. 57 como “recursos” o “medios de vida”. Otra relación implícita es la salvedad de Antíoco que considera inferiores esas influencias positivas cuando la luna es menguante, un efecto imitativo que coincide con el de Hermes-Retorio, para quien los efectos de la luna llena o creciente son mayores (μάλιστα καὶ τῆς αἰρέσεως καὶ μεστή καὶ τοῖς ἀριθμοῖς προσθετική). Valente sigue en la misma línea de Hermes y Antíoco (ὁ γεννόμενος μέγας ἔσται καὶ πολλῶν ἀγαθῶν κυριεύσει), aunque es más preciso respecto de esos bienes, que no se limitan a la riqueza. Fírmico y Camatero nada tienen que ver con estas influencias y sus observaciones aluden a otras cuestiones (madre en un caso y viajes en otro, salvo que relacionemos el término καλά de Camatero con los efectos positivos que atribuye Antíoco a la Luna). Las indicaciones del *Yavanajātaka* combinan alegría y pesar en los individuos afectados por la Luna en este lugar.

4.2. Sol en el lugar de los hermanos (vv. 58-59)

a) comentario crítico:

verso 58: el único problema en este verso es la conjunción ὅτε que no tiene sentido, por lo que requiere una corrección. La nuestra ὅτι que da un valor intensivo al adjetivo (usual en griego no sólo con superlativos, sino también con positivos) es preferible a la de Ludwich (ποτε) que introduce una restricción temporal sin sentido a la marcha mecánica y constante del Sol por los lugares de la carta astral. Por otro lado, el paso de ὅτι a ὅτε en la tradición manuscrita es fácil pues a menudo se confunden la ε y la ι.

verso 59: la crítica de este verso se ha centrado sobre todo en τάχος de los códices, mal leído por Olivieri como τεύχος que mantiene (incluido el error de acento) en su texto. La propuesta del propio Olivieri (con dudas) τέκος o de Kroll τέλος son sin duda preferibles a la de τύχης de Ludwich que, consecuentemente, tiene que modificar πάλιν por πάλον; ciertamente, también cualquiera de ellas (la de Olivieri y la de Kroll) dan mejor sentido al verso que τάχος, pero a favor de este término está el valor inmediato y más duradero de los efectos astrológicos en el caso de las luminarias y otros argumentos de índole paleográfica y léxica: en cuanto a lo primero, el término aquí es *lectio difficilior* y, respecto de lo segundo, el mismo (también con carácter adverbial) y en posición métrica similar (después de cesura) aparece atribuido al Sol en v. 11 y, con referencia a Mercurio, en v. 40. Por todo ello nos parece más conveniente mantener la lectura de los manuscritos.

b) comentario astrológico: Si entendemos que el servicio como esclavo en los templos que atribuye Hermes-Retorio a los hijos del Sol en el tercer lugar no es malo ni bueno, se entiende la prescripción de Antíoco; pero en ningún caso nuestro autor hace referencia a la profesión religiosa de esas personas (motivada tanto por el Sol como por la Luna, que tutela el lugar), presente también en Valente; tampoco hay similitud entre el texto de Antíoco y las indicaciones de Fírmico, el *Yavanajātaka* y Camatero.

4.3. Saturno en el lugar de los hermanos (vv. 60-61)

a) comentario crítico:

verso 60: Ludwich, sin duda pensando en la pureza homérica de nuestro poeta, propone cambiar la conjunción ἥν por εἰ o el optativo νεύσεαι por el subjuntivo νεύσῃ; pero, si bien la confusión entre optativo y subjuntivo es fácil cuando se trata de la confusión fonética entre -οι y -η (p. ej. μόλοι/μόλη), no lo es tanto en

este caso en el que está implicada otra sílaba (-ε) de sonido distinto. Tampoco hay que ser tan rigorista y podemos aceptar sin problemas que el autor de estos versos aplica a su obra épica procedimientos sintácticos más habituales en su tiempo, como el uso de ἐὼν con optativo. Se puede mantener, pues, el estado de la tradición manuscrita sin alteraciones.

verso 61: el caso de este verso es más complicado, ya que, tal como nos ha sido transmitido, el hexámetro está incompleto (falta la larga del quinto dácilo). Los críticos han hecho propuestas diversas: desde prudentes adiciones, como la de Olivieri, que propone suplir entre el final y principio de las dos últimas palabras -σι κο- <ν προ> (ἀδελφοῖσι<ν προ>κομίζει) hasta la de Kroll que cambia todo el verso salvo el dativo κακότησιν. Puestos a elegir, me quedaría con la propuesta de Olivieri, aunque, por su verosimilitud paleográfica y porqueno altera para nada el sentido del verso, me parece mejor conjeturar la haplografía (por presión del término griego habitual ἀδελφοί) de una sílaba en el nombre épico de los hermanos (también propuesto, aunque en otro caso y con más modificaciones, por Ludwig) ἀδελφεῖοι.

b) comentario astrológico: No hay en Antíoco ninguna alusión a los elementos religiosos que vemos en Valente (falta de respeto) y en Hermes-Retorio (revelaciones de sueños y misticismo) ni tampoco a la indolencia y falta de patrimonio a que se refiere Fírmico. En cuanto al *Yavanajātaka*, sus prescripciones son positivas y atañen a la gloria y felicidad de estas personas. Tan sólo Camatero parece hacerse eco de estos versos de Antíoco, al expresar los efectos de Saturno en el tercer lugar como perjuicios procedentes de los hermanos (κάκωσιν ἐξ ὁμαιμόνων./τούτων γὰρ ἄγει παραχὴν πολλήν μέσον). Hay aquí una coincidencia en el uso de los términos: κάκωσιν viene de κακότησιν, ὁμαιμόνων traduce ἀδελφοῖσι y πολλήν tiene su presencia en Antíoco como adjetivo (πολλαῖσιν) de κακότησιν. Albumasar alude a los hermanos, pero más como objeto de preocupación por parte de los nacidos en esta situación que como fuente de perjuicios.

4.4. Marte en el lugar de los hermanos (vv. 62-63)

a) comentario crítico: la transmisión de estos dos versos ha sido afortunada; tan sólo hay que señalar que la corrección de Olivieri de ἤμβλυνε por ἤμβλυνεν con adición de -ν para hacer posición en la tercera larga del hexámetro es innecesaria, pues la breve en arsis antes de la cesura es susceptible de alargamiento métrico en la épica (de hecho tenemos otros casos en este mismo poeta); la de αἶμασι por αἶματι

sugerida por Kroll tampoco es necesaria, ya que el plural en este caso es explicable como un plural poético y cuenta a su favor con el testimonio del verso 93, también en el contexto de las influencias de Marte (en este caso en el bajo cielo).

b) comentario astrológico: Tampoco a propósito de Marte en este lugar hay relación entre Antíoco (que habla de enemistad del hermano, ilustrada con la sangre y el hierro propios del planeta) y los demás autores (Hermes-Retorio, seguido en este punto por Valente y Fírmico, mencionan personas prácticas y que se apropian de lo ajeno, mientras que el *Yavanajātaka* se refiere a estos individuos como asesinos), salvo Camatero. En este caso, de nuevo aparecen implicados los hermanos, ya que el planeta indica *ταραχήν* ... *φίλων ὁμαιμόνων*, así como *μέριμναν* y *φόβον ἐκ τῶν φιλοῦντων*, aspectos que podemos asociar tanto al *πολεμήτορα ἀδελφόν* del verso 62 como al *φοβερὸν δέμας* del 63.

4.5. Júpiter en el lugar de los hermanos (vv. 64-66)

a) comentario crítico:

verso 64: la propuesta de Olivieri de cambiar la conjunción *τε* por la partícula *δέ* al comienzo de este verso tiene a su favor el hecho de que prácticamente todas las entradas sobre los planetas comienzan con la partícula; sin embargo, la anomalía no es argumento para la corrección, sino más bien para lo contrario. De hecho en los versos 96 y 103 se comienza sin ninguna conjunción ni partícula y el hecho de que, hasta ahora, éste es uno de los pocos casos en que no se menciona en el texto el lugar (en el anterior se hace con un adverbio *ἐνθα* que remite al *τρίτον δρόμον* del pasaje precedente) justifica la coordinación con el pasaje relativo a Marte; por ello, no vemos razón para no conservar aquí la conjunción transmitida por los códices. Por lo demás, el único problema de cierta importancia en este verso está en la interpretación de *μεγασθενετ'* de los tres códices, corregido por Olivieri en *μεγασθενέας*; sin embargo, a juzgar por otros ejemplos (v. 71 *χαριλάμπετ'* de Ly S = *χαριλαμπέτις* de A y v. 99 *πολυαλγ' A* = *πολυαλγής*, *αλγ' S* = *αλγής*) estas formas terminadas en consonante sin la desinencia en nuestros manuscritos parecen corresponder al nominativo. En este caso nos encontraríamos ante otro neologismo de nuestro poeta, lo que no es extraño (cf. también Ludwich, p. 8 en el mismo sentido).

verso 65: de las dos lecturas (*κληρονόμων A* o *κληρονόμους LS*) que nos dan los códices, Olivieri ha elegido la primera, que no tiene mucho sentido coordinado con *ἀγαθῶν*; la otra alternativa es, en cambio, más coherente desde el punto de vista del significado general del verso y aporta, además, recursos poéticos más acordes con este tipo de textos (en nuestro caso, reforzaría desde el punto de vista estilístico, con un quiasmo, la posición rítmica de *ἀγαθῶν*, entre la trihemímera y la pentemímera).

verso 66: en cuanto al verbo, los manuscritos registran τελέθει que no puede regir los acusativos, ya que es intransitivo. Ludwich propone por esta razón (p. 8) sustituirlo por θαλέθει a partir de usos poéticos como Pi., O. 3.23 y Theoc., XXV 15; pero es más sencillo suponer una confusión entre θ y σ y recuperar el futuro τελέσει que cuenta con una amplia tradición en la astrología.

b) comentario astrológico: De Hermes-Retorio y Valente, que se interesan por aspectos religiosos relacionados con el lugar (μάγος, προφήτης), sólo la indicación de πλούσιος (ampliada en Valente a la posesión de muchos bienes) puede asociarse a la prescripción de Antíoco que alude a enriquecimiento por herencias. El *Yavanajātaka* habla de prestigio y respeto de estas personas, que nada tiene que ver con Antíoco. En cuanto a Camatero insiste en la felicidad (εὐτυχία) de los hijos de Júpiter en el tercer lugar, derivada de las relaciones familiares; pero, mientras que en él esa felicidad, definida como εὐδαιμονίας, tiene que ver más que con el amor de los hermanos (Camatero: ἐξ ἀδελφῶν ἀγάπης), en Antíoco se refiere al prestigio y la riqueza derivada de las herencias, algo que no encontramos en ninguno de los textos relacionados, salvo que Pablo de Alejandría subraya la ἐπαύξησιν βίου καὶ χρημάτων περίκτησιν como un efecto de los planetas benéficos.

4.6. Mercurio en el lugar de los hermanos (vv. 67-68)

a) comentario crítico:

verso 67: sólo hay un problema en la transmisión de πολυεργέα, escrito πολυέργεα en L y S y πολύεργα en A; la supuesta corrección de Olivieri no es más que la lectura de L S (necesaria para completar el dactilo), manteniendo el error de acentuación (en los manuscritos viene tal vez motivado a partir de πολύεργα, neutro de πολύεργος), que corregimos en nuestra edición.

verso 68: una vez resuelto el error fonético de los manuscritos (ἐξερετὰ por ἐξαίρετα) por Boll y de τεκτένοντας en L y S (corregido aquí a partir del correcto τεκταίνοντας de A) no hay nada reseñable en este verso.

b) comentario astrológico: A propósito de Mercurio, los textos (Hermes-Retorio, Valente y Fírmico) atienden más a las cualidades religiosas (magia, adivinación, interpretación de sueños) de las personas que nacen con él en el segundo lugar. La prescripción de Antíoco tiene que ver con la personalidad del dios como patrono de artesanos y profesionales de las artes, que sólo tangencialmente se indican en Fírmico (*archiatus, mathematicos et per se invenientes atque discentes*). Ni Camatero ni el *Yavanajātaka* aportan datos comparables con nuestro poeta.

4.7. Venus en el lugar de los hermanos (vv. 69-70)

a) comentario crítico: lo único destacable en el v. 69 es la alteración del texto en L, que lee ἀδελφοὺς en lugar de ἀοιδοὺς de A; el error queda subsanado en S, que hace una corrección en el margen para restablecer la lectura de A. En cuanto al v. 70, no plantea problemas de transmisión.

b) comentario astrológico: El efecto de Venus aquí es, según Valente, la riqueza y, según Hermes-Retorio, que identifica las influencias con el noveno lugar, regalos y favores, sobre todo de parte de mujeres. Fírmico se limita a señalar el carácter positivo del planeta en este lugar y su influencia religiosa, en aspecto con Júpiter o con Mercurio. El *Yavanajātaka* va también por ese camino (“a leader of gurus who is despised by his brothers”). Con la indicación del incremento de la hacienda gracias a las amistades que, según Antíoco, tiene como resultado la posición de Venus en este lugar sólo se relaciona el efecto positivo de los planetas benéficos en Pablo de Alejandría y una de las influencias atribuidas por Camatero. Respecto del primero, así como la riqueza debe atribuirse a Júpiter (cf. *supra* com. a 64-66), las precisiones sobre la amistad pueden tener como principal responsable a Venus: καὶ τὸν περὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων λόγον ἐπωφελῇ καὶ συμπαθέστερον ἀποδείκνουςι. ποιοῦσι δὲ καὶ πολυφίλους καὶ πολυγνώστους καὶ πολυαδέλφους καὶ τὰς παρὰ φίλων καὶ ἀδελφῶν χάριτας ἢ δωρεὰς παρέχουσιν. En cuanto al segundo, los φίλους τε πολλοὺς que atribuye a Venus, están sin duda relacionados con ἐν φιλίαις del verso 70 de Antíoco. Sin embargo, no hay parangón en los textos con los ἀοιδοὺς que se le atribuyen en el verso 69.

5. Los planetas en el lugar de los padres

5.1. Luna en el lugar de los padres (vv. 71-75)

a) Comentario crítico:

verso 72: nos parece oportuna la corrección del indicativo ἔρπει de los manuscritos por el optativo ἔρποι propuesta por Ludwig, sintácticamente más apropiado por su coordinación con φανεῖν del verso 71.

verso 73: se trata de un verso problemático por las dificultades de transmisión en el tercer y cuarto dácilo, que aparecen en los manuscritos como σῆμα καὶ θίει νυκτός con un crético imposible en el tercero y un baqueo en el cuarto. Olivieri deja en su texto la lectura de los manuscritos con una *crux* y propone sustituir θίει por ἀεὶ que resuelve el problema de καὶ por el hiato, pero requiere una sínicesis en ἀεὶ y hace difícil de entender el adverbio precedido de la conjunción. Ludwig prescinde de καὶ

θείει y conjetura βάθει que salva las dificultades paleográficas de prescindir de la θ pero no es muy apropiado en cuanto al significado. Nuestra propuesta καθ'ῶ tiene la ventaja de que respeta κα- de καὶ y la θ de θείει y se justifica muy bien desde el punto de vista semántico, como una concreción de ἡμάτιον del verso 72 y una oposición a νυκτός τε κακίστη. Otra posible conjetura sería sustituir καὶ θείει por τιθεῖν (infinitivo documentado ya en Teognis y que puede tener fundamento en la corrección θέειν que leemos en S al margen). El infinitivo resolvería los problemas métricos y tiene sentido dependiendo de ἔστι: “excelente se puede considerar el signo”. Tras νυκτός Olivieri escribe en lugar de τε de los manuscritos δὲ; ignoro si es una propuesta o una lectura errónea de los códices, puesto que no hay indicación alguna en su aparato crítico y Ludwich, que la acepta, no parece haber comprobado aquellos. En cualquier caso, no vemos motivo alguno que justifique el cambio.

verso 74: la conjetura de Ludwich, sustituyendo ἄλλως por ἄλλοι τ', no mejora la lectura de los manuscritos, que se entiende bien interpretando τε de ὀλοοί τε en sentido adverbial y no como conjunción; en cuanto a la corrección del indicativo por el subjuntivo que hace Olivieri a propósito de προσαναγάζουσι de los códices, es necesaria debido a la conjunción ἥν.

b) Comentario astrológico: Las pesadumbres que Antíoco atribuye a los padres cuando la Luna está en este lugar configurada con planetas negativos se concretan en la versión árabe de Doroteo y en Anubión (que sigue a este poeta y en general se deja llevar por el carácter oculto del bajo cielo) con las muertes de hijos y esposas. Para el Ps.-Manetón las ventajas que comporta el astro de día se traducen en fama de la madre y riqueza (prestigio y riqueza), así como influencia política (que refiere Valente directamente a los nacidos en esta situación), pero, configurada con planetas malos, enfermedades y dolores. El *Yavanajātaka* también considera positiva en general la influencia de la Luna en este lugar, aunque sin las restricciones para la noche o para las configuraciones negativas que leemos en Antíoco. Poco tienen que ver con Antíoco las prescripciones de Hermes-Retorio y, en cuanto a Fírmico, sus indicaciones son totalmente opuestas, ya que concede los peores efectos durante el día y los mejores durante la noche, relativos a la nobleza de linaje de la madre. Camatero, en cambio, coincide con Antíoco a propósito de sus influencias negativas de noche, con uso del término κάκωσιν βλαβεράν que podríamos asimilar al adjetivo κακίστη del verso 72. Y, si las pesadumbres de los padres a que hace referencia Antíoco, más que a los efectos que esta configuración tiene sobre sus familiares se refieren a ellos mismos, el sentido del texto coincide con las prescripciones de Albumasar (p. 115 Pingree) sobre la muerte del padre o

la madre cuando el Sol y la Luna están en este lugar en conjunción con Saturno.

5.2. Sol en el lugar de los padres (vv. 76-77)

a) comentario crítico:

verso 77: Olivieri corrige φίλα por φίλη y ὅτι de los manuscritos por ὅποι, basándose sin duda en la grafía ὅτοι de A; sin embargo, ὅτι de L y S el único problema que podría plantear es su integración en la estructura métrica del hexámetro. A este respecto, de nuevo tenemos un alargamiento rítmico de vocal breve en la arsis del dácilo delante de cesura heptemímera, como en otros versos de nuestro poeta. Salvada esta cuestión, el texto de los manuscritos podría entenderse perfectamente como el uso de ὅτι + positivo con valor intensivo; pero resulta forzada tanto la expresión (“lo peor posible”) como el desiderativo en este contexto; la propuesta que me sugiere Raúl Caballero ὅτε + optativo sin ἄν con valor iterativo, me parece más ajustada y es perfectamente plausible desde el punto de vista paleográfico. Dicho esto, son innecesarias tanto la modificación de Olivieri, como las de Ludwich (ὅθ’ οἱ y οὐ προτιβαίνοι) que hacen decir al verso otra cosa de lo que quiere decir, sin mejorar el sentido.

b) comentario astrológico: La indicación de Antíoco, salvo por lo que se refiere a la habitual identificación del Sol con el padre y la Luna con la madre, presente en otros autores (Hermes-Retorio, Anubión, Ps.-Manetón, Fírmico y el *Yavanajātaka*), no coincide en absoluto con el resto de la tradición astrológica, que acentúa los efectos negativos (y no positivos como hace nuestro poeta) del astro para el padre en ese lugar. Sólo en la versión árabe de Doroteo se contempla la aminoración de esos efectos negativos dependiendo de la configuración del planeta que ocupa la casa o la exaltación del Sol, lo que no es significativo para la comparación con nuestro texto; Camatero, que admite efectos positivos, va en otra dirección (descubrimiento de tesoros e investigación sobre personas u objetos perdidos).

5.3. Saturno en el lugar de los padres (vv. 78-81)

a) comentario crítico:

verso 78: aunque es raro, el valor transitivo de ἔχομαι con acusativo está atestiguado, por lo que no hay que sugerir otro verbo como hace Kroll con ἔλοιτο; de hecho, la haplografía que leemos en los manuscritos L y S (ἔχοι τοκήων en lugar de ἔχοιτο τοκήων de A) tiene sentido para salvar mejor la transitividad de ἔχω; resulta muy sugerente, pues el problema quedaría totalmente resuelto con ella, la propuesta

de Ludwich, μοῖρ' ἀνέχοιτο, que tiene un fundamento paleográfico sólido por corte de palabras erróneo en el proceso de transmisión; sin embargo, el verbo en cuestión (utilizado con frecuencia en astronomía y astrología para los ortos de las constelaciones y de los astros) tendría más sentido con el horóscopo que con el bajo cielo, ya que la noción de salir y ocultarse, subir y descender, es válida sólo con referencia al punto oriental y occidental del horizonte. Y tampoco el argumento rítmico esgrimido por Ludwich (se evita así la diéresis entre las dos breves del cuarto dáctilo: “die schlechte Diärese im vierten Fusse jedoch spricht dagegen”, p. 9) es argumento en nuestro poeta, que no siempre tiene en cuenta el zeugma de Hermann (cf. vv. 19, 52, 57, 75 y 80). Por todo ello nos inclinamos a mantener el corte de palabras del manuscrito A y dejar como sujeto de ambos optativos a Saturno.

verso 80: los manuscritos escriben σίνη, con lo que los acusativos que siguen tendrían que interpretarse como una aposición de esos daños significados por el término; mi propuesta (corregir σίνη por σινοῖ, que se habría corrompido por itacismo) justifica mejor la coordinación ἥδέ; de este contrato, bien documentado sobre todo en la voz media en Valente, Pseudo-Manetón y Hefestión, Doroteo atestigua en varias ocasiones la tercera persona del singular del presente³, que nosotros proponemos aquí; sintácticamente, el presente encuentra apoyo en los verbos de las otras dos oraciones que se coordinan (προπέμπει) o están en correlación (φθείρει) con la suya; los acusativos se interpretan ahora como acusativos de objeto interno, que concretan los daños producidos por el planeta. Por otra parte, frente a los manuscritos L y S que ofrecen la lectura στογεράς, el A escribe correctamente στυγεράς, pero los tres transmiten una grafía errónea para ἀεικέα (ἀείκελα) que es acertadamente corregido en el margen por S. Fuera de estos pequeños detalles, interesantes para la comparación interna de los manuscritos, no hay problemas importantes de transmisión en ninguno de los versos de este pasaje.

verso 81: la corrección πατρώϊα para πατρῷα de los tres códices que hace Olivieri viene determinada por la adaptación del término al metro.

b) comentario astrológico: A propósito de Saturno en el bajo cielo, Pablo de Alejandría establece una diferencia entre su acción τῆς αἰρέσεως ὑπάρχων y παρ'

³ P. 329 PINGREE (ἡ Σελήνη ἐν τῷ ὑπογείῳ σιν<ο>ῖ/ τὴν μητέρα ἢ ἀγενὴ ποιεῖ), p. 353 PINGREE (Ὁ Ἄρης Ἥλιον διαμετρῶν ἐν ἡμερινῇ γενέσει βιαιοθανάτους ποιεῖ ἢ καὶ τὰς τοῦ πατρὸς ὄψεις σινοῖ,...), p. 359 PINGREE (Ὁ Ἄρης ἐν Λέοντι τὰ πατρικὰ φθείρει καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς σινοῖ,...), p. 373 PINGREE (ἐν ταύταις ταῖς μοίραις ἡ Σελήνη λήγουσα καὶ βλαπτομένη ὀφθαλμοὺς σινοῖ, μεστὴ δὲ ἀμβλυωπίας παρέχει).

αἵρεσιν. En el primer caso es muy positivo, pero en el segundo caso su influencia negativa (πάντα κακά), así como las consecuencias que acarrea el astro de noche, que incluyen ὀρφανίαν, ἐπίνοσον τὴν νεότητα y ἀδοξίαν, son compartidas por el texto de Antíoco, que también insiste sobre las orfandades y enfermedades. Similitudes encontramos de igual modo con Hermes-Retorio (salvo por lo que se refiere a los efectos positivos durante el día), que le atribuye orfandades (γονικῶν ἀπώλειαν) y enfermedades (νόσους) durante la noche y con Doroteo que, en la versión árabe, incluye las enfermedades (sin embargo en este autor, en lugar de orfandades, se habla de pérdida de los hijos y hermanos). Fírmico, que sigue la línea hermética presente en Retorio y en Ps.-Manetón, añade la pérdida del patrimonio familiar (*paternum patrimonium dissipat et citam patris mortem faciet, aegritudines etiam graves et frigidos horrores corporis*) a lo que parece haber una alusión en el segundo hemistiquio del v. 81 de Antíoco. Nada tienen que ver con él las prescripciones de Camatero (relacionadas con el significado del lugar (tierra y tesoros escondidos). Es curioso que Anubión no recoge las influencias de Saturno en el bajo cielo, pero coinciden con la tradición general (y en parte con la de Antíoco) sus prescripciones para el horóscopo y el medio cielo (*De ang.* 14-15): σωμάτων νόσους ἐπιφέρων καὶ σίνη, ... τινὰς δὲ τῶν γονέων χωρίζει... ὀρφανίας γὰρ ποιεῖ καὶ ἀτεκνίας, καὶ μᾶλλον ἐν νυκτεριονῇ· τότε γὰρ καὶ σίνη καὶ νόσους σημαίνει...

5.4. Júpiter en el lugar de los padres (vv. 82-89)

a) Comentario crítico:

verso 83: presenta varios problemas: 1) Olivieri lee erróneamente εὐπρεπείας, con lo que, en lugar de dáctilo en el tercer pie, tenemos un crético -ας καὶ εὐ-; Ludwich (p. 9) lo resuelve introduciendo τε detrás de τοκέας y Housman (p. 51) con diéresis en εὐπρεπείας; sin embargo, en los manuscritos no encontramos ese adjetivo, sino ἀριπρεπείας, corregido sobre ἀρεπρεπείας en el código S (ῥεπρεπείας AL). 2) Esto traslada la cuestión métrica al quinto dáctilo que es un troqueo (-ας φί-); se resuelve fácilmente con la adición de τε tras ἀριπρεπείας, como hace Kroll y acepta Olivieri en su edición, o, mejor aún, conjeturando un error de transmisión en φίλους τε a partir de φιλίους τε, propuesta de Ludwich aceptada (sin indicación de fuente) por Housman. 3) En cuanto al punto alto que pone Olivieri al final de este verso (también los manuscritos), preferimos eliminarlo por entender que los acusativos están regidos por el verbo ὑπερδῶησι del verso 86.

verso 84: termina tanto en los manuscritos como en la edición de Olivieri con

un punto, lo que deja incomprensible (igual que ocurre también con el punto alto del verso anterior) la sintaxis de todo el pasaje. Como en el verso 83, proponemos eliminar el punto y, en este caso, sustituirlo por una coma.

verso 85: plantea problemas de transmisión y, de hecho, Olivieri lo precede de una *crux philologica*: † ἐσχατιῇ δ' ἐπὶ τοῖς πολλοῖς φερτάτῃ δ' ἀκόρητον. Los manuscritos coinciden aparentemente en las lecturas problemáticas ἐσχατιῇ y τοῖς πολλοφερτάτῃ. La primera implica la introducción de un nominativo para el verbo personal de la oración principal en que se encuentra (vv. 83-86), ὑπερδῶσι (v. 86), que ya tiene su sujeto en el v. 84 (Ζεύς), además de un superlativo, φερτάτῃ, de imposible entrada en el hexámetro por su estructura de crético. Ludwig corrige el problema de ἐσχατιῇ convirtiendo el nominativo en acusativo (σχατιῇ); pero es más fácil conjeturar el dativo, que no tiene ningún problema paleográfico salvo el cambio de acento (a menudo oscilante en los códices). En cuanto a la lectura τοῖς πολλοφερτάτῃ, mantenida por Olivieri con corte entre los dos elementos del compuesto (πολλο φερτάτῃ), que no resuelve el problema métrico, Ludwig propone sustituir el nominativo femenino por un acusativo masculino, manteniendo la independencia de πολλοῖς (adverbio sustantivado). Más fácil nos parece, y acorde con el sentido, conjeturar πολλοφόροις en lugar de πολλοφερτα y unir τη con δ' para formar el dativo con valor adverbial τῇδ' (conjunción ἡδ' en la propuesta de Ludwig). Cuenta πολλοφόροις con el apoyo de Ps.-Maneth., III 241, que, en un contexto en el que están juntos Saturno y Júpiter, señala como efecto (sin duda debido a la influencia del segundo) la posesión de naves de mucha carga (κτῆσιν νηῶν πολλοφόρων). El mismo sentido podría darse aquí al adjetivo de modo que σχατιῇ más que como adverbio ("al final") puede entenderse como "en los confines de la tierra".

verso 86: πλοῦτον es leído en los manuscritos extrañamente por Olivieri (que en el texto escribe la lectura correcta) como πλούτων. La -ν de ὑπερδῶσιν de los manuscritos es eliminada por Kroll (que conjetura innecesariamente ὑπεκδῶσι), por razones métricas (Olivieri, manteniendo la forma ὑπερδῶ- de los manuscritos, añade la iota suscrita bajo la -ω-). También nos parece correcta la conjetura de Kroll (ἐκ χθονός) para ἐχθρός ὅς de los códices que, además de plantear problemas métricos, carece de sentido en este contexto positivo sobre la acción benéfica de Júpiter.

verso 87: la métrica hace necesaria la corrección de Olivieri ἐρίτιμον (mal acentuado por él como ἐρίτιμον) para εὐρυτίμον de los códices, palabra de comienzo crético al ser larga la -ι- de -τιμον. Fuera de esta corrección, no hay otros problemas de transmisión en este verso, salvo la lectura errónea γήραει de L y S, corregida en éste último teniendo en cuenta la correcta de A.

verso 88: Ludwig propone corregir τέρματι de los códices en τέρματα para

hacer concertar con un sustantivo πολυκερδέα; sin embargo, si entendemos la misma construcción sintáctica que para γήραι (“conceda honores a la vejez”), debería mantenerse la lectura transmitida τέρματι μοιρῶν, un giro que significa la muerte (“conceda a la muerte herederos”); interpretamos πολυκερδέα como predicativo referido al acusativo χρυσόν.

verso 89: el verso no tiene problemas de transmisión, salvo los que ha generado el propio Olivieri en su edición al sustituir τε καὶ (que se lee en los tres códices) por ἥδ’ . Ludwich ofrece la lectura que dan los manuscritos, aunque extrañamente la da como una conjetura propia (p. 9: “τε καὶ st. τε”).

b) Comentario astrológico: Hay tan sólo una coincidencia, pero relevante, entre lo que dice Antíoco a propósito de Júpiter en el bajo cielo (vv. 85-89), y las indicaciones del Ps.-Manetón sobre bienestar y gloria para la generación que sigue a sus hijos. Comparten ambos poetas esta afirmación con Hermes-Retorio, que atribuye a los hijos de Júpiter en este lugar una vejez feliz ya que con el transcurso del tiempo los hace εὐχερестέρους καὶ ἐνδοξοτέρους, un efecto que debemos relacionar con los versos 87-89 de Antíoco que utiliza al menos dos términos o lexemas que aparecen también en Hermes-Retorio: γήραι (v. 87)/ τὸ γῆρας (Hermes-Retorio) y προβεβῶτας (v. 89)/ κατὰ πρόβασιν (Hermes-Retorio). Firmico traduce estos dos elementos del texto de Hermes-Retorio por *felicem decernit senectutem* (6) y por *et processu temporis feliciores* (7), una situación (la última) que el autor latino refiere a la posición nocturna de Júpiter. Camatero (586: ἀγαθὸν δ’ ἄγει τὸ τέλος, una palabra esta última relacionada con el τέρματι de Antíoco, v. 88) se hace eco igualmente de esta felicidad en la vejez y el *Yavanajātaka* precisamente la única observación que registra es la continuidad de la fortuna familiar, señalada por Antíoco en los herederos y aludida en los mismos términos que éste por Anubión (κληρονομίας διδοῖ). Ahora bien, si en Antíoco todos los efectos de Júpiter en este lugar son positivos, el Ps.-Manetón, diferencia entre los padres (a los que quita la felicidad de que disfrutaron antes) y la última generación (a la que da abundancia de ella). Esa benevolencia general del planeta se da en los demás textos comparables, en los que destacamos algunas similitudes destacables: Así la riqueza extraída de la tierra, alusión al descubrimiento de tesoros vinculado al bajo cielo, se menciona en Anubión (38: καὶ θησαυρῶν εὕρεσιν), Camatero (584-586: φέρει/ γῆς, πραγμάτων τὸ κέρδος εἴτε κτισμάτων/ θησαυρὸν δ’ αὖθις), a cuya terminología responden los términos χθονός, si aceptamos la conjetura de Kroll, y πολυκερδέα, en Firmico (6: *alii autem pro qualitate signorum thesauros inveniunt*), en Anubión (καὶ θησαυρῶν εὕρεσιν), probablemente

en la versión árabe de Doroteo (“it indicates [success] from an act of secrecy”) y, si entendemos que la frase del autor latino traduce otra de Hermes, también en Hermes-Retorio (καὶ εὐρημάτων καταξιοῦνται). Y la nobleza de los padres (v. 83) a que da lugar el planeta en este lugar, es aludida igualmente por Anubión (τοὺς δὲ γονεῖς ἐνδόξους σημαίνει), Fírmico (7: *nobilem patrem facit et gloriosum*) y por la versión árabe de Doroteo (“and the condition of his parents will be better”), aunque los dos últimos coinciden con el texto de Hermes-Retorio cuando señala la pérdida de patrimonio en los primeros o medianos tiempos de su vida, luego recuperada con los años.

5.5. Marte en el lugar de los padres (vv.90-95)

a) Comentario crítico:

verso 90: de nuevo los manuscritos presentan una inconsistencia métrica en el tercer pie que forma con el cuarto un crético: -ση καὶ ἐς. Olivieri lo deja tal cual y no advierte del problema (tampoco Ludwig), detectado en cambio por Housman (p. 51). La propuesta de éste (leer νεύησι en lugar de νεύση) no sólo resuelve la cuestión, sino que además (como el propio Housman señala) cuenta a su favor con la forma ὑπερδῶσι del verso 86 (en la misma posición) y va mejor con el tema de presente de la otra forma verbal (ἐλαύνη) con la que está coordinado en el mismo verso.

verso 94: este verso está muy corrupto en los manuscritos cuya lectura no resiste el análisis métrico y plantea problemas léxicos de difícil solución: σώματι διλάῳ κακῶν ἵκτερινῶ χρουσίην τε. Es mérito de Olivieri haberle dado un sentido aceptable con algunas correcciones que respetan todo lo posible el texto manuscrito: δειλαίῳ por διλάῳ es prácticamente seguro; κακῶν también puede haberse corrompido en κακῶν εἰς ἵκτερον en ἵκτεριν, mientras que ὠχροσύνην para χρουσίην (precedido de la ω que los manuscritos parecen unir a ἵκτεριν) introduce un neologismo que cuenta con formaciones paralelas a partir de otros adjetivos. Esto se ajusta a la capacidad inventiva de este poeta, tan dado a las formaciones nuevas, sobre todo con compuestos. De todos modos nos parece oportuno marcar la segunda parte del verso con una *crux* aunque mantengamos las conjeturas de Olivieri.

b) Comentario astrológico: Los efectos negativos que atribuye Pablo de Alejandría al planeta en este centro, mayores de día que de noche, coinciden en parte (ἐπινόσους καὶ πτωματιζομένους ἀποτελεῖ) con las prescripciones de Antíoco en el que leemos igualmente las enfermedades como una de sus influencias más importantes.

5.6. Venus en el lugar de los padres (vv. 96-103)

a) Comentario crítico:

verso 96: aunque Olivieri no hace alusión al respecto, en la tradición el nombre del astro aparece como Φωσφόρος en A y como Έωσφόρος en L y S, opción por la que nos inclinamos por ser más rara en contextos astrológicos. Olivieri cambia (o no ha leído bien) el caso de este nombre y lo pone en acusativo, cuando en todos los códices aparece en nominativo (probablemente un error motivado por la presión de los nominativos que designan al astro, ya que, como predicativo del relativo, debería estar en acusativo). La corrección de Olivieri φιλομμειδής para φιλομειδής de los códices resuelve el problema métrico del cuarto pie.

verso 99: de nuevo aquí una mala lectura de los manuscritos por Olivieri crea un aparente problema de transmisión que no existe. En efecto, donde los tres códices escriben (el final con abreviatura) χειρότερος, Olivieri les atribuye la lectura χειότερον y escribe en su texto la forma transmitida como una corrección de Kroll; en cuanto a πολυαλήγης, interpretamos con Ludwich (p. 10) como nominativo la abreviatura de A (πολυαλγ', en S άλγ') igual que en v. 64 μεγασθενετ' de todos los códices (= μεγασθενέτης) y en v. 71 χαριλαμπετ' (= χαριλάμπετις).

versos 100-101: tenemos una corrupción importante en los manuscritos LS, que omiten toda la secuencia ποιεί...τίθησι και; el manuscrito S escribe en el margen esta parte, posiblemente tomada -como en el caso de otras correcciones- del manuscrito A que ofrece todo el texto sin alteraciones.

verso 101: la corrección de ὥς por ὄν que propone Kroll facilita sin duda la interpretación sintáctica del final de este verso; sin embargo, y aunque sea más extraño el giro desde este punto de vista, podemos mantener la lectura transmitida. Si así es, ὥς funcionaría como una conjunción modal-temporal y προσέειπε tendría sentido como el verbo utilizado para saludar (fijar su atención el astro en) al que es feliz. Ahí está la respuesta a la cuestión planteada por Ludwich (p. 10: “denn was die Überlieferung heissen soll, verstehe ich nicht”) y que lo lleva a preferir la conjetura de Kroll o, más aún, a corregir προσέειπε en προσέεικε (p. 10: “aber wohl kann ebenso glücklich ὄν προσέειπε aus ὥς προέειπε, worin vielmehr ὥς προσέεικε (*wie es sich gebührt*) zu stecken scheint). Para nosotros tiene sentido ὥς προέειπε en este contexto: “y al feliz conforme lo saluda...”. Pues bien, ὄλβιον en nuestra interpretación, sería una prolepsis de la oración modal-temporal ὥς προσέειπε, que haría función de complemento indirecto en la oración siguiente: δεινὰ φέρει... Estructuralmente la unión sintáctica de todo el segmento lingüístico και ὄλβιον...φέρει está confirmada por el encabalgamiento del segundo hemistiquio del verso 101 con el comienzo (hasta la trihemímera) del verso 102.

verso 102: πινυταῖς de los manuscritos ha sido tal vez leído por Olivieri como πινυτοῖς, que concertaría así con λέχεσσιν; esto lleva a Ludwich (que no conoce la lectura real de los manuscritos) a proponer πυνιτὰς (concertando con ἀλόχους) considerando que el adjetivo cuadra más a las mujeres que a los hombres (p. 10). Es evidente que el texto está alterado; el problema está en cuál sea el complemento indirecto de φέρει. Según nuestra interpretación del final del verso anterior, sería un supuesto ὀλβίῳ que aparece en acusativo en ese verso por ser complemento directo de προσέειπε (en prolepsis). La corrupción de πινυτάς a πινυταῖς pudo deberse a una mala interpretación de καὶ ὀλβιον ὡς προσέειπε (entendido como parte de la oración ἔκδημόν τε τίθησι) que dejaba sin complemento indirecto el verbo φέρει, problema que se resolvía poniendo en dativo este adjetivo. Por último, λέχεσσιν (< λέχεσιν de los manuscritos, acertadamente corregido por Olivieri para permitir el metro) que, en el texto de Olivieri-Kroll, sería el complemento de δεινὰ φέρει, en el nuestro es un simple dativo instrumental dependiendo de φθείρουσα. El argumento esgrimido por Ludwich para corregir φθείρουσα en φθείρουσι (a saber: que hasta ahora el poeta se ha referido al astro como tal y no a la diosa, por lo que se habría esperado el masculino, no el femenino) no nos convence. En este verso es evidente que el planeta funciona como diosa del amor con toda su carga mítico-religiosa, por lo que no es extraño el cambio de género del participio.

b) comentario astrológico:

Doroteo se limita a indicar la influencia negativa de Venus en relación con las mujeres del individuo nacido con el planeta en este lugar (si es de día y en un signo masculino). Concretan más Valente (en *CCAG* VIII1, p. 169) y el Ps.-Manetón (III (II) 81-83); el primero, coincidiendo con Antíoco, atribuye al planeta en este lugar los mismos efectos (adulterio) que en el occidente: ἀποτελεῖ πραγμάτων ἀκαταστασίας, λέσχας, μοιχείας, γεγαμηκόσι δὲ καὶ γυναικῶν θορύβους καὶ ἐκτρώσεις (Anubión generaliza hablando de perjuicios en relación con el matrimonio, que se incrementan de día en signo masculino); el Ps.-Manetón, que insiste en la inestabilidad matrimonial de estos individuos, ofrece coincidencias léxicas (aunque los usos de las palabras no sean exactamente los mismos) con nuestro texto: ὀλβου (en el verso 80, si bien referido a otro lugar), λεχέων (en el verso 81, ἀστασίας δ' ὑπόγειος αἰὲ λεχέων ἐτέλεσσεν) y ἐν ξείνῃ (en el verso 83, aunque aquí se refiere al adulterio de las esposas tanto si el marido está en el extranjero como si está en casa). Hermes-Retorio recoge los efectos negativos para el matrimonio (δυσγάμους) sólo en un caso concreto (cuando el planeta está en Acuario y en configuración con la Luna (cf. Firm., *math.* 3.6,9), mientras que limita las

influencias positivas (εὐτυχοῦντας ἀποτελεῖ καὶ μεγάλων φίλους, que en *CCAG* VIII4, p. 242 se generalizan con el término περίκτησιν) a la primera etapa de la vida. Fírmico condiciona estas influencias de Hermes Trismegisto a la noche (*Si uero per noctem in hoc loco fuerit inventa, processu aetatis laudes faciet, magnorum virorum amicos*); en cambio Camatero distingue entre las preocupaciones derivadas del matrimonio (λύπης τε πολλῆς) y la alegría que viene de la madre (πλὴν χάριν τῶν μητέρων), mientras que el *Yavanajātaka* es optimista en relación con el futuro familiar/matrimonial de estos individuos (“gives a house for his wife, refuge, pleasure, enjoyment, garlands, garments, and beauty”) que poco tiene que ver con las influencias negativas en este terreno del resto de la literatura.

5.7. Mercurio en el lugar de los padres (vv. 103-106)

a) Comentario crítico:

verso 103: la tradición nos presenta un verso incompleto (sólo tiene cinco pies) por lo que resulta necesaria alguna adición. Olivieri propone γονέων después de βαίνων basándose sin duda en otros versos en los que se menciona el nombre del lugar (vv. 42, 44, 46, 49, 51, 78 y 107); nuestra propuesta, τέτρατον, tiene su fundamento en que en esta sección no se usa nunca la denominación γονέων (aunque sí τοκήων en v. 78) y, en cambio, sí aparece τέτρατον en v. 82 (a propósito de Júpiter) ocupando la misma posición métrica, entre la pentemímera y la heptemímera; por ello preferimos esta opción, que, aunque más rara que la de Olivieri, cuenta también con precedentes en v. 56 y v. 60. De todos modos, cualquiera de las dos posibilidades es válida.

verso 105: no vemos necesaria la corrección de ἐπισήμοις por ἐπισήμους que hace Kroll, en parte para justificar la corrección de φανεῖ por φαεινούς en el verso siguiente. Tampoco es necesaria la modificación de κάλλεα de los manuscritos en κάλλει, como ha dejado claro con argumentos convincentes Ludwich (p. 10), que defiende el verso tal como lo transmiten los códices.

verso 106: Kroll corrige Μούσης, πλασματοεργέσιν y φανεῖ por Μουσῶν, πλασματοεργέσιν y φαεινούς, respectivamente. Respecto de πλασματοεργέσιν parece en principio una corrección acertada (aunque se trataría de otro hápax, el adjetivo responde a la afición de este poeta por compuestos de ese tipo); sin embargo, esta palabra implica otro problema más grave, sin precedentes en los 115 versos del fragmento: la ausencia de una cesura principal (pentemímera o trocaica), ya que en el estado actual, la posición de cesura se encuentra entre -γέ- y -σιν. Esto nos lleva a aceptar la propuesta de Ludwich (p. 10) que conjetura para esta palabra un corte πλασματοεργέ' ἴν' e introduce así una oración final cuyo

verbo iría en 3ª persona plural del optativo, según él (φανείεν), o en 3ª singular del subjuntivo aoristo en la forma pleonástica atestiguada en Homero y Hesíodo también a final de verso φανήη (cf. *Il.* 19.375, ...ναύτησι φανήη, 22.73, πάντα δὲ καλὰ θανόντι περ ὅτι φανήη, 24.417: ἡὼς ὅτε δῖα φανήη, *Od.* 5.394: ὡς δ' ὅτ' ἄν ἀσπάσιος βίोटος παίδεσσι φανήη y 22.233: ὡς ἄν ἀεικέλιος πᾶσι μνηστῆρσι φανήης y Hes., *Op.* 418: Εὖτ' ἄν δὴ πρότιςτ' ἄροτος θνητοῖσι φανήη y 680: ...ἀνδρὶ φανήη); esta solución es más defendible desde el punto de vista sintáctico (ἵνα con subjuntivo con presente de indicativo en la principal) y paleográfico, pues el resultado de la corruptela se explica por itacismo y dittografía (pérdida de -ή- y grafía -η > -εῖ); la corrección de Kroll, φαεινούς, responde más a su recomposición general del pasaje que a criterios paleográficos. En cuanto a la modificación también de Kroll de Μούσης > Μουσῶν es gratuita, pues el singular aquí puede tener valor pluralizante, aparte de que, en este contexto, Antíoco igual está concretando en la musa de las artes decorativas.

b) Comentario astrológico: Antíoco centra su atención sólo en los efectos artesanales de Mercurio en este lugar, en particular en su fuerza creativa de obras de arte, igualando a sus hijos con las mismas musas. Esta comparación es un tópico de nuestro poeta, que ya hizo algo similar a propósito de la posición del planeta en el lugar tercero; en la tradición astrológica que nos sirve de referencia, Hermes-Retorio, casi literalmente traducido por Fírmico, aunque deriva sus prescripciones sobre todo hacia el ámbito místico-religioso o hacia otras competencias del dios, como son la ciencia matemática y la palestra, no olvida este aspecto de su influencia y habla de χρυσίου τορευτάς, traducidos por Fírmico como *aurifices aut fossores auri*. Anubión nada dice al respecto y se limita a constatar que los efectos de Mercurio en el bajo cielo son los mismos que en el occidente, relacionados con la pérdida de hermanos e hijos y con otras cuestiones negativas referentes a pleitos y calumnias; igualmente negativa es la interpretación de Camatero, que constata, como conclusión de sus efectos, que Mercurio οὐ γέγηθε τῷδε τῷ τόπῳ (v. 783), lo contrario que la versión árabe de Doroteo, para quien “rejoicing in its light”, es bueno de intenciones e inteligente, aunque sus influencias, como en Hermes-Retorio, se orientan más al ámbito de la adivinación y la magia que al de las artes. En cambio, en Pseudo Manetón hay una pequeña alusión probable a la habilidad artística de sus hijos (v. 102: θῆκεν καὶ σοφίης δεδαηκότας) donde los términos σοφίης δεδαηκότας tal vez tengan que ver con τέχναισι σοφαῖς del v. 104 de Antíoco. La habilidad artesanal puede estar aludida de igual modo en el *Yavanajātaka*, que considera al que nace en estas circunstancias “a man without equal in working”.

6.1. La luna en el lugar de los hijos (107-112)

a) comentario crítico:

verso 107: hay en primer lugar un problema de concordancia entre Σεληναίη de los tres manuscritos y el epíteto χρυσήνιον (habitual para la diosa Ártemis). El hecho de que en A y S (aquí posiblemente después de una corrección) el participio referido a la luna en el verso siguiente aparezca en acusativo (ἀμφικρατοῦσαν) ha llevado a Olivieri a aceptar la corrección de Kroll Σεληναίην; sin embargo, la lectura que nos ofrece L de este participio, en nominativo (ἀμφικρατοῦσα), favorece la función de sujeto de Σεληναίη y traslada la corrupción al epíteto χρυσήνιον. En mi opinión el paso de un posible χρυσήνιος al acusativo que aparece en los tres manuscritos puede deberse a una reinterpretación sintáctica del verbo como transitivo (que nosotros entendemos con valor absoluto) y a una interpretación diferente del adjetivo (tal vez referido a la Aurora, de la que es epíteto en textos épicos tardíos) convertido así en objeto de observación por la Luna. Luego, este epíteto, convertido en el personaje al que se le atribuye, habría sido interpretado también como sujeto del participio del verso 108 y corregido, por ello, de nominativo (lectura posiblemente mantenida por L a partir de otro manuscrito perdido) en acusativo por el copista de A. En cuanto al verbo, su interpretación está ligada a la función sintáctica que se atribuya a la luna (como nominativo o como acusativo). Olivieri dice erróneamente que los códices escriben ἀθήρη, cuando lo que encontramos en ellos es ἀθροισ´ (AS) o el imposible ἀγοισ´ de L. Evidentemente, como interpretan todos los críticos, ἀθροισ- tiene que corregirse en ἀθρη- (corrompido por itacismo) y, en cuanto a la terminación, caben varias posibilidades, cuya elección depende del modo que atribuyamos a la condicional de εἰ y de si mantenemos o no el nominativo Σεληναίη de los códices. La corrección de Kroll ἀθήρης (que debería corregirse a su vez en ἀθήρηης), elegida por Olivieri, es posible, pues, con las lecturas de AS (χρυσήνιον y ἀμφικρατοῦσαν) y la modificación de Σεληναίη en Σεληναίην también propuesta por Kroll. Ludwig, que no admite el subjuntivo como modo de las condicionales introducidas por εἰ (cf. *supra*, comentario a v. 46), propone (p. 11) el optativo de aoristo (ἀθήρησαις). Sin embargo, los usos del escriba de A, que suprime a veces los finales -ω (en títulos leemos τόπ´ por τόπω) y -η (en varios subjuntivos), pero nunca en este texto -ης ni -αις, nos hacen inclinarnos como más probable por la 3ª persona del singular del subjuntivo aoristo.

verso 108: la preposición ἐν que leemos en los códices ha sido corregida o, más bien, leída incorrectamente por Olivieri como ἐκ que, en principio, sería más adecuada para el genitivo τεκέων. Aunque podría entenderse como poetismo a imitación de giros del tipo ἐν Αἰδοῦ, ya que el texto se refiere a la “casa de los hijos”,

el sentido con el verbo “observar” (para el que es más adecuado el ablativo que el locativo) y la falta de paralelos en otros textos astrológicos nos inclina a mantener la lectura de Olivieri (el error de los códices podría explicarse a partir del título y la confusión -κ/v no es extraña). En el resto del verso hay mayores complicaciones, pues los manuscritos ofrecen una serie de genitivos plurales que son imposibles desde el punto de vista métrico (τεκέων φιλοπαίδων φίλων); φίλων ha sido corregido directamente por Olivieri en φίλων (por razones métricas); en cuanto a los demás, acierta Olivieri en proponer para el segundo (el más problemático, pues genera una secuencia crética -δων φίλων- o, si se mantuviera el texto de los manuscritos, un anapesto φίλων), φιλοπαῖδα, que da solución al resto del hexámetro. En cuanto a las dos lecturas transmitidas para el participio ἀμφικρατοῦσαν (AS) o ἀμφικρατοῦσα (L), remitimos a lo ya dicho en el comentario al verso anterior.

verso 109: la única corrección pertinente (hecha por Kroll) es la de δρόμον en δόμον (la lectura errónea de los manuscritos se explica bien por presión de δρόμον del verso anterior), sustantivo más apropiado para el adjetivo ὀλβήεντα y para la coordinación con γενεήν.

verso 110: Olivieri acepta la corrección por Kroll de ἔχοντας de los manuscritos en ἐχόντων por razones sintácticas, para coordinar el participio al genitivo plural παίδων ἡθέων; pero esto es innecesario, ya que el carácter colectivo de γενεήν permite la concordancia *ad sensum* con el participio plural en el mismo caso. En consecuencia, puede mantenerse la lectura de los códices.

verso 111: es correcto tal como lo transmiten los manuscritos y no son necesarias las correcciones de Olivieri. El adjetivo πολύολβον se refiere a γενεήν igual que περικαλλέα y, en lugar del adjetivo εὐτέκνοις propuesto por Olivieri para εὐτεκνή, es preferible el sustantivo εὐτεκνίη de S, que, además cuenta con precedentes en la literatura astrológica de este lugar (El texto paralelo de Pablo de Alejandría predice εὐτεκνίας cuando algún astro benéfico se encuentra en el quinto, cf. Heliód., p. 66 Boer).

b) Comentario astrológico: Los beneficios que atribuye Antíoco a la Luna en el quinto lugar tienen que ver con la naturaleza de éste y con la fecundidad del astro. Los encontramos, en parte, en Hermes-Retorio (εὐδαίμονας, ἐπιδόξους), aunque sólo con referencia a la noche, y en Valente, que habla de πολυχρόνιοι y de que συγγηράσκουσιν ἐν εὐδαιμονίᾳ, dos elementos que podemos relacionar con los versos 111-112 de Antíoco. La εὐτεκνία es, según Hefestión, una influencia clara de la Luna en este lugar, efecto que comparte con los planetas benéficos (καὶ

Σελήνην μὲν καὶ Δία καὶ Ἀφροδίτην πρὸς δόσιν τέκνων παραλαμβάνειν). Camatero se centra sobre todo en el sexo de los hijos que nacen en esas condiciones, mientras que el *Yavanajātaka* prescribe sólo efectos negativos, para los que no encontramos ninguna coincidencia en nuestro poeta. En Fírmico se han perdido las indicaciones relativas a los lugares 5°-9°.

6.2. Sol en el lugar de los hijos (vv. 113-115)

a) comentario crítico:

verso 113: Este verso no plantea problemas textuales, salvo el error por itacismo de L (ἄχριστος), corregido directamente sobre la letra por S y bien escrito por A (ἄχρηστος), y la laguna propuesta por Olivieri a continuación, que no consideramos necesaria; por consiguiente, eliminamos de nuestra edición el punto alto indicado por Olivieri. En los manuscritos a menudo aparece para señalar el final de los hexámetros.

verso 114: En los códices comienza con una repetición de la última sílaba de ἔστι (ἔστι τι) que sin duda es un error (Olivieri lo omite en su texto, aunque indica la lectura de los códices en el aparato crítico) pues convierte las dos breves del primer dáctilo en un tríbraco imposible en el hexámetro. Los manuscritos ofrecen también un espíritu áspero para ἐὼν que no indica Olivieri. En cuanto a la corrección de καλῶς por καλὸς que propone Kroll, según Olivieri, no nos parece necesaria, ya que el texto se entiende bien con el adverbio (tanto si se considera καλῶς ἐστί como καλῶς ἔχει).

verso 115: La corrección de ἐνεργοῦσι de los manuscritos por ἐν ἐργοισι propuesta por Kroll, nos ha parecido oportuna, tanto estilísticamente (refuerza la anáfora de ἐν) como sintácticamente (pone en igual término los tres elementos coordinados).

b) comentario astrológico: Prácticamente todos los pasajes paralelos coinciden con Antíoco en señalar que los astros maléficos en este lugar no tienen fuerza, debido a su influencia positiva, salvo en el caso de los hijos (producen ἀτεκνία o, cuando nacen muchos, éstos mueren pronto); y Hefestión, a propósito de los hijos, incluye el Sol entre los astros maléficos en este lugar (Ἥλιον δὲ καὶ Κρόνον καὶ Ἄρεα πρὸς ἀτεκνίαν ἢ ὀλιγοτεκνίαν)⁴; lo extraño es que Antíoco concrete estos efectos negativos para aspectos muy concretos y que uno de ellos sea precisamente la triplicidad, que

⁴ Esta (y la estructura que establece la cesura principal) es la razón por la que, al traducir el texto, nos inclinamos por ligar περὶ παιδᾶς a ἄχρηστος y no a Ἥλιος δ' ἀκτῖνι θοῇ, en cuyo caso περὶ παιδᾶς se habría referido al lugar ahora transitado por el Sol ("El Sol con su rápido rayo por el lugar de los hijos es muy perjudicial...").

habitualmente tiene una influencia positiva; tal vez por ello Olivieri ha propuesto la laguna después del v. 113. Sin embargo, si tenemos en cuenta la unanimidad de los autores en relación con la influencia negativa del Sol para los hijos en este lugar, no resulta extraño que el poeta haya querido precisarla con la configuración más positiva para que no quede duda al respecto y que, a continuación, intensifique esa influencia con la oposición a Marte. Quizá sea ese el motivo por el que algún copista (si no el primero) ha añadido $\tau\iota$ después de $\epsilon\sigma\tau\iota$, queriendo señalar que la calificación de $\alpha\chi\rho\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$ es limitada en triplicidad (“algo cuando está en triplicidad”) y muy fuerte ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$) en oposición; el último verso coincide con la literatura general que señala la influencia positiva del lugar (incluso cuando el Sol y otros planetas maléficos lo transitan) para el resto de ámbitos afectivos y materiales de la vida humana. Así, Valente recoge de Hermes-Retorio (ὁ δὲ ἥλιος ἐκεῖ ἰδιοπροσωπῶν βασιλέων φίλους καὶ ἱερῶν θεῶν ἄρχοντας) la afinidad de los nacidos con el Sol en el lugar quinto con poderosos y reyes y su condición de sumosacerdotes (repite ἱερῶν ἄρχοντας), lo que tiene que ver con las cualidades del astro rey como dios del poder político y religioso; Firmico, que claramente reproduce la misma doctrina, habla de *amabiles honoratos et qui omnia facile consequantur et quibus cuncta amicorum praesidio conferantur*, influencias con las que sintonizan al menos los sintagmas ἐν φιλίας y ἐν ὄλβῳ de nuestro poeta. Camatero añade a esos efectos positivos (ὑψος) el favor de los propios (χάριν τῶν ἰδίων) y sólo el *Yavanajātaka* ignora esos aspectos favorables, aunque, por lo demás, comparte con el resto los negativos respecto de los hijos: “The Sun in the fifth place produces an unsteady man who commits crimes for his children and relatives”.

RECENSIONES

RESEÑAS

WOLFGANG HÜBNER, *Manilius, Astronomica, Buch V, Bd. 1 Einführung, Text und Übersetzung, S. 304 + Farbtafeln; Bd. 2 Kommentar, S. 450, 'Sammlung wissenschaftlicher Commentare' 2010 Berlin – New York, Walter de Gruyter* ---[ISBN 978-3-11-020670-8]

Quando si assiste al parto di una nuova edizione tradotta e commentata del libro più vivace e artisticamente riuscito degli *Astronomica* di Manilio, che a sua volta consideriamo la voce più notevole della poesia astrologia latina, saremmo indotti a credere, se ritenessimo l'astrologia non una pratica seria, che lo è certamente, ma attendibile, che siamo in presenza di un momento di felice congiunzione astrale. Oltre ciò si aggiunge il nome del curatore, Wolfgang Hübner, (da ora in poi WH) che ha posto le sue vastissime conoscenze scientifiche, tecniche e letterarie al servizio di un'opera tanto preziosa.

Dopo la succinta prefazione in cui l'editore, dopo aver ricordato i commenti che lo hanno preceduto, tra i quali emerge per la ricchezza di materiali quello di Flores, Scarcia e Feraboli del 1996 e 2001, sostiene come tuttora sussistano lati inesplorati grazie alle numerose (neo) edizioni di fonti greche e ai progressi degli studi sul tema del poema didascalico e dichiara che comunque, grazie alle combinazioni associative che catatterizzano la disciplina astrologica, questa detenga «ein enormes dichterisches Potenzial» da valutare in quasi tutti i generi letterari, segue la densa Introduzione di 74 pagine, che vale come indispensabile chiave di lettura non solo del libro in oggetto, ed anche come completa monografia degli *Astronomica*. Dello scrittore Manilio, a prescindere dal prenome *Marcus* attestato dai mss., non sappiamo nulla a parte quello che possiamo ricavare dai suoi versi; vari studiosi hanno pensato, tenendo conto della disciplina che insegna, ad un'origine orientale (punica) o addirittura appartenente al mondo cosmopolita della cultura alessandrina, irradiatasi dall'Egitto dei Tolomei. Tuttavia – osserva WH – in un passaggio preciso del libro V degli *Astronomica*, là dove il suo modello Teucro fa riferimento all'uso tradizionale dell'imbalsamare i cadaveri, Manilio si distacca dal testo, introducendo la pratica dei lavoratori delle saline (682-692). Il valore di questa discontinuità dal modello è di notevole significato perché si contrappone in un punto qualificante alla cultura egizia, e ciò tanto più che Manilio sembra avere ottima consapevolezza delle leggi e della vita quotidiana dello stato romano e porta un nome latino (*Manlius* dipende dall'errata identificazione di Boezio degli *Anicii Manlii*). Tutte le altre supposizioni sono indimostrabili se si esclude il richiamo alla sconfitta di Varo nel 9 d.C. nel primo libro; ciò potrebbe implicare forse un lungo periodo di composizione sotto i regni di Augusto e di Tiberio, conclusosi con l'interruzione dell'opera nel 16 a causa dei due editti di Tiberio con-

tro la pratica dall'astrologia. In ogni modo Manilio sembra muoversi a suo agio nel mondo culturale romano, dove la letteratura didascalica teneva la scena con l'epica, la lirica e l'eleghia (basta pensare il *De rerum natura* di Lucrezio, il *De morte* di Vario, i *Georgica* virgiliani, le versioni di Ovidio e Germanico dei *Fenomeni* di Arato, le parti astronomiche dei *Fasti*). Particolarmente complesso è il nome del dedicatario soprattutto nei libri successivi al primo, dove Augusto appare già con il profilo del dio stoico; forse si può supporre che non una persona, ma l'intero cosmo nel suo ordine complessivo necessita di essere celebrato dal poeta. L'ipotesi di un acrostico, del genere di quello suggerito da R. Scarcia, non è da escludersi per il suo carattere limitato e addizionale di omaggio araldico a una nobile *gens* romana.

Il secondo paragrafo riguarda la formazione dell'opera per la cui interpretazione WH usa l'espressione di crescita ad anelli incentrata su tre *descensus* dalla sfera delle stelle fisse sulle terra, come già aveva fatto Arato che, dopo aver descritto le costellazioni dal Nord al Sud del loro cielo, era disceso dagli οὐράνια ai μετέωρα seguendo un percorso che tutti i numerosi imitatori latini avrebbero fatto. Dopo il primo libro di contenuto non astrologico, ma astronomico che vede Manilio descrivere la sfera celeste per poi accostarsi al mondo meteorico con l'accenno alla Via Lattea e alle comete, i libri successivi costituiscono un secondo motivo di discesa in quanto l'autore, saldamente impiantato sulla volta celeste per trattare dei rapporti tra i segni dello Zodiaco (libro II) e del complicato insegnamento degli ascendenti (libro III), solo nel IV riesce a raggiungere per la seconda volta la terra, dettagliando gli effetti dello Zodiaco sulle nascite degli individui prima e delle intere regioni poi, in un quadro complessivo di geografia dell'ecumene che sottolinea il legame che unisce il microcosmo al macrocosmo e la legge del *Fatum*, alla cui ineluttabile vigenza riserva il maestoso finale del libro.

A questo punto, sottolinea WH, varie opzioni si offrivano a Manilio consistenti nel chiudere qui la sua opera, oppure a scendere una terza volta sulla terra dalle sfere dei pianeti, (sempre promessi, ma mai trattati) come aveva fatto Eratostene nei suoi *Catasterismi*, ma invece è attratto da un'altra scelta, che risentiva della parte che Arato aveva riservato nei suoi *Fenomeni* ai συνανατέλλοντα ἄστρα, differenziando in senso astrologico la trama del predecessore greco, vale a dire passare dal piano strettamente cronologico a quello dell'influenza astrologica (συν > παρα) e quindi esporre l'insegnamento di Teucro sulle costellazioni che sorgono e tramontano in prossimità (παρανατέλλοντα ἄστρα), di quelle dello Zodiaco in quanto esercitano pure esse un'influenza sulle origini e le attività degli uomini. Si determina quindi un'ampia struttura a cornice in cui si dà conto solo nei due libri estremi (I e V) delle costellazioni extrazodiacali, e in questo ultimo anche dei catasterismi, ma con la fondamentale differenza che nel libro primo la sfera appare immobile, mentre nel quinto essa risulta sottoposta al duplice movimento giornaliero ed annuale. Accanto a questo modello appare sempre presente il magistero dei *Georgica* di Virgilio, sia dal punto di vista formale, perché nel proemio del terzo libro il Mantovano aveva accennato ad un epos panegirico per poi passare ad un tema didascalico quale le api e la produzione del miele, sia dal punto di vista dei contenuti in quanto, come aveva fatto Virgilio con il paragone dei Cicli esplicitato nel verso *si parva licet componere magnis*, anche Manilio si avvale di un paragone tra grande e piccolo, quello che vede una corrispondenza tra la gerarchia delle costellazioni e quella delle classi dello stato romano che pare concludere il libro. Il quinto libro è stato spesso oggetto di discussione sin dall'età dello Scaligero se esso rappresenti

l'ultimo dell'opera, oppure ve ne fossero altri, poi andati perduti; il problema è aggravato dalla lacuna al v. 709, dopo la quale Manilio introduce la terza classe delle stelle senza nome, che potrebbe essere una conclusione preparata in un tempo anteriore e lì collocata, forse in conseguenza di un'aporia metodica derivata dal moto delle Orse lungo l'asse del mondo.

La fonte principale della dottrina delle costellazioni paranatellonti che Manilio espone è quella di Teucro, originario di un distretto egiziano chiamato Babilonia, che si ritiene visse nel II-I secolo a.C. e compose i *Παρανατέλλοντα τοῖς δεκάνοις* che risulta imprescindibile per la trasmissione del sistema dei decani nell'Egitto ellenizzato. Boll individuò un ampio frammento di questi nel testo del bizantino Ritorio (VII s.) e anche in Giovanni Camatero (XII s.), inoltre è stato scoperto ad Oxford un ms. noto come *Excerptum Baroccianum* dove i paranatellonti prima indicati per decani sono sostituiti dai gradi; in aggiunta W. Gundel scoprì una versione latina e in antico-francese che reca anche i gradi iniziali. Tutto ciò sta a dimostrare l'importanza di Teucro nella storia dell'astrologia come elemento di connessione tra la sfera *graecanica* e la *barbarica*, anche se si è indotti a dubitare del reale valore di due costellazioni come *Haedus* e *Fides* che troviamo fuori dal canone della costellazioni greche e che non possono essere semplicemente identificate, almeno la seconda con la *Libra* e la *Lyra*, il cui ambivalente nome *Fides* sta ad indicare uno strumento di tortura (v. 620 *immitis ... poenae ... minister*) valido solo per la cultura romana; inoltre Manilio ricorda senza nominarle altre porzioni di costellazioni barbariche che dovevano essere menzionate da Teucro. Importante ai fini del rapporto con Teucro sono poi gli otto libri della *Mathesis* di Firmico vissuto nel IV secolo d.C., che, pur senza mai nominare Manilio, mostra nella sua scrittura tanti collegamenti con il libro V degli *Astronomica* che si deve ipotizzare anche la conoscenza diretta della fonte greca utilizzata da Manilio, in buona sostanza Teucro di Babilonia o un testo estremamente simile. Molto più importanti delle relazioni tra le due opere risultano quindi la discrepanze, che appaiono particolarmente evidenti nell'ascesa del Capricorno. In fine si deve tener in considerazione come retro-fonte generale Posidonio, anche se Housman non gli dedica neppure una scheda, e, pur risultando nello specifico dubbiosa, la convergenza anche negli ambiti non astrologici della geografia e della etnografia. Debbono inoltre aver costituito una fonte non irrilevante degli *Astronomica* i modelli iconografici dei globi, come l'Atlante Farnese (cui accennai a proposito di Igino), dei planisferi in pietra, le monete ed altri materiali didattici.

WH ha dedicato circa 25 pagine dell'introduzione agli aspetti più propriamente tecnici della disciplina che accompagnano o introducono l'esposizione del libro V. Non è possibile seguire la costante e coerente introduzione dottrinale di cui l'autore è indiscusso maestro nella puntuale esemplificazione, che fa ricorso a quanto esposto nei libri II-IV, avvalendosi per altro delle immagini, grafici e tavole disseminate nel commentario al fine di rendere più comprensibile l'accesso al contesto. È tuttavia indispensabile tener presente l'hashtag che viene fornito ad ogni lettore che voglia intendere e seguire il sistema associativo impiegato dagli astrologi, che appare sostanzialmente diverso dal discorso razionale quale emerge nelle figure dei più rilevanti scienziati dell'età antica. Infatti proprio la proiezione del modo di apprendere nel cielo stellato torna indietro sulla terra come interpretazione della realtà umana. Si tratta quindi di un colossale corto circuito, che si serve di operazioni non-causali, che da un lato determinano una compatta costrizione del sistema (ted. 'Systemzwang') e dall'altro costringono chi voglia man-

tersersi aderente all'oggetto al rischio di dimenticare la distanza necessaria con esso per essere integralmente risucchiato dal criterio (per altro irrellato) dell'analogia.

E tuttavia – nota WH – proprio tale sistema della astrologia riesce a raggiungere un alto coefficiente di poeticità grazie alla metaforicità con la quale procede nella esposizione della poesia didascalica anche del tipo ‘concreto’ (B. Effe), quale un esempio illustre è il *De rerum natura* a riguardo del cui autore tanto (troppo?) spesso Manilio è stato definito come un anti-Lucrezio. Le osservazioni di WH vengono giù fitte e sostanziose tanto da riuscire a definire un quadro completo dell'insieme dei mezzi per la rappresentazione messi in atto dal poeta latino. Questi sono in prima istanza la *ποικιλία*, e cioè la *varietas*, la ‘Buntheit’ ripresa dal suo modello primario Arato che si era esercitato nella tecnica di cesellare la sfera celeste come se si trattasse di uno scudo (5,235 *auratis ... caelatus ab astris*), di cui Omero costituisce il primo esempio giunto fin a noi. L'altra fonte, anche essa rilevante, è rappresentata dal sistema classificatorio del Peripato (Aristotele, Teofrasto) che è penetrato della commedia nuova come il mondo di piccoli uomini in contrasto con le biografie dei grandi, come si ricava dalla citazione del solo Menandro (5,475 *doctior urbe sua linguae sub flore Menander*). Il procedimento seguito da Manilio appare molto simile a quello di Arato che aveva raffigurato nei suoi *Fenomeni* la sfera dapprima immobile e poi osservata in movimento – la idea di fondo della mobilità viene associata con il dinamismo delle molteplici attività umane, che sono espresse con maggiore vivacità rispetto allo stile esangue del primo libro, anche in considerazione del meraviglioso insegnamento di Teucro. Carattere formale del libro V è la sua organizzazione come una sorta di catalogo che riguarda sia le costellazioni paranatellonti sia le classi e i colori delle stelle; nell'ambito di tale struttura si articolano le diverse categorie degli uomini secondo blocchi, che sembrano piuttosto un riflesso della monumentalità della contemporanea architettura romana. In alcuni mss. confini tra i blocchi sono chiaramente marcati da rubriche e isolati; lo stesso può dirsi per la rigida divisione delle stelle in sei classi, dove invece i Greci sono soliti usare un atteggiamento più discreto.

Nel trattare delle varie categorie che subiscono l'influenza delle costellazioni paranatellonti P. Monceaux ha usato già nel 1894 l'espressione ‘réalisme pittoresque’ che ha ricevuto successo presso i filologi della scuola napoletana come Arnaldi, Flores, Salemme. È certo che realtà minuta e frammentata del ‘popolino’ rappresenta una risorsa per quanti intendono verificare i modi di essere della cultura materiale e della vita quotidiana a Roma antica. Ad un livello più alto WH ci avverte tuttavia che l'ideologia di Manilio evita di attaccare polemicamente Epicuro e Lucrezio in quanto la dimensione stoica della sua visione del mondo è così ampia da ispirargli piuttosto un atteggiamento conciliante verso le categorie di arti e mestieri in cui l'umanità è ripartita: piuttosto che agire spinti da un valore etico, come fa il Saggio stoico, essi sono messi in modo da un invincibile impulso energetico, che li fa essere incredibilmente dotati per ogni specialità stabilita dalle costellazioni paranatellonti; in questo modo Manilio riesce a recuperare il pensiero tardo-platonico e aristotelico del valore della *μεσότης*, quale norma che attraversa l'intera astrologia. Questo elemento di virtuale medietà è percepito da WH come un dato di assoluta rilevanza, come risulta nel racconto dei vari catasterismi che compaiono nel libro quinto: il cosiddetto epillio di Andromeda impostato sui cinque elementi, che espongono le loro guerre reciproche in vista del loro assestamento. Tra le cause che hanno favorito la diffusione del pensiero astrologico, passato sostanzialmente

indenne tra lotte di civiltà e di religione, c'è stato il suo procedere quieto, non contraddittorio, senza mai scegliere posizioni di punta, ma cercando di adattarsi a valori intuitivi, ma profondamente radicati nell'indole umana quali *simile similibus* o microcosmo / macrocosmo¹.

Accennare pur in forma succinda ai criteri editoriali seguiti da WH implica ripercorrere le tappe che tengono dietro alla clamorosa scoperta del ms. degli *Astronomica* fatta da Poggio nello stesso anno (1416 o 1417) di Lucrezio, in Germania, quando era impegnato nel concilio di Costanza. La filologia maniliana, dopo le prime edizioni, si imbatteva una triade di autentici giganti, rappresentata da Giuseppe Giusto Scaligero, per il suo patrimonio inestimabile di cognizioni astronomiche ed astrologiche, quindi in età dell'Illuminismo, da Richard Bentley, che cancellò per motivi di atetesi circa il 4% dei versi traditi, per giungere al caso prodigioso di Alfred Edward Housman che si interessò per oltre trenta anni del poeta latino, di cui sono ben note le intuizioni fulminanti e la perfezione di certe integrazioni, ma anche molte scelte capricciose e caparbie. Nel frattempo la scienza filologica procedeva più quietamente, riconoscendo l'importanza di mss. quali il *Gemblacensis* dell'XI s. e il *Matritensis* da considerarsi probabilmente trascrizione di Poggio e apparivano nuove edizioni come di Goold che nella prefazione all'edizione Loeb (1978) si allontanava considerevolmente da quella di Housman, mentre Flores procedeva ad un accurato censimento dei mss. dell'Italia umanistica in vista della sua edizione (1996-2002).

Sul mare editoriale ribollente per il contrasto instauratosi tra il 'coniecturalismo' di Housman, tra l'altro poeta lui stesso non privo di doti nella lingua inglese e latina, e le recenti posizioni di Flores, dedito all'acribia dei codici, e il procedere ondeggiante di Goold, WH ha avuto l'indubbio merito di gettare olio con questa edizione, che fa tesoro del passato e non rinuncia a intervenire dove gli pare opportuno. WH ha apportato circa 140 modifiche alle due edizioni più recenti e autorevoli di Flores e Goold, sia considerati insieme, sia distinte, che vanno unite alle circa 50 occasionali, che riguardano i libri I-IV. Si tratta di un numero consistente, che accredita questa edizione come, almeno al momento, la più rimarchevole di questo libro. Citerei per il suo valore esemplare la lezione *canenda* del v. 101, che, nonostante sia tradita con qualche leggera variazione dai codici primari, è stata modificata in *notanda* da Bentley e dagli altri editori, senza tener conto della funzione riepilogativa assunta dalla sezione dell'Auriga, in uno sforzo didattico che cerca di raggiungere la totalità, che fa la sua comparsa al v. 27 del proemio. Della traduzione tedesca posso soltanto lodare la chiarezza espositiva e di perspicuità che sono senza dubbio doti di valore quando si intenda rendere comprensibile un lascito innovativo quale sono le costellazioni parana-tellonti. A nessuno sfuggirà l'enorme utilità dell'Indice sesto, che servendosi della nomenclatura latina, greca e araba, fa da autentico intermediario alla ricerca onomastica nel Commento. Questo ultimo viene citato talvolta nell'apparato critico del testo per chiarire meglio la situazione esposta.

Partendo da questi presupposti, il quinto libro degli *Astronomica* rappresenta quanto di meglio abbiano prodotto la filologia e i commenti agli inizi del XXI secolo. Se una critica va fatta questa pare consistere nel aver dato per scontato alcuni passaggi ignoti ai dilettanti di astrologia. Dell'eccessivo tempo trascorso tra l'edizione del 2010 e la data attuale la colpa è solo mia.

CARLO SANTINI
Università di Perugia

¹ D. LEHOUX, *What Did the Romans Know?* Chicago – London, 2012, pp. 176 ss.

GYÖRGY NÉMETH, *Supplementum Audollentianum*, Hungarian Polis Studies, 20, Zaragoza-Budapest-Debrecen, 2013, 239 pp. [ISBN: 978-963-473-620-2]

Para el especialista en la materia, el presente volumen supone un trabajo valioso en la medida en que le permite acceder a la historia de uno de los grandes *corpora* mágicos debido a la mano de uno de los más reconocidos especialistas en *defixiones*, Auguste Audollent. Su obra, *Defixionum Tabellae*, culminada en 1904, contenía el texto de 305 tablillas de maldición con sus respectivos comentarios e índices que incluían no sólo el nombre de personas, caballos sino también elementos ortográficos, gramaticales tanto en latín como en griego. Todo el material elaborado por Audollent y empleado para la posterior publicación, así como los dibujos que realizó y fotografías de algunas de las láminas se encuentran en Clermont Ferrand, en el archivo del departamento francés de Puy-de-Dôme y hasta ahora no habían sido objeto de ninguna publicación puesto que la razón de ser primera de esta documentación, ya había visto la luz en la publicación primigenia. Németh aborda esta tarea por primera vez y presenta una recopilación de todo el trabajo previo.

El autor inicia su volumen con un elenco bibliográfico que recoge las publicaciones de Audollent y los trabajos sobre *defixiones* más destacados en este siglo y medio de investigación, incluidos los de R. Wünsch. Tras una breve biografía científica que recupera los años que Audollent dedicó al estudio de las tablillas, el tercer capítulo recoge el material “novedoso” (en la medida en que no ha sido publicado anteriormente). Se trata del archivo particular que el autor utilizó en la confección de su volumen que incluye los dibujos previos empleados en la lectura y edición definitiva de su trabajo. Por este motivo, tanto las fotos que el museo ha realizado sobre el material como los dibujos incluidos en el trabajo de Németh quedan identificados con la numeración presentada por Audollent puesto que no se trata en propiedad de material inédito. Y así de las 305 tablillas se conservan 44 dibujos es decir tan sólo el 15% del total del *corpus* publicado. En este capítulo también presenta un elenco de láminas de plomo conservadas en el Museo Bargoin y donadas por el hijo de Audollent. Este conjunto no es objeto de ningún estudio en detalle, dado que su pésimo estado de conservación lo impide, pero sí son enumeradas hasta un total de 62 láminas de las que se aportan los datos técnicos esenciales.

Los capítulos siguientes se dedican a los aspectos formales más característicos en la escritura y el diseño de las *defixiones*, una oportunidad que el autor aprovecha para revisar el trabajo de Audollent en su totalidad. Y así el cuarto capítulo se dedica a los signos mágicos con una disección que parte no de los dibujos ahora presentados sino del volumen total de tablillas publicadas. Se presenta la numeración asignada por Audollent, la procedencia, el objetivo de la maldición y, si existe, dibujo previo. Así se puede comprobar que sólo se conservan dibujos para 26 tablillas de las 58 que incluyen signos. También se incluyen apartados dedicados a la distribución por regiones de los signos, a las tablillas con signos depositadas en el museo de Clermont Ferrand y a la aparición de los signos en los dibujos, en los que, de manera previsible los caracteres no son legibles. Puesto que los dibujos no ofrecen una información tan completa como la edición definitiva, el lector podrá suponer que no encontrará novedad alguna en el repertorio presentado y que todos los caracteres descritos pueden comprobarse en la *editio princeps*.

El quinto capítulo presenta las tablillas ordenadas temáticamente en función del propósito de la maldición: conjuros amorosos, propósitos dudosos, *gladiatores*, *venatores*,

circo. Un segundo apartado ofrece las variantes iconográficas que incluyen algunas de las tabillas: démones con cabeza de serpiente, de caballo; de león; una *tabulla ansata*; en todas ellas, el autor realiza una síntesis de los estudios más destacados al respecto, incorpora las fuentes clásicas que permiten ilustrar el propósito de las fórmulas e iconografías seleccionadas y la interpretación que se ha ofrecido para cada una de ellas, realizadas sólo a partir del trabajo de Audollent en su totalidad puesto que los dibujos no pueden ofrecer información más rica sino al contrario.

A partir de la página ochenta y cinco encontramos el catálogo propiamente dicho. Cada uno de los dibujos y fotos que lo integran queda identificado por la numeración de Audollent y los datos físicos más destacados. El elenco está ordenado siguiendo un criterio geográfico en tres partes Grecia, Roma y África (Túnez). La incorporación de los dibujos y fotos catalogados concluye la obra. Para aquellas tabillas de las que se ha localizado el dibujo de Audollent y la fotografía se presentan las dos. Para completar el catálogo gráfico de defixiones el autor incorpora los dibujos del otro gran *corpus* de tabillas, obra de R. Wünsch.

Sin duda alguna, ésta es la sección del volumen que más interés puede despertar en el lector puesto que puede satisfacer en estas páginas su gusto anticuario, su curiosidad por contemplar los dibujos previos y las primeras fotos de uno de los objetos más característicos del mundo de la magia grecorromana.

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
Universidad de Málaga

SABINO PEREA YÉBENES, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano* (Thema Mundi 6), Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2014, 551 pp. [ISBN: 978-84-941137-5-8]

No puede negarse que el estudio de la magia greco-romana ha experimentado un auge espectacular en los últimos años, como ponen de manifiesto no sólo la publicación de numerosos artículos y monografías sino también la celebración de seminarios y congresos e incluso la dotación de proyectos de investigación. Las aportaciones de la arqueología (los hallazgos de gemas, papiros, inscripciones) explican que la magia greco-romana tardoantigua no sea un mundo cerrado sino en continua renovación y que haya adquirido el carácter de una verdadera especialización que, como tal, requiere especialistas. Pese a sus dudas, expresadas desde la modestia, Sabino Perea, no sólo lo es sino uno de los mejores que tenemos en nuestras universidades. Aunque de por sí esto ya es mucho conviene subrayar que Perea, profesor, investigador y editor es, además, un excelente conocedor de la religión romana y un reconocido especialista del ejército romano.

Adentrándonos en el libro, la obra aparece dividida en dos partes de desigual extensión. En la primera se reúnen catorce estudios del autor que ya fueron publicados entre los años 2005 y 2011 y cuya referencia bibliográfica exacta se recoge en la primera nota de cada uno de ellos. Como en otros casos, obvio es decir que la recopilación de estos trabajos en la

presente monografía evita a los lectores, e incluso a los investigadores, la búsqueda de los mismos en revistas o actas que no siempre son accesibles o de fácil localización. La segunda parte comprende cuatro estudios más, esta vez inéditos. El libro cuenta con una extensa Bibliografía General (pp. 481-518) que reúne todas las referencias citadas en las notas, a mi juicio un útil complemento de la que ofreció en su momento el volumen IV de A. Moreau-J.-C. Turpin, *La Magie*, Montpellier, 2000 y al que hay que añadir, desde luego, otros elencos recogidos en diversas monografías. No menos útiles son los índices (de fuentes, inscripciones y papiros, topónimos y lugares, nombres personales y autores modernos, nombres comunes y asuntos, *voces graecae*).

Como puede advertirse a lo largo de libro, aunque se nos lo adelanta también en las páginas preliminares, el autor no oculta por una parte su escepticismo hacia la “magia literaria” por ser “inventada, irreal en principio, increíble” interesándose más por el universo de las gemas, de los papiros o de los lapidarios. Al mismo tiempo y sin negar la importancia que el pensamiento griego tiene en los *PGM* y en las gemas mágicas, subraya la deuda que la magia greco-romana tiene contraída con el acervo egipcio y, particularmente, con su omnipresente teología solar que se sustenta, dice, en dioses y creencias. “Todo “lo egipcio”, añade Perea, “es repensado y reelaborado de forma más teológica por los tratados herméticos, y aparece con tintes religioso-apocalípticos en algunos textos gnósticos; y estas ideas, a su vez, son incorporadas aleatoriamente, o selectivamente, en los papiros mágicos que, para mayor complicación de su análisis, añaden componentes astrológicos claros, como los decanos... a los que, al igual que en Egipto, se les otorgaba el poder especial de actuar directamente, a modo de daemones agentes sobre la conducta de los hombres o influir sobre sus órganos corporales, es decir, el fenómeno conocido como melothesia, que heredarán los teúrgos y los alquímicos medievales y renacentistas” (p. 15). Esa deuda con lo que él llama el *arbor aegyptiacus* de la magia se pone de relieve particularmente en los capítulos 5, 6, 15, 16.

Estamos ante una obra que, desde mi punto de vista, reúne características rara vez compatibles. Por un lado su academicismo, su rigor científico, perceptibles en el dominio que el autor posee de los textos griegos de los papiros y los autores antiguos (un verdadero requisito en esta especialidad) o en el deslumbrante aparato crítico. Por otra, al menos para un público culto e interesado, creo que es una obra accesible y de amena lectura; los textos griegos son traducidos en su casi totalidad y el libro está plagado de ilustraciones sobre todo de gemas mágicas que Perea sabe comentar con maestría. La erudición del autor no se detiene en los últimos siglos de la antigüedad sino que con frecuencia nos ofrece sorprendentes conclusiones sobre la pervivencia de la magia en el mundo medieval (cap. 11,13), algo desgraciadamente poco usual.

No puede discutirse, pues, que Perea logra con creces lo que se propone en su Pro-epílogo: “un libro académico, que en su conjunto ha de considerarse una extensa reflexión sobre la magia antigua, sus manifestaciones y sus mecanismos”. Por último, no nos queda sino celebrar, en estos tiempos difíciles, la continuidad de Signifer Libros, y particularmente de la colección *Thema Mundi*, una serie magníficamente presentada que abre sus puertas a los estudiosos y eruditos cuando las colecciones universitarias cierran y las editoriales convencionales en su mayor parte admiten solo originales divulgativos.

Contenido de la obra:

Pro-epílogo.

Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las “estatuas parlantes”. Magia, amuletos y supersticiones *de materia medica* en el libro I de *Kyranides*.

Magia sobre el mar: amuletos para la navegación.

El lenguaje coactivo en la magia grecorromana y en los exorcismos.

Amuletos griegos, una mitología extravagante, una fe alternativa. El ejemplo de Tántalo, *el bebedor de sangre*.

El demon mágico Phren y el escarabajo solar egipcio.

El *kyphi*, un perfume ritual, mágico y medicinal en el universo egipcio grecorromano.

Un polífalos apotropaico inédito, con inscripción griega, contra la envidia.

Un *iaua* del santuario-hospital de Asclepio en Pérgamo (Noticia de Rufo de Éfeso, en Oribasio, *Collectiones Medicae*, XLV, 30.10-14).

Las *Visiones y Revelaciones* de Zósimo de Panópolis.

Hadriano, Itálica y las *sortes vergilianae* de HA, *Hadr.* II, 8-9.

Las “*Sortes Sanctorum*” y los “*Prenostica Socratis Basilei*”.

Demonios, exorcismos y emperadores en los *Hechos del Apóstol Pedro*.

Demonios en una cruz cristiana. Gemas mitológicas y gnósticas sobre la Cruz de los Ángeles (Oviedo).

Engastrimythoi. Los ventrílocuos como transmisores de la divinidad en los oráculos y la necromancia greco-romana.

Las metamorfosis del mago del sol: PGM III 501-535, el *Amduat* egipcio y la fisiología mágica de *Kyranides*.

Helíoros en *Castulum*.

La camisa de la serpiente y el falso trípode delfico. Una nota (iconográfica) a PGM III 195.

Bibliografía. Índices.

SANTIAGO MONTERO

Universidad Complutense de Madrid

MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Omina mortis. Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid, Abada Editores, 2014, 328 pp. [ISBN: 978-84-15289-98-2].

Esta obra invitaría, por diversas razones, a una sucinta reseña. Ante todo porque, como confiesan autor y editor en la cubierta posterior, no se trataría propiamente de una monografía histórica de investigación, sino de “un ensayo que analiza un conjunto de historias, en su mayoría de naturaleza maravillosa”, y ya sabemos que el ensayo puede encerrar mayor o menor

rigor, ser abundante o escaso en ideas, y se caracteriza, según certera definición del diccionario, por carecer de un aparato erudito (hagamos ya la salvedad de que acumulación no es, ni por asomo, erudición). En segundo lugar, porque la trama de este ejercicio de ensayística sigue un dibujo muy simple, que cabe descomponer así.

I.- En un trabajo anterior, el A. había recopilado ya un grupo de presagios vinculados al anuncio de la consecución del Poder imperial por parte de una persona que aparece atañida por ellos¹. Habiendo seleccionado los casos de varios emperadores, incluido Augusto, sobre los cuales conservamos información acerca de las señales que habrían advertido con anticipación de su acceso al trono (o advertido a su antecesor de que iba a perderlo), analiza cada ejemplo de *omen* y trata de explicar en qué forma y a través de qué símbolos o mecanismos mentales dichos prodigios o fenómenos preternaturales encierran un significado que facilitaría a los contemporáneos interpretarlos como una revelación del futuro encumbramiento de aquel elegido. Finalmente sostiene que tales relatos de agüero deberían admitirse como una fuente histórica apreciable, no porque correspondan a acontecimientos reales, sino porque su puesta en circulación revelaría los procedimientos propios de la gente común para tratar de explicar y entender -dentro de su elemental nivel regido por ingenuas fantasías- por qué determinado personaje encarnó el papel de Emperador, ya que el suceso habría suministrado indicios suficientes y asequibles al imaginario popular acerca de una intervención divina en la sucesión².

Con semejantes antecedentes, en los últimos años el A. ha debido tal vez considerar que cabría aplicar el mismo andamiaje a la situación inversa, es decir, al momento en que el viejo Emperador estaba maltrecho por el desgaste y recibía el aviso, lograra o no captarlo, de que su función había caducado. Como existe otra porción de noticias -habitualmente se hallan en los mismos autores clásicos cuya traducción ya le sirvió para discurrir sobre las predestinaciones imperiales- acerca de que el tránsito de los *Principes* hacia el otro mundo fue precedido de algunas señales bastante comunes, nada más natural que poner manos a ese elíseo vergel y reeditar la experiencia acumulada. Pensado y hecho. Ha bastado con introducir una oportuna variante para lograr que las páginas escritas constituyan la reiteración de los relatos ya abordados en el estudio sobre los presagios de poder (vid. notas 1 y 2 de esta página): sólo había que cambiar la estructura del índice y no establecer de nuevo la correspondiente *Reihenfolge* de Emperadores 'ominados' que ostentan, dentro de su biografía, relatos y señales para pronosticar su escala hacia la cúspide. A cambio, el recurso adoptado ahora consiste en efectuar un catálogo temático de los distintos *omina*, agrupándolos por rasgos más o menos comunes, y durante el comentario de cada tipo de incidentes (que contienen sustancialmente los mismos mecanismos físico/mágico/religioso/miméticos que aparecen ligados a los presagios de poder) desvelar qué figura imperial quedó marcada por aquella dramática amenaza de los dioses. Reproduciré sobriamente, por dejar constancia, los cuatro capítulos y sus

¹ M. REQUENA, *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid 2001, 225 p., que reproduce una parte de las páginas de su tesis doctoral; las restantes fueron publicadas luego en la breve monografía del A. titulada *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia, 2003, 97 pp.

² El libro recibió una breve recensión en *Latomus*, 62 (2003) 944-946.

subdivisiones: I) La negra noche (peligros nocturnos, luna, víctimas negras, oscuridad, etc.: pp. 15-68). II) Lobos y búhos en la ciudad (presencia de animales ominosos, aullidos, aves de mal agüero, etc.: pp. 68-118). III) Los errores en el rito (en los sacrificios, en el altar, en la libación, en la efusión de sangre, etc.: pp. 119-176). IV) Las caídas y la apertura espontánea de puertas (caídas a tierra, desprendimiento de la corona, desplome de árboles, caídas de estatuas, etc.: pp. 177-273). Siguen unas conclusiones y la bibliografía. El lector podrá comprobar en la propia obra hasta qué punto se trata de los mismos temas ya clasificados en el primer trabajo de 2001 (2003) sobre los *omina imperii*¹, aunque a veces se incorpore algún otro elemento; y luego, una vez expuestos los datos que configuran un tipo de presagios o un agüero concreto, se termina con un resumen somero, en ocasiones poco acertado, sobre qué pudieron significar. Veamos ya un par de ejemplos: “como hemos comprobado en páginas anteriores, los animales con mayor presencia en los *omina mortis* de los emperadores romanos, los canes y las aves nocturnas, expresan claramente un temor propio de todas las sociedades: la entrada de lo salvaje en el ámbito civilizado como consecuencia del abandono de la protección divina” (pp. 117 s.)². Segundo: “la negativa de Júpiter a que su simulacro sea trasladado a Roma, expresada por la carcajada y caída de los andamios, es una clara manifestación de que la divinidad no desea estar cerca del emperador, es decir, que no desea seguir protegiéndolo. La carcajada del dios encarna visiblemente la conocida como risa malévola o risa del vencedor, gesto claro de rechazo, de superioridad y de afirmación de la victoria sobre el enemigo, expresión bien estudiada por D. Arnould para el caso griego” (p. 239)³.

¹ El propio A. señala en las conclusiones que el repaso hecho a todos los *omina mortis* es un examen de las creencias populares relativas al poder (pp. 287-290); porque, en efecto, se trata de los mismos temas que ya fueron estudiados en 2001.

² Se supone que donde dice canes el A. debía haber escrito cánidos, porque con el término empleado ha dejado fuera del juego a los lobos, cuya importancia no voy ahora a descubrir (la misma incorrección en p. 77, donde distingue “dos acciones en los presagios de muerte protagonizados por canes: a] la entrada de lobos en la ciudad. b] el aullido nocturno de perros”). Por otro lado, no acierto a comprender que la entrada de lo salvaje en el ámbito civilizado sea, por fuerza, el resultado del abandono de la protección divina. Una sola reflexión, entre otras muchas que ahorro al sufrido lector: cuando se interpretaba la irrupción y vuelo de un ave salvaje como signo augural favorable, tanto en Grecia como en Roma, ¿creará también el A. que la ciudad se había enajenado ya la simpatía de los dioses?

³ Muy curiosa se nos antoja, asimismo, la idea de que el dios ríe porque el emperador es un enemigo rechazable frente al que debe imponer su superioridad y asentar que, en tal confrontación, siempre sale victorioso. Pero además del libro de Arnould, que sólo aborda el concepto griego sobre la risa desde Homero a época de Platón y es la única obra aducida, hubiera convenido al A. surcar otra bibliografía que se ha ocupado de examinar los significados y valores de los distintos tipos de risa, desde la de entes divinos como Zoroastro hasta el sentido filosófico y antropológico que posee en las sociedades antiguas y modernas [en otro lugar del libro –p. 188, n. 32– el A. recuerda la interpretación de la risa con valor apotropaico], pasando por el análisis y sentido de cuanto encarna la actitud contraria (aquellos que nunca ríen, que da ocasión al nombre *Agélastos*). Entre la abundante bibliografía disponible, me reduciré a señalar algunas aportaciones antiguas imprescindibles y tres trabajos recientes bastante completos que examinan las varias explicaciones del fenómeno –que son muchas– en distintos

Aquí podríamos cerrar ya nuestra reseña sobre la naturaleza y contenido de este libro ‘reofrecido’ al lector, si no fuese porque se impone inexcusablemente remitir a ciertas consideraciones en torno a lo que debería también comprender una investigación de ese título, que agruparé en dos secciones. A) El A. seguramente creyó (y cree) que para estudiar cualquier clase de presagios (de poder, de muerte, de victoria, de riqueza, de derrota, de nacimiento, de enfermedad *e tutti quanti*) basta con aplicar una misma plantilla, con independencia del ámbito institucional de la sociedad al que afectan y de su esfera de acción e influencia. De ahí deriva su primer desacierto de método, pues los presagios de muerte implican objetos muy distintos a los visados por los *omina imperii*. Es procedente sacar de inmediato a luz la advertencia de Lalive d’Epinay: debemos “retenir qu’aucun phénomène socio-culturel, quelle que soit son échelle, ne peut être étudié à partir de lui-même et de son histoire seulement, mais qu’il doit être saisi dans sa confrontation avec d’autres phénomènes sociaux”. Por eso, limitarse a recoger los episodios inscritos en las fuentes como presagios de paso hacia la defunción, a sugerir sus supuestos simbolismos –en virtud de qué trazos podían ser identificados como tales por la percepción popular- y a añadir que todos esos relatos fueron construcción del imaginario colectivo para hacer asequible la comprensión de un misterio celestial no conduce a ningún resultado de integración histórica, ya que deja intocadas relevantes parcelas de problemas conexos –de fenómenos sociales- del mundo romano que deben ser referidos y aunados, mediante un hilo conductor, en la esfera concreta de repercusión de los *omina*. En la realidad, todo se halla relacionado con todo y el resultado es siempre un cierto orden estable, porque la acción social está constituida por numerosas relaciones homogéneas que vienen reguladas por normas consuetudinarias, que son las instituciones, y su conocimiento nos proporciona el de la sociedad que se vale de ellas. No debemos detenernos en la elementalidad del hecho singular, sino que es preciso instalarlos en el tejido que tales hechos contribuyen a formar, junto con otros datos ya conocidos o averiguados en el curso de la labor emprendida. Con claridad lo expresó D. Claudio Sánchez Albornoz cuando señalaba que “el mero conocimiento científico de un maremágnum de hechos y cosas no pone punto final al trabajo histórico; eso sería quedarse a mitad de camino, y lo que pretende todo verdadero historiador es emprender el viaje de regreso. Para realizar ese tramo del quehacer histórico es necesario sustituir el bagaje técnico y equiparse con la mochila del talento, munida de una gran dosis clara y libre de acción operativa de la mente, para que pueda ir atando cabos y armar la trabazón científica de los hechos, hasta llegar al dominio racional de ese mundo en continuo devenir y en aparente caos que es la historia”. Con la simple lista o registro de *omina*, y con su tratamiento cerrado sobre ellos mismos, el A. se quedó sin duda a mitad del camino y extraviado en la selva histórica. Es

contextos y personas (humanas y divinas): S. REINACH, “Le rire rituel”, en *Cultes, Mythes, Religions*, IV, Paris, 1912, pp. 109-129; E. FEHRLE, “Das Lachen im Glauben der Völker”, *Zeit. f. Volksk., Neue Folge*, 2 (1930) 1-5; P. FRIEDLÄNDER, “Lachende Götter”, *Antike*, 10 (1934) 209-226; V. PROPP, *Edipo a la luz del folklore*, Madrid, 1980 (pp. 47-86: La risa ritual en el folklore); C. MIRALLES, “Le rire sardonique”, *Metis*, 2 (1987) 31-43; M.-L. DESCLOS (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000; I. MAMOLAR (ed.), *Saber reirse. El humor desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 2014 (en particular el capítulo de F. García Romero).

tan obvio que no merece insistir más en ello¹. Hay diversas cuestiones, *inter alia*, hacia las cuales debería haberse dirigido la atención, como, para empezar, todo lo relativo a la figura divinizada del emperador. ¿De qué modo podemos conformar y compatibilizar la divinidad del emperador con la circulación de esas historias sobre su muerte anunciada, lo que equivale a decir: cómo se conecta su defunción con el relevante e influyente fenómeno de la singularidad y entrada automática en lo divino del Emperador y con la instauración del culto imperial? ¿Acaso creían que los dioses se inhiben en verdad del emperador, como de cualquier mortal, para dejarlo en poder de la Parca, o hay detrás de estas *historiolae* una pose ficticia antes de activar, sin solución de continuidad, la ‘*apotheosis*’? ¿No actúa en el mundo romano el mismo mecanismo que en Oriente, que en el instante de expirar el soberano no quedaba en absoluto desamparado, puesto que se consideraba que sin transición pasaba a encontrarse inserto ya *divinis honoribus*? ¿Por qué es necesario proceder a una *consecratio* oficial? Me parece que el A. fue víctima de un espejismo tomando como letrado secundario del ensayo un título lanzado por el Prof. J. L. Moralejo², sin caer en la cuenta de que, en efecto, los dioses abandonaban la ciudad enemiga siempre que el ritual practicado mediante el *carmen evocationis* hubiese logrado su efecto (en opinión del general romano); pero que el anuncio mediante prodigio de la próxima muerte del Príncipe suponga que “los dioses (romanos y, por consiguiente, propios, no los del enemigo) abandonan al Emperador” no consta como doctrina en ningún lugar, sino en esa vaga hipótesis de que determinadas señales deben necesariamente interpretarse como que los dioses dejan ya de proteger al conjunto social³. Muy

¹ Hasta el propio A., curiosamente, percibe esta necesidad cuando se permite corregir a la Dra. ANNIE VIGOURT, Maître de Conférences en La Sorbona [*Les présages impériaux d’Auguste à Domitien*, Paris, 2001], al catedrático de la Universidad Libre de Bruselas DAVID ENGELS [*Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.)*. *Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, 2007] y al catedrático de Historia Antigua de Augsburgo, GREGOR WEBER [*Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart, 2000]. A la primera, porque “relega a un segundo plano el análisis pormenorizado de cada relato ominal” –que es, recordémoslo, lo que siempre ha realizado, en primero y único plano, nuestro autor-, “lo que, unido a una estructura demasiado anárquica y compleja” (¿por qué razones?), “dificulta la aproximación al significado concreto de los prodigios de muerte para cada emperador y en cada contexto histórico” (luego hay que intentar esa aproximación del presagio como elemento social a los contextos de la etapa imperial: la cursiva es mía). A Engels y a Weber, “porque la rigidez de su estructura aísla excesivamente cada relato de su contexto ominal e histórico, impidiendo percibir en su conjunto el valor de los relatos ominales”. Asombroso: aquello que se hace objeto de crítica es precisamente lo que caracteriza su ensayo, pues, por la rigidez de la estructura (sólo *omina* y más *omina* y qué podrían éstos simbolizar) no percibimos ni el contexto histórico global de la sociedad romana ni el valor de los relatos en el conjunto de los fenómenos sociales del Imperio. *Vid.* asimismo los comentarios a la obra *La mort du souverain* que realizamos más abajo.

² Me refiero al trabajo de J. L. MORALEJO, “Cuando los dioses abandonan la ciudad”, publicado en la miscelánea de estudios *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo* (Universidad de Extremadura), Cáceres, 1991, pp. 133-147. Mi conjetura toma pie en los datos que sobre dicho artículo expondré en el apartado II de esta recensión.

³ Lo cual era una forma de pensar de algunos, pero ni mucho menos la creencia general de la sociedad romana. Así, Amiano Marcelino (XXI 14. 1) testimonia que cierto presagio interpretado por unos

al contrario, veamos cómo el trabajo pierde el rumbo y las perspectivas para el caso de Julio César y de unas puertas que se abren espontáneamente (p. 279): “ello nos permite plantear que la apertura de las puertas de su alcoba/templo viene a expresar *no la muerte del dictador, sino el abandono de la ciudad por parte del dios César*. Su desaparición tendrá consecuencias dramáticas para la ciudad y sus habitantes, *que quedan abandonados por su dios protector*. Es decir, el relato se articula partiendo de la idea de que *César, aún en vida, es un dios protector de Roma*” (la cursiva es mía). El A. niega a esta historia concreta la condición de presagio de muerte (como ha defendido siempre para las aperturas de puertas) porque no tiene más remedio¹; porque, de no hacerlo, se encontraría en la aporía de reconocer que otros dioses han dado la espalda a un igual, a un dios protector (César), y los dioses no abandonan a los dioses; porque ignora, además, si el Emperador ya es considerado *diuus* antes de, durante o sólo después de la muerte². Repentinamente, salta al paso del lector un híbrido muy original: *omen non mortis sed praecipue desertionis* (subtítulo: cuando los dioses abandonan a los dioses -César se abandona a sí mismo- y de resultas, por arte de una ‘*autoevocatio*’, abandona la ciudad y a sus habitantes). ¿Y qué decir de las ausencias de Augusto y de la preocupación que suscitaban, según numerosos textos, porque la población veneraba su persona ya como la de un dios que dejaba entonces de velar físicamente por la ciudad de Roma? Por eso no puedo sino compartir el punto de vista de Annie Vigourt (p. 336) cuando reconoce un pasaje de Suetonio (*Tiberio* 74), relativo al posible significado ‘ominal’ de unas brasas no extinguidas, como signo de que el segundo Emperador, que estaba llegando al término de su vida terrenal, se transforma en dios, a fin de cumplir nuevas funciones. Los dioses ya se hallan con él antes de morir.

Mas regresemos al problema real, donde subyace una dilatada veta de la historia religiosa de las sociedades antiguas y que no es otro sino el de la divinización de mortales (pasando a veces por la escala heroica intermedia) y su encaje en la vida y pensamiento colectivos, sin olvidar el interesante dilema de si los dioses pueden en algún momento ser considerados muertos (así lo divulgaron en ciertas épocas; lo pensaron los griegos de todos sus *inmortales* olímpicos y de esta ‘contradicción’ participaron los romanos). Haber sopesado esa constelación de asuntos con un conocimiento sólido de los precedentes, arrancando desde los elementos más primitivos que se generan en Oriente, habría permitido tal vez ahorrarnos el subtítulo del libro. Recomendando, por ello, la consulta del compendio coordinado por A. Krüger, *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Band 4), Gütersloh,

como indicio de la cercanía del trance final de Constancio II, fue considerado por otros como un augurio favorable (luego no había ningún tipo de abandono).

¹ Lo mismo hace en pp. 208 s. analizando otro presagio de César relativo a la caída de un remate: el hecho manifestaría “el carácter divino de César” (en vida, claro), pero entonces alega que debe ser entendido “en el sentido de que la desaparición de su persona privará a la ciudad de Roma y a sus habitantes de un dios protector”; y es que “los relatos ominales de César presentan una singularidad especial (¡y tanto!) que impide extrapolar las conclusiones válidas para otros emperadores” (¿válidas según los antiguos romanos o según el A.?). No estará de más recordar que César se engreía en vida de su persona, según Dión Casio (XLIII 41.3-42,1), como si fuera inmortal (impresión que seguramente era compartida por todos sus seguidores)

² Vid. *infra* la referencia al trabajo de SCHEID.

2008 (ámbitos sociales de los *omina*, pp. 16-60), pero en no menor medida de dos monografías clásicas: la aportación de Christian Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956, con su tratamiento (pp. 213 ss.) de la polémica antigua sobre el culto a los vivos y su ensamblaje en las ideas sociales y religiosas –incluidas las relativas a la muerte y acogida divina de tales personajes– y la obra de Fritz Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherskultes*, I-II, Stuttgart, 1957, riquísima en ideas y de la que cabe extraer numerosas consecuencias prácticas para el caso de dioses, muerte, divinización y personajes históricos en el mundo romano. Hay que tener asimismo en consideración cuanto se ha descrito sobre las polivalencias establecidas en la interpretación de la muerte “social”, así como las distinciones hechas entre muertos *cósmicos* (ordentliche, selige Tote) y muertos *acósmicos* (unselige Tote) por lo que afecta a la figura de los emperadores¹. Excuso decir que tampoco sería ocioso un repaso tranquilo a las principales aportaciones realizadas en los últimos tiempos acerca del culto imperial, sus fundamentos “teológicos” en la religión pública romana y su funcionamiento práctico a la hora de penetrar la respuesta de la ciudadanía –de la que es también parte la representación literaria recogida por las fuentes “ominales”– ante la muerte del Emperador.

Otros puntos de enjundia que el A. no ha considerado y que van más allá del campo de lo “ominal” afectan, por ejemplo, a aspectos religiosos de filiación divina y a la magia. Si hay una gran cantidad de presagios constituidos por fenómenos materiales de diferente tipo (atmosférico, vegetal, animal, ritual, etc.), por medio de los cuales concluían algunos la llegada de un aviso o anuncio divino relativo al poder o a la muerte (cuando son aplicables a los casos imperiales objeto de estudio), no es menos cierto que de algunos *omina* cabría decir que se revelan por la mano directa y evidente de un dios: son, en realidad, epifanías de una divinidad, que surgen a través del sueño, de la estatua o simulacro que se supone cobra vida, de voces sonidos o rumores claramente identificables como procedentes de los dioses, de meteoros, de llamas en la oscuridad, etc. Lectura absolutamente recomendable para refrescar las ideas: R. Piettre, *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, Villeneuve d'Ascq, 1998, en particular la parte III : L'apparition de l'épiphanie des fantômes et des dieux, pp. 323-485 (que comienza con los sueños y se cierra con el tema de las huellas y pisadas en los templos). Estudiar la relación de ciertos presagios concretos con el sistema epifánico de la religión antigua habría conducido sin duda a ensanchar las perspectivas ominales y, seguramente, a renovar manidas interpretaciones².

El mundo de la magia y su relación con los *omina* demandaría también algún cuidado, y no me refiero al hecho trivial de que una acción o gesto determinados participan de la magia homeopática o de que en ciertos rituales se recurre a manipular figurillas o imágenes perso-

¹ Sobre el particular vid. H.-P. Hasenfratz, *Die Toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften* (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XXIV), Leiden 1982.

² Por ejemplo, el tema de los árboles y sus movimientos en los *omina* podría guardar interrelación, sin ir más lejos, con los gestos de agitar árboles (el laurel) y ramas ligados a las epifanías, que constituyen signos positivos encaminados a dar consistencia sensible a la divinidad y a hacer perceptible su vibración propia, signos que “paraissent relever de la subjectivité et de l'autosuggestion”. Muchas aperturas de puertas, como ya advirtió Weinreich, son manifestación de epifanías divinas, y aunque el A. lo menciona en una línea (p. 258), no aprovecha para nada esa perspectiva de interpretación.

nales, y que por eso debemos conceder valor mágico a tal aspecto del presagio. Estoy hablando de los importantes problemas y preocupaciones que la magia causó al poder imperial hasta el punto de crear situaciones muy incómodas, frecuentes en el s. IV, relacionadas con el desvelamiento del futuro y de la muerte del Príncipe. Nada toca el A. en esta dirección, y sin embargo afecta estrechamente al terreno ‘ominal’, porque si la magia podía, en opinión de sus practicantes, dañar al Emperador ejerciendo coerción y controlando la voluntad divina mediante determinadas *práxeis*, entonces no serían los dioses, sino los *malefici* y hechiceros quienes habrían fijado el momento y forma del augurio que predecía el final de la persona (bello y no sospechado subtítulo: “cuando los *magi* y similares obligan a los dioses a abandonar al emperador”). Para el poder imperial la magia constituía una amenaza y un peligro, que cabía usar perversamente *in salutem principis*; Tertuliano ironizaba sobre la actitud de los paganos cuando consultaban a los astrólogos, los arúspices, los augures y los magos sobre la vida de los Césares, pues ¿quién tiene necesidad de escrutar el destino del Emperador sino quien medita o desea algo contra su vida, quien espera o aguarda algo después de su muerte? Por eso las autoridades tomaron en serio el ejercicio de tales artes dictando sucesivas medidas; se prohibió toda acción adivinatoria que tratase *de fato imperatoris*, o para averiguar si se cumplirían las pretensiones imperiales del consultante, o sobre la muerte de cualquier persona. Repasando los famosos procesos de Escitópolis, de Antioquía y de Roma, cabe apreciar que trataron de reprimir movimientos de conjuración o bien prácticas mágicas que lesionaban la majestad imperial, o de las cuales sospechaban que perseguían fines torcidos¹. En tales procesos, que corresponden a la vida real, nada importaban ni los dioses ni sus *omina*, que podía manipular cualquiera: aquellas situaciones eran estrictamente el reflejo de un conflicto, como entendió Peter Brown, entre quienes disponían de dos formas de poder percibidas como antagonistas por sus dueños, a saber, el poder explícito de los funcionarios imperiales y el poder o influencia inarticulada, oculta y ambigua ejercida por la aristocracia tradicional; se trataría, por tanto, de un conflicto entre el poder conferido oficialmente y un poder heredado, de suerte que las noticias e historias que se contaban sobre el emperador reinante y su ‘encantado’ destino responderían a intereses de grupos concretos. De ahí que el entorno de Constancio II divulgase, después de Escitópolis, que el Emperador no podía verse alcanzado por la magia y que nadie podía descubrir su destino (un modo de postular que ese destino se hallaba oculto *in pectore deorum*, que era reactio a todo tipo de *Offenbarungszauber* y que cualquier *omen* al respecto no podía ser sino una elaboración extraña y apócrifa).

Es lástima asimismo que el A. no haya conocido la existencia de una significativa –por sus contenidos y por la relevancia de sus autores en la investigación de la historia social y religiosa de Roma– serie de trabajos publicada hace ya dos lustros: *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age* (Textes réunis para Brigitte Boissavit-Camus, François Chausson et Hervé Inglebert), Paris, 2003. Hay aquí varias aportaciones no desdeñables, que debo limitarme casi a enumerar, empezando por someter a consideración las palabras de F. Chausson (“Quand meurent les princes”) en la página 11 : “La mort du Prince entraîne un

¹ Y lo peor de tales escándalos era, según Amiano Marcelino, que provocaban un desorden inaudito, mezclando sin freno la parte alta y la parte baja de la sociedad.

remodelage de l'image royale dont la survie est assurée par toutes les ressources d'une propagande institutionnellement et culturellement codifiée". Situar cada *omen* en su respectiva órbita de propaganda, ver con qué códigos institucionales y culturales se ha contado y en qué forma han logrado remodelar la imagen de su protagonista es algo que debería haberse intentado, al menos en varios casos. Contribuciones como la de J.-L. Voisin ("L'empereur qui se tue", pp. 127-138), analizando casos de suicidio (*se interfecit, se suspendit*) o proyectos de llevarlo a cabo, desde Julio César hasta el s. IV, son instructivas por cuanto nos enfrentan a la opción de anticipar y torcer el destino previsto (defraudar a los dioses) y nos muestran los criterios ante la muerte y el recuerdo de los valores que se apuntalan en cada momento¹. Probablemente, aún nos deja mayor huella el delicioso apunte de E. Wolff, "La mort symbolique d'un souverain dans le *Satyricon* de Pétrone", pp. 121-125, breve ejercicio satírico que nos ilustra muy bien, mejor que las frías fuentes históricas, sobre la reacción popular y el escepticismo de una parte de la población ante todo el aparato 'ominal'. La escena funciona alrededor de varios motivos hábilmente intercalados por Petronio, como en él es habitual: la caída de un acróbata sobre Trimalción se toma como anuncio o anticipo de algo fúnebre; por si fuera poco, más tarde se produce el canto de un gallo siendo todavía de noche, antes del alba, lo que vale como presagio de incendio o de muerte. A lo largo de esta parte de la cena, Trimalción actúa ya como si su muerte estuviera próxima: manumite a sus esclavos mediante testamento, pregunta sobre las obras realizadas en su tumba, describe detalladamente cómo será el monumento y la inscripción funeraria. Comenta además su autobiografía como si fuese una *laudatio funebris*, y revela luego que un astrólogo le ha asegurado que tiene aún que vivir treinta años, cuatro meses y dos días. Ordena que traigan los vestidos que compondrán en su día la mortaja, los perfumes y vinos que servirán para lavar sus huesos y solicita a sus invitados hacerse idea de que asisten ya a su banquete funerario. Hay aquí una aguda representación microcósmica de la Roma imperial, en la que Trimalción (que es calificado como *tyrannus*) simboliza y parodia al Emperador, ridiculizando aquellos relatos de las muertes anunciadas mediante *omina* a los que, en última instancia, logran sacar partido durante un banquete como motivo de diversión. La escena nos traslada, salvadas las distancias, a una acción similar a la que realizó el grupo de Alcibiades con la burla y profanación jocosa de los misterios eleusinos; late sin duda en este cuadro de Petronio una lección de sociología religiosa que no puede obtenerse en otros registros. He dejado para el final el comentario sobre el artículo de J. Scheid ("Remarques sur le culte des *Diui* et la *consecratio*", pp. 83-89), ya que se ocupa de la preparación y ejecución de los dos senadoconsultos *post mortem* del Emperador, uno para aprobar los ritos funerarios programados y otro posterior para formalizar el culto del nuevo *Diuus*, analizando los problemas que plantea el hecho de que el Príncipe sea una persona destinada a la apoteosis, pero que recibe funerales previos, siendo así que el *Diuus* no podía en modo alguno ser puesto en relación con la muerte; parece que ello condujo a establecer diferencias entre los funerales de los simples mortales y los de aquellas personas llamadas al beneficio divino (apoteosis). Pero lo cierto es que somos incapaces de determinar si ya antes de todo el ceremonial la sociedad romana contempla a cada figura imperial como

¹ E interesa asimismo el texto de M. CASEVITZ, "Morts mystérieuses de souverains chez Diodore de Sicile", pp. 25-28, por lo que hace al vocabulario y temas de lo 'extraordinario'.

un ente celestial seguro, y se nos escapa el modo de configurar ese criterio. Con razón estima Scheid que el culto imperial dista mucho de habernos confiado todos sus secretos.

B) El segundo aspecto, al que también es deseable dedicar algunos párrafos, atañe al género propio de la literatura ‘ominal’. Tanto en la introducción del libro como en la cubierta posterior se notifica al lector que hubo modernas figuras del arte cinematográfico y de la literatura universal que escribieron (rodaron) secuencias sobre visiones sobrenaturales o presagios funestos similares a los recopilados en el ensayo, y se dice que el estudio es capaz de evocar “el ambiente turbador de las novelas de Bram Stoker, Edgar Allan Poe o Stephen King, cuya trama presenta infinidad de apariciones, prodigios, profecías o escenas diversas que evocan en el lector las sensaciones de angustia, soledad, vulnerabilidad, inseguridad..., en definitiva, miedo. Aunque actualmente esta similitud entre el material de estudio del presente libro y la literatura de terror pueda proporcionar a la investigación (y especialmente a su proyección social) un atractivo especial, esto ha constituido durante mucho tiempo un grave problema” (pp. 5 s.). “En las páginas que siguen me he permitido la licencia de incluir numerosas referencias literarias y cinematográficas actuales; con ello no solo pretendo aligerar la lectura de este trabajo, sino también confirmar la pervivencia de las numerosas estructuras ideológicas sobre las que se crearon los relatos de muerte de los emperadores romanos” (pp. 11 s.). Sin embargo, quien en virtud de esas afirmaciones busque dentro del libro algo que sobrepase la simple remisión a un párrafo (estrofa) concreto del novelista H o del poeta Z, o al desnudo argumento de tal filme (u ópera), y que se parezca a una profundización en el pensamiento y ubicación de dicho autor dentro del decurso literario de lo ‘ominal’ (de sus ‘estructuras ideológicas’), quedará defraudado. Porque se produce en todas sus páginas una orfandad de método bien lamentable, que es un defecto generalizado, a saber, que cuando historiadores incompletos se adentran en campos filológico/literarios lo hacen con deficiencia y con instrumentos insuficientes, ya que parten de planteamientos superados y desconocen la evolución y últimos progresos de la Filología. De ahí deriva una primera consecuencia: reina en el tratamiento de los *omina mortis* (¡que son relatos literarios, fuentes escritas, no se olvide!) una completa desorientación sobre el vocabulario preciso para configurar este campo de estudio, de modo que lo mismo vale calificar un fenómeno de fantástico que de maravilloso, de extraño que de paradójico. Parece opinarse que el correcto empleo de la terminología y de los tecnicismos, los cuales constituyen el lenguaje de una ciencia o de un arte, debe quedar ... para los filólogos. A riesgo de cansar al lector, efectuaré algunas citas canónicas. Tzvetan Todorov ha definido magistralmente estas narraciones ‘de miedo’ en su *Introduction à la littérature fantastique*; “si lo *fantástico* viene dado por la perplejidad frente a un hecho increíble, por la indecisión entre una explicación racional y realista y una aceptación de lo sobrenatural, lo *maravilloso* supone la aceptación de lo inverosímil y de lo inexplicable. Lo fantástico sólo dura el tiempo de una duda: una duda común al lector y al personaje, que deben decidir si lo que perciben pertenece o no a la ‘realidad’ tal como existe para la opinión común. Al fin de la historia, el lector, si no el personaje, toma, sin embargo, una decisión. Opta por una u otra solución y así sale de lo fantástico. Si decide que las leyes de la realidad se mantienen tales como son y permiten explicar los fenómenos descritos, decimos que la obra pertenece a otro género: lo *extraño o extraordinario*. Si, al revés, decide que debe ad-

mitir nuevas leyes de la naturaleza por las cuales el fenómeno puede ser descrito, entramos en el género de lo *maravilloso*". Tales son los elementos conceptuales determinantes para aproximarse a cualquier *monstrorum artifex*, tejedor de pesadillas, como fueron los autores que se esforzaron en relatar esos presagios. Junto a esta remisión, también se agradece la siguiente, que hunde raíces en la primera etapa de constitución del bagaje técnico 'ominal' incorporado a la literatura: "Todo lo gótico¹, así como mucho de lo fantástico, está relacionado con lo que en 1919 denominó Freud *unheimlich*, que en inglés ha sido traducido como *the uncanny* y en español como 'lo siniestro' o 'lo ominoso'. El término es muy interesante en sí mismo (etimológica y semánticamente), pues remite a la tensión entre lo conocido y lo desconocido, que también está en la base de la literatura gótica. De acuerdo con Freud, por tanto, lo siniestro es algo de nuestra vida pasada que reaparece tras haber estado oculto durante mucho tiempo; es el retorno de lo reprimido. Dentro de lo ominoso, Freud distingue entre lo ominoso que surge a partir de miedos culturales o creencias ancestrales (en muchos casos ya superadas, pero que emergen con la presencia de lo extraño), y lo ominoso ligado a la vida psíquica de cada persona individual"². Todo esto debe interiorizarse antes de realizar trabajos 'ominales' y hablar de la cultura popular como si tal cosa. Sólo añadiré que, como modelo impecable para quien desee instruirse en dicha problemática, debería haberse tenido en cuenta la clarificadora contribución de Irene Pajón sobre los escritos paradoxográficos: *Entre ciencia y maravilla: el género literario de la paradoxografía griega* (Zaragoza, 2011), donde la autora ofrece una revisión de las características formales que definen esta literatura antigua, de los criterios conforme a los que se organizan sus contenidos y de la terminología (¡por supuesto!) que subraya el carácter extraordinario de los mismos, además de indagar el posible perfil del público que consumía esta clase de composiciones. Convendría igualmente tomar nota de ello antes de practicar futuras rozas en la viña de los presagios.

¿Y son significativas o aportan algo las remisiones hechas por el A. a esos escritores de la fama de Stoker, Poe o King? En absoluto, porque el grave resultado de andar a tientas en lo literario se traduce en la ausencia (nos conformaríamos con una mención siquiera) de muchos más protagonistas directos del género y en la falta de valoración de sus aportaciones como eslabón continuo entre el mundo clásico y las referencias literarias posteriores que están reflejando lo que el A. llama "pervivencia de las estructuras ideológicas"; se trata, en definitiva, de comprobar el camino de lo que Alfonso Reyes denominó una 'antología inminente' ("toda historia literaria presupone una antología inminente")³. Que alguien compre el libro creyendo que este trabajo contiene la más mínima aportación a la historia de la literatura de ficción en las épocas recientes constituye una presunción vana y gratuita. ¿A qué se reducen sus incursiones en este ámbito —que no son numerosas, como se dice en la introducción? Pues a nueve o diez párrafos sueltos, en distintas páginas, del tenor de los siguientes. Niebla como

¹ La denominada literatura gótica en la edad moderna es aquella considerada como origen de la literatura fantástica reciente y se caracteriza, ante todo, por sus relatos y su ambiente de terror y de magia.

² A. GONZÁLEZ-RIVAS, *Los clásicos grecolatinos y la novela gótica latinoamericana: encuentros complejos*, Madrid, Tesis Univ. Compl., 2010, p. 82.

³ Sobre esta idea de Reyes remito a GARCÍA JURADO, *Modernos y antiguos...* (cit. en nota siguiente), 21.

signo de la desprotección divina: “El cine ha reflejado perfectamente ese temor en películas como *The Fog* de John Carpenter (USA, 1979) o *The Mist* de Fank Darabont (USA, 2007). En la primera, los fantasmas de unos naufragos vengan sus muertes en el momento en el que brota una extraña niebla. En cambio, en la segunda, basada en la novela del mismo título de Stephen King (1983), son monstruos los que acechan a los usuarios de un supermercado coincidiendo con la aparición de una densísima niebla” (p. 43). Hablando del simbolismo del perro, según Mainoldi, en la esfera de la muerte: “tres acciones (las enunciadas por Mainoldi) presentes en el imaginario de la sociedad greco-romana que aún perviven en el inconsciente popular de nuestro tiempo. No podemos olvidar el protagonismo de los canes en clásicas películas de terror como *La profecía 2: La maldición de Damien*, de Don Taylor (1978), o en infinidad de relatos literarios de todas las culturas, como, por ejemplo, *El perro de los Baskerville* de Arthur Conan Doyle; *El perro rabioso* de Horacio Quiroga o *Cujo* de Stephen King” (pp. 76 s.). Simbolismo de la entrada de lobos en una ciudad: “se trata de una imagen que traspasa límites temporales y culturales. Bram Stoker en su novela *Drácula* (1897) refleja perfectamente la misma idea: cuando el Conde llega a Londres, la prensa recoge la noticia de que un lobo ha escapado del Jardín Zoológico y ha sido visto en distintos lugares de la ciudad (capítulo II). La impía Londres ha perdido la protección divina y sus habitantes se encuentran a merced de la bestia” (pp. 83 s.). La esfera o globo como símbolo de la soberanía: “Orson Welles supo apropiarse de este símbolo cuando, en los primeros planos de su *Ciudadano Kane* (USA, 1941), hace coincidir la caída de una esfera de nieve de la mano del magnate de la prensa Charles Foster Kane, con su muerte” (p. 213). Es más que suficiente. Si el A. desea en algún momento aportar ideas verdaderamente científicas –en lugar de contentarse con ‘aligerar’ al lector la asimilación de su denso trabajo insertando estas cuñas intrascendentes- a la pervivencia literaria de los temas ‘ominales’ aquí considerados, no tiene más que adquirir método y seguir a los especialistas, los cuales han reconocido que la relación o ‘encuentro complejo’ entre dos literaturas alejadas en el espacio y en el tiempo supone un planteamiento novedoso, prometedor y compuesto de elementos diversos: “En un modelo como, por ejemplo, *la literatura latina y los modernos relatos fantásticos*, de carácter relacional y de naturaleza sistémica, donde los datos son interdependientes, no importa tanto la ocurrencia concreta de un dato como el lugar relativo que ocupa entre otros muchos. La literatura antigua es, ante todo, resultado de un delicado equilibrio interpretativo que depende de la conciencia que de ella se tenga a lo largo del tiempo, mediante su constante relectura dentro de nuevas claves estéticas. En la relación dialógica entre las obras antiguas y las modernas no hablamos tanto de una relación de influencia o imitación como de un imaginario que los autores modernos construyen a partir de la literatura antigua, aunando diferentes tradiciones literarias. Esta circunstancia va a plantear fenómenos complejos que transitan más allá de la mera tradición o de la mera poligénesis, pues hay grados intermedios dentro de la compleja red de relaciones que configuran la cultura. Por ejemplo, el arquetipo de la historia del fantasma que aparece configurado en la carta de Plinio el Joven sigue estando vigente en películas modernas, y este hecho no puede explicarse ni por mera influencia ni por mera poligénesis: es preciso acudir a una compleja trama de intermediarios. De acuerdo con la naturaleza sistémica o relativa de la literatura es posible analizar las obras antiguas a la luz de

las nuevas estéticas de la modernidad. La carta de Plinio citada puede ser releída en el marco de los modernos relatos góticos y convertirse, de esta manera, en precursora de éstos. El sistema literario varía con la llegada de nuevos elementos, y es probable que lo que viene después modifique también lo anterior”¹. En un artículo de 1933 titulado *La eternidad y T. S. Eliot*, Borges cita un pasaje de Eliot (*Selected Essays*) que resume la idea de pervivencia de la literatura que tienen Borges y otros autores de literatura fantástica: “La aparición de una obra de arte afecta a cuantas obras de arte la precedieron. El orden ideal es modificado por la introducción de la nueva (la efectivamente nueva) obra de arte. Ese orden es cabal antes de aparecer la obra nueva; para que ésta no lo destruya, una alteración total es imprescindible, siquiera levísima. El pasado es modificado por el presente, el presente es dirigido por el pasado”.

Desde luego, quien aspire a recoger y comprender el ‘encuentro complejo’ de esos temas de la Antigüedad con los de hoy (siglos XVIII-XXI) debe proceder con reglas y, sobre todo, conocer a los grandes sujetos agentes. Hay un elenco que sobrepasa, por supuesto, a los citados Stoker, Poe y King, pues es propio de los autores de cuentos fantásticos el escapar de lo establecido buscando siempre nuevos contenidos en el pasado, tal como se comprueba en la *Antología de la literatura fantástica* (Barcelona, 1983) de Borges, S. Ocampo y Bioy Casares, donde figura una larga enumeración de argumentos tratados (p. 8). Pero contamos sobre todo con dos libros que nos ayudan a establecer una sistematización de esa literatura y a enmarcar las principales plumas; las más significativas han sido las de Hoffmann, Poe, Henry James, Stevenson, Hawthorne, Irving, Villiers de L’Isle-Adam, Schwob, King, Borges, Italo Calvino, Machen, Lovecraft, Lord Dunsany, Beckford, así como Edward Burnett Tylor, el antropólogo poseedor de una gran cultura clásica, que influyó en Lovecraft y sus colegas y por cuya mediación conocieron, por ejemplo, al P. Martín del Río². El siguiente escalón, que consiste ya en el análisis de las variedades de relación entre las obras escritas (la fuente antigua y el Poe o el King modernos), y que se basa en las aportaciones teóricas relativas a las circunstancias intertextuales que desarrolló Genette en torno a cinco variedades (texto subyacente o hipotexto, intertexto, paratexto, metatexto e hipertexto)³, sería patentemente prolijo que lo desarrollase aquí. Ese análisis unos pueden llevarlo a cabo, mientras que otros carecen de nivel, y en eso estriba la diferencia innegable entre los distintos tipos de profesores.

¹ Vid. F. GARCÍA JURADO, “Literatura antigua y modernos relatos de terror: la función compleja de las citas latinas”, *Nova Tellus*, 26 (2008) 169-204 (p. 174). Acerca del concepto de encuentro complejo, tal como ha sido definido por este mismo estudioso, véase IDEM, *Modernos y antiguos. Ocho estudios de literatura comparada*, Valencia, 2011, pp. 14 y 190: «La conciencia de la Tradición Clásica convive con la nueva conciencia de la Tradición Moderna, y cabe una productiva interacción entre ambas. A este relación múltiple entre los autores antiguos y modernos que **va más allá de los consabidos modelos de influencia o imitación** y cuyas relaciones imprevistas dan lugar a una suerte de contrahistoria de la literatura es a la que denomino “encuentros complejos”».

² I. CALVINO, *Cuentos fantásticos del siglo XIX*, I-II, Madrid, 1987; H. P. LOVECRAFT, *El horror en la literatura*, Madrid, 1998.

³ G. GENETTE, *Palimpsestes (Palimpsestos)*. *La Littérature au second degré*, Paris, 1982 (trad. española Madrid, 1989; trad. inglesa 1997).

II.- Doy término a mis apreciaciones comentando ciertos usos que son preocupantes. El más extendido afecta a las traducciones de textos: no voy ahora a descubrir que incluir los pasajes de las fuentes traducidos (por otros) en mitad de la página, y ocupar luego nuevos espacios en las notas transcribiendo el texto original –esto último se practica sólo aleatoriamente-, no es nada habitual en los trabajos de nuestros colegas extranjeros, que suelen limitarse a indicar en qué partes de una obra clásica se hallan los datos necesarios y a utilizarlos en el razonamiento de su *constructum* histórico. Pero si se opta por aquella disposición, suponiendo que entretiene más al profano leer completas en castellano las distintas historietas, debe exigirse que se mencione el nombre del traductor, sobre el que recae la responsabilidad de la *interpretatio* del escrito antiguo para adaptarlo a las categorías actuales. Pero esto no sucede aquí sino de forma bastante peculiar, porque el A. únicamente señala al inicio (n. 10 de p. 12) que sigue normalmente las traducciones de la Biblioteca Clásica Gredos y de Akal/Clásica, de manera que la identidad del traductor se ha esfumado de las páginas de la obra a menos que estemos constantemente buscando las correspondientes ediciones mientras leemos (tarea altamente enojosa). ¿Y qué sucede si el lector no ha leído la notita de la introducción? Pues que entonces creará que prácticamente todas las traducciones son propias de M.R. ¿Y si el autor antiguo o medieval cuyo texto aparece traducido no figura en esas dos colecciones? ¿De dónde se ha tomado la versión, por ejemplo, de la *Vita Karoli* de Eginardo (p. 192) o del apócrifo denominado Evangelio del Pseudo Mateo (p. 225)? ¿Qué edición se ha manejado –es decir, qué traducción- para las citas de la Leyenda Dorada de Vorágine, la de Ródenas o la de Macías? ¿Procede el resumen del relato narrado por Cesáreo de Heisterbach (p. 57), en su *Diálogo de milagros*, de la traducción de Prieto Hernández (1998)? No consta.

Lo más grave, sin embargo, consiste en lo sucedido con el insigne Kavafis. En su afán de ilustrar con modernas poesías más o menos atinentes algunos de los temas ‘ominales’, el A. refiere (pp. 227-229) que la caída de una estatua de Dioniso en Atenas habría constituido un aviso para Antonio antes de la batalla de Accio, y transcribe luego íntegro un segundo pasaje de Plutarco que alude a otro prodigio dionisiaco advenido en la Alejandría sitiada por el ejército de Octaviano (*Ant.* 75, 4-5)¹; e inmediatamente añade: “éste fue un episodio que Kavafis supo plasmar en su poema *El dios abandona a Antonio*:

Cuando de pronto a medianoche se oiga
cómo pasa invisible el cortejo,
con exquisitas músicas, con voces...,
por tu suerte que te abandona, por tus obras
fallidas, por los proyectos de tu vida,

¹ Ya aquí conviene anticipar un dato sobre esa transcripción. Incumpliendo de modo flagrante lo que afirma en su introducción sobre la procedencia de las traducciones, resulta que en esta ocasión el A. no ha tomado el texto de la Biblioteca Clásica Gredos (*Plutarco, Vidas paralelas*, VII, Madrid, 2009), sino que ha copiado directamente la versión ofrecida por Moralejo (p. 136) en el trabajo mencionado. Dicha versión refleja muy bien los conocimientos del Prof. Moralejo y ha sido construida, me atrevo a señalar, teniendo presente el texto griego y la traducción francesa de Flacelière-Chambry en *Belles Lettres* (Paris, 1977). Con este primer paso se inicia el buceo en el artículo de Moralejo, que ahora ampliaremos.

fracasados todos, no te lamentos vanamente.
 Como hombre preparado desde siempre, como un valiente,
 dile adiós a la Alejandría que se marcha.
etc. (y siguen once versos más).

Ciertos lectores podrían imaginar que el A. es un avezado *connoisseur* del gran vate heleno-alejandrino y que ha tomado el poema, aun cuando no lo exteriorice, de alguna de las antologías existentes en el mercado hispano. Nada más lejos de la realidad, porque la versión es única y pertenece nuevamente al Prof. José Luis Moralejo, cuyo trabajo *Cuando los dioses abandonan la ciudad* (vid. *supra*, n. 7) ha sido a conciencia explotado. En efecto, en su p. 135 despliega Moralejo dicha composición poética de Kavafis, escrita en el año 1911, y en la nota 2 precisa: “Sigo el texto de la ya clásica edición de G. P. Savvidis, Atenas, Ikaros, 1963 (reimpr. en un volumen 1972), que no numera los poemas; el que nos interesa se halla en el vol. I, p. 20. La traducción que ofrezco me he permitido hacerla yo mismo, no sin tener en cuenta las de G. Papoutsakis; F. M. Pontani; M. Dalmàti-N. Risi; J. Pavrogordato... Me parece de justicia citar el excelente artículo de G. Núñez Esteban, “Visión panorámica de Kavafis”, *Estudios Clásicos*, 53 (1968) 71-83, con varias versiones excelentes, entre las que no se incluye la de nuestra pieza”. El procedimiento seguido queda por tanto claro y meridiano. ¿Fin de la aventura? No, en absoluto, porque del asendereado artículo (de su p. 137) ha salido asimismo la información plutarquea sobre Antonio (*Ant.* 60, 5; 75, 4 s.= *Presagios*..., pp. 227 s.), incluida la traducción de los dos apartados del capítulo 75, ... sin remitir a Moralejo. De allí mismo provienen (p. 147) las noticias sobre los últimos días de Constantinopla en mayo del año 1453 y la espesa niebla que la cubría, así como la referencia hecha al libro de Steven Runciman (*La caída de Constantinopla*), tomada de la nota 29 de Moralejo (= *Presagios*..., pp. 43 y 230 s.), ... sin acordarse del remitente. El mismo origen tienen, por último, los datos aducidos de Tácito (*Hist.* 5.13, 1 s.) y Josefo (*BJ* 6.293-299) sobre los portentos anunciadores de la ruina de Jerusalén y del Templo (pp. 140 s.= *Presagios*..., pp. 264 s.), ... y tampoco ahora consta quién fue el πρῶτος εὐρετής¹.

No menos inquietante resulta el hecho de haber prescindido de cualquier intento de *Quellenforschung* en la recopilación de los *omina*. Normalmente los diferentes episodios de mortalidad que el A. glosa o interpreta están reseñados por una sola fuente –un elevado número de ejemplos provienen bien de los *Scriptores* de la Historia Augusta, bien de Amiano Marcelino-, y una vez traducidos se pasa sin mayor trámite a discutir su sentido augural apoyándose en similitudes o paralelos (tal objeto simboliza el poder; su caída advierte de la pérdida del mismo, o de que los dioses ya no ven a su dueño con buenos ojos, etc.). Pero lo que precisamos establecer antes es cuándo y dónde se formó la historia, qué divulgación alcanzó, quiénes pudieron recogerla y transmitirla, qué sujetos llegaron a intervenir en adap-

¹ Debo hacer constar que en la p. 247 el A. sí que ha mencionado por fin este trabajo para referir que Moralejo “ha mostrado abundantes ejemplos” (en realidad, son sólo dos, y están en pp. 138 s.) de cierta estructura ideológica, a saber, la de los dioses abandonando sus templos en Troya (Virgilio, *Eneida* II 351 s.) y en Atenas, cuando fue invadida por los persas (Heródoto, VIII 41; Plut., *Temístocles* 10.1 s.). Efectivamente, las tres citas figuran traducidas y comentadas en el artículo de Moralejo en cuestión.

tarla o modificarla, y tantas otras cuestiones cuya dificultad de dominio conocen bien quienes han adquirido familiaridad con todos los autores clásicos, con los documentos escritos privados y oficiales, así como con los géneros literarios y la transmisión de la cultura escrita. No haberlo establecido viene a ser, sin ninguna duda, consecuencia del grave defecto de no aplicar perspectivas globales al relato concreto que configura cada presagio, omitiendo seguir la doctrina postulada por Goukowsky cuando reclama la necesidad de “définir les principes d’une méthode qui permette d’opérer un tri entre faits historiques, développements légendaires contemporains et embellissements ultérieurs”¹. Por esa razón, en materia de presagios y en tantos otros casos la crítica exacta de las fuentes funciona como vehículo esencial; y hay que saber incluso, para la descripción de cada *omen*, “apprécier en tant que tels les textes littéraires qui le relatent, saisir les tendances spécifiques de chaque auteur et, dans le traitement des sources, jauger la part de l’élaboration artistique ou, inversement, l’appauvrissement dû aux contraintes du compendium”².

En el ensayo figuran textos (traducciones) de Virgilio, Marcial, Dión Crisóstomo, Artemidoro, Ovidio, Suetonio, Silio Itálico, Plinio el Viejo, Tibulo, Dión Casio, Tito Livio, Cicerón, Tertuliano, Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Solino, Valerio Máximo, Propertio; rastrear el origen de los datos que cada uno transmite es tarea que forma parte de la labor de historiador y que en bastantes casos ya ha sido perfilada por editores y comentaristas de cada clásico. Me detendré en un solo ejemplo. En la p. 85 habla el A. sobre un relato ‘ominal’ que presentaría a Augusto como el protector de Roma y añade que «el emperador personifica así la tradicional y antes señalada protección divina frente a lo salvaje. Solino (I 50-51) se hace eco de esta popular imagen al relatar su muerte: ‘*Como si los tiempos deplorasen la muerte de Augusto, inmediatamente después vino la escasez de todas las mieses; y para que nadie creyese que la ruina había sobrevenido por azar, hubo señales inequívocas de los inminentes estragos. Pues Fausta, una mujer del pueblo, alumbró cuatro hermanos gemelos en el mismo parto, dos niños e igual número de niñas, revelando con su portentosa fecundidad el desastre que se avecinaba*’». A poco que hubiera profundizado, debería haber averiguado que Solino no hace sino tomar una información leída en la *Historia Natural* de Plinio (VII 33) –fuente bastante cercana a la época de Augusto–, y que en ese parágrafo el naturalista romano escuetamente refiere que hacia el final del reinado de Augusto (¿cuánto: uno, dos, tres, cuatro años?) se produjo una carestía de víveres (*fames*), que algunos relacionaron con el prodigio del cuádruple parto de Fausta. La redacción del primer párrafo soliniano es, desde luego, puro artificio barroco de aquel compilador, como hace en numerosos lugares de su *Collectanea*, para adornar un dato (el hambre) y prestigiar el género de *mirabilibus*: ni Augusto había muerto aún ni los tiempos deploraron nada; no

¹ P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d’Alexandre (336-270 av. J.-C.)*, II. *Alexandre et Dionysos*, Nancy, 1981, p. 7.

² Porque no es lo mismo escribir unos *Anales* que escribir unas *Vidas* o una *Historia Natural*. Es talmente de cajón. La cita proviene asimismo de P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d’Alexandre (336-270 av. J.-C.)*, I. *Les origines politiques*, Nancy, 1978, p. 119.

sabemos en qué consistió el hambre ni cuánto duró, ni si los estragos fueron o no inminentes como para alcanzar la dimensión de desastre, ni si el Príncipe intervino para paliar el daño. ¿En qué medida tiene esta noticia que ver con la ‘popular’ imagen de un Augusto que “personifica la protección de Roma frente a lo salvaje” como pretende la fantasía del A.? Por no haber completado la genealogía de la fuente, ni haber estudiado en qué forma trabajan quienes allegan extractos, resulta que la ligereza característica de Solino y el ignorar el origen pliniano del pasaje¹ le han impedido calibrar el valor concreto de aquella información.

Se ofrecen noticias y más noticias que el A. recoge, pongo por caso, en una traducción de Livio o de Dion Casio, pero no se ha molestado en indagar de dónde las tomaría aquel historiador, en qué círculos oficiales se movió y si otros literatos les precedieron en aquellas narraciones. El caso de los múltiples pasajes de Amiano Marcelino que salen a colación es bastante hiriente porque, desde Mommsen, la indagación acerca de sus fuentes de información y de la fiabilidad que puede concederse a sus relatos (Amiano representa una visión que se ha calificado como ‘deliberadamente selectiva’)² no ha dejado de crecer y de afinarse, y algo hemos apuntado ya al comentar los episodios de magia; no obstante, en las páginas del ensayo nunca se muestra interés hacia la naturaleza de su historicidad y el calibre de sus informaciones, pese a cuanto se ha escrito sobre las fuentes y los modelos de Amiano. Igual falta cabe manifestar a propósito de los pasajes citados de las Vidas de Plutarco, en muchos de los cuales resulta esencial averiguar de qué autores romanos o griegos –algunos de los cuales se hallan en la nómina de la literatura perdida– tomó las líneas maestras de cada biografía (o de las distintas partes de cada biografía). A veces semejante proceder resulta imperdonable: para la noticia del sueño de Alejandro durante el asedio de Tiro, que recoge Plutarco y el A. trata en menos de media página (incluida traducción de Plut., *Alej.* 24.5-7), existen bibliografía y comentarios suficientes para trazar en este pasaje los lazos de dependencia del erudito de Queronea con el riquísimo entramado de algunos historiadores de primera generación contemporáneos de Alejandro (Calístenes, Aristobulo, Onesícrito y Clitarco); no habría costado nada seguir la tradición heurística de este episodio, especialmente disponiendo de la monografía de J. R. Hamilton (*Plutarch, Alexander. A Commentary*, Oxford, 1969).

Y una advertencia final respecto a ciertos datos editoriales que generan confusión y llaman a engaño. En la cubierta posterior se afirma que M. R. “es autor, entre otros, de los libros...” y sigue la relación de seis títulos. Es una falsedad. Sólo los dos primeros (2001; 2003) son libros; los otros cuatro títulos, señalados también en cursiva, poseen la condición de simples artículos de revista o de comunicación a un congreso, y uno de ellos comprende solamente seis páginas. El lector merece ser tratado de modo leal y estoy convencido de que

¹ Se entrevisté aquí al Plinio erudito que busca un orden en el universo que contempla, adscrito a la cultura estoica romana, creyente en un Dios identificable con el mundo, con la fuerza de la naturaleza y con el misterio de la armonía natural, con un Dios que vela por el universo y que es el responsable de que los seres vivos parezcan tener razón; el Plinio que se sorprende ante la infinita variedad de las cosas (vid. I. CALVINO, *Por qué leer los clásicos*, Barcelona, 1995, pp. 46-48)

² Llegando incluso a escribir que no merecía la pena relatar todos los sucesos de los que fueron actores personas de la más baja condición social.

tales equívocos no reportan ningún beneficio a la ciencia española, aunque tal vez interesen a algunos velocistas académicos o impresionen a los legos en materia de investigación histórico-filológica¹.

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
 Universidad Literaria de Valencia
 Fco.Javier.Fernandez@uv.es

¹ Como el A. inserta a lo largo del ensayo no menos de seis poesías (más un pasaje del libreto de la ópera *Turandot*: Puccini, Adami, Simoni) que presentan relación con los relatos ‘ominales’ gracias a algún término usado por el vate a lo largo del poema (día, noche, lobito bueno, perro, búho, puerta, muerte), me permito ofrecer para un futuro esta breve composición de Hilaire Belloc (1870-1953), que merece ser apreciada por su espléndida rotundidad: “Sally se ha ido, ¡qué amable era! / Sally se ha ido de Halnacker Hill./ Y desde entonces crece salvaje el brezo y desde entonces guarda silencio la tarabilla / y las aspas se han caído del molino. / Desolación en Halnacker Hill: todo en ruinas, campos sin labrar./ Y espíritus que invocan a una nación vencida,/ espíritus que la amaban llaman con voz potente,/ espíritus en país extraño envueltos en temor./ Espíritus que claman y que no obtienen respuesta; Halnacker está triste, Inglaterra agotada./ Vientos y cardos para flautas y bailes y nunca un labrador bajo el sol./ Nunca un labrador. Ni uno siquiera”. Póngase el nombre de cualquier César por Sally, Roma por Halnacker Hill y el Imperio o las Provincias por Inglaterra, y tendremos una perfecta balada para abrir todos los *omina* de ‘abandono’ donde figuren temas de silencio, de puertas o ventanas que se abren o permanecen abiertas (pues la tarabilla o zoquete de cierre no se mueve), de caídas (de aspas), de catástrofes naturales, de ruinas, de espíritus parlantes y voces sueltas, de danzas y sonos del viento, de desiertos deshabitados (donde no hay sonidos, donde el labrador no ara, el gallo no canta, etc.). Sí, este carmen de Belloc es digno de la mejor tradición ‘ominal’ y debería figurar por derecho propio en la cabecera de cualquier estudio sobre el particular. Forma sólida parte, pienso, de la ‘antología inminente’.

