

MHNH

**Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas**



**Volumen
2 (2002)**

MHNN
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas

Fundador: Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga).

Consejo de Redacción:

Directores: Prof. J. L. Calvo Martínez (Magia) y Prof. A. Pérez Jiménez (Astrología).

Secretario: Prof. J. Fco. Martos Montiel.

Comité Científico:

Magia: Prof. M. García Tejeiro, Prof. F. Graf y Prof. Fco. Marco Simón.

Astrología: Prof. E. Calderón, Prof. W. Hübner y Prof. S. Montero.

Entidad Editora:

Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA).

Aval Científico:

Universidad de Granada (Área de Filología Griega).

Universidad de Málaga (Área de Filología Griega. IUIMA).

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1.045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez

© CEDMA

Distribuidor:

CHARTA ANTIQUA

Distribución José Luis Jiménez Editorial

Avda. de Barcelona 40-8ºD. 29009 - Málaga

Tfno.(móvil): 617627912

http://www.geocities.com/charta_antiqua

e-mail: charta.antiqua@terra.es

INFORMACIÓN

Periodicidad: Un volumen anual.

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

Colaboraciones: Artículos, edición de textos o notas breves y reseñas.

Las propuestas de colaboración pueden enviarse a los Directores:

Magia: Prof. José Luis Calvo Martínez. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada (Spain): Fax: +958243694. E-mail: jcalvo@ugr.es

Astrología: Prof. Aurelio Pérez Jiménez. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain): Fax: +952131838. E-mail: aurelioperez@uma.es

Libros para reseña:

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

Intercambios: Las propuestas de intercambio deben dirigirse al Secretario de la Revista.

ÍNDICE
MHNH, 2 (2002)

I.- STUDIA

A. BRAVO MARTÍNEZ, "H μαρτυρή κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas....."	5-70
I. L. CALVO MARTÍNEZ, "El tratamiento del material hímico en los papiros mágicos. El himno θεῖοῦ μοι"....."	71-96
A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "El 'Milagro de la lluvia', los Julianos et alii"....."	97-110
E. RAMOS JURADO, "Magia y teurgia en <i>De mysteriis de Iamblico</i> "....."	111-128
P. A. TORJANO, "Salomón, Lith, san Jorge y el dragón. Un ejemplo de reinterpretación mágica en la Antigüedad tardía"....."	129-144
E. ALBRILE, "Il segreto della Madre Luciente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico"....."	145-174
G. DE CALLATAÿ, "La Grande Ourse et le 'Taureau Apis'"....."	175-188
M ^e P. DE HOZ, "Men, un dios lunar, con corona de rayos"....."	189-202
V. ALFARO BECH & V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, "Precedentes de las doctrinas astrológicas y antifráticas de Tertuliano"....."	203-220
G GALAN VIOQUE, "La astrología y los astrólogos en la <i>Antilogía Palatina</i> : alusiones y paradojas"....."	221-236
A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Τεῖρεῖ βέλτων. A propósito de Heph., III 36"....."	237-254

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

G. BEZZA, "Il trattato sulle natività di Eleuterio Zebeleno di Elis"....."	257-300
J. MARTÍNEZ GAZQUEZ, "El mundo ptolomaico en un 'explicit' del Ms. 8198 de la B.N.M."....."	301-310

III.- RECENSIONES

G. DE CALLATAÿ, <i>Annus Platonicus. A Study of Word Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources</i> . Louvain-Paris, 1996, <i>Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain</i> , 47. Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), 352 pp. (M ^e A. Durán López)....."	313-316
I. L. CALVO MARTÍNEZ, ed., <i>Religion, Magic y Mitología en la Antigüedad clásica</i> . Granada, 1998, col. <i>Biblioteca de Estudios Clásicos</i> 8, 352 pp. (C. Martínez Maza)....."	317-318
ASTRONOMICAL PAPYRI FROM OXYRHYNCHUS. Edited with Translations and Commentaries by Alexander Jones. Volumes I and II. (Memoirs of the American Philosophical Society, 233) Philadelphia 1999. XIV + 368/II + 471 p. y XII ilustraciones. (E. Calderón Dorda)....."	318-319

La Magie. Études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin. Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 Mars 1999. Séminaire d'Études des Mentalités Antiques. Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000. 4 Tomes. I, <i>Du monde babylonien au monde Hellénistique</i> (326 pages). II, <i>La magie dans l'antiquité grec-contemporain</i> (353 pages). III, <i>Du monde latin au monde Brillet - Alain Moreau</i> (169 pages) (S. Perea Yébenes)....."	320-322
A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI, eds., <i>Seres Internedios. Arge-Clásicas</i> & Málaga (Charta Antiqua), 2000, <i>Mediterranea</i> 7, 232 pp. (S.-T. Teodorsson)....."	323-325
K. VON STUCKRAD, <i>Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis</i> , Berlin, W. de Gruyter, 2000, 912 pp. (M ^e C. Salcedo Parrondo)....."	326-327
C. DOGNINI, <i>Mundus: Erruria e Oriente in un' istituzione romana</i> , Galatina, Mario Congedo Editore, 2001, 93 pp. (C. Macías Villalobos)....."	327-330
A. PIÑERO (ed.) & OTROS, <i>En la frontera de lo imposible. Médicos, Magos y Taumatúrgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento</i> , Córdoba (Editorial El Alpendro) y Madrid (Universidad Complutense) 2001, 348 pp. (G. del Cero Calderón)....."	331-334
L. MUÑOZ DELGADO, <i>Léxico de magia y religión en los Papiros Mágicos Griegos</i> (Diccionario Griego-Español, Anejo V), Madrid, 2001, Instituto de Filología, C.S.I.C., XIX + 183 pp (I. L. Calvo Martínez)....."	334-336
PABLO A. TORJANO, <i>Solomon the Esoteric King. From King to Magus Development of a Tradition</i> (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, vol. 73), Leiden, Boston, Köln, E. J. Brill, 2002, 334 pp. (S. Montero)....."	336-337

STUDIA

H. MATIJK KAKOTEXNIA. MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA MAGIA Y
LA DEMONOLOGÍA BIZANTINAS*

ANTONIO BRAVO GARCÍA
Universidad Complutense
Madrid

Como es sabido, se han llevado a cabo varios ensayos de interpretar la Magia, en general, a la luz de criterios intelectualistas, voluntaristas y emocionales [...]. Pero juzgo que todos los viejos ensayos explicativos son muy parciales y que, por otra parte, hay que observar el contexto total del pensamiento mágico en una sociedad dada para obtener precisiones mayores¹.

This paper tries to present a panoramic view of the Byzantine magic and to analyse some problems on the demonology offered by hagiographical texts. Starting from a close approach to the ambiguity of the religious and magical behaviour in Byzantium, it deals: first, with the terminology used for magic in the Empire; second, with the main magical actions (amulets, enchantments and *defixiones*, divination, etc.); and lastly, with this question: how the Devil's activity against the human beings must be interpreted according to the hagiographical texts.

En un importante trabajo titulado "Diabolus Byzantinus", Cyril Mango, un famoso bizantinista, escribió un párrafo inicial casi de excusas por haber dedicado su tiempo a un asunto, tal vez, en opinión de algunos lectores, muy poco apropiado.

* Buena parte de este trabajo, del que un esbozo fue presentado como conferencia en el *XIII Curso Seminario de Otoño de estudios sobre el Mediterráneo antiguo de la U. de Málaga* (2000), fue realizada con ocasión de una estancia de un año en la U. de California (Berkeley) financiada por la Fundación del Amo de la U. Complutense de Madrid y el Ministerio de Educación y Cultura. Consiste aquí nuestro agradecimiento a estas instituciones y a H.S. Versnel, cuyas lecciones calificadas por Tony Long a Epicteto en la misma universidad, contribuyó a encaminar, con el sano sentido moral del filósofo estoico, las negras tempestades que bullen en los papiros mágicos.

- 1 J. CARO BAROJA, "Anquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería", en el volumen colectivo *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*, Madrid, 1975, p. 84.
- 2 En *DOP*, 46 (1992) [= *Homo byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan*], pp. 215-223.

MHNVH, 2 (2002) 5-70.

do. Según su experiencia, siempre que uno se pone a hablar en público sobre este tema, la gente se echa a reír e inmediatamente afirma que nadie en su sano juicio puede creer hoy día en el diablo. Viene a pasar lo mismo —insiste Mango— que cuando oímos decir a alguien que ha visto un hombrucillo verde, es decir, un mariciano. Algo parecido sucede también entre los estudiosos del mundo antiguo, ya que un libro de hace unos años, el conocido *Pagans and Christians* escrito por Robin Lane Fox³, con nada menos que 799 páginas, sólamante toca muy de pasada esta cuestión, que, sin embargo, podría ser considerada central para el estudio del cristianismo primitivo y para Bizancio. Frente a Lane Fox, sin embargo, un famoso historiador, Arnaldo Momigliano, llegó a escribir⁴ que "l'ecclésiastismo più profondo nella vita del V e del VI secolo è dato non dal barbaro come tale, ma dalla costante tensione con il miracolo, con il diavolo, con il proprio passato pagano, con i vicini Giudei o eretici, e con la propria salvezza eterna". Mango, por su parte, en síntesis con esta opinión, manifiesta que incluso le gustaría ir más lejos y se atrevería a decir⁵: "que la demonología contribuyó decisivamente a la expansión de la religión cristiana". Pero aparte de todo esto, es bien sabido —reclaramos si no nosotros— que las creencias sobre los diablos o demonios (y antes, en la Grecia más antigua, sobre los démones [δαίμονες]) se relacionan a su vez, estrechamente, con la magia, es decir, con esa serie de creencias y prácticas que, igualmente, se encuentran sin solución de continuidad⁶ aquí y allá en la civilización antigua (representadas por el término *μαγεία* pero no solamente por él)⁷, tardoantigua, medieval occidental,

³ *Pagans and Christians in the mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Londres, 1986.

⁴ "La caduta senza rumore di un Impero nel 476 d.C.", *RStI*, 85 (1973), pp. 20-21, citado por C. BOLOGNA, "Natura, miracolo, magia nel pensiero cristiano dell'alto Medioevo" en P. XELLA (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaele Garosi*, Roma, 1976, p. 262.

⁵ *O.c.*, p. 215.

⁶ Claro es que la continuidad no implica ausencia de toda mutación ni, por supuesto, excusa del análisis de los nuevos factores que dificultan la tarea del estudioso; un excelente investigador de la magia greco-romana, F. GRAY, "Une histoire magique", en *La magie. Actes du Colloque International de Montpellier [...] 1999. I. Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, 2000, p. 60, ha escrito lo siguiente: "Bien qu'aujourd'hui, même du point de vue d'un antiquisant, le terrain qui se situe de l'autre côté de cette frontière ne paraît plus converti de nuances obscures et de fantômes errants, car la magie médiévale vient d'être prospectée par toute une série d'excellents chercheurs, je n'en reste pas moins insatisfait: il y aurait tant de choses à savoir sur le passage de la magie antique à celle du Moyen Âge et de la Renaissance". Afortunadamente, Bizancio no es sino un estado cristiano medieval griego y, como se verá en estas páginas, mantiene no pocos lazos con la cultura griega tardoantigua.

⁷ "La palabra *μάγος*" —escribe W. BURKERT, "El advenimiento de los magos", en *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, tr. esp., Barcelona, 2002, p. 132— "es de derivación claramente irania [...] aparece en griego con un doble significado, y su misma atestación en

bizantina e incluso no se hallan fuera del ámbito moderno y contemporáneo⁸. Ni que decir tiene, por supuesto, que estas concepciones sobre los diablos o la magia no se encuentran tampoco muy lejos de la filosofía, a la que acuden en busca de ideas, y, en ocasiones, tienen también algo que ver con la ciencia de su época.⁹

iamo no está libre de problemas. Reflexiones sobre la duplicidad de significado se hallan ya en un libro, *Magicks*, atribuido a Aristóteles: los auténticos μάγοι, dice el texto, son sacerdotes con una teología específica y un ritual propio, en contraposición a la γοητευτική μαγεία ('magia de hechicería'); la magia en el sentido común del término con efectos maravillosos. En efecto, los μάγοι aparecen a menudo en Heródoto como una clase de sacerdotes medos, ofiántes de la religión persa [...] Por otra parte, los μάγοι en cuanto charlatanes, son mencionados no más tarde de Heródoto en el tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, donde se los asocia a sus semejantes: 'hombres como son ahora los magos y purificadores y mendicantes y charlatanes', διόπουτοι οἷον καὶ πύθεται, μάγοι τε καὶ καθαυτοὶ καὶ ἀγύρται καὶ δακτύρες' [cambiamos un poco la traducción]. Para la crítica a las interpretaciones mágicas en el "hipocrático" *Sobre la enfermedad sagrada* (escrito a tal vez entre finales del s.V y principios del IV a. de C.), véase G.E.R. LLOYD, *Magia, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979, pp. 15-29. El nombre de γόης deriva, como es un lugar común en la literatura sobre magia, de γόος, llanto ritual; se trata, por lo tanto, inicialmente, de un especialista en estas materias que sirven de acompañamiento a los muertos al abandonar el mundo de los vivos. "Ce n'est qu'un Va siècle que le γόης, spécialiste des passages entre les mondes, devient spécialiste de la nécromancie, et du coup une figure négative. Mais même là, on ne trouve aucun indice qu'il se soit occupé des rites d'envoûtement" (F. GRAIF, "Une histoire magique", en *La Magie. Actes...*, I, p. 50).

8 Para la presencia del Diabolo en la cultura occidental véase, entre otros muchos trabajos, R. MUCHEMBAUER, *Une histoire du diable XVe-XVe siècle*, París, 2000; puede consultarse también *Idem* (ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, París, 1994.

9 Con respecto a las diferencias entre ciencia y magia, recordemos, en primer lugar, que, para LLOYD, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, tr. esp., Madrid 1987, p. 171, "la analogía cumple dos cometidos en un dominio ahora, para nosotros, cubierto en su mayor parte, aunque no exclusivamente, por la ciencia, a saber: el de proporcionar explicaciones y el de controlar la realidad. Por lo que se refiere a la segunda función, la diferencia más significativa entre ciencia y magia puede consistir simplemente en la eficacia relativa de una y otra. La magia falla en la práctica. Pero su objetivo general es similar al de la ciencia aplicada: trata de controlar acontecimientos, y uno de los medios por los cuales espera lograr esto es la utilización de los rituales que cree que se pueden formar entre las cosas a través de sus semejanzas". En opinión de BRIAN WICKERS, "Analogía versus identidad: el rechazo del simbolismo oculto (1580-1680)" en *Idem* (ed.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, tr. esp., Madrid, 1990, pp. 63-4, la tradición oculta, la magia, "trata las palabras como si fuesen equivalentes a las cosas y pudiesen sustituir a éstas. Manipúlense unas y se manipularán las otras", cosa muy distinta de lo que hace la mentalidad científica, para la que existe una gran diferencia 'entre palabras y cosas' y entre lo que es el lenguaje literal y el metafórico. "Las analogías, en vez de ser, como en la tradición científica, instrumentos explicativos sujetos a argumentación y prueba, o instrumentos heurísticos para formar modelos que pueden ser comprobados, congeitados y abandonados si es preciso," — escribe Wickers — "son, por el contrario, modos de concebir relaciones del universo que reifican, rigen y en última instancia llegan a dominar el pensamiento. Uno

D) Magia y religión en Bizancio. El reino de la ambigüedad. Podríamos empujar nuestra exposición colocando las creencias que los bizantinos tenían acerca de la magia o hechicería al mismo nivel que lo que pensaban sobre sus numerosos iconos y reliquias de santos? No sería desde luego un atrevimiento hacerlo. En cierto modo, un estudioso como H.J. Magoulias¹⁰ así lo ha hecho hace unos años al afirmar que "a los ojos del bizantino medio, que no era teólogo", que no era delgadísima línea que separaba la magia y la religión verdadera apenas se distinguía. Es cierto, escribió este investigador, que ya en los siglos VI y VII se desarrolla en Bizancio extraordinariamente la creencia en los iconos¹¹ que curan milagrosamente y poseen otros

no usa ya analogías: es usado por ellas. Estas pasan a ser la única forma en que se puede pensar o experimentar el mundo". Véase también Th. M. GREENE, "Language, Signs and Magic", en P. SCHÄFFER-H. G. KIPPENBERG (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden 1997, pp. 255-272. Por supuesto estas diferencias apuntan a lo que, hoy día, se consideran "ciencia" y "magia", no a lo que, pongamos por caso, pensaba un griego antiguo. Otros trabajos de interés con respecto a la relación entre magia y ciencia (medicina especialmente) son: LLOYD, 9 (1975) 1-16, L. EDELSTEIN, "Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic", *Bulletin of the History of Medicine*, 5 (1937) 201-246 (recoigido en O. y C. L. TEMERKIN (eds.), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludvig Edelstein*, Baltimore, 1967, pp. 205-246) y W. D. FURLEY, "Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ἐπιβολή in der griechischen Zaubermagie", en G. W. MOSE *et alii* (eds.), *φιλολογικὰ καὶ ἐπιστῆμικα εἰρηνηστικά εἰς τὴν ἀρχαίαν ἱστορίαν καὶ ἐπιστήμην*, Göttinga, 1993, pp. 80-104; sin olvidar el ya clásico libro de G. LANZANI, *Medicina magica e religione popolare fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967.

10 "The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons", *Byzantion*, 37 (1967), p. 228. En lo que toca a la confusión frecuente, al estudiar su acuñación, entre el mago y el santo, dado su parecido, véase R. TEJA, "Montes, magia y demonios en la 'Vida de Hipazio' de Calinico" en *Idem* (coord.), *Prolegomena a la advinación en las religiones antiguas (Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato [...] 2000)* [= *Codex Aquilarensis 171*, Aguilar de Campoo, Palencia, 2001, pp. 109-127.

11 Este auge de los iconos, en opinión de PAUL MAGDALINO, "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", en R. BEATON & CH. ROUCHE (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D. M. Nicol on his Seventieth Birthday*, Londres, 1993, pp. 13 y ss. del fin de los tiempos, de manera que tanto los iconos como otros muchos signos externos (el programa de construcciones de Justiniano, las persecuciones de paganos, homosexuales y judíos, etc.) podrían ser considerados como señales de preparación de la llegada (*adventus*) del Rey de los cielos. Un estudio del famoso marfil Barberini (véase, por ejemplo, una reproducción en M. CORTÉS ARASSE, *El arte bizantino*, Madrid, 1989, p. 25), pieza que muestra, tal vez, al propio Justiniano celebrando un triunfo y, sobre él, a dos ángeles que portan una imagen de Cristo, lleva a Magdalino a decir que esta imagen, de mediados del s. VI, está sustituyendo al signo de la cruz, utilizado antes en relación con ángeles o victorias. El posterior auge de los iconos bajo el reinado de Heraclio no es sino una señal más, para este investigador, de que el fin del séptimo milenio se acercaba y de que el propio emperador, muy receptivo a todas las ideas apocalípticas, con motivo de sus victorias sobre los persas, se valía a sí mismo como el autor de un renacimiento cósmico, como "an agent of cosmic fulfilment" en pala-

poderes extraordinarios, pero, para él, ni siquiera esto puede entenderse del todo si no nos damos cuenta, a la vez —y por esto hemos colocado a la cabecera de este estudio esa frase de un experto español en brujería y magia—, de que el fenómeno no es en modo alguno algo aislado sino una manifestación más de la manera de ver el mundo que esa época tenía. Efectivamente, ya los judíos estaban convencidos de que Jesús era un mago muy hábil y, por ello, Simón Mago —según se puede leer en varios pasajes del *NT* (Mateo, 12, 24; Juan, 7, 31; *Hechos* 8, 5-24)— ofreció dinero a s. Pedro para que le transmitiese algunos de los secretos de las artes mágicas en las que Cristo era experto, como trae a colación E.M. Butler¹². El propio Pedro, con solo que su sombra le diese a un enfermo, le hacía sanar y un pañuelo que hubiese estado en contacto con el cuerpo de san Pablo podía curar la enfermedad, según se lee también en *Hechos* (5, 10; 19, 12); de modo que —considerando lo expuesto— no resulta nada extraño plantearse inicialmente que las concomitancias entre magia y religión parecieran, externamente, muy grandes a quienes no eran especialistas, teólogos o creyentes que hubiesen leído o conocieran de cabo a rabo lo que precisamente la propia religión cristiana manifestaba a propósito de las diferencias entre ambas¹³. Incluso los más básicos principios de la fe cristiana invitaban claramente a ser comparados o confundidos con la magia. ¿Qué decir, por ejemplo, del Bautismo, sacramento fundamental que reúne al hombre y que contiene un exorcismo para apartar del catecúmeno a todos los malos espíritus que le acechan?¹⁴ O

bras de este mismo bizantinista. Sobre el papel de estas ideas en la crisis iconoclasta hemos escrito en "Una frontera no es sólo política: Bizancio y el Islam", en S. MONTERO (coord.), *Frontieras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo (siglos V-VIII)* [Cuadernos de 'Ilu, Revista de ciencias de las religiones, 2], Madrid, 1999, pp. 65-96.

12 *El mito del mago*, tr. esp., Madrid, 1997, pp. 105-118; también en los *Hechos de Pedro* aparece Simón Mago. Véase sobre estos pasajes J. BREMMER, "La confrontation entre l'Apôtre Pierre et Simon le Magicien", en *La Magie, Actes...*, I, pp. 219-231. El libro clave sobre los paralelos entre Cristo y Simón Mago sigue siendo M. SMITH, *Jesus the Magician*, Londres 1978 (especialmente el capítulo VI, "The Marks of a Magician", y el VII, "The Evidence for Magical Practices" [pp. 81-93 y 94-139, respectivamente]); véase también E. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Causes and Origin of Jesus*, Chico, Ca., 1982.

13 La distinción entre las dos parcelas (religión y magia) —a la que se une también el debate que existe hoy día sobre el intento de distinguir la ciencia de la magia, del que ya se han mostrado algunas líneas de pensamiento— es una cuestión que ha hecho correr en los últimos tiempos ríos de tinta. Sin entrar a fondo en ella, señalaremos el libro de G.R. CUNNINGHAM, *Religion and Magic: Approaches and Theories*, N. York, 1999, donde se pasa revista a las opiniones más significativas desde Hegel, Marx y Weber hasta las aproximaciones feministas de Julia Kristeva y Mary Daly, sin dejar de lado a los "elásticos" modernos como Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Bruhl, Lévi-Strauss, Tambiah, Geertz y otros más.

14 H. A. KELLY, *The Devil as Baptism. Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca, Nueva York-Londres, 1985, estudia detenidamente los métodos cristianos para tratar con los malos espíritus (expulsión, renuncia y repulsión) y manifiesta (p. 24) que, en el *NT*, "in a number of incidents and themes

bien de la Eucaristía; en ella —lo trae a colación Magoulias— unas palabras concretas acompañadas de unos gestos hacen que el verdadero cuerpo y sangre de Cristo se halle presente ante nosotros. En este caso, el valor de las palabras necesarias para la consagración fue concebido en algunos textos bizantinos (en el *Prado espiritual* de Juan Mosco [s. VII/VIII, por ejemplo])¹⁵ casi como un conjunto, como una fórmula litúrgica llena de mágico poder¹⁶ —así podría decirse— que actúa de inmediato, la pronuncie quien la pronuncie, y recuerda por sus características a la palabra y ritual 'performático', término que tan de moda ha puesto S. J. Tambiah en el ámbito de los estudios antropológicos sobre magia¹⁷. Y lo mismo cabría decir

baptism is associated with the struggle against evil powers in such a way as to suggest that some ceremonial connection has already evolved", de tal manera que, en algunos pasajes, pueden tal vez aislarse posibles fragmentos procedentes de himnos o liturgias bautismales enfrentados a los demonios. Considera además este autor con detenimiento, desde este mismo punto de vista, las liturgias bizantinas y de rito siríaco occidental (*ibidem*, pp. 161-187).

15 La historia, narrada en *PG* 87, cols. 304d-5, nos cuenta un episodio en el que unos pastorcillos que juegan a celebrar la misa, tras pronunciar las fórmulas pertinentes como parte del juego, hacen que auténticamente el pan se convierta en consagrado y una lengua de fuego salga del suelo y lo consuma (MAGOULIAS, *o.c.*, p. 229, n. 3, y J. SIMÓN PALMER, *El monacato oriental en el "Prado espiritual" de Juan Mosco*, Madrid 1993, p. 334).

16 Si la consagración "normal" (con pan y vino) podía causar estupor en los fieles menos profundamente cristianizados y hacerles pensar en poderes mágicos de transformación, procedimientos más raros, como el utilizar uvas en vez del vino consagrado o agua, e incluso un pescado "for-eucharistic purpose", debían resultar todavía, si cabe, más asombrosos; véase para el agua y los pescados, respectivamente, R. TAFT, "Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist", *Mus.*, 100 (1987) 323-342, y C. VOGEL, "Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens. Eucharisties d'Orient et d'Occident", *Lex orandi*, 46 (1970) 83-116. A. KAZHDAN, "A strange Liturgical Habit in a strange hagiographical Work", en *ΕΥΡΩΤΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft*, Roma, 1993 (= *Studia Anselmiana* 110), pp. 245-7, recoge esta bibliografía y estudia lo referente a las uvas. El texto hagiográfico, en H. USNER, *Sonderbare Heilige I. Der heilige Tychon*, Leipzig-Berlin, 1907. En relación con estas cuestiones, recordemos que una práctica evidentemente mágica, que consistía en conceder un poder especial a estar descalzo —práctica y creencia censurada por s. Agustín (*Carta* 55)—, acabó por ser tolerada por la Iglesia y tal vez se refleja en la costumbre de ciertos monjes de quitarse el calzado antes de la Eucaristía. Lo estudia H. CHADWICK, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976 (hay tr. esp.), y lo tomanos de V. FLINT, "The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian redefinitions of Pagan Religions", en B. ANKARLOO-ST. CLARK (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. II. Ancient Greece and Rome*, Londres, 1999, p. 343.

17 Véase, en concreto, "The Magical Power of Words", *Man*, 3 (1968) 175-208 (recogido en *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Mass., 1985, pp. 17-59); véase también, de este mismo autor, "Form and meaning of magical acts: a point of view" en R. HORRÓN-R. FINNIGAN (eds.), *Modes of Thought*, Londres 1973, pp. 199-229, y *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, 1996 (reimp.), para consideraciones de interés relacionadas con la magia.

de los milagros¹⁸. A propósito de éstos, A.J. Festugière¹⁹ ha escrito que, si hay una parte de las narraciones hagiográficas próxima al folclore, ésta es seguramente la que toca a los milagros; “ici la fantaisie populaire se donne libre cours et, dans ces histoires de moines qui volent à travers les airs, franchissent le Nil à pied ou sur le dos de crocodiles [el motivo aparece, incluso, en algún papiro mágico], se font obéir des hippopotames et des dragons, ramènent à son état naturel une fille transformée en jument, on n’aurait point de peine à déceler de vieux contes de l’Orient: moines et magiciens” —reconoce Festugière— “se domment ici la main”. Aunque se habla en este párrafo que citamos de lo más llamativo de esta literatura, no cabe duda de que, a ojos de los paganos, el poder milagroso del santo recordaba al del mago.

Pero si éstas son opiniones de estudiosos de Bizancio (Magoulias o Kazhdan y el propio Festugière, que ha tocado muchos campos de estudio), no escasean sin embargo consideraciones de mayor fuste teórico cuya finalidad es aproximar cada vez más la magia a la religión, al menos para la época de la que estamos hablando²⁰. Por ejemplo, comparando ambas, A. Brelich, un conocido historiador de la

18 Como ha señalado A.P. KAZHDAN, “Holy and Unholy Miracle Workers”, en H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, D.C., 1995, pp. 73-4, el diablo era capaz de llevar a cabo milagros que, externamente, “were indistinguishable from those worked by or with the help of divine force”. ¿Cómo, se pregunta este bizantinista, era posible que un simple bizantino hubiese podido distinguir entre los milagros (prodigios evidentes) del santo y los de los diablos? Es cierto que los milagros del santo son siempre benéficosos y diles mientras que los del mago no tienen ese mismo carácter (*ibidem*, p. 77), pero “no existe un límite palpable entre la magia maligna y el milagro benéficoso” que pueda ser percibido por un observador por inteligente que sea. La ambivalencia está presente en la cultura bizantina, pues, en lo que se refiere al milagro, tal como lo estuvo en la medieval; pero esta ambivalencia fue doble según Kazhdan: “[O]n the one hand, there was no foolproof method to use to distinguish between a holy and an unholy miracle; on the other hand, even the intellectuals, who looked on magic and fortune-telling with disgust, could not liberate themselves from an obscure feeling that these despised magicians were able to transmogrify reality and to read the future” (*ibidem*, p. 82). Para una visión interesante del milagro en la sociedad bizantina véase también M.-F. AUZÉRY, “L’évolution de l’attitude face au miracle à Byzance (VIIIe-IXe siècles)”, en la obra colectiva *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge (XXXVe Congrès de la SHMES Orléans (...)) 1994(I)*, Paris, 1995, pp. 31-46.

19 “Ieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l’Hagiographie primitive”, *WS*, 73 (1960) 123-152 (recoigido en *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 293).

20 Una ojeada de conjunto a esta época puede verse en M. GARCÍA VALDÉS, “Religion, superstición y ciencia en la antigüedad greco tardía”, en M. A. MARCOS CASQUERO (coord.), *Ceremonias y supersticiones en el mundo clásico medieval. XIV Jornadas de Estudios Clásicos de Castilla y León*, León, 2000, pp. 69-109, y es útil también G. W. BOWENOCK *et alii* (eds.), *A Guide to the Postclassical World*, Cambridge, Mass.-London, 1999, pp. 1-106; el trabajo de B. McMINN, “A Hellenistic Legacy: The Foundation for an ‘unorthodox’ World View within Byzantine Tradition (I)”, *Kernos*, 1 (1988) 63-77 y (II), *Kernos*, 2 (1989) 115-156, que considera las visiones estoicas y gnósticas del mundo, se centra en la influencia planetaria sobre el hombre y tiene en cuenta también los textos mágicos.

religión griega, ha escrito —y no es el único en hacer observaciones de este tenor— que religión es “un termine che può essere definito anche in maniera sufficientemente larga per *comprendere* la magia comunque intesa”. Muchas acciones son iguales en una y otra (consagraciones, purificaciones, expiaciones de transgresiones, bendiciones y maldiciones, juramentos, prácticas adivinatorias, etc.); “si tratta, tutt’al più, di ‘interpretazioni’ differenti di fenomeni identici: anche ciò che è semplicemente ‘tabu’ per una religione”, —escribe Brelich²¹— “può presentarsi come ‘divieto divino’ in un’altra”. Estas apreciaciones de un problema harlo discutir, podrían ser en cierto sentido denudadoras de las ideas contenidas en un trabajo de O. Peterson²², de hace casi medio siglo, que vienen a decir que todo el debate en torno a las relaciones y diferencias entre religión y magia antiguas es una mera discusión sobre un problema artificial surgido de una definición de la religión fundada sobre el esquema ideal del cristianismo. Las creencias humanas y las ceremonias dedicadas a los poderes sobrenaturales que no coincidían con este tipo ideal de religión se han venido llamando “mágicas”, quedando arrinconadas en los márgenes de esa concepción ideal²⁴ y, así, han quedado fuera del espectro. En resumidas cuentas, en los términos en que A.A. Barb²⁵ describe la contrubución de Peterson, “lo studio comparativo della religione acquisterebbe chiarezza, onestà e rigore, le valutazione soggettive verrebbero evitate, se il termine ‘magia’ potesse avere un onorevole sepolcra” ya que ese concepto de magia moderno, que se suele oponer a religión, de hecho no existe sino que es —así lo ve también F. Marco Simón²⁶— recogiendo opiniones recientes— “el resultado de una proyección etnocéntrica

21 “[Al]tri” —prosigue este estudioso, “Tre note” en XELTA (ed.), *Magia...*, p. 104— “da un punto di vista completamente laico nessuna specie di contrapposizione tra i due termini appare giustificata di fronte alla ben più decisiva contrapposizione tra religione e magia, *insieme*, da una parte e dall’altra, una posizione libera da entrambe (ed è forse proprio l’incompleta laicità del pensiero l’ultima causa di ogni distinzione radicale tra magia e religione). In fondo, —concluye— “anche la magia, comunque intesa, presuppone una fede, nè si vede un motivo di imitare il concetto di fede alla creanza in entità sovranamente personali”. En relación con esta proximidad de la magia a la religión véase también A.F. SEGAL, “Hellenistic Magic: Some Questions of Definition”, en R. VAN DEN BROEK-M. D. VERMAASSEN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden, 1981, pp. 349-375.

22 *O.c.*, p. 105.

23 “Magic-Religio”, *Ethnos*, 22 (1957), pp. 109 y ss.; citado por A.A. BARB, “La sopravvivenza delle arti magiche” en A. MOMIGLIANO (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, tr. it., Turín, 1971 (2ª ed.), p. 113.

24 “[È] interessante notare” —escribe BARB, “La sopravvivenza”, p. 135— “che quasi tutti gli incantesimi a spicco carattere popolare utilizzano storie cristiane apocriefe piuttosto che canoniche (la qual cosa sembra dimostrare ancora una volta come la magia attecchisca agli estremi margini della religione)”.

25 “La sopravvivenza”, p. 113.

26 “La magia como sistema de alteridad en la Roma augustea y julio-claudia”, *MHNH*, 1 (2001), p. 106.

y de una distorsión histórica”. En el mismo sentido, el concepto moderno del término ‘magia’, para este último autor, “contra lo sostenido por un sector de la historiografía tradicional, no existía en la Antigüedad grecorromana, y los antiguos no oponían magia y religión, sino magia y práctica religiosa normativa. Por lo demás, es evidente que muchos fenómenos que calificamos sin dudar como ‘religiosos’ difirieran entre ellos tanto (si no más) como la ‘magia’ difiere de la ‘religión’ en muchas teorías [...] Un mismo hecho puede ser calificado de mágico o de milagroso de acuerdo con el sistema de valores del grupo dominante” lo que no deja de recordarnos —lo decimos nosotros— el viejo *dictum* de Karl Marx: “En cada época, las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes”.

Si esto es así, nada tendría de raro que, a su vez, los propios cristianos, a los que siglos de persecuciones habían obligado a practicar su religión en secreto y en la oscuridad, acabaran por inspirar en sus conciudadanos, que habían sido (y eran) paganos desde siempre, el sentimiento de que eran ellos, es decir, los cristianos, los verdaderos magos, de forma que, en opinión de Barb²⁷, “la nuova religione cristiana doveva sembrare loro una abominevole superstizione orientale” frente a unas creencias y prácticas que habían ido evolucionando y refinándose tras siglos de religión, filosofía y misticismo griegos. Esta religión, además —lo afirma también Barb²⁸—, en modo alguno hay que suponer que sea un producto salido de la evolución de la magia primitiva: al contrario, “la magia deriva dalla religione che, guastatasi a contatto con la fragilità umana, scade nella cosiddetta magia bianca (i greci la chiamavano *theurgia*, azione di chi opera cose divine), a poco a poco perde la sua purezza e, attraverso varie sfumature, si trasforma nella magia nera, che in greco era detta *goetia*, dal sinistro suono della recitazione delle formule mágiche”. La *teurgia*, sobre la que ya en el clásico libro de E.R. Dodds²⁹ se nos ofreció un estudio hace años —al que han seguido

²⁷ “La sopravvivenza”, p. 117.

²⁸ *Ibidem*, p. 114.

²⁹ *Los griegos y lo irracional*, tr. esp., Madrid, 1960, pp. 263-290 (hay reimpr.); S. EITREK, “La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques”, *SO*, 22 (1942) 49-79, ha estudiado esta cuestión en los papiros mágicos [= *PGM*] y, para Bizancio, puede verse el resumen de K.-H. UTHMANN, art. “Theurgia”, en A. KAZHDAN (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, N. York-Oxford, 1991, p. 2074 [= *ODB*], para quien, en el s. XI (con Proclo y sus discípulos), “the phenomenon of theurgic ritual holds no more than literary interest and, in Christian understanding, belongs to magic and incantation”. Una supervivencia de una especie de *teurgia* medieval, “founde sur une acceps sévère, des prières et des invocations de noms divins et angéliques, et qui promet à son adepte un savoir total”, parece ser el *ars notoria*, estudiada recientemente por J. P. BOUDERT “L’*ars notoria* au Moyen Âge: une résurgence de la théurgie antique?”, en *La Magie, Actes...*, II, pp. 173-194. Hay casos de animación de estatuas divinas en la Edad Media que tienen cierto parecido con la práctica *teúrgica* antigua de animar las estatuas mediante el descendimiento de la divinidad, cosa presente igualmente en el *Asclepius* (ed. Nock-Festoucière, París, 1983, en su *Corpus Hermeticum*), aunque Boudert, por lo que sabemos, todavía no ha encontrado lazos ficera

muchos otros—, es confundida con la *goetia*, según creía s. Agustín³⁰, y la oposición que representan es la que existe entre una magia ‘blanca’ y una ‘negra’, asunto del que volveremos a tratar más adelante. Por supuesto, ni siquiera hace falta insistir en que no se trata aquí de sostener que la magia antigua es la religión antigua, sin más, y que, por lo tanto, el cristianismo es también una magia como lo fueron otras corrientes de religiosidad o espiritualidad prácticas coetáneas; ni nos proponemos tampoco entrar a fondo en la cuestión de los rasgos más o menos similares a los de los magos de su tiempo que la figura de Jesús muestra —tema este último exhaustivamente estudiado por Morton Smith, como se ha dicho, en un libro no exento de críticas³¹—; simplemente, de lo que se trata en esta exposición es de pasar revista muy general a algunos pocos aspectos de interés —no hay espacio para más— de eso que conocemos como *magia bizantina* (y que en Bizancio, al menos en ciertos niveles sociales, se reconocía como algo diferente a la religión). Todo ello, además —y esto nos parece de sumo interés—, completado en la medida de lo posible con la perspectiva comparativa que ofrece la Historia general de la Magia, aunque sin perder de vista lo que la propia magia griega antigua nos testimonia. Conviene ahora, a nuestro juicio, comenzar ya a examinar más de cerca algunos de estos argumentos para orientar desde el principio nuestra exposición en dirección a las modestas metas propuestas, y nadie mejor que Richard P.H. Greenfield, autor de trabajos muy meritorios sobre esta cuestión, para guiarnos en nuestra tarea.

de toda duda que unas prácticas con otras. Resulta interesante recoger aquí su afirmación de que “la piste byzantine”, estudiada por él, no ha dado resultados, a pesar de que su punto de partida fue el hecho de que, en el s. XII, Gervasio de Tilbury encontró el *ars notoria* en la Italia del sur, territorio muy influido por la cultura bizantina (o.c., p. 189).

³⁰ Magia, *goetia* y *teurgia* son para s. Agustín la misma cosa; sin embargo, Jamblico se esfuerza en su *Acercas de los misterios* en “separar sin la menor ambigüedad” la *teurgia* de todo lo demás; véase C. VAN LIEFFERINGE, “Magie et théurgie chez Jamblique”, en *La Magie, Actes*, II, pp. 116-125.

³¹ Véase, por ejemplo, H.C. KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, tr. esp., Córdoba, 1992, pp. 167-9. Contra las tesis de Morton Smith y de J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, Londres, 1974, ha reaccionado también Kee, “Hay magia en el Nuevo Testamento?”, en A. PISANO (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y tantrúrgicos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba-Madrid, 2001, p. 235; para este investigador no existe en el NT la menor huella de una “combinación de fórmulas y técnica para conciliar a los ángeles y otras potencias celestiales a colaborar en los proyectos y objetivos de cada uno, en la protección personal y en el provecho privado”, cosas que constituyen el auténtico quehacer de la magia. El panorama, pues, es muy distinto según este autor; hay, eso sí, “semejanzas superficiales” que muestran “cómo ha sido posible para los detractores del cristianismo, antiguos y modernos, asignar a la magia las acciones divinas que se describen en las Escrituras”. Puede verse también de este mismo estudioso, aunque centrado en el milagro en sí y su significado, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociological Method*, N. Haven-Londres, 1983, así como J. BELKEZ DEL ROSAL, *Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*, Valencia, 1984, y L. GIR, “Las curaciones del N.T.”, *CFC, egi*, 8 (1998) 9-42, cada uno desde una perspectiva diferente.

Según este investigador³², en primer lugar, la mayor parte de la clientela de los magos y ellos mismos –paralelamente a lo que puede verse en el reciente estudio de R. Teja mencionado– no veían una barrera clara que separase lo que hacían normalmente de lo que se hacía en el seno del cristianismo; aunque, claro es, para los teólogos y creyentes muy formados, sí que existía esa frontera (pero no siempre). Por otro lado, la magia, en ocasiones, lo mismo que era adscrita a los poderes del mal podía perfectamente haberlo sido a los poderes del bien ya que, desde antiguo, también existía –como ya se ha visto y más adelante se volverá a hablar de ello– una magia ‘blanca’, inofensiva, que cabía aplicar a curaciones, adivinaciones, etc. y ser confundida con los fenómenos de superstición tenidos en cuenta, hoy en día, por los Estudios del Folclore³³; así pues –por poner un ejemplo– la inmensa mayoría de los amuletos paganos que conservamos no difieren básicamente de los amuletos cristianos³⁴. En ellos, una inscripción sagrada podía reemplazar perfectamente a una serie de signos mágicos y de

32 “A Contribution to the Study of Palaeologan Magic”, en MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, p. 149.

33 En esta disciplina tiene cabida mucha información sobre prácticas mágicas, cuentos de ogros, espíritus, brujas, etc.; véase una valoración crítica de estos estudios en el ámbito griego en M. ALEXIOU, “Folklore: An Obituary?”, *BMG*, 8 (1983) 1-28. La magia popular, en un nivel más bajo que la basada en recetas de grimorio tradicionales, fue plenamente aceptada en la vida diaria griega antigua y bizantina; D. DE F. ABRAHAMSE, “Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period”, *ByzForschungen*, 7 (1982), p. 12, ha notado lo común que era, al comentar algunos pasajes de las *Vidas* de santos estudiadas por ella. Por ejemplo, en la de Teodoro de Estudios, leemos que el santo creía que su madre era también una santa simplemente porque no hacía uso de presagios, amuletos o encantamientos relacionados con el dar a luz. Los *hagiógrafos*, puntualiza esta investigadora, no pasan de tratar todo esto como “tesser sorcery” que no necesita en modo alguno de una “exceptional demonstration of the power of the relics”. Desde el punto de vista del método científico de estudio aplicado a muchos de estos materiales, GREENFIELD, “Sorcery and Politics at the Byzantine court in the twelfth century: interpretations of history”, en BEATON-ROUBICÉ (eds.), *The Making of Byzantine History*, pp. 73-85, se ha lamentado no hace mucho de que, con frecuencia, casos como éstos y otros más de muy diverso tipo no sean tratados sino como prueba de que los bizantinos tenían una mentalidad superstitiosa y nada más: como simple folclore en suma. Es evidente que existen numerosos paralelos entre prácticas concretas bizantinas tardías y las acciones mágicas que encontramos en los *PGM* de muchos siglos antes, de forma que cada vez resulta más necesario analizar este tipo de referencias. Por lo que se refiere al mundo antiguo, señalamos únicamente que una inmensa colección de alusiones a materias mágicas y mágicas, encantamientos y *κατάβεβαι*, puede encontrarse en Claudio Eliano (ca. 170-ca. 240), estudiado por Sr. D. EMEILIOU, *Ta περί ζώων ἱστορίας ἔργων τοῦ Ἀλικανδοῦ ὡς πηγή εἰδησιῶν περί μαγικῶν καὶ θεοισχυρίων δόξασιν καὶ συνθημάτων*, Atenas, 1972, con una bibliografía interesante sobre folclore griego y prácticas mágicas.

34 “Especially common in the 4th to 8th C., and among the lower strata of society, amulets were roundly condemned by the church fathers and the church councils”, escribe G. VIKAN, art. “Amulet”, en *ODB*, p. 82, ofreciendo una visión de conjunto sobre estos objetos y destacando su carácter religioso-mágico, lleno de influencias multiculturales; insistimos sobre ello más adelante.

nombres exóticos o alternar con ellos³⁵ y, por lo que se refiere a los exorcismos cristianos, también éstos podían ser confundidos con otros muchos procedimientos mágicos parecidos, con vistas a influir sobre los espíritus y manipular así las condiciones materiales de la vida humana. Las reliquias, por otra parte –tan frecuentes entre los bizantinos que venían a ser consideradas como ‘defensores sobrenaturales’ de Bizancio, según ha estudiado Norman Baynes³⁶–, tenían el mismo valor que los amuletos y se comportaban de similar manera a ojos de los que de ellas se servían; pero, claro está que si el cliente de la magia buscaba dañar a un enemigo, es de suponer que el creyente cristiano –al menos teóricamente (y ya se verá que no siempre fue así)– no buscase tal cosa; y es natural también que, si el mago que conocía los encantamientos y rituales lograba ‘ponerlos en funcionamiento’, éstos tuviesen a ojos de sus clientes una capacidad casi autónoma (o mejor, automática) de actuación y fueran tenidos, más bien, como dependientes en último lugar; a través del poder del propio mago, de los demonios implicados, en vez de serlo directamente del Dios de los cristianos, entidad que, por otra parte, también podía ser llamada a colaborar en la acción mágica. Magia y religión sin embargo, pese a sus evidentes semejanzas de uso ya señaladas, no se confundieron por completo; e incluso cabía que, dentro de los propios textos y la práctica inequívocamente mágicos –al menos hoy podemos verlo así–, se utilizaran igualmente

35 Una cruz pectoral de los siglos VI o VII, por ejemplo, hallada bajo el coro de la catedral de Lausana en 1910, muestra diversas variantes de la inscripción mágica “ABRACADABRA”: leemos en P. LEZLER (ed.), *Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Eine Vergegenwärtigung des Schweizerischen Landesmuseums Katalog*, Múnich, 1994, que reproduce el objeto (“Kat. 5. Ein frühmittelalterliches Grabkreuz trägt die magische Inschrift ‘Abacadabra’”), que no es raro que a una cruz, aparte de su simbolismo cristiano y función protectora, se le asigne también un poder mágico, pero cruces con estas características mágicas formales como la que mencionamos, sin embargo, no parecen ser frecuentes. Se trata sin duda de un sincretismo de representaciones conceptuales cristianas y paganas en una fase temprana del cristianismo. No olvidemos que la cruz, por otro lado, fue desde muy pronto, como se nos dice en C. DERTLER-G. MÜLLER, “Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten”, *JbA C*, 17 (1974), p. 98, *φόβος δαμῶνων*, por lo que hay que pensar que la unión con lo pagano, en este caso, debía de potenciar en cierto modo sus poderes contra el demonio. La combinación de elementos paganos con cristianos en los amuletos es demasiado frecuente como para detenernos en ello; destaquemos únicamente uno de bronce (Ann Arbor, University of Michigan [C. BONNER, *Studies in Magical Amulets, chiefly Greco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, pp. 219 y ss., reproducido en DERTLER-MÜLLER, *o.c.*, p. 102]) que representa en una cara la figura del caballero montado con todas sus armas (Salomón, Sisinio u otros; véase MAGUIRE, “Magic and the Christian Image”, en *Ibem* [ed.], *Byzantine Magic*, p. 57) y, en la otra, toda una colección de símbolos paganos (león, serpiente, escorpión) mientras que una inscripción proclama que el amuleto (ἰσοκύς θεοῦ ζωῶτος) será eficaz para el que lo lleve consigo. No cabe un grado mayor de sincretismo.

36 “The Supernatural Defenders of Constantinople”, *Anatolica Bullantiana*, 67 (1949) 165-177 (reco-gido en *Byzantine Studies and Other Essays*, Westport, Connecticut, 1974, pp. 248-261).

te elementos claramente cristianos; así por ejemplo, en las especificaciones que se dan para hacer una figurilla mágica de cera en un conjuero, se dice que esa cera debe dejarse tres días sobre el altar mientras el sacerdote celebra la liturgia.³⁷

Para mostrar hasta qué punto podían llegar a aproximarse el culto divino, la liturgia y el ritual mágico, Chr. Daxelmüller³⁸ menciona un curiosísimo texto latino de finales del s. XV que recoge una misa para conjurar ratas y ratones:

En ella —escribe— se invoca a santa Kakukilla (llamada también Kakuhilla, Cacucubilla, Cacucilla y Cucacilla), una santa muy popular en la tardía Edad Media, detrás de la cual se oculta nada menos que el santo irlandés Columkille, mejor conocido como san Columbano, exorcista y protector contra el fuego y las tormentas. La forma prescrita para decir la misa recuerda las parodias de la misa negra: hay que escribir en una o varias hojas de papel tantos nombres como sabandijas andan por las casas de una finca, y esa nota hay que ponerla debajo de los corrales en el lugar donde va a asentarse el celtiz; luego hay que dirigir los conjuros a santa Kakukilla, la ‘esposa de Cristo’, y en tres días sucesivos habrá que celebrar tres misas con una liturgia muy poco ortodoxa.

Por supuesto, también en Bizancio se conservan algunas parodias litúrgicas³⁹ e incluso su liturgia ha sido exportada como magia a otros países⁴⁰; pero lo que nos sigue interesando poner de relieve es que esa proximidad entre lo religioso (cristiano en este caso) y lo mágico —aunque sea externa— debía de confundir a más de uno. Perversiones del ritual cristiano famosas —por ejemplo relativas a la misa, no

37 GREENFIELD, “A Contribution”, p. 149, n. 110. Este amor por las detalladas y minuciosas observaciones que deben ser seguidas, tan propio de la magia como ha puesto de relieve R. Gordon, “What’s in a list? Listing in Greek and Graeco-Roman magical texts”, en D. R. Jordan *et alii* (eds.), *The world of ancient magic. Papers from the first International Sanson Eirem Seminar at the Norwegian Institute at Athens [...]* 1997, Bergen, 1999, pp. 239-277, aparece también destacado como “un insólito exceso” en las fórmulas rituales de la antigua religión romana por BREUER, *o.c.*, p. 18. J. GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1990 (reimp.), parece ser uno de los estudiosos que ha destacado el interés de las listas en una cultura: “my concern here” —escribe, *o.c.*, p. 81— “is to show that these written forms [las listas] were not simply by-products of the interaction between writing and say, the economy, filling some hitherto hidden need”, but also in the ‘modes of Thought’ that accompanied them, at least if we interpret ‘modes of thought’ in terms of the formal, cognitive and linguistic operations which this new technology of the intellect opened up”.

38 *Historia social de la magia*, tr. esp., Barcelona, 1997, pp. 27-8 y 165-6.

39 Vease KAZHDAN-R. BROWNING, art. “Parody”, en *ODB*, p. 1589.

40 La liturgia bizantina, o al menos algunos de sus elementos, fue acogida en Occidente como un factor curativo contra ciertas enfermedades; así, un fragmento de la liturgia de s. Juan Crisostomo (su texto completo en F.E. BRUGHMAN, *Liturgies Eastern and Western being the Texts original or translated of the principal Liturgies of the Church*, I, Oxford, 1965 [es reimp.], pp. 353-399) se encuentra en la medicina anglosajona con este valor, según se lee en J.H.G. GARTMAN-CH. SINGER, *Anglo-Saxon Magic and Medicine*, Londres, 1952, p. 49 (señalado por J. Cl. BOLOGNE, *De la antiorchia a la hoguera. Magia y superstición en el Medioevo*, tr. esp., Madrid 1997, p. 154).

en su liturgia (de lo que ya se ha hablado), sino en su intención—, menciona también Daxelmüller⁴¹; se trata esta vez de sacerdotes que recitaban conjuros durante la liturgia del sacrificio para hacer ‘sexualmente dóciles a las mujeres’⁴² o bien celebraban misas de rúquien por personas —enemigos por supuesto— que todavía estaban vivas, con el propósito evidente de que se murieran sin tardar (*ut citius moriantur*). Son ejemplos, occidentales todos ellos, mencionados a veces condenatoriamente en algunos concilios, y que se extienden desde el s. VII al XVI⁴³; precisamente, fue en 1589 cuando “quisieron despachar para el otro mundo, mediante cuarenta misas, al rey Enrique III” de Francia, hermano de Carlos IX. Esta práctica prohibida, comenta este mismo investigador, “demuestra hasta qué punto la gente en el medievo entendía en sentido literal los misterios abstractos de la liturgia, y lo mucho que se aproximaban las figuras del sacerdote y del mago”; efectivamente, pronunciar las palabras clave, celebrar el ritual, son actos cargados en sí mismos de poder y, como tales, se piensa que actuarán y, en este caso, aquél a quien se aplican las intenciones torcidas de la misa morirá, ¡vamos, que es como si ya estuviese muerto!

“La magia” —como señala igualmente este estudioso⁴⁴— “se produce dentro de las intenciones del hechicero y las facultades del demonio auxiliador e instructor” [es decir, el δαίμων πάρεδρος, en la magia griega⁴⁵] de manera que las implica-

41 *O.c.*, pp. 166 y ss.

42 Nada tiene que ver esto con la costumbre de que el predicador dijese o representase obscenidades en la iglesia la mañana de Pascua, durante la misa de Resurrección, para hacer reír al público; es éste un tema estudiado por M. C. JACOBELLI, *Risas Paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, tr. esp., Barcelona, 1991. Se trata por el contrario, como es evidente, de un intento de revertir todo el sentido del sacrificio de la misa para obtener algo prohibido por la moral.

43 Hemos encontrado la existencia de estas misas también en la Península Ibérica; vale la pena traer aquí un párrafo de P. D. KING, *Derecto y sociedad en el reino visigodo*, tr. esp., Madrid 1981, pp. 171-2, que describe un mundo perfectamente comparable, en cuanto a la presencia de la magia se refiere, al Bizancio de su época: “Las leyes [visigodas] indican las diversas actividades que se tenían cuando se referían al conjunto de los pedricos para destrozarse vívidos y cosechados, a la invocación, mediante sacrificios nocturnos, de demonios que podían emplearse para enloquecer a la gente, y la utilización de ligaduras y escritos mágicos para destruir propiedades o producir la mudrez, enfermedad o la muerte a personas o animales. Las asombrosas formas que podía adoptar la hechicería eclesiástica se ponen de manifiesto en los cánones de dos concilios tardíos, en los que se condenó la práctica por la que los sacerdotes suspendían el servicio divino, cambiaban de sitio los vasos del altar y vestían ornamentos fúnebres, en un intento aparente de obligar a Dios a castigar a sus enemigos, y el abuso todavía mayor que suponía la celebración de una misa de réquiem por personas que aún estaban vivas, con la intención de causarles la muerte”. Véase también S.J. MCKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, D.C., 1938, especialmente cap. 5 (pp. 108-142).

44 DAXELMÜLLER, *o.c.*, p. 89.

45 Sobre éste, véase el estudio de L.J. CIRIACO, “Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri”, en M. MEYER-P. MIRECKI, *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, pp. 279-295.

ciones jurídicas de estos actos mágicos no pueden referirse únicamente a su moralidad en sí "sino también" —y aquí Daxelmüller se refiere a la teoría del pacto diabólico según lo entiende san Agustín⁴⁶— "a su sustancia fundamental, que era el trato con los demonios". Sin embargo, en el caso de estas misas —que no son auténticas "misas negras"—, lo perverso es únicamente la intención, que, en su época, se explicaría probablemente por una previa influencia demoníaca sobre el sacerdote; no hay aquí pues otro ritual que el cristiano, pero tomado como un arma para hacer daño. Y un tipo parecido de confusión tiene lugar, por poner otro ejemplo, con las diversas técnicas de adivinación que se encuentran también aliadas en ocasiones

que estudia los lugares de los PGM en que aparece dicha figura; en opinión de R. GORDON, "Reporting the Marvelous: Private Divination in the Greek magical Papyri", en SCHAFER-KRUPENBERG (eds.), *Envisioning Magic*, p. 73, n. 32, el trabajo de Cirilo, al fijarse únicamente en aquellos pasajes en que aparece la palabra *πρότερος*, deja fuera otros testimonios de asistencia (espíritu de un gato, la sombra de uno, el dios Ouphor en forma de gema) similares. Un buen ejemplo para conseguir un *πρότερος* lo tiene el lector en PGM IV, 3080 y ss. (comentario en F. GRAF, *Magic in the Ancient World*, tr. ingl., Cambridge, Mass.-Londres, 1997, pp. 107-117). Cíamios estos textos según K. PREISENDANZ (ed.), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart, 1973-4 (2ª ed.) [= PGM]; hay traducción con notas y comentarios de H. D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*. Vol. 1: *Texts with an updated Bibliography*, Chicago-Londres 1992 (2ª ed.) [PGM I] y de J. L. CALVO MARTÍNEZ-M.D. SANCHEZ ROMERO, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987. Sobre ellos, W. M. BRASHEAR, "The Greek Magical Papyri; an Introduction and Survey", *Annotated Bibliography* (1928-1994)", en ANRW, II, 18, 5 (1995), pp. 3380-3684.

46 La leyenda de Fausto en Bizancio es protagonizada por un presbítero del s. VII, llamado Teófilo, economo de la iglesia de Adama en Cilicia que, ofendido por la conducta de su obispo, decidió acudir a un judío, quien le aseguró que su patrón —obviamente el diablo— podía ayudarle. Hay una escena en la que Teófilo es conducido de noche al hipódromo y allí se materializan fantasmas y el propio Diabolo, al que nuestro buen economo le besa los pies como símbolo de su completo sometimiento y, más adelante, firma el pacto o contrato por el que se entrega, sellándolo con cera; véase KAZHDAN, "Holy and Unholy" en MACGURR (ed.), *Byzantine Magic*, p. 77. Otro ejemplo, bien conocido por las consecuencias que se supone que tuvo para el origen del iconoclasmo, es la leyenda del pacto diabólico entre el califa Jazid II y el mago judío Tessarakontepchys, enemigo de la Iglesia de Dios y, como su nombre indica, un individuo gigantesco, quien propuso al primero un pacto para hacer desaparecer los iconos (ἱκόναν εἰκονοκῆν διακυροφόνου) de los templos cristianos y de las plazas de su territorio. La idea de P. SPECK, *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen*, *TIJONIKIA BYZANTINA*, 10), Bonn, 1990, pp. 50 y ss. (con amplia discusión de los pasajes analizados), es que las ofertas del maligno judío de la leyenda se dirigen más bien a Constantino V que al califa. Para el medio occidental, sobre el pacto, J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, 1972, pp. 45-100, V. I. FLINZ, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, 1991, *passim*, y los textos de Fr. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente medievale*, Florencia, 1979, pp. 155-162, donde se menciona el estudio de L. EASTIN, *La légende de Théophile*, Bruselas, 1966. W. G. SEIFERT, "The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature prior to Goethe", *Monatshefte*, 44 (195) 271-289 (recogido en B.P. LEVICK, *Witchcraft and Demonology in Art and Literature*, vol. 12, N. York-Londres, 1992), estudia la cuestión partiendo de la *Leyenda aurea*.

con la magia⁴⁷. Uno puede encontrar al ladron que le ha robado gracias a un mago —como se lee en los papiros mágicos griegos o, si se prefiere, gracias a un santo especializado en ello (que los hay por supuesto)⁴⁸, los poderes implicados en el acto de recuperar el botín —como también en una curación o cualquier otra cosa— pueden ser buenos o malos o indefinidos y, por si fuera poco, los objetos o procedimientos utilizados en las prácticas mágicas pueden variar también, pero lo que nadie puede negar —y aquí seguimos buscando un punto de partida para nuestra exposición que sea aceptado por todos— es que subsiste en el seno de la sociedad esa ambigüedad, ese parecido que, en ocasiones, es buscado por el mismo santo, como G. DAGRON⁴⁹ ha estudiado en la *Vida de Simeón el Loco*. Continuando con el ejemplo de la adivinación, digamos que hay formas de adivinar (la adivinancia o la bibliomancia por ejemplo) en las que se emplean los evangelios o el salterio, lecturas cristianas donde las haya. Y, cosa también importante, no es necesario subrayar que las prácticas ascéticas⁵⁰ del santo que hace milagros y las del mago apenas se diferencian. En otro orden de cosas, en un "papiro mágico griego de época bizantina", señala Daxelmüller⁵¹ que la divinidad invocada, supuestamente cristiana,

47 En general, F. GRAF, "Magic and Divination" en JORDAN *et alii* (eds.), *The world of ancient magic*, pp. 283-297, y S. ERTREM, "Dreams and Divination in Magical Ritual", en Chr. A. FARAONE-D. OBIK (eds.), *Magical Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, N. York-Oxford, 1991, pp. 175-187.

48 "Servirse de la magia blanca para recuperar objetos robados o perdidos era una práctica frecuente" —nos dice C. ACERBI, "Acusaciones de magia contra obispos: El caso de Sofronio de Teia", en TEIA (coord.), *Profecta, magia y adivinación*, p. 139—, "Portirio cuenta que Plotino había logrado desmascarar a un ladrón gracias a su carisma de visionario (ἐπιβλέτων) y Juan Crisóstomo recuerda que eran muchos los que recurrían a los magos cuando perdían dinero. Sofronio recurrió a la prueba de hacer comer pan y queso, la τροπομαρτεία [...] Un papiro mágico que llevaba el epígrafe Πῆρτ' τοῦ γυώου τὸν κλέπτην [PGM I, pp. 185-6] nos proporcionaba un testimonio que aclara en qué consistía el núcleo de esta curiosa práctica mágica: el culpable es aquel que no logra tragarse el 'bocadillo' (καὶ ὁ κλέψας οὐ δύναται φάγεῖν)". De todas maneras, como ha señalado R. MACHMÜLLER, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, N. Haven-Londres, 1984, p. 77, "probably the bulk of the evidence for recourse to magic among Christians in the fourth century, and later too, has to do with the cure of disease", aunque también acudieron a consultas sobre el futuro y para otras cosas como las que Acerbi menciona.

49 "Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des Ve-VIIe siècles", en la obra colectiva *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIe siècles (Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris I...)*, 1979), París, 1981, p. 151.

50 En general, BRAVO GARCÍA, "Aspectos del ascetismo tardeo-antiguo y bizantino", en F. J. GÓMEZ ESPERLOSIN (ed.), *Lecciones de cultura clásica*, Alcañá de Henares, 1995, pp. 261-307. El grueso libro de V. L. WIMBUSH (ed.), *Asceticism*, N. York-Oxford, 1995, contiene más de cuarenta trabajos entre los que hay bastantes sobre Bizancio.

51 O.c., p. 75; el texto es PGM, XIII, 571 y ss.; la traducción ofrecida, retraducida al castellano, deja algo que desear y que se trate de Cristo, como pretende DAXELMÜLLER, parece bastante dudoso.

tiene ya rasgos decididamente neoplatónicos; dice así este texto: “Te invoco (ἐπι-καλοῦμαι) a ti, Señor, creador (κτίσαντα) de todo, engendrador de ti mismo (αὐτογέννητον) [...] [eres] omnividente [...]”. Otro ejemplo ilustrativo de esta proximidad entre cristianismo y paganismo, religión, magia y filosofía —mucho más seguro esta vez y uno más de los muchos posibles que podríamos traer a colación—, es la mención muy frecuente de los ángeles (ἄγγελοι) en numerosas inscripciones, exvotos y, sobre todo, estelas funerarias, paganas por supuesto, especialmente en los siglos II y III, aunque la costumbre continuará. Comentando un conjunto de exvotos anatólios de este tipo, María Paz de Hoz⁵² ha escrito que “es posible que la mentalidad religiosa subyacente y las vías de penetración de los elementos sincreticos [judíos y cristianos además de los griegos] sean los mismos en los testimonios mágicos atestiguados en los papiros y los religiosos atestiguados en los exvotos” estudiados por ella. En ambas series de textos (mágicos y religiosos) se ven epítetos henoteísticos, se recalca la importancia de la δύναμις divina, se encuentran mencionados objetos apotropáicos asimilables más o menos, se leen imprecaciones, epifanías, aretalogías y otras cosas similares. Recuerda esta investigadora que en la práctica tan común en los PGM de agenciarse un demonio como asesor (el conocido δαίμων πᾶρεδρος; ya mencionado) suele también denominarse a éste como τριεπίαια δέμων⁵³, θεός y, cómo no, ἄγγελος o ‘mensajero’. En fin, este mundo de sincretismos y ambigüedades en todos los sentidos y a todos los niveles, un mundo de parecidos externos y de similitudes de uso, no deja nunca de sorprendernos; lo que hasta aquí hemos venido sosteniendo básicamente es afirmado también por Campbell Bonner, en la gran mayoría de los casos, “no podemos nunca probar con toda seguridad que el portador del amuleto era seguidor de la religión que su amuleto o anillo indicaba”. Y como ejemplo que ilustra muy bien esta afirmación, Mango⁵⁵, que es quien trae a colación la opinión que acabamos de consignar, llama la atención sobre una laminita de plata procedente de Beirut⁵⁶ en la que una dama,

52 “Ángeles y Theion en exvotos anatólios”, en la obra colectiva *Τῆς φιλικῆς τᾶδε δόξα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 1999, p. 108.

53 Sobre los “demonios del aire” véase Graf, *Magic*, p. 270, n. 73.

54 Su obra *Studies in Magical Amulets* es un punto de referencia en estos estudios; tomamos la cita de MANGO, “Diabolus”, p. 218.

55 *Ibidem*.

56 Sobre ella, entre otros, D. R. JORDAN, “A New Reading of a Phylactery from Beirut”, *ZPE*, 88 (1991) 61-69; para su traducción y comentario I. G. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, N. York-Oxford, 1992, n.º 125, pp. 232-234. Nota D. OGDEN, “Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds”, en ANKARLOO-CLARK (eds.), *The Athlone History of Witchcraft*, p. 51, que “most amulets were designed either to give their wearers general protection or protection specifically from a named disease, such as si-

cristiana al parecer y de nombre Alejandra, hizo escribir 120 líneas de texto probablemente para no separarse de ella nunca y, como así ocurrió, ser enterrada también con ella. En ese texto se invoca la ayuda de Cristo y de cualquier posible poder angélico contra toda clase de demonios, magos y conjuros que puedan atacarla mientras come o bebe, en su casa o fuera de ella, mientras está en el baño, se trata con sus amistades o, incluso, mientras reza (cosa que, por otra parte, siempre ha pre-ocupado a los ascetas del desierto). Pero lo más interesante es que Alejandra pide ayuda no a la Iglesia sino a un mago conocido suyo y de toda confianza quien, por más señas, muy probablemente era judío.

Por lo que se refiere a la información social que estas creencias mágicas nos transmiten, hoy día se reconoce que, al menos en la última época bizantina, no puede ya aceptarse —como se ha querido ver en ocasiones— que sólo las personas de un nivel social bajo (con todo lo que esto significa)⁵⁷ se volcaran en la magia o hechicería, sino que en todos los niveles se encuentran ejemplos fácilmente rastreables gracias, entre otras fuentes de las que disponemos⁵⁸, a los historiadores bizantinos —que nos transmiten la afición de los emperadores a frecuentar personajes relacionados con la magia⁵⁹ o a coquetear ellos mismos con ella⁶⁰—, a las dispo-

nach trouble, chollic, fever, eye-disease and or sciatca (see BONNER, 1950: 45-94). But some amulets explicitly declare their purpose to have been the warding off of curse tablets. A Beirut amulet” —el que acabamos de ver precisamente— “protected its owner, Alexandria, from demons, spells, and curse tablets”, de modo que entra muy bien en la categoría n.º 7 de GAGER: “Amidotes and Counterspells”.

57 Sobre la llamada “religión popular” recordemos las opiniones de MOMICLIANO, “Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians”, *SCH*, 8 (1971) 1-18, citado por AVIRU CAMERON al discutir este concepto en su *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, p. 36; rechaza el historiador italiano la idea de que los desarrollos religiosos que, a ojos de los estudiosos, merecen el nombre de “irracionalistas” proceden obligatoriamente de la llamada “cultura popular”. Recientemente, I. VELÁZQUEZ, “Magia y conjuros en el mundo romano: Las defixiones”, en TEJA (coord.), *Profeía, magia y adivinación*, pp. 145 y 156, ha llamado la atención sobre estas mismas cuestiones.

58 Para la figura del mago en la época tardoantigua y protobizantina véase, en general, M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres-N. York, 2001, pp. 251-321, con un gran apoyo en la documentación jurídica y canónica; en nuestra patria, la actuación jurídica del poder contra la magia ha sido estudiada, aunque a menor escala, por N. GÓMEZ VILLEGAS, “La represión de la magia en el Imperio romano”, en TEJA (coord.), *Profeía, magia y adivinación*, pp. 165-175.

59 A guisa de ejemplo véase L. OECONOMOS, *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, París, 1918, pp. 65-102 y 223-229.

60 Siguiendo las conclusiones del estudio de M.-Th. FOGEN, *Die Einwirkung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt, 1993, F. GRAF, “Une histoire magique”, p. 58, llama la atención sobre el deseo de monopolizar todo acceso al conocimiento de los designios de la divinidad que demostraron los emperadores del s. IV, impidiendo así la existencia de

ciones canónicas y civiles contra tales prácticas que se han ido acumulando durante siglos, a las actas de los procesos del patriarcado de Constantinopla, material este último bien estudiado a este respecto por Carolina Cupane⁶¹ y, finalmente, a la literatura bizantina en general. “La magia”, en definitiva—como desde su perspectiva de historiador general de ella la contempla Daxelmüller⁶²—, “no es creación de las capas bajas de la población, alejadas de la Iglesia, sino un sistema elitista y transmitido culturalmente”, de cuya sistematización se dirá algo más adelante. Por si esto fuera poco, las acusaciones de magia—otro factor social de primer orden—se multiplican por doquier en ciertas épocas sin que podamos saber con seguridad si los implicados se dedicaban realmente a ella o si se trataba de atacarles a causa de rivalidades políticas, cosa ya muy frecuente en el mundo romano.⁶³ D. de F. Abrahams⁶⁴ indica sin embargo—notemos por otro lado que las condiciones sociales son totalmente diferentes—que, en las cuarenta y ocho *Vidas* de santos bizantinos de entre los siglos IX y X analizadas por ella, hay poquísimas acusaciones de magia: en seis se nos habla de conflictos entre santos y diversos tipos de magos (conflictos, por otra parte, en los que las acciones de éstos “do not appear as serious rivals to the saint”⁶⁵) y en dos de ellas se sospecha que alguien es mago; para época

61 cualquier tipo de magia adivinatoria privada o pública que no fuese la de sus propios advinos u obispos: “chaque homme privé, surtout paten, qui s’arogé le pouvoir d’une telle communication, risqué l’accusation d’action religieuse illicite, c’est-à-dire de magie”. Quiero esto decir que el espectro de la persecución contra la magia muestra otros muchos colores y matices que la simple persecución contra ella basada en crímenes de lesa majestad o movida por el celo cristiano contra el paganismo.

62 “La magia a Bisanzio nel secolo XIV. Azione e reazione”, *JÖB*, 29 (1980) 237-262.

63 *O.c.*, p. 114.

64 Una buena bibliografía sobre magia romana, que señala también lo referente a las acusaciones, puede verse en S. MONTHERO-S. PEREA, *Religio romanorum. Diccionario bibliográfico de Religión romana (Illa revista de ciencias de las religiones. Monografía 3)*, Madrid, 1999, pp. 225-260 (con bastantes erratas). Fue el artículo de P. BROWN, “Sorcery, demons and the rise of Christianity”, en *Religion and Society in the Age of Augustine*, Londres, 1972, pp. 119-146 (vuelto a publicar en M. DOUGLAS [ed.], *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, 1970, pp. 17-45), el que puso sobre la mesa modernamente los aspectos sociológicos del auge de acusaciones de magia a mediados del s. IV, basándose en un estudio antropológico de la propia Mary Douglas. Se trata de ver en esas denuncias un intento de los “recién llegados” a la nueva aristocracia—por supuesto, cristianos—al servicio de los emperadores militares, contra los auténticos aristócratas de siempre. No olvidemos que Boecio—señala BROWN, *o.c.*, p. 127 y véase también Ph. ROUSSEAU, “The Death of Boethius. The Charge of Maleficium”, *Sinai Medievist*, 20 (1979) 871-889—acaba tristemente su carrera, también, entre acusaciones de magia. Sobre las ideas de este investigador, aceptadas por doquier, pueden verse, entre otras, las observaciones de J. O. WARD, “Witchcraft and Sorcery in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages. An anthropological Comment”, *Prudentia*, 12 (1980) 93-108.

65 *O.c.*, p. 6.

66 *Ibidem*, p. 17.

más tardía, remitimos de nuevo a Cupane y al propio Greenfield⁶⁶ que ofrece una rica bibliografía. En pocas palabras: la presencia de la magia en Bizancio es, sin lugar a dudas, constante pese a que la Iglesia, como era lógico, nada quería saber de ella (al menos en teoría) y pese a que, desde el siglo IV, la legislación imperial castigó duramente no sólo a los que la utilizaban para dañar al prójimo sino, en ocasiones, a otros que, simplemente, simpaticizaban con ella o estaban en contacto y la practicaban con fines curativos o proféticos a un mínimo nivel—podemos decirlo así—de profesionalidad y técnica. En un libro bien conocido⁶⁷, Caro Baroja, tratando de describir el destacado papel que la magia representaba en la sociedad de los primeros siglos, ha escrito lo siguiente: “No os contentéis con hacer ligaduras y hechizos—dice en cierta ocasión San Juan Crisóstomo a los habitantes de Antioquia—, sino que, además, lleváis a vuestras casas a viejas borrachas⁶⁸ y temblorosas para que los ejecuten”. Los ataques del predicador alcanzan las alturas y es conocida su oposición ante los excesos de la emperatriz Eudoxia”. Juan vivió en Constantinopla—fue patriarca—en la segunda mitad del s. IV y su obra está repleta de información sobre el auge de estas prácticas⁶⁹ que condena con firmeza. La oposición cristiana contra la magia es, pues, tan bien conocida desde sus inicios como lo es la propia magia; otro Juan, obispo éste de Nikin, relatará más tarde en su crónica⁷⁰ que Justiniano despidió al mago Masides muy enfadado y, más adelante, siendo ya emperador, le hizo quemar. Desde luego, en el *Codex*

66 *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam, 1988, *passim*. Un panorama bibliográfico sobre la hagiografía bizantina en su desarrollo, también en BRAVO GARCÍA, “El héroe bizantino”, *Cuadernos del CEMYR* [= *Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la U. de La Laguna*], 1 (1995) 136-140.

67 *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1966 (es reimpr.), p. 70.

68 “The extension of the symbol of the drunken old woman to characterize any kind (not only magic and sorcery) of nonsense, error, or unwelcome knowledge (like pagan philosophy, the belief in the power of rhetoric, Jewish rites, etc.) seems to be”, observa M. Th. FÖRGEN, “Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law”, en MAGUIRE (ed.) *Byzantine Magic*, p. 107, n. 31—“a speciality of John Chrysostom”; *cf.* PG 55, col. 665.71; 57, col. 88.16; 57, col. 353.38 [...].

69 Véase, en general, A. GONZÁLEZ BLANCO, “La magia en los siglos IV-V a la luz de San Juan Crisóstomo” en *Xétipe. II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al profesor Fernando García*, Sevilla, 1997, pp. 541-558; el testimonio de s. Juan, que nació en Antioquia, es utilizado en el panorama que traza A. D. VAKALOUKI, “Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period”, *ByzForschungen*, 26 (2000) 255-279, donde se dibuja un cuadro bastante detallado de la presencia de las actividades mágicas en esta parte del Imperio. Sobre Eudoxia y su terrible retrato por el Crisóstomo véase C. S. GALAVANTOU, “Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender”, *BMG*, 9 (1984-5) 55-94, *passim* y sobre un episodio de magia famoso, en el que se vio envuelto el maestro de retórica del santo, el conocido Libanio de Antioquia en Siria, véase C. BONNER, “Witchcraft in the Lecture Room of Libanius”, *JAP*, 63 (1932) 34-44 (recogido en LEWICK, *o.c.*) con una explicación de lo sucedido, véase también GRAF, *Magic*, pp. 164-5.

70 Traducción del texto etíope por R. H. CHARLES (Londres, 1916), pp. 139-140; lo tomamos del trabajo de Magoulas citado.

de Justiniano, se dio cabida a las condenas de Constanancio II⁷¹ y también de Teodosio contra adivinos, augures, hechiceros, etc.; según señala Magoulas igualmente⁷², quien habla también de otros procesos y persecuciones de magos en época tardoañtigua (Carisio, en Constantinopla, llamado al orden por el patriarca Genadio [458-471], Anatolio, cercano al círculo del patriarca de Antioquía Gregorio [570-593], Paulino, al comienzo del reinado del emperador Mauricio [582-602] y alguno más).

Fue a principios del s. IV cuando la mayor parte de los cristianos educados, escribe Dickie⁷³ en este mismo sentido, debieron llegar a dar por hecho "that magic was the province of the Devil and that he used magic to entrap Christians and enlist them in this cause". El derecho canónico, representado por las *Constitutiones Apostolorum*, incluye un largo catálogo en el que, entre sodomitas, locos, magos, gente que hace encantamientos, astrólogos, adivinos, encantadores de serpientes y muchos más, tienen cabida los intérpretes del vuelo de los pájaros, los intérpretes de diversos signos y los palmománticos, como gente que debe abandonar su modo de vida para ser aceptados en calidad de catecúmenos; Sp. Troianos⁷⁴ ha analizado también este conocido pasaje y, para otras prohibiciones, como la del concilio de Laodicea, se verá lo que hemos de decir más adelante. Sin embargo, como es bien conocido, la supervivencia de las numerosas prácticas mágicas que se habían conservado desde la antigüedad, a pesar de las prohibiciones, es un hecho tan incontrovertible como la existencia de las muchas similitudes ya analizadas entre religión y magia. Por mucho que pueda sorprender, el modelo de mago en Bizancio es nada menos que el patriarca Juan VIII el Gramático (837-843), al que la *Vida de s. Juan Psichaita* describe como ó πρόδρομος τοῦ ἀντιπροσφύτου, ὁ γόνος, y otros contemporáneos como ὁ τῶν κερκῶν πρόδρομος, μαγικολάτρης, etc.⁷⁵ Esa supervivencia, además, está garantizada por la presencia evidente del estudio de esas prácticas

71 II, 9, 18, 5, p. 380 (edición de P. Krüger [Berlin 1929]). Sobre la crueldad de los tres decretos de Constanancio II contra los que practicaban la hechicería y otras muchas cosas, incluidos en el *Corpus Iuris Civilis*, véase BARB, "La sopravvivenza", p. 12; de Valentiniano I, más equilibrado que el anterior, nota este mismo investigador (*Ibidem*, p. 13) que proclamó de nuevo la libertad religiosa para paganos y cristianos aunque, sin embargo, condenó a muerte a quienes llevaban a cabo por la noche imprecaciones malfáticas, ritos mágicos o sacrificios de nigromantes (la temida necromancia).

72 O.c., p. 230, n. 3.

73 *Magic and Magicians*, p. 257.

74 "Ἡ μαγεία στὰ βυζαντινὰ νομικὰ κείμενα", en *Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ. Τοιές καὶ ἀνέχεται στὴν ἐλληνοπρωτινή καὶ βυζαντινὴ παράδοση*, Atenas, 1989, pp. 554-555; otros trabajos de este mismo autor sobre magia y derecho son: "Zauberei und Giftnisschelei in mittelbyzantinischer Zeit", en G. PRINZING-D. SIMON (eds.), *Fest und Alltag in Byzanz*, Múnich, 1990, pp. 37-51, y "Ἡ θέσις τῶν μαγῶν στὴν βυζαντινὴ κοινωνία", en la obra colectiva *Οὐ περιθωριακοὶ στὸ βυζαντινὸν*, Atenas, 1993, pp. 271-295.

75 Véase ABRAMAMSE, o.c., pp. 7-8, con la bibliografía pertinente.

entre figuras importantes de la literatura bizantina: sobre la teúrgia y su influencia en las ideas mágicas de algunas de éstas es de mucho interés, por ejemplo, un estudio de J. Duffy⁷⁶ que pasa revista, entre otras cosas, a la importancia de los *Oráculos caldeos* en el pensamiento de Miguel Pselo (1018-ca. 1078). Aunque reconoce que la prudencia de este escritor le lleva siempre a no admitir su creencia en estas materias, Duffy se ve obligado a subrayar que Pselo no oculta sino que, más bien, insiste en su conocimiento de aquéllas. En su *Chronografía* II, 77-78, por ejemplo, escribe este filósofo e historiador que sabía no poco de astrología y horóscopos (cosas claramente prohibidas por la Iglesia desde hacía siglos), aunque manifiesta que nunca usó este saber de manera inadecuada: "It is his stated and, we might add, his hopeful view" — escribe Duffy⁷⁷, no sin algo de sorna— "that nobody with any sense would fault a man who knew the theories but gave them no credence". Hay referencias a los *aromata* en su obra, a figurillas apotopáticas y a otras cosas que sugieren, en ocasiones, un cierto grado de ambigüedad en su postura; no en vano hemos venido encontrando, desde los primeros tiempos del cristianismo, huellas de este mismo proceder y, como es bien conocido, la ortodoxia de Pselo y de sus alumnos llegó a ser puesta en cuestión más de una vez. Miguel Itálico, que fue metropolitano de Filipoópolis en 1145 —y a quien estudia también Duffy—, no deja tampoco de hacer referencia en sus cartas (sobre todo las n° 28 y 31) a encantamientos y teúrgia y, al parecer, se trata de asuntos que conocía bien, aunque, como en el caso de Pselo, hay en sus palabras bastante circunspección.

"Ambos personajes, Pselo e Itálico," —en resumidas cuentas— "se resistieron a poner límites en tanto que intelectuales a sus lecturas y estudio e incluso dan la impresión de estar orgullosos de su estrecha familiaridad con la literatura que se ocupa de estas artes prohibidas"; así ve la cuestión Duffy y, al tiempo, no deja de subrayar las numerosas proclamas de inocencia que de ambos se conservan ante las sospechas y acusaciones

76 "Reactions of two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos", en MACURE (ed.), *Byzantine Magic*, pp. 83-97.

77 *Ibidem*, p. 88.

78 Referido al capítulo 18 del *Poimandres* (el primer tratado del *Corpus Hermeticum*), existe en el *Parisinus gr. 1220* (s. XIV) un escolio de Pselo en el que, a pesar de reconocer la familiaridad de Hermes con el *Génesis*, no deja el bizantino de condenar como "hechicero" o "chanlatán" (γόνος) a este mismo dios pagano, patrón de la magia entre otras cosas, que —según él— fue engañado por Poimandres y llevado a una falsa lectura de las Sagradas Escrituras. Lo tomamos de B. P. COHEN-ANVER, *Hermetica. The Greek "Corpus Hermeticum" and the Latin "Asclepius" in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge, 1992, pp. 111-2, obra que remite a A. D. NÖCKE-A. J. FÄSTRÖMBERG, *Corpus Hermeticum*, I, París, 1972 (3ª ed.), p. XLIX. Aquí, se nos dice que Pselo coloca este escolio "en un style agressif à l'égard des patres qu'on peut comparer à celui des scholias d'Aréthas sur Lucien et Julien". No tenemos por qué dudar de la sinceridad de Pselo como cristiano, pese a ser un buen conocedor de la magia.

de sus contemporáneos⁷⁸. El testimonio del patriarcado constantinopolitano, presidido por Juan Caleacas, que, en 1338, se vió precisado a enviar documentación oficial al alto clero de la ciudad y dos funcionarios de importancia, Jorge Junno y Demetrio Tornikes, para que colaborasen todos unidos “a una sorta di ‘caccia alle streghe’ *antelitteram*”, es otra prueba más, como ha visto Cupane en sus análisis de la documentación patriarcal, de esta presencia constante de la magia en la sociedad bizantina⁷⁹. Si se puede decir así, prosigue esta autora, lo que ocurrió fue que se creó una especie de política eclesástica de buenas costumbres con el fin de acabar con la caterva de magos que llenaban la ciudad; se trata de una verdadera cruzada contra la μαγική, φαρμακία⁸⁰, ἐραοσία, κηδαιολογία, ἄγοματα δαιμονικά y πνευματῶν ἐρωτησεις. A pesar del tono retórico de estos documentos, todo deja entrever “quanto questa piaga fosse radicata nel costume bizantino a quel tempo”⁸¹. Desde la tardía antigüedad, además, son muchos los casos en que, junto a lo religioso, se encuentra lo mágico e incluso lo que se podría llamar científico sin que sea posible en ocasiones —como ya se ha anticipado casi hasta la saciedad— deslindar claramente los campos; pensemos, por ejemplo, que en la *Pasión y los milagros de Modesto*, un santo bizantino que fue obispo de Jerusalén, se nos dice que el gran poder que este personaje tenía sobre los animales debía de venirle porque era santo o bien porque era mago o, tal vez, porque era discípulo de un gran médico⁸². Finalmente, y resumiendo: “Cuando los emperadores acusan a sus cortesanos de que éstos, mediante magia demoníaca, les mandan enfermedades y se sirven de la astrología para tomar decisiones importantes, cuando intelectuales de primera fila y eruditos discuten seriamente las prácticas mágicas y trazan horóscopos, cuando los manuscritos de magia, que necesitan para ser comprendidos de unos elevados niveles de erudición, se copian y se utilizan y cuando eclesiásticos de pro son condenados por usarlos y ser, de hecho, practicantes de la magia, está bastante claro” —así lo afirma Greenfield⁸³—, que lo que tenemos aquí no es una simple superstición del pueblo llano e ignorante o de algunas individualidades sino algo “que fue parte integral de la cultura general de Bizancio y de su pensamiento” y, en no escasa medida —como se verá—, herencia de las creencias tardoclasificas.

⁷⁹ Véase también sobre estos acontecimientos, D.M. Nicol, *Church and Society in the last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1979, pp. 101-2.

⁸⁰ Las actuaciones de una φαρμακία γυναικεία, que por poco manda al otro mundo a un incauto que acudió a ella para curarse (y debió cambiar su ración de trucos, encantamientos y pocimas por las reliquias de una santa, para sanar), están documentadas en la *Vida de sta. Maria la Joven de Byzia*, según ABRAHAMSSON, *o.c.*, p. 13.

⁸¹ CUPANE, *o.c.*, p. 246.

⁸² DAGRON, *o.c.*, p. 151.

⁸³ “A Contribution”, p. 152.

2) *Qué entendían los bizantinos por magia*: Hemos echado ya una ojeada a la escena —que podría pasar en cierto modo por el reino de la ambigüedad entre la ortodoxia y la magia—; pasemos ahora a la pieza representada en ella y a sus personajes. ¿Qué es exactamente la magia y, por ende, la magia bizantina? La verdad es que no resulta del todo fácil definirla. Aparte de la obra de Cunningham ya mencionada, hay otros trabajos recientes de interés que el lector nos excusará, si no de nombrar⁸⁴, sí de detenernos en ellos; aconsejamos su lectura para informarse de las actuales tendencias en la consideración de la naturaleza de la magia griega. Pasaremos sin embargo ahora a comentar algunas de las ideas del artículo ya citado de Greenfield⁸⁵ (resumen de una obra suya mucho más completa, igualmente mencionada, de la que hemos extraído también alguna información); son trabajos que versan de manera fundamental sobre la época bizantina tardía, aunque se pueden aplicar también sus conclusiones, en buena parte, a épocas anteriores. En opinión de este investigador, lo mismo que para otros, “la magia en Bizancio viene a ser una forma particular de creencia religiosa y de actividad que no se ajusta a la doctrina definida, es decir el Cristianismo ortodoxo dominante; se asocia de manera fundamental con los demonios y/o con la noción de control automático de un resultado o respuesta deseada”⁸⁶. A ojos de los “doctrinalistas”, es decir, del clero bizantino ilustrado, la magia no era más que una ilusión, pero una ilusión producida por los poderes espirituales malignos, es decir, por los demonios, cuya existencia en modo alguno era objeto de duda ya que estaba admitida y explicada con morosidad por la propia Iglesia, cuya acción constante por “demonizarla” ha sido destacada por numerosos estudiosos modernos⁸⁷. Dios es el que todo

⁸⁴ Entre otros, destaquemos R.L. Gordon, “Aelian’s peony: the location of magic in Graeco-Roman tradition”, en E. SHAFER (ed.), *Comparative Criticism: A Yearbook*, 9 (1987), pp. 59-95 [Cambridge], H.S. VERSNEL, “Some Reflections on the Relationship Magic-Religion”, *Nimrod*, 38 (1991) 177-197, M. GARCÍA TENreiro, “Religion and Magic”, *Kernos*, 6 (1993) 123-138, R.L. FOWLER, “Greek Magic, Greek Religion”, *JCS*, 20 (1995) 1-22, GRAF, “How to cope with a difficult Life. A View of Ancient Magic”, en SHAFER-KIPPENBERG (eds.), *Envisioning Magic*, pp. 93-114, J. N. BREMMER, “The Birth of the term ‘Magic’”, *ZPE*, 126 (1999) 1-12, J. BRAVARIG, “Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy”, en JORDAN *et alii* (eds.), *The world of ancient Magic*, pp. 21-53, y E. THOMASSEN, “Is magic a subclass of ritual?”, *ibidem*, pp. 55-66. No hemos podido consultar P. MIRECKI-M. MEYER (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 2002.

⁸⁵ “A Contribution”.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 118. El parecido con otras de las formulaciones ya mencionadas en el apartado “1” de este trabajo no necesita ser subrayado, siguiendo el estudio de D. E. AUNE, “Magic in Early Christianity”, en *ANRW* II 23, 2, Berlín, 1980, pp. 1507-1557. Marco Simón, *o.c.*, p. 106, señala que la magia podría definirse algo así “como esa forma de desviación religiosa mediante la cual se buscan objetivos individuales o sociales por medios alternativos a aquellos sancionados normalmente por la institución religiosa dominante”.

⁸⁷ Las conclusiones de V. FLINZ, “The Demonisation of Magic and Sorcery”, en ANKARLOO-CLARK (eds.), *The Athlone History of Witchcraft*, pp. 342-8, en torno a esta cuestión son las siguientes:

lo puede y todo lo controla, no el mago; así pensaban aquéllos. Sin embargo, para otros muchos bizantinos, la magia —la *practicasen* o no— era real y simplemente 'poder' y así, lo leemos en Sinesio de Cirene (¡nada menos que en su *Elogio de la calvicie*, 6b1)⁸⁸. "Quizá esto de los hechiceros (τὸ τῶν γοητῶν) no es sabiduría (σοφία), sino una especie de magia (τετραουρύα), y no es una ciencia (ἐπιστήμη), sino un poder (δύναμις). Por eso los legisladores consideraban la sabiduría como una de las cosas de más valor; contra los hechiceros, en cambio, instruían a los verdagos". La magia, en definitiva, podría considerarse como "una categoría sobreimpuesta al totalmente intocable espectro de la conducta religiosa bizantina, [categorial] que iba desde la súplica a la manipulación y la coerción"⁸⁹.

No es nada nuevo pensar así, como ya se ha visto. Por lo que atañe a sus orígenes, existe también una polémica: historiadores de ella, como Daxelmüller⁹⁰ y otros, señalan que "la teoría occidental sobre la magia y la hechicería tuvo su origen en la cosmología neoplatónica y no en el judaísmo del AT", pese a las muchas huellas o influencias que puedan detectarse en ella procedentes de este último a lo largo del tiempo⁹¹. La progresiva demonización de la religiosidad y de toda la cultura griega, basada en la existencia de una multitud de seres intermedios (los *daimones* o demonios, también llamados ángeles), es la que ha hecho sin duda que el neoplatonismo tome este protagonismo que tiene en la investigación sobre magia. Fr. Graf,⁹²

"Demons and magic go together in Late Antiquity, although in ways both more subtle and more surprising than we have always been led to believe. It is clear from the material we have examined that magic was 'demonised' to its discredit, and as a means *towards* (not 'to') its condemnation; but the process of 'demonisation' opened up a whole range of other opportunities. It could support" —prosigue Flint listando las conclusiones de su largo estudio— "compromises and activities of quite extensive kinds. Magicians could, as we have seen, be 'demonised' for the purposes of persecution, but also for those of rescue and conversion; and these, in turn, allowed many of the less objectionable exercises to survive and be adopted by the Late Antique Christian Church". Una vez más, la implicación de cristianismo (o sus practicantes) y magia queda subrayada, añadiendo un poco más de ambigüedad a los comportamientos de esta época.

⁸⁸ Nos servimos de la traducción de F. A. GARCÍA ROMERO, *Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados*, Madrid, 1983, p. 313.

⁸⁹ GREENFIELD, "A Contribution", p. 119.

⁹⁰ O.c., p. 77.

⁹¹ Véase, en general, N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Motivos judíos en los papiros mágicos griegos", en la obra colectiva *Encuentros en la Antigüedad. Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, s.a. [1985], pp. 101-127, e, igualmente M. SMITH, "The Jewish Elements in the Magical Papyri", en *Item, Studies in the Cult of Jahweh*, II, Leiden, 1996, pp. 242-266.

⁹² Pero no solamente de allí; los materiales egipcios ciertos es que llenan los *PGM* y una primera lectura superficial de ellos revela la importancia de las divindades egipcias y de sus mitos; además, "the most searching analysis" —precisa Graf, *Magic*, p. 5— "has shown details of ideology and ritual that can be understood only in light of the Egyptian context". Pero, por sí esto fuera poco,

sin embargo, sostiene que la magia viene fundamentalmente de Egipto, tierra de la que escribe A. A. Barb⁹³ que podría llamarse "El dorado delle arti magiche che aveva nell'Impero romano una funzione paragonabile a quella che l'India ha avuto nell'Occidente moderno per tutto ciò che è mistica e teosofia"⁹⁴. Es muy lógico, de todas maneras, que exista sincretismo, indefinición y ambigüedad⁹⁵ —ya se ha hablado de ello—, pero la cuestión fundamental parece estar clara: el cristianismo, "que reconocía la existencia de la magia y sus premisas", acabó por tomar a ésta "como fundamento para una teología del mal", de forma que, a diferencia de lo que ocurrió en el judaísmo anterior al destierro (dicho en pocas palabras, que Satanás estaba bastante 'domesticado', al menos en los textos), ahora, con el cristianismo —es ésta la opinión de Daxelmüller—, la magia se cargó de tintes mucho más negros. La reinterpretación que los cristianos hicieron del neoplatonismo "implicaba aquí la degradación de los demonios [los antiguos δαίμονες] a ángeles caídos"⁹⁶. Y, en lo que se refiere a la figura de estos demonios tanto como "a la definición de la magia [...], esos intelectuales [es decir, los cristianos] se basaron" igualmente —señala este mismo autor— "en teorías neoplatónicas" y no en el judaísmo. En apoyo de estas ideas cabe decir que, efectivamente, tanto en el ámbito mágico como en otros, "los filósofos cristianos eran hijos y discípulos, como los filósofos paganos, de un horizonte cultural común" y éste, sin la menor duda, estaba bastante próximo al pensamiento griego⁹⁷. Nadie puede negar, por ejemplo, la importancia, en el s. II, de la demonología de

acepta este autor la tesis de G. W. BOWENSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990, para quien la helenización del Mediterráneo oriental no significó otra cosa que expresar en griego los conceptos y tradiciones indígenas, sin que hubiese de por medio la transformación de estas tradiciones y conceptos para adaptarlos al modo griego de pensar. También BONNER, *Studies in Magical Amulets*, p. 22, afirma que "the magic of the Greek papyri is predominantly Egyptian".

⁹³ "La sopravvivenza", p. 121.

⁹⁴ También en la Edad Media ejerció su fascinación el Oriente; véase, por ejemplo, J. LE GOFF, "L'Occidente medieval e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico", en *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, tr. it., Turín, 1977 (3ª ed.; hay tr. esp.), pp. 257-277.

⁹⁵ Baste recordar que, normalmente, el mago era descrito "como un judío, herético o pagano" y, muy a menudo, conectado con Egipto, según señalan F. R. TRONBELY-A. CUTLER, art. "Magicians", en *ODB*, p. 1265. Sobre la extraordinaria complicación que pueden alcanzar estos testimonios en la tardía antigüedad y los diversos tipos de 'sincretismo', véase CARLA SIVAMINI, "Magic Syncretism in the Late Antiquity: Some Examples from Papyri and Magical Gems", *Illu. Rivista de Ciencias de las Religiones*, 6 (2001) 183-199; para ella, (o.c., p. 198), "the analysis of magical papyri and magical gems shows that the special kind of magic of the Late Antiquity is more than a simple mixture of different elements from the Egyptian, Greek, Roman, and Jewish religious traditions. It could be a very complex example of 'syncretism amalgam', which means a mixture of religions in a whole, different from his components".

⁹⁶ O.c., p. 88.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 80.

Plutarco⁹⁸ y de las ideas del platonismo medio, básicas en ese proceso de demonización del mundo tan característico de la época y que alcanzó a la religión, a los sueños, y también, por supuesto, a la magia⁹⁹. Por lo que toca a la terminología griega bizantina, no obstante, tampoco está todo claro, aunque, antes de nada, conviene precisar —por paradójico que parezca— lo que ocurre en inglés, ya que muchos de los libros que hemos utilizado para esta exposición están escritos en esta lengua y presentan algún problema a la hora de pasar ese vocabulario al español. Recordemos, en primer lugar, que hemos estado utilizando hasta ahora los conceptos de ‘magia’ y ‘hechicería’ prácticamente como intercambiables y que hemos mencionado sólo una vez el de ‘brujería’; en segundo lugar, a lo largo de la historia de estos conceptos se puede ver¹⁰⁰ que una cosa parece ser en la literatura científica en inglés la *brujería* (‘witchcraft’), cuya base son los innatos poderes ocultos de una persona, y otra muy diferente la *hechicería* (‘sorcery’), una creencia práctica que opera a su vez a través de conocimientos y rituales de cierto nivel y con un mínimo de coherencia, transmitidos oralmente o por escrito (que iría perfectamente con nuestro concepto de mago ‘ilustrado’, versado en la sabiduría arcaica). Si esta última, la hechicería, ha estado asociada normalmente con los niveles altos de la sociedad, gente educada y culta, es decir, con “un sistema elitista y transmitido culturalmente” como hemos dicho antes, la brujería, por el contrario, parecería más bien estar presente sólo en el nivel más bajo del espectro religioso bizantino, aunque, tal vez, haya que hacer una excepción —y bastante importante por cierto— con la creencia en el ‘mal de ojo’¹⁰¹, que se encuentra por todas partes.

Con todo, esta distinción, establecida en los escritos de Abrahamse, Greenfield y otros muchos estudiosos (que siguen muy de cerca a Peter Brown), aparte de no parecer hallarse exactamente así en griego ha merecido además alguna crítica, ya que parece respetar los papeles sociales representados en el mundo antiguo por el

⁹⁸ Sobre ella, en general, G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942.

⁹⁹ Véase J. DILLON, “Seres intermedios en la tradición platónica tardía”, en A. Pérez Jiménez-G. Cruz ANDREOTTI (eds.), *Seres intermedios: Ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo (Mediterranean n° 7)*, Málaga-Madrid, 2001, pp. 89-117. Sobre los sueños en Bizancio preparamos en la actualidad un trabajo que pasa revista a su evolución y al creciente papel que, como productores de ellos, desempeñaron los diablos; finalmente, sobre la demonización de la magia en la época tardonigra véase FINN, “The Demonisation of Magic”, en ANKARLÖÖ-CLARK (eds.), *o.c.*, pp. 277-348.

¹⁰⁰ En concreto, es útil sobre esta cuestión el trabajo de WARD, “Witchcraft and Sorcery” ya citado, pero que discute las opiniones de Douglas y Brown sobre el “bruja” y la “brujía” (*o.c.*, pp. 100 y ss.).

¹⁰¹ Véase sobre él el estudio de M. W. DICKIE, “The Fathers of the Church and the Evil Eye”, en MACURE (ed.), *Byzantine Magic*, pp. 9-34; también de DICKIE es “Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye”, *CPh*, 86 (1991) 17-29, que bucea en los precedentes antiguos de esta creencia. Véase igualmente Y. YATROMANOLAKIS, “Baskanos Eros: Love and Evil-Eye in Heliodorus’ *Aethiopica*”, en R. BEATON (ed.), *The Greek Novel AD 1-1985*, Londres-N. York-Sidney, 1988, pp. 194-204.

hombre y la mujer, trasladándolos ahora al terreno de la magia y asignándoles a unos y otras funciones diversas y bien distintas (más seria e ‘intelectual’, si cabe decirlo así, la que corresponde a los primeros y muy inferior la de las segundas). Que algo puede haber de eso lo ha puesto de relieve, por lo que hace exclusivamente a la construcción social del género (recordemos las ideas tan de moda hoy día de que el sexo es *biológico* pero el género, social)¹⁰². Chr. A. Faraone¹⁰³, ha notado este estudio de la magia griega que los típicos usuarios de los amuletos, anillos de amor, pócimas y ungientos para inducir a la amistad (φιλία) son casi exclusivamente mujeres o, en su defecto, hombres (pero, estos últimos, siempre socialmente inferiores); paralelamente, los usuarios de encantamientos con la finalidad de conseguir el amor (ἔρως) de alguien son mayormente hombres o, en su defecto, mujeres (pero se trata siempre de “courtesans, or whores”). ¿Qué quiere decir esto? Para Faraone es una prueba evidente de construcción social del ‘género’; de acuerdo con la cultura griega, ser mujer era ser más débil y pasiva o, lo que es lo mismo, ser inferior, de modo que los hombres que se encuentran en una marcada posición inferior con respecto a sus superiores emplean el mismo tipo de recursos que las mujeres; en cambio, el éxito de las cortesanas, su capacidad de vivir en sus propias casas y sus recursos las hacen independientes en el mundo griego, “in some sense quite masculine”. Son pues personas que “aggressively hunt out their lovers and employ many types of public stances and gestures that were traditionally limited to males —including the use of erōs-producing magic”¹⁰⁴. En otro orden de cosas, conviene recordar que las acusaciones dirigidas contra mujeres poderosas en el mundo antiguo y bizantino (y también en la Edad Media) siempre se relacionan con la actividad conspiratoria, la sexualidad o la brujería, como ha estudiado muy detenidamente Catia S. Galartziou¹⁰⁵ y hemos mencionado ya a propósito de las críticas de s. Juan Crisóstomo a la emperatriz Eudoxia. Partiendo además de que ya en la *Apología*¹⁰⁶ de Apuleyo de Madaura (s. II), que tuvo que defenderse de una seria acusación de magia, se ve un contraste entre filosofía/magia que parece reflejar el que existía entonces entre educación/ignorancia o, mejor, entre educación urbana/ignorancia campesina, ha señalado Graf¹⁰⁷ cómo pertenece a la tradición literaria de la antigüedad la figura de la mujer, normalmente una vieja de dudosa reputación, que se ocupa de encantamientos eróticos y curaciones.

¹⁰² A. OAKLEY, *Sex, Gender and Society*, Londres, 1972, pp. 158-172.

¹⁰³ “The construction of gender in Ancient Greek love magic”, en JORDAN *et alii* (eds.), *The world of ancient Magic*, pp. 279-282; se trata de un resumen de las conclusiones de su libro *Ancient Greek love magic*, Cambridge, Mass., 1999.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 282.

¹⁰⁵ “Holy Women and Witches”, ya citado.

¹⁰⁶ Un análisis detenido de esta obra, con la bibliografía pertinente, en GRAF, *Magic*, pp. 65-88.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 83.

Por otro lado, siguiendo con la terminología griega, los términos *μαγεία* y *γοητεία* —ya vistos—, aunque diferentes en el mundo antiguo¹⁰⁸, al menos en época bizantina parece que ya se usan casi como sinónimos, significando ‘magie’ en general, o sea, ‘magia’ o ‘hechicería’ en español, aunque también es claro que, en ocasiones, estas dos palabras sí que se distinguen con todo cuidado. Por ejemplo, se suele traer a colación el caso de Niceforo Gregoras (1294-c. 1359), quien, nutrido de opiniones de los antiguos, en su *Explicatio* al libro titulado *Sobre los sueños*, obra de Sinesio¹⁰⁹, con un virtuosismo técnico que no ha escapado a los estudiosos modernos, entiende *μαγεία* como una actividad que emplea demonios que son materiales e inmateriales (ὁὐὰ τῶν μέσων δαιμόνων ὀὐκὼν τε καὶ ἐνὸνων); γοη-

¹⁰⁸ Para H. HUBERT, art. “Magia” en el benemérito (y todavía útil) Ch. DARÉMBERG-E. SAGLIO (dirs.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d’après les textes et les monuments*, París, 1887, pp. 1494-5 (hay reimp.), un artículo que tiene casi treinta páginas, tanto *μαγεία* como *magia* “dans leur emploi le plus restreint, ils signifient la science, l’industrie et la religion des magés, c’est-à-dire des prêtres de la secte de Zoroastre, importées en Grèce.” —cosa ya vista como recordará el lector— “A cette magie persane” —prosigue este estudioso— “on oppose la gohétie et la phylactérie, qui n’ont point d’origines précises, se pratiquent en dehors des religions, sont mal-faisantes et suspectes. Les goètes sont des charlatans qui font des tours de passe-passe; y debemos recordar que de Apolonio de Tiana escribe su biógrafo (*Vida de Apolonio*, 5, 12) que no conocía de antemano lo que iba a suceder porque actuase como un *γῶης* sino porque interpretaba las señales enviadas por los dioses (ἐξ ἄνω οὐ θεοὶ ἐλάλουν). Los que practican la gohétie son, para él, la gente más desgraciada del mundo, siempre haciendo sacrificios bárbaros y encantando (τὸ ἐνθάδε τῷ) a la gente entre otras cosas más, para tratar de cambiar el destino. El tercer grupo, según Hubert, es el de “préparateurs de drogues” y se apoya para su clasificación en el léxico *Suida* (o de Suidas), Porfirio, s. Juan Crisóstomo, Focio, Eustacio, Niceforo Gregoras y otros autores, terminando por concluir que “cette opposition de mots, dont la signification est implicitement reconnue par Suidas, qui les rapproche, repose sur la distinction théorique d’une haute et d’une basse magie, l’une bénigne et noble, l’autre maligne et basse”, distinción que recuerda a la moderna de magia “blanca” y “negra” y que, en realidad, se apoya en la jerarquía y tipología de los demonios que actúan en una y otra. La complicación, sin embargo, empieza ya a reducirse drásticamente cuando el lexicógrafo Hesiquio (s. V o bien VI) se limita a definir la *γοητεία* por la *μαγεία*. Están aquí enunciados, más o menos, los principales argumentos que entran en la discusión moderna sobre este asunto y el lector puede acudir a Th. HOPFNER, art. “Magetz” en la *RE*, XIV 1 (1928), cols. 301-393, para una mayor información sobre magia en general. Véase, recientemente, L. Gil, “Medicina, religión y magia en el mundo griego”, en Piñero (ed.), *La frontera...*, pp. 117-8, quien comenta con un poco más de detenimiento la información de la *Suida* y valora la situación de la siguiente manera: “los griegos y los romanos” —nos dice— “metlan [...] dentro del mismo saco la magia, la pharmaketa (propriadamente el conocimiento de las plantas), la astrología, la alquimia y la adivinación. Y en esto se muestran más cercanos a los modernos estudios sobre las prácticas mágicas de los pueblos primitivos que los grandes fundadores de la etnología como Familie Durkheim, Edward B. Tylor y James E. Frazer, quienes establecieron una artificial demarcación entre los rituales mágicos y los religiosos, cuando unos y otros se basan en la misma creencia en los efectos de fuerzas sobrenaturales sobre el hombre”.

¹⁰⁹ P. PIETROSANTI, *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Sinesii “De hisemis”*, *Scholastia cum glossis. Introduzione, testo critico e appendici*, Bari, 1999, pp. 14-15 (escritos a 132 D 147, 13 de la obra de Sinesio: “y lo cierto es que incluso con alguno de los dioses del interior del cosmos está

teía en cambio —un término que sabemos que, desde antiguo, es negativo y se confunde con ‘charlatanería’¹¹⁰— es la actividad que emplea sucios demonios materiales que no hacen otra cosa que cometer enfermedades (ἀπὸ τῶν ἐνὸνων καὶ ἀκαθάρτων καὶ κακοπολιῶν δαιμόνων). Apunta finalmente este mismo autor un tercer concepto, *φαρμακεία* —también conocido—, que, según él, designa una actividad encantada a conseguir sus propósitos mediante la ingestión de diversas sustancias (ἢ δὴ βρωσέως ἢ πώσεως); tanto la actividad de los hechiceros y de los que usan remedios, como la de los magos (τῶν γοητῶν καὶ φαρμακῶν καὶ μάγων), es pura y simplemente una actividad perniciosa (κακοσχημία) ya que las tres han sido inventadas para daño de la Humanidad (ἐπὶ κακῷ τῶν ἀνθρώπων εὐρηθέναι). Entre los bizantinos, por lo tanto —es ésta también la opinión que recoge A. Kazhdan-F.R. Trombley¹¹¹—, *μαγεία* fue, en general, sinónimo de *γοητεία*; lo que quiere decir que, como señalaban otros investigadores¹¹², *μάγοι* y *γῶητες* por un lado (o sea, en inglés —probablemente— ‘magicians’ y ‘sorcerers’) alternaban con brujías (‘witches’), una segunda categoría bien diferente, aunque no del todo reconocida por algunos, de la que no se nos da aquí un término griego preciso. Para Kazhdan-Trombley, además, los dos fines principales de estas actividades mágicas eran, lo primero, ofrecer una explicación de las fuerzas ‘sobrenaturales’ (sueños, visiones, fenómenos naturales de índole extraordinaria, constataciones de cuerpos celestes) y, en segundo lugar, influir sobre ellos (o evitar sus efectos) mediante oraciones especiales, amuletos y la asistencia de los demonios. Se trata, pues, de una definición muy general que no busca tomar posición con respecto a las discusiones sobre las diferencias entre magia, religión y ciencia ni tampoco sobre la cuestión del valor de la magia y la hechicería frente a la brujería, con el problema añadido de la consideración de ‘género’, al que ya nos hemos referido. La magia, pues, según el *ODB*, era considerada en el Imperio como un poder que disfrutaba de la asistencia demoníaca y, por lo tanto, inferior al del santo que, con sólo hacer la señal de la cruz, espantaba a esa turba infernal cuyo protagonismo es grande en la literatura hagiográfica hasta llegar al s. IX y también en la literatura ascético-mística, aunque en la literatura propiamente mágica tiene de ordinario un papel

en relación una piedra o una planta de aquí, por medio de las cuales aquí, al experimentar idénticas acciones, cede ante la naturaleza y se ve sujeto al encantamiento [γοητεία]”, la traducción es de nuevo la de García Romféro).

¹¹⁰ No sucede esto siempre modernamente; una nueva aproximación a la figura del *γῶης* en la Grecia antigua la encontramos en S. Iles JOHNSTON, “Songs for the ghosts: Magical solutions to deadly problems”, en JORDAN *et alii* (eds.), *The world of ancient Magic*, pp. 83-102, para esta investigadora (o.c., p. 84), el *γῶης*, a semejanza de Orfeo, “combined within a single person the talents of magic, mystery religions, and —most importantly— the ability to interact with the souls of the dead”. Véase también, para estos paralelos con Orfeo, *Ibidem*, pp. 95-96.

¹¹¹ Art. “Magie” en *ODB*, p. 1265.

¹¹² TROMBLEY-CUTLER, art. “Magicians” en *ODB*, p. 1266.

menor. No obstante, hay que reconocer que también los propios fines de la magia sirven para distinguirla de la religión claramente, ya que, para Kazhdan-Trombley, lo que persigue el mago bizantino es muy diferente de lo que el santo busca —un argumento muy común y al que ya se ha hecho alusión—; pero recordemos sin embargo que la utilización de lo religioso por un mal cristiano (sacerdote o no) reviste también, entonces, las características de la propia magia, cuya intención se reconoce como negativa (aunque no tenga carácter siempre). El curioso ejemplo de la aplicación de las misas ya mencionado indica que a Dios también ‘se le puede utilizar’ para hacer daño.

La referencia a las concepciones de Gregorás nos obliga a traer a escena ahora a la figura y papel del diablo¹¹⁵, personaje auxiliar en la acción mágica cuya importancia —como acaba de decirse— es destacada. Ya el neoplatónico Porfirio (2ª mitad del s. III) escribía de esos ‘demonios materiales’ (ὄλκοι δαίμονες), atados a los lazos de la materia, que hacen daño a los hombres y penetran en el cuerpo humano, cuando el hombre come y efectúa toda clase de operaciones impuras como hacer de vientre, orinar y realizar el coito (nótese ahora que los temores de la señora Alejandra, la de la laminita de plata ya citada, no eran tan sin fundamento como al pronto cabría pensar). En el s. IV y basada en el *Epinomis* pseudoplatónico¹¹⁴, Calcidio¹¹⁵ escribió una obra sobre los *daimones* en la que también se han visto influencias del comentario de Porfirio al *Timeo* de Platón. A este tipo de demonios, prosigue Daxelmliller en la concisa pero cierta historia de la demonología recogida en su libro¹¹⁶ —a la que remitimos sin más—, se deben ‘la peste, la sequía, las malas cosechas, los terremotos y otras catástrofes de la naturaleza’¹¹⁷; por otra parte, les agrada todo lo absurdo e irracional y desencadenan las bajas pasiones como el deleite sexual, la codicia y la ambición de gloria, de la que nacen las revueltas y la guerra. Por medio de ellos” —continúa, y esto es muy importante como veremos— “se realizan todos los actos de hechicería, y los magos los veneran como a sus señores”. Miguel Pselo, del que ya se ha hablado, fue un prolífico escritor del s. XI interesado, aparte de por la magia, por la

113 En general, aunque desde otro punto de vista, véase BRAVO GARCÍA, “El diablo en Bizancio: metodología, orientaciones y resultados de su estudio”, en PÉREZ JIMÉNEZ- CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Seres intermedios*, pp. 179-215. Los libros de J. B. RUSSELL, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, tr. esp., México D.F., 1986 e *Idea. El diablo nel Medioevo*, tr. it., Roma-Bari, 1987, pp. 11-30, son también útiles aunque tampoco insisten en la participación del diablo en la magia; de más interés en este sentido es GREENWALD, *Traditions of Belief, passim*.

114 Para todo esto, el panorama general trazado por GARCÍA VALDÉS, ya mencionado, resulta útil.

115 En general J. DEN BOEFF, *Calcidius on Demons (Commentarius Ch. 127-136)*, Leiden, 1977.

116 *O.c.*, p. 65.

117 Compárese la opinión concorde de A. GUILLOU, “Le diable Byzantin”, en C. SCHOLZ-G. MARKIS (eds.), *ΜΟΑΥΤΙΑΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea fir Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag (Byzantinisches Archiv 19)*, Mánich-Leipzig, 2000, p. 49.

demonología y es el autor de un famoso tratado titulado *De operatione daemonymi*, donde se pone de relieve claramente que todos los argumentos y clasificaciones de diablos arrancan ya de la tardía antigüedad; efectivamente, fuentes neoplatónicas de esta óbrta pseliana¹¹⁸ son Porfirio, Jámblico, Proclo, Olimpíodoro y los *Oráculos Caldeos* (comentados también por Proclo).

En resumidas cuentas, la terminología de los estudios antropológicos en inglés, con sus equivalentes españoles (magia y hechicería / brujería [el saber propio de la brujía] —que se hallan también en otros lugares—, resulta útil porque permite distinguir, aunque no es cosa aceptada por todos, como dos niveles diferentes de actividades que se subsumen en el término español ‘magia’, que no es exactamente la *μαγεία* ni la *γοητεία* griegas sino, al parecer, la suma de las dos y tal vez de algo más. El uso de estos dos términos griegos como sinónimos en Bizancio, aunque no siempre, es cosa mantenida por muchos investigadores. Que ambas actividades no son en el fondo sino la misma, es idea sostenida por algunos autores. Por supuesto, lo que tiene que ver con la magia en general se dice en griego μαγικός y el arte o la técnica mágica es frecuentemente aludido como ἡ τέχνη οἱ βίην ἢ πραγατεία, entre los entendidos, dándosele el nombre, en un proceso contra un tal Cappadokis (acusado de magia bajo el patriciado de Calixto en 1351/2), de μαγικὴ κατορθωτὴ¹¹⁹, todo ello sin perjuicio de que cada especialidad dentro del conjunto, por así decirlo (por ejemplo las diferentes técnicas adivinatorias), posea su propia denominación particular. Un pequeño problema subsiste todavía a la hora de dejar más o menos claras estas cuestiones de terminología; se trata de lo siguiente: se ha hablado de hechicería, de brujería y de magos o hechiceros, pero ¿habría brujas similares a las del medioevo occidental en Bizancio; es decir, con sus escobas, aquelarres etc.?¹²⁰ ¿Había también hechiceras, no brujas, conocedoras de los arcanos saberes de otros tiempos y con una erudición tal como la de sus colegas varones?¹²¹ Abrahamse, junto a figuras de magos famosos como el patriciarca Juan el Gramático, del que ya se ha hablado, o el abad (*higimeno*) del monasterio de Estudios Teodoro

118 El estudio clave para esta cuestión es el de K. SVORONA, *La démonologie de M. Psellos*, Brno, 1929; una traducción, introducción y comentario del *De operatione* en J. CURBERA COSTELLO, *Miguel Pselo, Opúsculos*, Madrid, 1991.

119 CUPANE, *o.c.*, p. 249.

120 Aparte del libro ya citado de CARO BAROLA, y el de RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, el lector leerá con provecho, entre otras obras, M. A. MURRAY, *El culto de la brujería en Europa occidental*, tr. esp., Barcelona, 1978, C. GINZBURG, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, tr. ingl., Londres, 1989 (hay tr. esp.) y R. BRIGGS, *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, N. York, 1996.

121 La respuesta ha de ser afirmativa, sin duda, para lo que toca al mundo antiguo. Llamemos la atención, por ejemplo, sobre un pasaje de un género muy popular (Esopo, *Fábula* n° 56 HAUSWARTH-HUNGER), señalado por ILES-JOHNSTON, “Songs for the ghosts”, p. 97; se trata de una ‘hechicera’

Santabarreno y otras, también señala¹²² que, en la *Vida de s. Basilio el Joven*, aparece una mujer que seducía a todos con sus artes mágicas y, además, era el prototipo de la maldad: se daba el caso de que tenía poderes especiales heredados de su madre, quien, a su vez, era capaz de detener las aves en vuelo o cambiar el sentido de la corriente de los ríos, entre otras cosas¹²³; en resumidas cuentas, tenemos aquí a un ser malvado, en relación con el diablo (aunque no se habla claramente de que hubiese un pacto de por medio), con poderes heredados de su madre, que, sin duda, era bruja también, y, finalmente, con una mirada que producía el 'mal de ojo'. Es notable que no parece haber aquí ninguna influencia literaria occidental de la típica bruja que vuela¹²⁴ y cambia de aspecto como, al pronto, podría haberse sospechado, aunque los poderes de la madre —un detalle bien visto por Dorothy de F. Abrahamse—, sí que recuerdan en cierto modo a estas brujas antiguas. En lo que toca a mujeres más acordadas con el estereotipo de la hechicera ('sorcerer'), mencionamos a una homilla del mismo patriarca Calixto, de 1350, donde se recoge con detalle el caso de Amaranthina, maga que, atreptada, ingresó más tarde en un convento. Lo ha estudiado Cupane, quien sugiere que, por ser su madre ventrilocca (ἀνὸ κοιλάς μαυρικὰς φανερὰς φθεγγόμενη) y otros detalles, más bien parece que se trataba de alguien a medio camino entre lo uno y lo otro, ya que las fronteras entre 'witchcraft' y 'sorcery' en Bizancio, como las que existían con el paso del tiempo entre μάγοι y γόητες, no están trazadas con toda claridad. Los ventrilocos se denominan en griego ἐγγαστριμύθοι y se pensaba, ya desde antiguo¹²⁵, que en ellos

(γυρῆ) μέγας) que es acusada de ir "anunciando ensalmos y remedios contra la cólera de los dioses" (ἐπιφθῆς καὶ καταθέσεις θεῶν ἠηρημάτων ἐπιγγελλομένη) y, por lo tanto, la llevan ante el tribunal, "ya que introducía innovaciones (καινοτομοῦσαν) en cuestiones religiosas". A la salida, una vez condenada a muerte, uno le espetó: "«Eh, tú que anuncias alejar la ira de los dioses, ¿cómo no pudiste ni siquiera convencer a los hombres?»" (trad. de F. MARTÍN GARCÍA - A. ROSARIO LÓPEZ [Madrid, 1989]). No parece tratarse aquí de una 'bruja', con su sabiduría popular bien delimitada de la del 'mago', sino más bien —y la propia terminología ya parece indicarlo sin necesidad de acudir a sus saberes— de una maga o hechicera.

¹²² *O.c.*, p. 16.

¹²³ Nótese el parecido con Tibulo, I, 2, 41-54, retrato de la maga típica, que abunda en la literatura clásica, lo de "hacer descender las estrellas" se lee también en *PGM I*, 124. En general, puede verse, entre otros trabajos, el conocido de ERREM, "La Magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains", *SO*, 12 (1933) 39-83. Una visión reciente de las figuras de la bruja y el mago o hechicero en la literatura clásica es G. LUCK, "Witches and Sorcerers in Classical Literature", en *The Athlone History of Witchcraft*, pp. 91-158.

¹²⁴ Es el vuelo uno de los estereotipos modernos de las brujas, evidentemente, aunque se trata de un motivo, como señala BREMMER, "La confrotation", p. 226, trayendo a colación los estudios de CARLO GINZBURG, que no aparece antes de 1428. BREMMER, *o.c.*, analiza los testimonios que tienen de vuelo mágico en el mundo antiguo (desde Abaris a los PMG).

¹²⁵ CUPANE, *o.c.*, pp. 247-8.

se encarnaba un espíritu maligno. Otras figuras femeninas a medio camino entre la 'bruja' y la 'hechicera' aparecen en la novela bizantina de la época de los Comnenos, pero es éste un asunto en el que no podemos entrar.

3) *La acción mágica y su tipología*: Pasemos ahora a ver qué categorías de acciones mágicas cabe distinguir en Bizancio. Una clasificación muy general, pero que es útil a la hora de trazar el suceso panorámico que aquí aspiramos a ofrecer, es la llevada a cabo también por Greenfield, que ilustramos y completamos con datos tomados de otros estudiosos. Veámosla a grandes rasgos:

a) En primer lugar tenemos las actividades de **protección**: es decir, las prácticas o medios mágicos para defender a una persona, su familia, sus posesiones, de los daños que los malos espíritus, otros hombres, las enfermedades, las fuerzas de la naturaleza, etc. pueden causarle. El caso más simple puede ser la práctica frecuentísima de llevar un amuleto¹²⁶

¹²⁶ Remitimos de nuevo al art. de VIKAN en *ODB*, así como, para lo que se refiere al mundo tardantino y cristiano, a F. ECKSTEIN-J. H. WASZNIK, art. "Amulet: C. Christlich", en *RAC I*, 1950, cols. 407-411, con una excelente información este último, y al libro ya citado de C. BONNER, *Studies in Magical Amulets*, pp. 51-94. Son importantes también R. KORANSKY, "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets" en FARAONE-OBINK (eds.), *Magical Hiera*, pp. 107-137, e *Idem*, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensis 22/1)*, Opfaden, 1994, ambos con buenas indicaciones bibliográficas. Algunos ejemplos interesantes, que comentamos aquí, están estudiados en G. SCHLIMBERGER, "Amulettes byzantines anciens destinés à combattre les maléfices et maladies", *REG*, 5 (1892) 73-93. V. LAURENT, "Amulettes byzantines et formulaires magiques", *BZ*, 36 (1936) 300-315. B.M. METZGER, "A Magical Amulet for Curing Fever", *Studies and Documents*, 29 (1967) 89-94. G. LANGMANN, "Ein Zaubramulett aus Ephesos", *ÖB*, 22 (1973) 281-284, y J. TURERK, "An early Byzantine inscribed amulet and its narratives", *BMG*, 23 (1999) 25-42. Un estudio de cierto interés es también el de A. KARZONIS, "Protection against evil: Function, Use and Operation of Byzantine Historiated Phylacteries", *ByzForschungen*, 20 (1994) 73-102, aunque versa concretamente sobre una imaginaria que fue "integrated into small, personal devotional objects that combined the traditional use of cross-shaped encolpia as phylacteries dating back to the Early Christian period, with the desire and obligation of post-787 iconophiles to practice their beliefs by venerating saints, relics, images and the cross all at once". Se trata, en definitiva, de piezas de plata u oro con reliquias dentro, cuyo poder es atribuido no a las imágenes de Cristo que portan en el exterior sino a las reliquias de la Verdadera Cruz —como escribe el patriarca Niceforo I de Constantinopla (806-815)— que en su interior se hallan (*o.c.*, p. 84). Este proceder, por otra parte, es de lo más normal en Bizancio; la morosidad con que los bizantinos llevan a cabo las listas de las reliquias contenidas en sus relicarios hace pensar que, para ellos, el continente era más importante que el contenido, pese a la decoración con imágenes sagradas que mostrasen en su exterior. Esto ha llamado, no hace mucho, la atención de I. SEVCHENKO, "Perceptions of Byzantium", en O. Z. PEVNY (ed.), *Perceptions of Byzantium and its Neighbors (843-1261)*, The Metropolitan Museum of Art, Yale University Press, 2000, pp. 5-6, quien, comentando un relicario conservado en Moscú (s. XIII), observa que la pieza en cuestión ejemplifica bien esta

(φυλακτῆριον, περιδαιμά)¹²⁷ cargado de poder por supuesto, que defendía al portador de todo peligro. Trocitos de la carne de un animal, pez, pájaro, minerales, plantas se solían colocar en un anillo o dentro de una bolsita de piel sujeta al cuello o llevada en otro lugar bajo la ropa. Para J. Russell¹²⁸, diferente del amuleto más simple, que con mucha frecuencia presenta hoy día (en los ejemplares de los museos) partido su enganche de sujeción para ser colgado, es el denominado propiamente filacterio, es decir, una delgadísima hoja o laminilla de plata en la que está inscrito un texto mágico, la mayor parte de las veces ininteligible, y acompañado frecuentemente de signos y símbolos cripticos; en ocasiones, enrolladas estas laminillas muy prietamente dentro de un tubo con dos enganches para una cadena en sus extremos, eran llevados al cuello de forma similar a los amuletos normales. La correspondencia entre las piedras de estos amuletos y sus colores con las plantas, animales, astros, etc., así como con sus respectivas utilidades está tratada de forma exhaustiva en la obra griega denominada *Las Cirrínidas*, sobre la que puede verse el estudio parcial de M. Waegeman¹²⁹. Ejemplos de correspondencias de este esti-

especial percepción, por parte de los bizantinos. Así pues, el relicario tiene, por una de sus caras, una exhaustiva lista que va desde un trozo de la túnica de Cristo hasta uno de un hueso de s. Panteleimón pasando por un cabello de sra. Eudemia y, por la otra, aparece en él una "Resurrección de Cristo". Para el catálogo del museo —hecho obviamente bajo el dictado de intereses modernos— el objeto es descrito como "Anástasis", es decir, una simple imagen de la Resurrección, mientras que los bizantinos se tomaron la molestia de grabar la farragosa lista que, sin duda, era lo que más les interesaba. Véase sobre esta cuestión BRAVO GARCÍA, "El Partenón y la Edad Media griega" (en prensa). Es de interés, finalmente, que KARLSONS subraye el parecido en su programa decorativo con ejemplos comparables de los siglos VI y VII (algunos de ellos brazaletes mágicos).

¹²⁷ Otras palabras para designar el amuleto son, según A. MOREAU, "Petit guide à l'usage des apprentis sorciers", en *La magie. Actes*, I, p. 16, λέπωμα, τρυάκις y δρυάκις; ninguna de ellas aparece en *PGM* a excepción de la última, aunque ésta lo hace, aplicada a Selene, con el valor de 'adorno' (ὠρκῶς δρυάκις). Véase L. MUÑOZ DEICADO, *Léxico de magia y religión en los Papiros Mágicos Griegos* (DGE, Anexo V), Madrid, 2001.

¹²⁸ "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period", en MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, p. 42.

¹²⁹ *Amulet and Alphabet: Magical Amulets in the First Book of Cyraniides*, Amsterdam, 1987, una obra como ésta, compuesta en la tardía antigüedad probablemente, sabemos que circulaba todavía por Constantinopla en los años setenta del s. XIV. "One copy was transcribed" —así lo señala NICOL, *Church and Society*, p. 103— "by a former official of St Sophia, Demetrius Chloros. When hauled before the Patriarch to reveal the source of his iniquities he declared in court that he had put it all together from medical textbooks. Some of the leading doctors who were them called to give evidence expressed their horror at such abuse of their sacred art, as if Hippocrates and Galen had been magicians". Remite NICOL a F. CUMONT, "Démétrios Chloros et les Cyraniides", *Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France* (1919), pp. 175-80. Por cierto que una traducción de esta influyente obra de magia, *Las Cirrínidas*, fue realizada al parecer por Raimundo Lulio (c. 1235-1315). También de mucho interés para estas cuestiones es la edición de *Les lapidaires grecs* de R. HALLEUX-J. SCHAMP (Paris, 1985).

lo abundan, pues, y no entraremos en ellos; pero había también, claro es, amuletos mucho más complicados que necesitaban una factura especial basada en el antiquísimo saber depositado en los manuales de magia de los que los *PGM* son depositarios, junto con una infinidad de pormenores acerca de la materia escritoria requerida, así como sobre la tinta que debía ser empleada y otros muchos detalles. Podían llevar éstos algún elemento gráfico (una inscripción, un signo [como la pentalfa, por ejemplo, o incluso la cruz, entre otros muchos posibles] o bien una imagen) o consistir simplemente en un trozo de pergamino u otra materia escritoria. Sabemos del personaje llamado Cappadokis, acusado de magia ante el tribunal patriarcal como ya se ha visto, que había fabricado un amuleto consistente en un folio lleno de nombres y caracteres con la intención de que éste ayudase a un monje a alcanzar el obispado. Claro es que la ortodoxia aconsejaba substituir todo lo que oiese a pagano por la imagen de la Virgen o por el signo de la cruz; en Occidente, por su parte, Tomás de Aquino (*ST*, II,II,96,4) aconsejará que, de llevar un amuleto (*ligamentum*), que sea este con textos de la Sagrada Escritura o el signo de la cruz, aunque añade que sería preferible abstenerse de esta práctica si estos textos contienen algo equívoco o dudoso. Por el contrario, añade el santo de Aquino, si estos amuletos lo que llevan son nombres o signos desconocidos si que tienen que considerarse como un verdadero instrumento mágico para la invocación de los demonios (*ad invocationes daemonum pertinetis*), de modo que no deben llevarse¹³⁰.

Recordando de pasada la observación de C. Bonner ya comentada sobre la ambigüedad de los signos, frases o figuras de estos amuletos, volvamos a repetir que en ellos, en ocasiones, lo pagano y lo cristiano sin duda se dan la mano. En realidad, aunque sepamos con toda precisión que para los cristianos el poder viene de Dios, para los paganos —e igualmente para muchos cristianos— existían también otros poderes, la mayor parte de ellos poco definidos, que coexistían de una manera igualmente poco precisa con el cristianismo. Es esto lo que afirman Kazhdan-Trombley¹³¹, que "the position of Christianity toward magic and divination was ambivalent: on the one hand, holy objects (relics, icons, liturgical objects) and holy persons (both living and dead) were granted the ability both to explain and to control the activity of supernatural powers. On the other hand, traditional magic was condemned and perpetrators of magic could be burned alive", lo que quiere decir que una 'magia' buena (no dañina) podía coexistir en una tierra de nadie frente a los

¹³⁰ DAXHEIMULLER, *o.c.*, p. 134. El Decreto del papa Gelasio I (una compilación del s. VI), mencionado en ECKSTEIN-WASZINK, *o.c.*, col. 408, afirmaba ya que "phylacteria omnia, quae non angelorum, ut illi configunt, sed daemonum magis numinibus consecrata sunt, apocrypha" y la factura de estos phylacteria fue prohibida a los clérigos en el primer sínodo de Laodicea, en su canon 36, como más adelante se verá con un poco más de detalle.

¹³¹ Art. "Magic", en *ODB*, p. 1265.

podere cristianos que, externamente, poco diferían de los mágicos, como ya hemos tenido ocasión de repetir varias veces. Podría decirse un poco a la ligera que la creencia en los amuletos era una muestra clara de la superstición más común, pero la inmensa sofisticación que pueden alcanzar éstos, la complicación de los rituales empleados en su factura (con un tiempo adecuado para recoger sus materiales, con fórmulas prefijadas y otros muchos detalles) sugiere todo ello que no se trata de una simple creencia (difusa y que casi no llega a ser superstición) tal como la de un tórol de cuatro hojas da buena suerte. En este sentido, conviene señalar que algunos de los procesos de su fabricación nos llevan de manera directa a operaciones mágicas bien conocidas como enseñada vamos a ver. Otro colega de Cappadokis, de nombre Tzerentzis, fue también procesado por el tribunal patriarcal (esta vez en 1338 y bajo el patriarcado de Juan XIV Calecas) y, entre otras cosas, se le acusó de fabricar su propio amuleto escribiendo para ello un nombre sagrado y luego horrándolo y pisoteándolo. Las acas¹³² describen los encantamientos de este hechicero como μαγικά, ἀρητρουγία y ἀσεβείας ἔργα y, en concreto, para la realización del amuleto se dice que lo que hizo fue γράφειν τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα καὶ γερνύειν καὶ πατέιν τῶ μέλαινι y además presentar una serie de signos cabalísticos que habían pasado una noche a la luz de las estrellas (práctica común en la magia de todos los tiempos), seguramente para que se cargasen de poder. Mientras que escribir el nombre de la divinidad y luego borrarlo para exorcizar simbólicamente su fuerza “¿una comune pratica magica?”, afirma sin embargo Cupane que no entiende que diablos significa —¡nunca mejor dicho!— eso de πατέιν τῶ μέλαινι, es decir ‘pisotear con tinta’, acción única en los textos de magia de la que esta investigadora ignora “in che cosa [...] consistesse praticamente, ne che significato magico avesse”¹³³. No encuentra Greenfield¹³⁴ nada extraño en el pasaje. Hace algunos años, sin embargo, sugerimos en un trabajo nuestro¹³⁵, que la solución estaría en entender en vez de πατέιν, el infinitivo παττέιν (forma ática), verbo que significa ‘salpicar’ y que da un sentido perfecto al dativo τῶ μέλαινι: ‘emborronar con tinta’.

¿Cuál es la tipología de estos amuletos? El libro de Kotansky¹³⁶ la muestra muy bien para el mundo antiguo; hay amuletos para la salud (migraña, ojos, desórdenes ginecológicos...), amuletos fabricados para que presten ayuda en lances judiciales, otros para proteger el hogar de todo tipo de amenazas (meteorológicas, humanas, sobrenaturales), hay dos que parecen haber sido ofrecidos como exvotos a un santuario, aunque no está claro el contexto, y, sobre todo, hay amuletos que protegen

¹³² CUPANE, *o.c.*, pp. 243-4.

¹³³ *Ibidem*, p. 244, n. 22.

¹³⁴ “A Contribution”, pp. 135 y 141.

¹³⁵ BRAVO GARCÍA, “La interpretación de los sueños en Bizancio”, *Erytheia*, 5 (1984), p. 66, n. 11.

al que lo lleva de cualquier cosa, desde una enfermedad a un espíritu maligno, pasando por el ‘mal de ojo’. Dado que algunos de ellos han sido encontrados en el cuello de sus poseedores, está claro que el que fuesen preparados para ayudarles en el otro mundo —como así sucede también— tiene su lógica. Basándose en el canoista Teodoro Balsamón (muerto después de 1195)¹³⁷ y en el cronista Juan Zonaras (finales del s. XI-ca. 1160), Oeconomos¹³⁸ ha llamado la atención sobre la existencia de falsos endemoniados en la época de los Comnenos, que fingían serlo para ganarse unas monedas, pero también sobre la abundancia de vendedores de amuletos (con algún texto escrito, ya fuese sagrado o profano, y guardado en unas bolsitas de seda [φρουγγίαι] que se llevaban al cuello), amén de algunos otros mucho más toscos, hechos de pelos de oso, que servían para curar enfermedades o el ‘mal de ojo’ (ἐν νόσοις ἢ βασκαίνουσι οφθαλμοῖς). “Bien entendu” —comenta este estudiante— néanmoins ils ne découragent ni les uns ni les autres”. Un par de ejemplos tomados de entre los que conservamos pueden ayudar a comprender cómo eran estos amuletos en tierras bizantinas. El primero que vemos es el encantamiento protector o amuleto del *P. Köln inv.* 851¹³⁸, del s. VI, que fue escrito en un trozo de papiro en el que había un documento bizantino del que sobreviven algunas letras. La sección ‘A’ contiene el texto siguiente: Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) θε(ο)τε(υ)ει τὸ ἄρ(χ)ος καὶ τὸν π(α)π(ε)ρ(ο)ν καὶ π(α)σαν νόσον τοῦ σώ(μ)ατος Ἰ(ησοῦ) τὸ φοροῦντος τὸ φυλάκ(η)θ(η)ναι - τὸ καθ(η)μερῶν καὶ διὰ μ(ε)γά(λ)η(ς) τ(α)χ(υ)ού(σ)η(ς), ἀλληλου(α) Ἰ(η)σοῦ(ς) χ(ρ)ισ(τ)οῦ καὶ τ(η)ς θ(ε)ο(υ) τ(η)ς ἁγ(ί)ης καὶ θεο(ῦ) τ(η)ς ἁγ(ί)ης. La sección ‘B’ tiene solamente la palabra Ἡ(γ)θ(η)ν(η) bajo la que se va repitiendo el

¹³⁶ Muy útil el trabajo de FOGAN, “Balsamon on Magic”, para entender la labor de sistematización e interpretación de la literatura canónica llevada a cabo por este estudioso bizantino.

¹³⁷ *O.c.*, pp. 224-5: Zonaras describe diversos prácticos de las madres bizantinas para proteger a sus hijos de la βασκαίνια o ‘mal de ojo’ al comentar el canon 61 del concilio in Trullo (que fue convocado por Justiniano II entre finales de 691 y septiembre del 692), también hace lo mismo MATTEO BLASAVIAS, autor de una especie de diccionario enciclopédico de derecho canónico (*Σύνοψις κατὰ στοιχείων* [1335]) como recoge F. KURKULAS, *Byzantinischer Recht und Rechtspraxis*, I A, Atenas 1948, p. 247.

¹³⁸ Su editor fue primeramente D. WORMANN, “Der weisse Wolf”, *Philologus* 107 (1963), pp. 157-161; tomamos el texto, tr. y notas de R.W. DANIEL-Fr. MALTRONINI, *Supplementum Magicarum I (Papirologica coloniensis)* 16), Opladen 1990 y II (1991); en concreto I, pp. 99-101 (n° 34).

¹³⁹ Según DANIEL-MALTRONINI, διὰ μ(ε)γά(λ)η(ς) significa probablemente “después de un día” lo que lleva a interpretar la expresión como una fiebre “with a paroxysm ‘after one’ day of relief, i.e. the fever that is usually called ‘trátratos’ at some times μ(ε)γ(α)λ(ή) (μεγάλη). Por lo que respecta a τ(α)χ(υ)ού(σ)η(ς), and one should understand the powers invoked in the charm as the subject of the verb”. Cabe también que sea una acuñación a semejanza de la secuencia ἦθη ἦθη ἦθ(α)σιν τ(α)χ(υ)ού(σ)η(ς) que aparece igualmente en algunos laminillas de maldición. Lo traducimos aquí por un adverbio.

mismo término pero cada vez con una letra menos inicialmente, de modo que forma un triángulo de 9 líneas en el que se puede leer como acróstico la misma palabra.¹⁴⁰ Finalmente en la sección 'C' aparece: ἄλκος λευκός, ἄλκος λευκός, ἄλκος λευκός, ἀπαγευστόν τὸ βύρον πέτρον ἰαοτήφ. τὰ χύουσι [...] ["Que el lobo blanco, el lobo blanco, el lobo blanco, cure la fiebre con tiritona de José. Rápido"]. Respecto a la segunda sección, digamos que en ella se trata sin duda de un personaje que tiene que ver con Erichonio, que causó la muerte de las hijas de Cécrope o, tal vez —según Eurípides, *Ion*, 1001 y ss.—, que recibió de Atenea dos gotas de la sangre de la Gorgona, una de las cuales curaba la enfermedad y la otra causaba la muerte. En cuanto al 'lobo blanco' es posible que, de alguna manera, deba relacionarse con Apolo. De formato distinto —por poner otro ejemplo— son los amuletos para las enfermedades de la matriz, en los que es muy común dirigirse a ella más o menos así: Ἰστῆρα μελάδην μελανομένην, ὡς ὄφης κήληρα, ὡς θάλασσα γαλήνησον, ὡς πρόβατον πρόβιον καὶ ὡς κατὰ > > ος (κοιμῶς) ["Matriz negra, ennegrecida, apaciguate como la serpiente, cálmate como el mar, tranquilízate como el corderito y como el (pequeño?) gato (duermite?)"]¹⁴¹, suelen acompañar imágenes cristianas, una cabeza de gorgona y signos mágicos.

Según aclara Greenfield con buena intención, la relación que pudiera haber entre amuletos como los descritos y los objetos mismos a los que éstos se refieren supone lo siguiente: En primer lugar, la creencia, muy simple, en que ciertos objetos, especialmente los que son puntiagudos, pueden actuar como una defensa no sólo física sino incluso ante fuerzas espirituales malignas; así, pasa revista este investigador¹⁴² a algunos amuletos con estas características mencionados en *Las Cirujías* y usados como protección; en concreto una rama de espino, un trocito del cuerno de un rinoceronte y de un pez aguja, el pico de una cotorra o los dientes, venenosos según los antiguos, de ciertos peces. Por supuesto, espadas y cuchillos se utilizan

¹⁴⁰ Se trata de una estructura decreciente ("Schwindeschema"), triangular, que es bien conocida en amuletos de este estilo. METZGER, "A Magical Amulet", p. 89, describe una estructura parecida (consistente en ir quitando la primera y la última letra de la palabra (conocida también como βραχυοειδής) les decir: "en forma de racimo de uvas"), que se utiliza porque se supone que "the shortening of the incantation in successive lines would be effective in lessening the malady". La que tenemos aquí (ya sea quitando una letra a cada línea por la izquierda — como sucede en este caso — o por la derecha) se denomina πτερυγοειδής ["en forma de ala"] (o.c., p. 92, n. 4).

¹⁴¹ Se trata de un texto editado y corregido por LAURENT, "Amulettes byzantines", pp. 301-307, que se halla en una pte. (heletope) encontrada en Przemysl y, probablemente, de finales del s. IV. Otros amuletos similares están editados y comentados en LANGMAN, "Ein Zauberamulet" (tal vez de en torno al s. XII), y TURK, "An early Byzantine inscribed amulet" (s. VI-VII), trabajo que, aparte de algunas opiniones no muy acertadas a nuestro parecer, ignora el interesante estudio de GARY VIKAN sobre este tipo de amuletos y otros parecidos, "Arts, Medicine, and Magic in early Byzantium", en J. SCARBOROUGH (ed.), *Symposium on Byzantine Medicine* [= *DOP* 38], Washington, D.F., 1984, pp. 65-86.

¹⁴² *Traditions of Belief*, p. 262.

igualmente para amenazar a los demonios y controlarlos. Daxelmüller¹⁴³ menciona un texto, nada menos que del siglo XIX, una crónica familiar alemana, donde se nos dice que era habitual colocar sobre la ropa de la cuna de un niño unas grandes tijeras abiertas en dirección a la puerta para evitar que entrara un ser maligno con intenciones hostiles. Probablemente, la supervivencia de esta mentalidad mágica antigua, de una infinita variedad sin duda, iguala en intensidad a la supervivencia del pensamiento y la literatura antigua, que conocemos bien. Pselo, en lo que se refiere a los demonios, es responsable en buena parte de haber sistematizado los conocimientos antiguos que, como es sabido, pasaron luego al Renacimiento y de ahí a los escritos de los inquisidores.¹⁴⁴ En segundo lugar, la idea común de una repulsión o atracción (simpatía/antipatía) entre las cosas, de moda en la tardía antigüedad pero de origen muy anterior, puede muy bien haber desempeñado también un papel en la mentalidad que está detrás de la confección de un amuleto; de todas formas, en nuestra opinión, conviene deslindar con claridad todo lo que se refiere a las teorías sobre la magia simpatética heredadas de J. Frazer; de aquellos amuletos que no se limitan a llevar un material reconocido como milagroso por su procedencia sino que exigen complicados rituales para su preparación que no tienen nada que ver con aquel; estas cauteladas —señaladas ya por Graf¹⁴⁵— son especialmente necesarias, como se verá, en el caso de las defixiones. Con respecto a los otros factores que aquí cabría considerar, bien conocidos todos ellos, basta señalar con el ya tantas veces mencionado Daxelmüller¹⁴⁶ que la fundamentación de la magia antigua tenía, indudablemente, una cierta solidez o ilación; "los demonios tenían en ella su lugar como

¹⁴³ O.c., p. 25. Como puede leerse en J. Tamborino, *De antiquorum daemonismo*, Giessen 1909, p. 83, "ferriam a daemontibus timeri probat Schol. ad λ. 48: κοινή τις τῆσ ἀβρόματος ἐστὶν ἰνὸς ἄλφης, ὅτλ. νεροὺ καὶ βάλκωνες οἱσῆρον φοβούνται. Cf. etiam NORDEN, *comm. ad Aen.* VI p. 201; GRAMM, *Deutsche Mythologie* p. 923; FRAZER *Ramona d'or* I p. 271. Ita praescribit pap. Par. (p. 10) *lanthiam ferream, in qua scripti sunt versus Homerici supra memorati, apud Lucian. Philops.* (p. 16) *Aras quidam magus dedit Eucratii amulum ad daemones arcendos optum, qui facit est ex ferro crucibus deprompto; Syriac. II 15, 6 (p. 18) parum asiini ferri amulum in digito portandum commendat*" (añadamos a tan erudita información el trabajo de I. GOLDBLUMBER, "Eisen als Schutz gegen Dämonen", *ARW* 10 (1907) 41-46). En resumidas cuentas, el mismo material de que están hechas las armas, el hierro, es ya algo que asusta tanto a los demonios como a los muertos.

¹⁴⁴ De ello hemos tratado en un trabajo actualmente en prensa: "De Pselo a Platón: La filosofía bizantina entre tradición y originalidad", en *Ciencia y Cultura en la Baja Edad Media. Curso del Seminario Orotava X. Organizado por la Fundación Comarita Orotava de Historia de la Ciencia*; añadamos a lo dicho allí —sobre lo que preparamos actualmente un nuevo trabajo— que parece haber sido el *De operatione daemontium* de Pselo y los procedimientos de activación por la ayuda del diablo la fuente de un pasaje de la cuadragésima cuarta de la primera centuria de Nostradamus, según leemos en P. BÉNAR, *Les langues occultes de la Renaissance. Essai sur la crise intellectuelle de l'Europe au XVIIe siècle*, París, 1906, p. 296.

¹⁴⁵ *Magie*, p. 145.

¹⁴⁶ O.c., p. 72.

intermediarios entre los dioses y los hombres” –ni más ni menos que el principio básico de la demonización de la cultura al que ya nos hemos referido de pasada– y desempeñaban su función como garantes de los oráculos, la mánica, los vaticinios, la criptoscopia y la hechicería, y habían encontrado su morada en la zona sublunar. Su relación con los dioses planetarios, por otro lado, creó el vínculo causal entre la magia y la astrología; ni la adivinación ni la confección de amuletos sería concebible en adelante sin referencia a las *gnathitates* de los astros. “El hombre y la naturaleza, los miembros y humores del cuerpo, las piedras y las plantas fueron relacionados en series rectilíneas con los planetas [las conocidas melotesias¹⁴⁷] y las tablas de sangrías de la Edad Media atestiguan de forma impresionante” –todo esto lo tomamos del excelente libro de Daxelmlüter– “la coherencia entre el microcosmos y el macrocosmos”.

En tercer lugar, hay que añadir a lo ya dicho el hecho de que, en la antigüedad, se pensase que el conocimiento de ciertos nombres o palabras cargadas de poder (ya sea éste bueno o malo) puede ayudar a controlar, con ellos en el amuleto, a seres materiales o espirituales de no mucha importancia. Puede verse esto muy bien, por ejemplo, en todo lo que se refiere a esa larga serie de palabras bárbaras¹⁴⁸, palabras

¹⁴⁷ Véase A. Pérez Jiménez, “Melotesia zodiacal y planetaria: La pervivencia de las creencias astrológicas antiguas sobre el cuerpo humano”, en IZEM-G. Cruz Andreotti (eds.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas [Mediterranea, 4]*, Madrid 1998, pp. 249-292, con buenas indicaciones bibliográficas.

¹⁴⁸ GREENFIELD, *Traditions of Belief*, p. 49. “The magic words” –precisa Graf, *Magic*, p. 218– “are the secret, barbarous names of the divinity, and the sorcerer demonstrates by the knowledge that he has of them that he is worthy of receiving divine assistance”. Puede verse además sobre estos temas, es decir, el uso de un “lenguaje bárbaro” (ἄγους βαρβαρικῆς) o de estos “nombres bárbaros”, TAMORINO, *o.c.*, pp. 80-81, E. PETERSON, “Engel- und Dämonenmannen. Nomina Barbara”, *RhM*, 75 (1926) 393-421, H. VERSNEL, “Die Poetik der Zaubersprüche”, en T. SCHABER-R. BRAQUE (eds.), *Die Macht des Wortes*, Múnich, 1966, pp. 233-297, y D. FRANKFURTER, “The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions”, *Helios*, 21 (1994) 189-221. El término *ephesia grammata*, sin embargo, tiene dos sentidos, como señala GAGER, *o.c.*, p. 267: el más amplio se confunde con lo que se denomina *vozes magicæ* o *mysticæ*, es decir, “all nonstandard forms of discourse in spells and charms”, más o menos lo que acabamos de ver bajo el nombre de *ordnata barbariká*. Un sentido más restringido, por el contrario, “refers to a set of terms said have been inscribed on the great statue of Artemis at Ephesus”: *aktion kataskion lix tetras damamaneus atison* (o bien *atison*). Graf, art. “Ephesia grammata”, en H. CANCIK-H. SCHNEIDER (eds.), *Der Neue Pauly*, III, 1997, p. 1077, señala algunos usos concretos de la frase y menciona el hecho de que, según un texto de Seimante, “esta serie de palabras tenía originariamente estructura métrica”. Como material comparativo véase A. BARCALÁ, “Los ‘nombres bárbaros’ del gnosticismo”, en *Tis phalngs tðs ðiða*, pp. 11-33, y para una interpretación profunda de la utilización del alfabeto en los PGM (con referencia también a textos de Nag Hammadi), puede verse P. COX MILLER, “In Praise of Nonsense”, en A. H. ARNSTROM (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Londres, 1986, pp. 481-505. Un texto que esta investigadora considera (PGM XIII, 206-9), viene a decir lo siguiente:

mágicas, *vozes magicæ*. En último lugar, también en opinión de Greenfield¹⁴⁹, se asienta el poder de algunos de estos amuletos en un sistema complicadísimo de jerarquías¹⁵⁰ espirituales y físicas y de sus relaciones con complejas cosmologías que dependen de la astrología. En la obra de este autor mencionada, se incluyen también listas de los nombres de demonios que presiden las horas de cada día y, por lo tanto, son en cierto sentido responsables de lo que ocurre. Aparte de los amuletos –“the most usual and common magical apotropaic devices” en Bizancio, según precisa Greenfield, aunque también reconoce que, a diferencia de lo que sucede con las primeras épocas del Imperio, no conservamos demasiadas piezas tardías–, era frecuente acudir para defenderse de los poderes que amenazaban al individuo a diversas ofrendas que se presentaban a los demonios, muy probablemente ya que éstos, a consecuencia de la interpretación cristiana, habían pasado a ocupar el papel de los antiguos dioses paganos, apeados de sus pedestales¹⁵¹. El incienso, por ejemplo, y una colección de *aromata* servían para propiciar a estos démones adversos y la quema de sustancias como los huesos de diversos pescados, la raíz de la peonía, el excremento de ganso y otras muchas cosas eran útiles como elementos apotropaicos, según se puede leer también en *Las Ciranides*. Como protección igualmente, pero esta vez para el mago, hay que entender las referencias a unas ropas precisas, complicadas (a veces interiores y exteriores), de color blanco, y a la existencia de círculos mágicos (ya sea concéntricos o inscritos en un cuadrado), con signos o palabras mágicas alrededor, que se cierran con más signos o palabras cuando el mago y su ayudante están ya dentro. A todo ello acompaña la pureza ritual exigida al mago¹⁵², ya se ha dicho también que tanto el incienso como unas ropas especiales, como las prácticas ascéticas igualmente, no están ausentes del cristianismo. Del excremento cabe decir que ya en el *Libro de Tobías*, en *Septuaginta* (compuesto probablemente a principios del s. II a. de C.), el demonio Asmodeo huye cuando se quema el corazón y el hígado de un pescado. Nótese de paso que la ceguera de Tobías se debió a la caída del excremento de un pájaro sobre sus ojos, un gorrion en concreto; referencias a este tipo de cosas hay en la obra, muy famosa en la

¹⁴⁹ “Señor, te represento mediante las siete vocales; ven y escóchame: a ee êêê ïïï ooooo uuuuuu ôôôôôôôôô [..]” [κόπος, ἀρούριουβία, τράς, ζ’ φωνάς, εἶρελαθε καὶ ἐνάρκουόν μοι] [o.c., p. 483].

¹⁴⁹ *Traditions of Belief*, pp. 175-6 y 219-236.

¹⁵⁰ Aparte de su filiación filosófica o teológica, Graf, *Magic*, p. 226, no duda en hablar de otros fundamentos de esta concepción jerárquica más apeados a la tierra: para él, ésta “spread in the religion of the era, where it constituted a theological response to the growing hierarchization of the imperial society”. Véase también IZEM, “Une histoire magique”, p. 55.

¹⁵¹ Sobre esto, véase SIMON PALMER, *o.c.*, p. 360.

¹⁵² En general, véase GREENFIELD, “A Contribution”, p. 136, y las referencias hechas ya en estas páginas al ascetismo antiguo.

magia antigua y medieval, denominada *Testamento de Salomón*¹⁵³, y en la medicina antigua; la llamada *Drekapotheke* o farmacopea excremental¹⁵⁴ ofrece muchísimos casos que irrealizan con los usos de estas substancias por la magia. Por lo que toca a los círculos y dibujos, un investigador norteamericano ya citado, Henry Maguire, es autor de un trabajo concreto dedicado a la decoración de ciertos sueltos de iglesias bizantinas cuya decoración tiene que ver con la magia.¹⁵⁵ No tenemos tiempo, sin embargo, para detenarnos más en el rico mundo de los amuletos bizantinos, parientes cercanos de los tarro-antiguos, aunque debemos simplemente señalar dos cuestiones respectivamente estudiadas por Matthew W. Dickie¹⁵⁶ y James Russell¹⁵⁷, la primera de ellas, y por Maguire¹⁵⁸ la segunda; se trata de las opiniones que tuvieron los bizantinos sobre 'el mal de ojo' y de amuletos que se conservan, sus tipos y los textos que tienen que ver con este fenómeno de la *βρακαρία*. Acompaña a esta primera cuestión —útil también para los pueblos eslavos¹⁵⁹ tras la caída de Bizancio y el advenimiento

¹⁵³ Véase en general sobre este personaje, la obra y su importancia en el medio oriental, Kazhdan *et alii*, art. "Solomon" en *ODB*, p. 1925. Sobre el *Testamento de Salomón* y otros libros atribuidos a él, véase GRANFIELD, *Traditions of Belief*, pp. 163 y, recientemente, P. A. TORSUANO, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus. Development of a Tradition*, Leiden-Boston-Köln, 2002.

¹⁵⁴ En general, L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, *passim*; son también de interés para esta cuestión los trabajos de M. López Sáiz, "Drekapotheke en los tratados del *Corpus Hippocraticum*", en J. ZARAGOZA-A. GONZÁLEZ SEMMARTI (eds.), *Homenaje a Josep Alisha (Actes del Xè Simposi de la societat catalana de la SEEC, Tarragona [...] 1990)*, Tarragona, 1992, pp. 225-230, y "Fármacos de mujeres", *Aveni*, 7 (2000) 301-321.

¹⁵⁵ En los pavimentos de algunas iglesias de Siria y Líbano, según ha notado Maguire, "Magic and Geometry in Early Christian floor Mosaics and Textiles", en W. HÖRANDNER *et alii* (eds.), *Andreas. H. Hunger zum 80. Geburtstag*, Viena, 1994 [= *JÖB* 44] (recogido en Maguire, *Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art*, Aldershot, Hampshire, 1998, pp. 265-6), se encuentran dibujos de cuadrados y círculos alternados (dentro de los círculos un anillo con ocho brazos y, dentro de los cuadrados, otros cuadrados con sus ángulos enfrentados a los lados de los que los contienen), con otros elementos, que sugieren "a benifcent function". El motivo del anillo con rayos lo vemos también en Armenia (pínicipios del s. V); pero lo curioso es que aparece con frecuencia en los *PGM* y en los amuletos y joyas mágicas. Por ejemplo, se puede consultar DANNA-MALTOUMI, *Suppl. Mag.*, I, n.º 21, pp. 58-60, entre otros ("Άγία Χρυσάστριβες θεοπροσέορτε Τέλορα, ὄρ ἔρεκεν Παλλάδα, δατὸ πικυτὸς πύρους [...] ["Signos sagrados, curad a Teirón, el hijo de Paladía, de todo temblor (...)]"] es el texto que aquí acompaña a ese signo). Aporta Maguire otros muchos ejemplos, incluyendo algunos tejidos.

¹⁵⁶ "The Fathers", ya citado.

¹⁵⁷ "The archaeological Context of Magic", igualmente citado.

¹⁵⁸ "Magic and the Christian Image", pp. 51-72.

¹⁵⁹ Para Sp. VRYONIS Jr., "The Byzantine Legacy in Folk Life and Tradition in the Balkans", en L. CLUCKAS (ed.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Boulder, Colorado, 1988, p. 120, "the most striking elements of the Byzantine legacy in the popular religious life of the Balkan Populations are to be seen in monasticism, hagiolatry, iconolatry, the appearance of neomartyrdom as a

de la Grecia moderna como es natural— la consideración detenida de las imágenes sagradas en tejidos bizantinos y de la utilización de éstas en amuletos.

b) La segunda categoría de acciones mágicas que aparece en Bizancio está formada por las acciones de **manipulación**; o sea, lo que tal vez es lo más conocido de la magia por lo mucho que se ha venido hablando desde hace años sobre las *tabellae defixionum*¹⁶⁰ de la antigüedad y sobre las recetas que, para ellas, nos ofrecen los *PGM*. Los problemas a la hora de distinguir 'witchcraft' de 'sorcery' en Bizancio, con su discusión y crítica subsiguiente para algunos especialistas —de cuyos argumentos ya se ha dicho algo— tienen su correlato también en este campo que ahora analizamos, ya que la terminología empleada por el *ODB* puede inducir a confusión, como veremos a continuación. En los siglos de funcionamiento del hipódromo de Constantinopla (ss. V-IX)¹⁶¹ abundan las *defixiones* dirigidas contra

result of clashes with Islam, the survival of pagan animal sacrifices", —cuestión sobre la que volveremos a hablar— "the beliefs surrounding the Christian mystery of baptism, and indeed the existence of a religious calendar which is closely modeled on and adapted from the calendar and cycle of practices and beliefs associated with ancient paganism".

¹⁶⁰ Información para el periodo tardantino en K. PREISENDANZ, art. "Fluchtafel (*Defixio*): D. Christlich", en *RAIC*, 8, 1972, cols. 24-29, y, sobre todo, OGBEN, "Binding Spells: Curse Tablets", en ANKARLOO-CLARK (eds.), *o.c.*, pp. 1-90. Las colecciones de textos más importantes en R. WUNSCH, *Defixionum Tabellae Atticarum* (= *JG* III, 3), Berlín, 1897, A. AUDOULTIER, *Tabellae Defixionum*, París, 1904 (hay reprint) y el índice de D. R. JORDAN, "A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora", *GRBS*, 26 (1985) 151-197 (*SGD*), una selección de ellas, ordenadas por tipos, están traducidas, presentadas y comentadas en GAGER, *Curse Tablets*, y casi medio millar han sido traducidas a nuestra lengua por A. López Jimeno, *Textos griegos de maleficio*, Madrid, 2001. Sobre la tipología de estas defixiones son de interés los trabajos de FARAONE, "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en IDEM-OGBINK (eds.), *Magika Hiera*, pp. 3-32, e IDEM, *Ancient Greek Love Magic*, J. J. WINKLER, "The Constraints of Eros", en *Magika Hiera*, pp. 214-243 y, para maldiciones y peticiones de justicia a los dioses, los estudios de J. H. M. STRUBE, "Cursed be he that moves my bones", y de H. S. VERSNEL, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", ambos también en *Magika Hiera*, pp. 33-59 y 60-106 respectivamente. Un resumen de las intenciones de las que encuegan estas defixiones está trazado en A. López Jiménez (sic), "La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (*defixiones*)", *Estudios Clásicos*, 112 (1997) 23-34.

¹⁶¹ Para H. PAVIS D'ESCURAT, "Magie et cirque dans la Rome antique", *ByzForschungen*, 12 (1987), p. 449, que sigue las opiniones de P. WUILLEUMIER, "Cirque et astrologie", *MEFR*, 44 (1927), p. 190 y R. JANNIN, *Constantinople byzantine*, París, 1964, pp. 21-31, "on courait dans l'Hippodrome de Byzance pour les écuries, autant d'anthousiasme frénétique qu'au Circus Maximus de la vieille Rome". MANCO a unas tres al año sin contar las que se organizaban con motivo de un trinado de los emperadores o de la visita de un alto dignatario extranjero; estas carreras continuaron hasta la ocupación de la ciudad por los latinos en 1204. Véase, en general, GRAF, "Une histoire magique", p. 54, n. 42.

Los conductores de carros, como en el mundo antiguo, y en el monasterio de s. Hipatio (ca. 366-466), en la localidad de Rufinianas en Bitinia, podemos leer en Trombley-Cutler¹⁶² que no pocos oficiales de la administración bizantina, enfermos por los encantamientos (ἐπιμαγεῖαι) obra de los hechiceros ('sorcerers') pagados por sus competidores en el escalafón, se recuperaban de sus enfermedades gracias a las bendiciones y εὐλογίαι (es decir, cualquier objeto bendecido) de este santo. Define Trombley¹⁶³ estas ἐπιμαγεῖαι como "a magic song recited over a person or a charm to effect a cure, fend off evil, transfer evil to another, or evoke an erotic response in a member of the opposite sex". No se entiende muy bien, sin embargo, si hay aquí un cierto pudor ante ciertas preferencias sexuales o un desquite de este estudioso; de hecho, el sexo de la persona contra la que va la defixión para 'atajar' no tiene por qué ser el mismo de la que la hace. López Jimeno¹⁶⁴ recoge una *defixio* en la que "una mujer pugna por el amor de otra"; dice así: "(...) Atraedme a Gorgonia, a la que parió Nilotenia, atraédme/a, tortura tu cuerpo noche y día, sometédla hasta que abandone todo lugar y toda casa por el amor de Sofía, a quien parió Isara, que se entregue a ella como esclava (...)". Se trata de una defixión de Hermapolitis Magna, en Egipto, s. III o IV d. de C. (véase *SGD*, nº 151, p.188, con las informaciones pertinentes). Sobre este problema, que es clave para establecer el ámbito total de estas defixiones, señala Graf¹⁶⁵ que, a diferencia de la Atenas clásica, la pareja homosexual (masculina o femenina) no encontraba en su relación —en la época de los *PGM* y en Egipto (y se sobreentiende que también en época posterior)— ningún prestigio social, de manera que su recurso a la magia debe ser interpretado simplemente como salida a una crisis emocional "provoked by the mad love that he bears for a person who seems out of reach. Erotic magic thus offers a way to resolve this personal and even intimate crisis, and that is why the same processes can serve for lovers lacking a social purpose (which, later, the christian polemist was to call *amor inconcessus*)". No cabe pues, aquí —para Graf— acudir a una explicación de este recurso a la magia basada en la estructura social (la transmisión de poder y fortuna a través de la mujer), tal como se utiliza a veces en el caso de las relaciones heterosexuales. La opción de este autor debe entenderse en el marco de su análisis de la curiosa situación que presenta el mundo antiguo: son los hombre los que 'utilizan' prácticamente toda la magia amorosa para atraerse a mujeres ("no for the purpose of an affair, but for one of marriage"), pero atribuyen esta magia a las mujeres, como 'cosa de ellas' (son ellas las

brujas); de hecho, en los *PGM*, rara vez aparece algo que no sea un hombre que busca atraerse a una mujer, rara vez también una relación homosexual está en ellos presente y, si lo está, resulta que es masculina¹⁶⁶, mientras que las defixiones funcionan de otro modo y su explicación podría ser la ofrecida¹⁶⁷.

Estos encantamientos, ya fuesen paganos, cristianos o bien producto de un sincretismo, eran desde luego similares todos ellos (desde el conlito de Laodicea en el s. IV, además, se había prohibido a los clérigos componerlos o recitarlos)¹⁶⁸ y contaban, como ya se ha dicho, con la ayuda de un ángel o demonio que debía actuar para que tuviesen efecto. Debieron también de estar muy extendidos ya que, en el s. XII, Balsamón y Zonaras hacen referencia a esta práctica; en concreto, señalamos que, en el reinado de Manuel I (1143-1180), fue condenado por mago un judío llamado Isaac Aarón, natural de Corinto y que, en su casa, encontraron la imitación de una tortuga, dentro de cuyo caparazón había un muñequito con forma humana (ἀνθρωπομόρφου εἰκασμά) con sus pies encadenados y el pecho atravesado

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 185-6.

¹⁶⁷ Véase el estudio detenido de la magia amorosa en KOTANSKY, *Ancient Greek love magic* y "The construction of gender in Ancient Greek love magic" ya mencionados, al que debe ser añadido LÓPEZ JIMENO, "Maldiciones eróticas y otros encantamientos amorosos. La *malédiction del amor*", en MARCOS CASQUERO (coord.), *Creencias y supersticiones*, pp. 111-130. Exclusivamente para lo que se refiere al derecho, ha de verse —sobre los homosexuales— el exhaustivo trabajo de C. G. PRISAKIS, "Ἡ θέσις τῶν ἀποφωλοφιλῶν στῆ βυζαντινῇ κοινωτίᾳ", en la obra colectiva *Οἱ περὶ ἀγαπᾶσαι ὁτὸ βυζάντιο*, pp. 171-269, donde, sin embargo, ninguna referencia se hace a la magia amorosa.

¹⁶⁸ Para BARB, "La sopravvivenza", p. 120, las disposiciones del sínodo de Laodicea, celebrado en esta ciudad de Frigia en una fecha imprecisa entre los años 341 y 380, son la prueba clara de que, independientemente de que los paganos siguesen con sus creencias, se estaba formando ya una "magia típicamente cristiana" con la que la Iglesia tenía que acabar. SIVVA ACERNA, "Accusaciones de magia", en TEJA (coord.), *Profecía, magia y divinación*, p. 134, ha estudiado recientemente las acusaciones de magia contra el obispo sirio Sofronio de Tella (s. V), y ha insistido en el hecho de que los paganos veían cada vez más a obispos y presbíteros cristianos como verdaderos magos y hechiceros. Y ocurría esto no sólo porque, a ojos del pagano —como ya se ha señalado— el cristianismo era también una magia, hasta el punto de que Celso (s. III), un pagano a quien el cristiano Orígenes atacó duramente, "consideraba el embarazo de la virgen María un hecho mágico", sino también porque, como señala Acerbi, en la *Historia Augustea* (fines del s. IV) se conserva una carta pseudo-epigráfica de Adriano "en que se afirma que en Egipto la promiscuidad religiosa y cultural llegaba a tal punto que casi todos los miembros del clero cristiano se dedicaban a la magia o a la adivinación". El canon 36 del conlito de Laodicea prescribe —en la traducción de esta misma investigadora— que "los clérigos de grado superior o inferior no hagan de magos o adivinos ni de matemáticos o astrólogos; que no fabricquen los llamados amuletos, que son cadenas que atan sus almas. Que aquellos que lleven tales objetos sean excluidos de la Iglesia". Pero, aparte de esto, se prohíbe también en el canon 35 que los cristianos abandonen la Iglesia de Dios y venguen a los ángeles e introduzcan su culto; "quien se haga culpable de esta idolatría disimulada, sea anatematizado y se olvide a Nuestro Señor Jesucristo, hijo de Dios, y se pase a la idolatría".

¹⁶² Art. "Magicians", en *ODB*, p. 1266; sobre el santo véase KAZHDAN, art. "Hypatios of Rouphinianai", en *ODB*, p. 963 y sobre su *Vida*, escrita por Callinico (ed. y tr. de G. J. M. BARTHELEMY), [Paris, 1971], y el papel de los demonios en ella, TEJA, "Monjes, magia y demonios".

¹⁶³ Art. "Incantation", en *ODB*, p. 990.

¹⁶⁴ En LÓPEZ JIMÉNEZ (sic), "La finalidad", p. 25.

¹⁶⁵ *Magic*, pp. 188-9.

do por un clavo, según escribe el historiador Niceetas Comnates¹⁶⁹. Verdadero o falso, la descripción del muñeco evoca de inmediato un conocimiento de lo que las defixiones eran, conocimiento que también es exhibido ya en época tardoclasica. Así pues, en los *Milagros de s. Cirio y s. Juliano*, obra de Sofronio¹⁷⁰, se nos cuenta que Teodoro, un médico de Chipre, se quedó parálitico a consecuencia del encantamiento de un mago. Tras rogarle a los santos su curación, se le aparecieron éstos en sueños y le dijeron que asase el pulmón de un cerdo, lo mezclase con vino y se lo untase por todo el cuerpo. Además, le dijeron también que mandase a un criado para que cavase en un lugar frente a su dormitorio, donde se encontraría el objeto mágico productor de su desgracia. Descubierta esa defixión, el mago, un judío por más señas, desapareció y Teodoro se curó. De este mismo Sofronio es la historia de Teófilo, en Alejandría, que padecía de terribles dolores en sus brazos y piernas a consecuencia de un encantamiento que le habían hecho sus enemigos; no conseguían curarle los médicos y, por ello, rogó a los santos que le sanasen. Se le aparecieron éstos en sueños y le dijeron que se hiciese transportar a la orilla del mar y que allí le pagase a un pescador para que echase su red. Dicho y hecho. Tuvo así muy pronto en sus manos, por un módico precio además, una cajita que sacó del mar el pescador y que, pese a los esfuerzos conjuntos de los dos hombres, no pudo ser abierta. Llevada a la iglesia, por fin se consiguió abrirla y en su interior se encontró una figurita de bronce que representaba al propio Teófilo, con sus manos y pies atravesados por clavos. Fue desclavarlo uno a uno y nuestro Teófilo salió andando recuperada ya la movilidad en cada uno de sus miembros; quedó claro, para los testigos, que un encantamiento diabólico realizado por un enemigo era la causa de la enfermedad. Recoge Magoulas también otros textos que testimonian la existencia, en la época, de las defixiones en el hipódromo, escondidas para afectar a los aurigas o a los luchadores en el circo¹⁷¹.

No obstante, con ser claro el testimonio de Sofronio sobre el pobre Teófilo, sin embargo a Graf¹⁷² no le convence del todo el relato ya que no va bien con "la ide-

¹⁶⁹ OEGONOMOS, *o.c.*, p. 80, citando a este historiador.

¹⁷⁰ Véase MAGOULAS, *o.c.*, p. 236.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 243-4 y 245-6. PAVIS D'ESCURAT, *o.c.*, se ocupa de las defixiones del circo romano, mencionando también las de otros lugares, en el s. IV, y de las disposiciones legales contra este tipo de magia que, muy posiblemente, no debía de estar desconectada de los intereses de los apotadores (*o.c.*, pp. 464-4). aunque es poco lo que se sabe de la organización de las apotecas. "Bien que l'aucune de ces *tabellae defixionum* si courantes à l'époque romaine n'ait été retrouvée sur le sol de Byzance, leur utilisation est attestée par les textes", una relación de los cuales puede verse en este trabajo. Resulta especialmente interesante un testimonio de las cartas de Nilo de Anoyra (*PG 79*, col. 308 D), quien testimonia (en torno al año 400) que ciertas laminillas mágicas relacionadas con las carreras de caballos se encontraban a veces disimuladas en la parte de atrás de algunos iconos (*o.c.*, p. 466, n. 79).

¹⁷² *Magie*, p. 142.

ología del ritual de la "atadura". Efectivamente, hay cierta vaguedad en él sobre el ritual exacto que es empleado por los enemigos que desean hacer daño a Teófilo auxiliados por un demonio y, además, no parece entrar esta defixión en los tipos de ellas que habitualmente se suelen enumerar¹⁷³. En resumidas cuentas, "it would be advisable to guard against the idea that binding spells could produce diseases by means of similar punctures made in a figurine. The perforation of the members does not have such precise and simple consequences—the mechanism is not so direct"¹⁷⁴. Trombley añade dos observaciones sobre las que debemos llamar la atención; en primer lugar, nos dice que los escritores bizantinos "often mention incantations in connection with magic, but seldom quote the actual words used", lo que es cierto; por otro lado, señala este mismo investigador que muchos ejemplos de estos encantamientos se nos han conservado en los *PGM*, en laminillas de metal y en pequeños objetos (amuletos) que, si son sincréticos, suelen utilizar los nombres de ángeles apócrifos de la tradición judía y palabras bárbaras. Como el lector puede ver, Trombley (tal vez siguiendo la visión de F. Kukulés, a quien menciona¹⁷⁵), no llega a utilizar¹⁷⁶ el término *defixiones* (κατὰδεσμοί) —para el que falta el pertinente artículo en el *ODB*—, que no son otra cosa sino las fórmulas (λόγοι) plasmadas en una laminilla de plomo o de otra materia, que se limitan a describir, claro es, la acción (πρόξις) que debe realizarse para que esas fórmulas surtan efecto. Los "encantamientos", por lo tanto —recordemos lo que afirma García Teijeiro¹⁷⁷—, tienen dos partes principales: "la acción y el rito mágico que ha de ejecutarse, y la fórmula que se pronuncia o se escribe. Las defixiones contienen sólo la fórmula" y ésta, como

¹⁷³ Para éstos, Graf, *ibidem*, pp. 120 y ss.

¹⁷⁴ *Ibidem*. Crítica Graf, por otras razones parecidas, testimonios hagiográficos tardoclasicos que, en su opinión, a pesar de reflejar un uso evidentemente real en su tiempo (las defixiones), sin embargo lo describen de una manera equivocada (*o.c.*, p. 142-3) que tiene que ver, como se verá más adelante, con la visión cristiana del proceso (*ibidem*, pp. 161-168).

¹⁷⁵ Βαζαντινῶν βίος καὶ πολιτικῶς, I, A., Atenas, 1948, pp. 239-40.

¹⁷⁶ Tampoco nos parece que acierte al incluir en la bibliografía recomendada en su art. "Incantation" del *ODB*, ya citado, el trabajo de H. HUNGER, "Eine frühbyzantinische Wachstafel der Wiener Papyrusammlung", en J. L. HEILIGER-J. K. NEWMAN (eds.), *Seria Thymima. Studies in Greek Literature and Palaeography in Honor of Alexander Turyn*, Urbana, Illinois, 1974, pp. 489-494. Se estudia aquí una tablilla de cera de la segunda mitad del s. V donde hay una oración para pedir la protección divina ante los terremotos, que parece recordar a otras incluidas en el *Εὐχολόγιον τῷ Μεύρα*, Roma, 1873. Ausentes están aquí los elementos propios de una defixión, exorcismo o maldición, y el carácter de ἐπιβολή ("encantamiento") no se advierte tampoco en el texto de Viena ni en su sípula final, donde se solicita de Cristo defensa ante los [seismos]: τρισσοῦντοῦβίτην σε, Χριστέ, πείσθηα τῶς τοῦς [...].

¹⁷⁷ "Sobre una defixión ática: IG III/63, n° 97" en J. A. López Fábregaz (ed.), *De Homero a Libanio (Estudios actiales sobre textos griegos. II)*, Madrid 1995, p. 321.

también la acción y el rito, están minuciosamente descritas en los manuales y tratados (grimorios) contenidos en la colección¹⁷⁸ de *PGM*, que pertenecen al s. III o IV. Esta diferenciación entre ἐπισημῶν y προῶν (con sus λόγοι) la entendió perfectamente s. Juan Crisóstomo ya que, en una de sus obras¹⁷⁹, afirmó que sólo existe un ‘encantamiento’, si se puede decir así, del que el cristiano pueda echar mano en sus tribulaciones: la cruz. Hay además una única προῶν eficaz (nótese este segundo término técnico de la magia!) y ésta es el signo de la cruz. Por otro lado, el santo tenía que saber que sus fieles utilizaban amuletos de cualquier tipo para solucionar sus problemas (porque, si no, no tendría sentido el texto de su homilía) y, además, ¿no era tal vez el mismo signo de la cruz, en cierto modo –como algún estudioso ha señalado–, ‘una auténtica acción mágica si se hacía sin fe y sin el sometimiento a los designios del verdadero Dios?’ Sin embargo, la fecha relativamente tardía de los *PGM*, los auténticos depósitos de encantamientos, no quiere decir que su contenido no sea en buena parte mucho más antiguo, ya que hay defixiones que son del s. V a. de C. y suponen también ‘manipulaciones mágicas’¹⁸⁰. No deja de ser sorprendente, a propósito de esto último, que existan paralelos de diverso tipo entre estos *PGM* y la obra de Empédocles de Agrigento (s. V a. de C.) nada menos, como ha mostrado P. Kingsley.¹⁸¹

La tipología de estas defixiones en el mundo antiguo es muy variada; Preisendanz¹⁸², habida cuenta de que el espíritu de la defixión contradice al del Evangelio, estima que aquéllas pertenecen al mundo pagano y que, por tanto, ‘es gibt daher keine christl. Defixion, sondern nur Defixion bei Christen’, es decir, que no existen defixiones cristianas sino sólo defixiones de cristianos, y esto sucede porque todavía esos cristianos que las mandan hacer no han abandonado las creencias populares paganas que heredaron de sus antepasados. Ya en el *NT* (Marcos 7,

¹⁷⁸ Como es bien sabido, aparecen también en los *PGM* modelos de ‘impresos’ a los que sólo hay que poner el nombre del cliente para que queden listos para usar.

¹⁷⁹ *A la epístola a los Colosenses*, cap. 3, *Homilía*. VIII, 5 (*PG*, 62, cols. 357-8); citado y comentado por BARB, ‘La sopravvivenza’, p. 119.

¹⁸⁰ GARCÍA TEJERRO, ‘Sobre una defixión ática’, p. 323.

¹⁸¹ *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995; para KINGSLEY, *o.c.*, p. 222, el término φάσμα, usado por Empédocles, ‘also had the broader connotations of ‘spell’ or ‘charm’; and here [...] it is best understood as referring not just to the remedies themselves but also, implicitly, to the incantations (ἐπισημῶν) which were recited during the gathering of the plants and during their preparation. We find the best examples of such spells in the magical papyrus [...]’. El parecido con el funcionamiento de las ἐπισημῶν en la figura de los κατὰθεοῖν es evidente; para la recogida de plantas véase en concreto A. DELMATE, *Herbarius. Recherches sur le cérémoniel usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruselas, 1938.

¹⁸² Art. en *RAC* mencionado, col. 24.

35) puede ser que se mencione una de estas defixiones o ‘ataduras’ (eso es lo que significa κατὰθεοῖν realmente): ἐλύθη ὁ θεοῖς τῆς γλώσσης αὐτοῦ [‘se soltó la atadura de su lengua’], ya que el sanado por Cristo bien podía haber estado bajo el poder de un demonio, aunque nada se dice en concreto. Cirilo de Escitópolis en Palestina, autor, entre otras cosas, de una *Vida de s. Eulimio*, santo que vivió entre 524 y 568/9, narra en ella que este santo se apareció a un monje enfermo y le curó tras descubrir y sacarle de su cuerpo una de esas laminitas (¡la típica defixión!) escrita con ciertos signos por un mago pagano. Pero hay que notar que la persecución de estas conductas fue muy fuerte y que el número de estas defixiones parece declinar con el tiempo. Ahora bien, según estima Preisendanz¹⁸³, ‘tal como las colecciones de formularios de los papiros griegos transmiten instrucciones para defixiones entre sus recetas mágicas, así también los manuscritos mágicos de la Edad Media latina y griega han conservado, a su vez, no pocos de estos textos’, de modo que puede decirse que han llegado, de la misma manera que otras acciones mágicas y el resto de la cultura antigua, a conocimiento de cristianos griegos y latinos medievales (y luego modernos). En Bizancio se encuentra una descripción de una especie de κατὰθεοῖν de este tipo en las actas del proceso seguido contra Cappadokijs, un mago ya citado¹⁸⁴, que tuvo lugar entre 1351 y 1352. Hubo de presentarse este personaje ante el tribunal cargado con sus libros de magia (κετὰ τῶν μαγικῶν αὐτοῦ βιβλίων), obviamente prohibidos, y sabemos que, aureolado por su fama de mago y algunos otros tropiezos con la ley, se había ganado previamente la confianza de un monje que quería progresar en la jerarquía; fue a éste a quien le preparó una *defixio* que constituye, según Cupane, la ‘única descripción detallada de un ‘azione mágica, una delle più tipiche e diffuse fin dall’ antichità’, un κατὰθεοῖν en suma, aunque aquí las cosas no se desarrollan del todo como en la antigüedad. Se escriben los nombres de los implicados en la χάρτα para que éstos acaben mostrando su buena voluntad frente a la solicitud del interesado (ὡστε εἶναι αὐτοὺς εὐπλόους καὶ εὐενοστούς καὶ καθύπαιχτούς vous ἐνεκα τῶν ἡτημάτων αὐτοῦ), se expone el texto a la luz de las estrellas como ya hizo en otra ocasión el también acusado Tzerentzis, pero no se esconde en parte alguna ni se coloca en la tumba de un cadáver de especiales características¹⁸⁵, sino que se lo lleva, como φυλάκτιον, el propio monje solicitante.

¹⁸³ *Ibidem*, col. 26.

¹⁸⁴ CURANE, *o.c.*, p. 250; la calificación de descripción completísima que esta investigadora da a este texto tal vez sea un poco exagerada; ya se ha dicho que las referencias en la literatura bizantina a muchas de estas acciones mágicas son bastante parcas, cuando no vienen a ser lecturas cristianas del Tomémo antiguo, según ha estudiado GRAF.

¹⁸⁵ Se trata normalmente de ἀποποιή y βλασφάματα, es decir, gente muerta prematura y violentamente; véase sobre estas dos categorías de difuntos en el mundo antiguo, R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, Ithaca, 1985, pp. 77-88 y 93-95.

En una antología como la de Gager¹⁸⁶ puede encontrar el lector ejemplos de defixiones dirigidas contra rivales en las competiciones en el teatro y en el circo (en las que se pide que el odiado actor, músico o lo que sea y también el auriga se quede mudo, sin memoria, tropiece con su carro, caiga y, probablemente, se mate¹⁸⁷, etc.), otras muchas que tienen que ver con el sexo¹⁸⁸, amor y matrimonio, otras que buscan dejar sin voz y argumentos a los litigantes que persiguen en un tribunal al que encarga la defixión y otras que van dirigidas contra competidores en los negocios;

¹⁸⁶ *Curse Tablets*.

¹⁸⁷ No siempre ese era el fin de la *defixio* y son muchos los autores que, en este sentido, han manifestado su opinión; sin embargo, hay ocasiones en que, al parecer, es difícil interpretar las cosas de otra manera. A este propósito, escribe López Jiménez (sic), "La finalidad", p. 31: "Aunque hemos dicho que las defixiones amorosas no buscan, en principio, la muerte de su víctima, una lámina erótica de Pella (Macedonia), del siglo IV a.C., nos demuestra lo contrario: la autora intenta impedir el matrimonio entre su amado Dionisiofonte con otra mujer, a la cual desea sin paliativos l. 7: *κατά κκαός* Ἐρτίλια δρόδρατα: '(...) (que [el matrimonio] no se lleve a cabo) y que Télima muera de mala muerte'. Y concluye: 'entonces será feliz y dichosa' (ἐπέ δέ εὐδαίμονα κκαὶ μακαρίαν γεύεττα γ). Puede verse L. Dubois, "Une tablette de malédiction de Pella: s'agit-il du premier texte macédonien?", *REG*, 108 (1995) 190-197, quien, aunque comenta fundamentalmente aspectos dialectales, llama la atención sobre el hecho de que esta "atadura" es concebida por la autora como temporal y que, cuando decida que ya tiene bastante castigo la víctima, irá por ella y, mediante el proceso oportuno, la "desactivará" ("la maldeción" —se lee en *o.c.*, p. 194— "ne pourra être suspendue que par une annulation méthodique du rituel de gravure, de lecture, d'effacement et d'ensevelissement du plomb inscrit: ce contre-rituel est clairement explicité [...]"; sin embargo, nada comenta Dubois sobre el hecho de que la presencia de la muerte deseada para alguien aparece tan claramente aquí. Graf, *Magic*, pp. 145-6 —que no toma en consideración esta *defixio* macedonia—, es de la opinión de que no hay laminita alguna, "Athenian or otherwise, earlier than the Roman era", que exprese el deseo de matar a un adversario y, por lo que toca a los ejemplos posteriores, "the expression of this desire is extremely rare, and not only in the erotic spells, in which it had no reason for being". Las razones para esta opinión se asientan en la convicción de este estudioso de que, con mucha frecuencia, el ritual de la defixión es malinterpretado ya desde antiguo, según hemos visto más arriba. Se trata de un ritual puramente simbólico y su efecto no dependía de un acto "simpatético" llevado a cabo mediante multequitas de vudú; no hay homología tampoco entre la actuación del rito y la finalidad buscada, de modo que los hechiceros no deseaban matar realmente a aquellos contra los que dirigen sus defixiones (o.c., p. 145). "This sympatheic homology thus exists in the mind of a superficial observer" y no es nada raro que aparezca por primera vez en escritores cristianos (*ibidem*, p. 146). La figurilla atarvesada con agujas o clavos no es considerada por el mago como idéntica a la víctima y éste no tiene, pues, intención de matar o herir sino que es la "atadura" o la "inmovilización" la finalidad de la acción mágica, aunque, en algunas ocasiones —se ve forzado a admitir Graf—, sí que todo parece dirigido a causar enfermedades (*ibidem*, p. 141).

¹⁸⁸ En concreto, algunas actuaciones de hechiceros y brujas (mediante diversos medios de hechicería [ἰορτήματα]) para conseguir que una mujer se sienta atraída por un hombre o viceversa y actuaciones del diablo tentando por su cuenta a los ascetas, son consideradas en Kazhdan, "Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Century", *DOP*, 44 (1990) 140-2.

Las hay también que tienen el aire especial de una petición de justicia y venganza dirigida a los dioses¹⁸⁹ y, dejando aparte las que Gager llama 'misceláneas', habría que contar finalmente los amuletos y contradefixiones (incluidos los amuletos) ya aludidos, que torpedean, por así decirlo, los ataques que puedan dirigir contra nosotros nuestros enemigos¹⁹⁰. Gager nos proporciona no pocos ejemplos que llegan hasta el s. VI y Magoulias, exhumando los datos indirectos de la hagiografía, hace referencia igualmente al material protobizantino, que parece ser muy escaso en época posterior (al menos por los testimonios indirectos que conocemos). Próximo a esta acción mágica y no lejos del amuleto está el exorcismo, ya presente en los *PGM*¹⁹¹, que luego, cada vez más adaptado a las necesidades del cristianismo, aparece con profusión en las plegarias de Basilio, el Crisóstomo y otros autores¹⁹². Están presentes en él, además, nombres como Saboth, Adonai, Cherubim, pero también los de los arcángeles, la Virgen María, Cristo etc., acompañados por una gran cantidad de ἑτέρα ὀνόματα, a menudo incomprensibles, junto con aclamacio-

¹⁸⁹ Sobre un curioso tipo ejemplificado en Gager, *Curse Tablets*, n.º 75, pp. 165-167; procedente de la isla de Amorgos y fechada entre el s. II a. C. y el II d. C.), puede verse H. S. Versnel, "Ὁδοσκατοῦς ἱλάς τοιοῦτος βαένποτες 'Punish those who rejoice in our misery': On curse texts and Schadenfreude", en Jordan *et alii* (eds.), *o.c.*, pp. 125-163 y, sobre todo, "May he not be able to sacrifice". Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses", *ZPE*, 58 (1985) 247-269. Ecos de esta defixión (que no merece tal nombre por sus características especiales) se encuentran en el folleto de diversos países europeos, observación de Versnel y otros que nos proponemos ampliar en un próximo trabajo con la literatura española como objeto de estudio (véase como un primer borrador de él nuestra comunicación "Sobre un tipo de texto muy común en los manuscritos antiguos y medievales: las *voes animalium*", en el *Simpósio de la SEEC 'Libros y lectores en la Antigüedad'*, octubre de 2001, Universidad Autónoma de Madrid (en prensa).

¹⁹⁰ Se encuentran ya en el AT y, como nota Piñero, "La magia en el antiguo Testamento", en *DGM* (ed.), *En la frontera*, p. 68, estos ejercicios de contramagia, "mitzados con los ojos de hoy, nos revelan un no menor proceder mágico al servicio de aquéllos que se proclamaban herederos del Dios único".

¹⁹¹ Por ejemplo en *PGM* IV, un conocido remedio para curar endemoniados obra de Pibechis, famoso mago egipcio. Es un caso curioso ya que, en este texto, el proceder es muy parecido al evangélico y es explicado de la siguiente manera: "magus sum ipsius mēyia transart" —escríbe TAMBORINO, *o.c.*, p. 81— "in corpus eius, quem sanare vult [...] —*Etiam modo induitur mēyia ad apud Ioann*, XX 22: καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς: Ἄδθετε μνεγία dryov.—*Ita corpus daemontiaci expleret spiritu sufflantis et daemon exire cogitur. Hoc remedium adhibetur in pap.* Par (p. 12) [= *PGM* IV, 3007-3086 y *PGMT*, p. 97], ubi praescribitur afflante exorcizandum dno τὸν δίκων τὸν τοβὸν δόκου τὸ φύργα ἔος τοῦ ποοοῦτον". *PGMT* señala *ibidem*, n. 411 que sobre este tipo de "inspiración" ha de verse EITREK, *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, Oslo, 1966 (2ª ed.), pp. 47-9.

¹⁹² Véase, en general, K. THRAABE, art. "Exorcismus. VIII. Der volkstümliche E. des 4/6 Jh. a. E. Gebete" y ss., en *RAC*, 7, 1969, cols. 109-117, y F. J. DOLGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Tagritual*, N. York, 1967 (es reimpr.); el trabajo de L. Gil, "El ceremonial de la palabra imperativa: De los Evangelios al exorcismo cristiano", *CFCA*, 9 (1999), pp. 163-183, es también de interés. Más concreto, KORANSKY "Greek Exorcistic amulets", en MAYER-MIRECKI (eds.), *o.c.*, pp. 243-277.

nes del tipo εἰς θεός ['¡Un Dios!'] o bien θεός ζῶν ['¡Dios vivo!'] y cosas similares. Fedón Kukulés¹⁹³ definió los encantamientos (ἐπιούσαι; también llamados γοητεῖαι) —que son la base general sobre la que reposa la más concreta y abreviada *defixio* según hemos podido ver— como un canto mágico dirigido a curar a alguien o bien a apartar una enfermedad o un mal y a pasárselo a otra persona u objeto o, finalmente, como medios para conseguir amor; el exorcismo (ἐξορκισμός)¹⁹⁴, en cambio —según él—, lo que pretende es mandar lejos al diablo o al mal, la enfermedad en cuestión, y puede ser profenido como una oración, recogido en un texto o grabado de forma muy abreviada en una piedra de amuleto. Fórmulas como Χριστὸς οὐ δούκει ['Cristo te persigue'] siguen recordando en época cristiana,

¹⁹³ *O.c.*, I B, pp. 239-240 y 242.

¹⁹⁴ "El término 'exorcismo' nada tiene que ver con el latino 'orcus' sino que se relaciona con la palabra griega *horcos*, 'juramento'. El ceremonial de este juramento se remonta al mundo judío. Si alguien, por ejemplo, quería enterarse de toda la verdad, entonces decía lo que sigue: 'Te lo juro por el Dios vivo' (y aquí se colocaba la pregunta). En respuesta, el preguntado respondía: 'Tan verdad es que Dios está vivo como que...' (y aquí venía la respuesta). El exorcista es el que pregunta y su nombre, pues, traducido literalmente es 'el que hace un juramento'... así lo explica R. MEIKARABACH, *Arxarax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 4. Exorzismen und jiddishhebräisch beeingflaste Texte (Papyrologica coloniensia XVII, 4)*, Opfaden, 1995, p. 1, en una interesante introducción a esta cuestión (*o.c.*, pp. 1-25). En resumiéndolas cuentas, el juramento tiene lugar dentro de un diálogo en el que uno "jura" ["veredigt"] por la verdad y al otro "se le toma juramento" ["veredigt wird"]. Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", p. 250, precisa que "the use of ορκίζω especially to adjure *demons* is a comparatively recent development and seems to be attested no earlier than the 1st century BCE", como indican *PGM XVII* y ejemplos de DANIEL-MALCOMONI, *Suppl. Mag.*; se trata en concreto de II, 52,2 (una maldición en la tumba) e *ibidem* 71 (fr. 14, 2), un formulario. Véase en general un resumen en GRAF, art. "Exorcismus", en CANGK-SCHNEIDER (eds.), *Der Neue Pauly*, IV (1998), pp. 348-350; aparte de los trabajos ya citados, para los exorcismos bizantinos es fundamental el estudio de L. DELATRE, *Un office byzantin d'exorcisme (Ms. de la Librairie du Mont Athos, Y 20)*, Bruselas, 1957, con multitud de textos de interés, así como el de F. PRADER, *Griechische und slawische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Gießen, 1907. En estas colecciones, resume de una manera muy viva E. V. MATRUSE, "Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotra e tradizioni popolari", artículo de 1990 recogido en su *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel medioevo greco*, Turín, 1995, p. 56, "sono inserti in un vero campionario della superstizione: ricette magiche, scongiuri contro il malocchio, incantesimi, formule di augurio o apotropaiche. Vi sono antichi verballi contro il tetano, il mal di reni, i dolori di petto [...], i calcoli renali [...], il mal di testa [...], formule per la partoriente [...], espedienti magici per riconoscere o prevenire i ladri [...], invocazioni al Salvatore cui santi perché un bambino muti la sua indole malvagia [...], o anche soltanto perché impari a leggere [...], preghiere e scongiuri per il buon esito della pesca [...], della caccia [...], per la produzione di seta [...], per la benedizione del bestiame [...], ricette per filtri e pozioni [...], formule per ottenere l'amore di una donna [...], iscrizioni per amuleti, direttive per riti magici, cui ravvolta è previsto che partecipi un religioso [...], ecc. Molti di questi testi —concluye este estudio— presuppongono un'azione diabolica capillare e incessante: e qui la lettura apre la vista su abissi di angoscia e di disperazione". También los *Anecdota graeco-byzantina* de V. VASSILIEV (Moscú, 1893 [hay reimpr.]) contienen algunos textos de este tipo.

dirigidas como están a la enfermedad para que abandone al enfermo, épocas en la que ésta era identificada directamente con la presencia de un demonio en el interior del paciente; suele acompañar, como sucede en el caso de Alejandra ya mencionado (en el conocido amuleto de Beirut), la fórmula φεύγε, φεύγετε ['márchate', 'marchaos'] dirigida a esos diablos o enfermedades.

En estos amuletos antiguos, tardos antiguos y medievales —encantamientos protectores que funcionan como un exorcismo— suele aparecer, como ya notó Kukulés¹⁹⁵, la figura de Salomón a caballo que transpasa con una lanza a una figura de mujer que yace en el suelo y que no es otra que la enfermedad contra la que opera el amuleto en cuestión, y la inscripción que acompaña, en general, suele ser: φεύγε, μεμνημένη, Σολομών οὐ δούκει ['¡Vete, odiosa, que te persigue Salomón!']. Otros ejemplos bien conocidos y recogidos por Schlumberger u otros autores mencionados por Kukulés son, por citar algunos, "φεύγε, πόνε τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ ἠμικράνου, Χεῖρ Κυρίου οὐ δούκει μετὰ ὄβυσθαίου" (contra el dolor de cabeza y la migraña, a la que Cristo persigue), "φεύγε, φεύγε, τύποια... Ἰησοῦς Χριστὸς δούκει οὐ" (contra la fiebre, perseguida igualmente por Cristo) y otros del mismo estilo. El motivo del caballero armado, Salomón, se encuentra no sólo en placas rectangulares, redondas u ovaladas sino también en anillos, brazaletes, gemas talladas, etc.¹⁹⁶ También en cierta relación con defixiones y exorcismos se hallan las maldiciones, de las que el clásico ejemplo (s. VI) es el *P. Ups.* 8, edita-

¹⁹⁵ *O.c.*, VI, p. 180, remitiendo al viejo trabajo de SCHLUMBERGER, "Amulettes byzantines antiques", pp. 73-93.

¹⁹⁶ Sobre la identificación del poderoso caballero que alcanza al diablo, la enfermedad o mal (no siempre Salomón, sino en ocasiones Alejandro o Sisino), véanse las reflexiones de Henry MACGURE, "Magic and the Christian Image", p. 57, ya mencionadas. Añadamos aquí, entre otros estudios, S. LIES JOHNSTON, "Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century AD", *CP*, 87 (1992) 303-321, y S. PEREA YÉBERNES, *El sello de Dios (Σφραγὶς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, 2000, pp. 17-36. Para la primera, que sigue las ideas de BONNER, *Studies in Magical Amulets*, p. 211, este caballero, que aparece en medios culturales egipcios y debe su iconografía a Horus, "is portrayed as early as the third century on magic amulets and elsewhere as wounding a demonic enemy who lies on the ground beneath his horse. Sometimes" —prosigue, *o.c.*, p. 309— "this demon is represented as a female who is identical or similar to the child-stealing witch more familiar from Byzantine sources (remite aquí esta misma investigadora a J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1964 [reimpr.], pp. 173-174 y, para más información sobre demonios de este estilo (Mormo, Empousa, Lamia, Gello) puede verse su "Defining the Deadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon", en MEYER-MIRECKI (eds.), *o.c.*, pp. 361-387); sometimes the demonic enemy takes on a reptilian form more similar to the scorpions and crocodiles that Horus/Harpocrates traditionally fought; many amulets connect the demon to illnesses". Perea Yébernes, por su parte, estudia amuletos de este tipo y señala tradiciones islámicas que entroncan "con la diablía que Salomón atraviesa con la lanza en las gemas mágicas citadas, y también a la brujía de la tradición cristiana antigua y alomedieval, insistiendo en el papel de la brujía 'come niños'".

do y comentado exhaustivamente en un libro famoso de G. Björck¹⁹⁷, se trata de una maldición contra su hija y, probablemente, su yerno (Severina y Didimo respectivamente) de un tal Sabino, enfadado por el mal trato que de ellos recibió. Comienza con una invocación al Señor Dios (γνώτωστων) πάλτες, ὄτι κύριος ὁ Θεὸς δι-τλημύετα μοι" que todos sepan que El me asistirá") y va desgranando una serie de desos contra la pareja (que se les persiga como ellos le persiguieron, que vayan ante el tribunal en el que El les juzgue, que se tome venganza de las ofensas que le hicieron [εἰς ἐδίκτηρον τῶν καίκοιγαίω] πέρουδα, que se le dé una com-pensación inolvidable por los sufrimientos que ha experimentado y, entre otras cosas más, que las manos firmes de Dios golpeen a sus enemigos [la mencionada pareja]; o sea: ἐχθρὸς ἤτερεπο]ς στερεῖς ἐν χερσ[ι] παρόσων).

c) De la tercera categoría de acciones mágicas en Bizancio, es decir, de acuerdo con la útil clasificación de Greenfield, las acciones encaminadas a obtener conoci-mientos inaccesibles de otra manera, apenas hablaremos para no alargarnos en demasía. Se trata, evidentemente, de las infinitas pero previsibles clases de adivi-nación (bibliomancia, lecanomancia, cledonomancia, palmomancia, etc.)¹⁹⁸ que los griegos ya habían descubierto o heredado en parte de otros ámbitos culturales y que, al tiempo que pasaron más tarde a los árabes¹⁹⁹, quedaron también en el medievo latino por influencia de Roma. Por poner sólo un par de ejemplos, señalemos pri-mero uno muy curioso: se trata de lo que en Bizancio parece ser uno de los pocos sacrificios cruentos de un animal²⁰⁰, con la intención, además, de adivinar dónde

puede haber un tesoro enterrado. Los textos hablan²⁰¹ del sacrificio de un perro y la posterior ingestión de su carne (en otros se habla de un gallo). Llevado a cabo de noche, antes de salir a buscar el tesoro. C. Morisson²⁰² ha escrito que "de telles pra-tiques étaient certainement parmi les superstitions les plus courantes comme ces sacri-fices de coqs à d'autres fins mentionnés par les manuscrits astrologiques". Alude esta misma investigadora al testimonio del patriarca Focio (s. IX) y recoge en su estudio una fórmula mágica utilizada para tales menesteres en la que, bajo la forma de un exorcismo, se conjura a alguien para que nos diga si hay un tesoro en... [se deja el lugar en blanco], en qué consiste y cuál es su valor²⁰³: Οριζέω σας δρό τὰ ὀβό-ματτα τοῦ κυρίου Μυρῶς, Ἀλφουράν, Γεῶν, Γερίων, καὶ δρό τὰ ὀβόματα τῶν ἀγγέλων Μελαδῶν, Βερνιοῦ καὶ Ζακβοῦνᾶ νά μου εἴπητε ἄν εἶναι θησαυ-ρὸς εἰς -ὄθεινα τόπον- καὶ τί εἶδος εἶναι καὶ πόσος εἶναι. Llamemos la atención sobre el hecho, subrayado por Jonathan Z. Smith²⁰⁴, de que, en lo que se refe-re concretamente a los *PGM*, los sacrificios de aves son raros y todavía lo son más los de mamíferos, ya que el único de estos últimos (IV, 2394-99) es una conjuntura de un editor; lo más común son sacrificios de "mixed animal and plant substances" y la esca-sa aparición de un cuchillo afilado como requisito para el sacrificio en estos textos parece apoyar la idea de que este instrumento no era especialmente necesario²⁰⁵.

El segundo ejemplo podría ser cualquiera de las numerosas recetas de catoptrο-mancia de época bizantina que han sido editadas en sus *Anecdota atheniensia* por Armand Delatte; la catoptrοmancia, es decir, la adivinación por medio de un espejo o de cualquier otra superficie pulida y que refleje la luz, "a été pratiquée sous ses formes les plus variées pendant la période byzantine"²⁰⁶. Una receta sacada del *Bononiensis*

197 *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsalensis* 8, Uppsala, 1938, recogido también en M. DAVID-B. A. VAN GRONINGEN, *Papyrological Primer*, Leiden, 1965 (4ª ed.), n.º 7, e igualmente, con comentario, en DANIEL-MALROMINI, *Suppl. Mag.* II, pp. 49-51 (n.º 59).
198 Véase, por ejemplo, el enciclopédico estudio de A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, N. York 1975 (es reimpr. en dos vols. de los cuatro originales).
199 Véase T. FAHD, *La divination arabe. Études religieuses sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, 1966 y, para la transmisión de la literatura ocultista en general al mundo árabe (con la mención de numerosos manuscritos griegos que pudieron ser el punto de partida), M. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften in Islam* (en B. Spuler [ed.], *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband VI, Zweiter Abschnitt*, Leiden-Colonia 1972).

200 N. J. ZAGANARIS, "Sacrifices de chiens dans l'antiquité classique", *ILNATON*, 27 (1975), p. 234, nos recuerda que los bizantinos tuvieron que aceptar realizar sacrificios de perros y de otros ani-males al llevar a cabo tratados con los Persas en el s. X y remite a L. BRENNER, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, París, 1979 (reimpr.), p. 256. Por otra parte, VIKONIS Jr., "The Byzantine Legacy", pp. 124-125, afirma que los sacrificios cruentos de animales son uno de los más llamativos aspectos del paganismo greco-romano y que los esclavos, al entrar en los Balcanes, los practicaban también; "other survivals in modern Greek folklore of the sacrifice of oxen, sheep, and roosters are well known and indicate a popular survival into modern times of pagan sacrificial practices. Similarly Serbian folklore studies record the practice of sacrificing a rooster at the pial-

wing season in the presence of a priest who performed a special litany, and Bulgars traditionally performed a sacrifice (a kurban) for the dead". Cabe, sin embargo, que, en cada uno de estos pue-blos, las prácticas citadas hayan tenido un origen diferente. Hay que mencionar, en el caso que nos ocupa, que los perros tienen mucho que ver con Hécaté (son Ἐκείτης ὄψαμα, como señala ZAGANARIS, *o.c.*, p. 324), diosa nocturna que preside las excavaciones impías de los buscadores de tesoros y que cualquier fienda agrícola, se crve o labore la tierra o no, requiere con frecuencia sacrificios de perros (*ibidem*, p. 323); no olvidemos tampoco que ya en *El libro de los sueños* de Artemidoro de Daldis (1.5), soñar que se encuentra un tesoro augura muerte (véase E. RISS, "Volkskulturbliches bei Artemidoros", *RhM*, 49 (1894), pp. 177-178).
201 Véase KURKULIS, *o.c.*, I B, p. 13.
202 "La découverte des trésors à l'époque byzantine: Théorie et pratique de ΠΕΡΥΠΙΣΙΣ ΘΗΣΑΥ-ΡΟΥ", *TM*, 8 (1981), p. 329.
203 Editada por A. DELATTE, *Anecdota atheniensia* I, Ljéja-París, 1927, p. 39.
204 "Trading Places", en MEYER-MIRECKI (eds.), *o.c.*, pp. 24-5.
205 Para más información véase S. ILES JOHNSTON, "Le sacrifice dans les papyrus magiques grecs", en *La Magie*, Actes, II, pp. 19-35.
206 A. DELATTE, *La catoptrοmancie grecque et ses dérivés*, Ljéja-París, 1932, p. 154; véase también Th. HOPFNER, "Mittel- und neugriechische Lékano- Katoptro- und Onychomantien", en *Studien Presented to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932, pp. 218-232.

gr. 3632 (s. XV)²⁰⁷ prescribe que se coja un espejo limpio y que un niño virgen lo lleve; se le dirá a ese niño en voz baja, junto a su oreja derecha, una serie de nombres mágicos terminada por el de Salomón y se añadirá: "Os conjuro a todos de parte de Belzebú vuestro jefe para que vengáis inmediatamente a esta hora, rápidamente, y le digáis a este niño toda la verdad sobre la cuestión". En el caso de que el niño vea algún espíritu en el cristal, entonces el entendido en el arte debe decir: "Tama, sed bienvenidos". Tras esto hay que preguntar "¿Queréis comer?" y si contestan que sí, hay que decirle al niño que les diga "Haced que vengan ciervos y vacas". El diálogo continúa un poco más hasta que se pronuncia un nuevo conjuro dirigido a los demonios y la invitación a que nos digan lo que queremos saber. Se termina despidiendo a aquellos con un "Marchaos a vuestra casa sin hacerle daño a nadie". La mayor parte de las recetas divinadoras que aparecen en papiros presentan los mismos elementos que ésta excepto la comida imaginaria, que aparece raramente; faltan en ellos también algunas cosas sin sentido que tenemos aquí en esta receta (y que hemos omitido para aligerar el texto), lo que significa que se trata de "une assez mauvaise copie du texte primitif" para Delatte, aunque puede completarse fácilmente mediante la comparación con los textos antiguos.²⁰⁸ Es frecuente que se especifique que esas fórmulas de evocación y conjuro, llenas de nombres ininteligibles (ἄσχημα ὀνόματα), le sean dichas al niño que sirve de medium al oído, lo que parece significar simplemente que deben decirse en voz baja ya que, en otros testimonios, se habla de 'susurrar' (ψιθυρίζειν; no en *PMG*).²⁰⁹ La comida imaginaria, sin embargo, aparece también en un papiro, del mismo modo que, en otros, encontramos una comida real, preparada por el mago para recibir al demonio evocado; en cuanto a la fórmula final, que es común en las evocaciones de los papiros y de los manuscritos mágicos, "elle est destinée, en fait, à calmer l'imagination de l'enfant et elle amène la fin des visions"²¹⁰. Baste con esto²¹¹ en lo que se refiere a las acciones mágicas de época bizantina encaminadas

²⁰⁷ *Anecdota*, p. 584; *La catoptromanicie*, pp. 157 y ss.

²⁰⁸ *La catoptromanicie*, p. 158.

²⁰⁹ "En fait," -escibe J. BREMNER, "La confrontation", p. 222 - "des exemples de formules chuchotées dans les oreilles d'enfants utilisés comme médiums sont encore bien attestés dans des textes grecs et juifs au début des temps modernes"; véase en general L. MOSCARDI, "Murmur" nella terminología magica", *SIFC*, 48 (1976) 254-272.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

²¹¹ Por el escritor pagano Celso (s. II), conocemos de episodios de necromancia y, bajo el emperador Constantino, en 359, hubo una investigación sobre acusaciones de este tipo de adivinación, sin duda el más espectacular. Fue, además, immortalizado literariamente en *La Farsalia* de Luciano (véase DICKIE, *Magic and Magicians*, pp. 237-9 y 254 para lo judicial; para el poema, un análisis excelente desde el punto de vista de la magia en Graf, *Magic*, pp. 190-8). También Nicéforo Gregoras, en su comentario a una obra de Sinesio ya citado, hace referencia a esta cuestión, cuyas menciones en fuentes bizantinas están recogidas en GREENFIELD, *Traditions of Belief*, pp. 290-5, n. 1028; "reference to necromancy (which, of course, was not necessarily thought to be restric-

a obtener conocimientos difíciles de alcanzar:

4) *Los diablos y la magia*: En esta breve visión general de la magia bizantina, parece oportuno recoger también, junto a alguna muestra de las acciones mágicas y su consideración reciente por los estudiosos -cosa que ya se ha hecho-, algún ejemplo más de los problemas teóricos y prácticos de interpretación que se presentan en el estudio de estos textos. Uno de ellos, de no pequeña importancia, es sin duda que el esquema que da razón de la vinculación de la demonología con la magia en época cristiana no es muy fácil de entender a primera vista y, por ello, difícilmente no poco la intelección de las numerosas fuentes que nos hablan de diablos, magos y hombres, involucrados en una misma acción. Por supuesto, hay que partir inicialmente de algo que ya se ha dicho: que la existencia de démones (buenos o malos), seres que están a medio camino entre los dioses y los humanos -lámeselas si se quiere Dios único y ángeles (caídos o no) a los dos primeros-, es la base, la garantía que hace posible la construcción de un esquema mágico tanto en el mundo pagano como en el cristiano, heredero en buena parte del anterior. Pero una vez dicho esto, preferimos, mejor que entrar en las sutilezas de la historia de la demonología bizantina, representada básicamente por Miguel Pselo²¹², limitarnos, por mor de la brevedad, a algunas consideraciones que, extraídas de los textos, parecen sustentar de manera menos teórica la vinculación entre diablos y magia en Bizancio. Ha señalado Mango²¹³ que, a menudo, los demonios atacan o se meten dentro de los seres humanos "as the result of magic" pero que, en ciertas ocasiones, lo hacen como consecuencia de acciones reprobables cometidas por los hombres. Quiere esto decir, ni más ni menos, que, primero, en la concepción bizantina, un mago, con su poder y habilidad (no es preciso tener en cuenta ahora de dónde los ha sacado), puede hacer que los demonios posean a cualquiera y, segundo, que, en

ted to divination since it could also be seen as a way of accomplishing other ends of magic or sorcery by the employment of the spirits of the dead) are not particularly common in these sources and there is even less in the way of actual ritual" (*Ibidem*). Más información en TH. HOPKINER, art. "Nekromantie", en la *RE XVI 2* (1935), cols. 2218-2233, y en D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, 2002, libro que aún no hemos podido ver. Paralelamente a lo que ocurre en el tardío Bizancio, puede verse R. KIRCHNER, "La necromancia nell'ambito clericale nel tardo Medioevo", en A. PARAVICINI BAGLIANI-A. VAUGHAN (eds.), *Poteri carismatici e infernali: Chiesa e società medioevale*, Palermo, 1992, pp. 210-223; este investigador es autor también de un estudio monográfico sobre algunos textos medievales necrománticos: *Forbiddan Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Stroud, 1997. Lo mismo que desaparece poco a poco la necromancia, según BREMNER, "La confrontation", p. 227, se ha notado que, en la Edad Media cristiana, la resurrección parece haber desaparecido prácticamente de los manuales de magia; era únicamente el Anticristo el que podía llevar a cabo un milagro tan impresionante".

²¹² Este autor, un verdadero polígrafo, se interesó especialmente por las ciencias ocultas; una visión general en J. GROSODIER DE MATRONS, "Psellos et le monde de l'irrationnel", *TM 6* (1976) 325-349.

²¹³ "Diabolus", p. 216.

ciertas ocasiones, el que los hombres sean poseídos por esos demonios malignos se debe a una especie de reacción automática que tiene lugar cuando el ser humano peca. Para explicar su pensamiento acude Mango a ejemplos tomados de la *Vida de Hipatia*, bien estudiada no hace mucho en España por Ramón Teja, donde, como ilustración de lo dicho acerca del poder de la magia, se escoge un pasaje en el que se viene a decir que el diablo estaba dentro de una persona “a consecuencia de una terrible magia” (ἦν δὲ ὁ δαίμων ἐντὸς πεπερηγίας δεινῆς), pasaje que, como señala el propio Mango, ha sido mal traducido por el editor como “ce démon possédait un charme très puissant”. Es posible que la razón de esta malinterpretación, en el fondo, se encuentre en la dificultad inicial de entender que la acción del diablo muy frecuentemente se considera en el pensamiento mágico bizantino, ya desde la primera época, como debida a la coacción llevada a cabo por el mago. Por lo que toca a la segunda forma de entrada del diablo en el cuerpo de una persona, esta misma *Vida* le ofrece a Cyril Mango buenos ejemplos: tras comulgar después de haber cometido adulterio, tras retornar a la vida disoluta después de haber sido curados por el santo, las personas que así procedieron quedaron poseídas por el demonio, como si fuese esta posesión o el ataque demoníaco un castigo divino y el demonio, su ejecutor, un metro verdugo en suma. Una opinión que no parece ir muy bien con lo que se acaba de expresar es la de Orígenes, autor cristiano de los siglos II/III y estudioso de la demonología, para quien los demonios eran la causa real de los pecados, ya que, sin ellos, el pecado no existiría²¹⁴; de todas maneras, Orígenes parece estar pensando aquí en la tentación inicial que llevó a nuestros primeros padres a su degradación y no construyendo esquemas de actuación demoníaca²¹⁵.

Una tercera posibilidad de entrada de un demonio en los humanos o de su ataque es recogida también en esta misma *Vida de Hipatia* y no es otra que la caída de un rayo, es decir, la presencia de un fenómeno natural; este fenómeno, no lo olvidemos, ya en la antigüedad tenía gran importancia²¹⁶. Por supuesto, Mango señala, en cuarto lugar, que, en esa misma *Vida*, al parecer por su propia voluntad, los diablos suelen volver locos a los animales –cosa bien conocida– o les matan, y llevan a cabo además una serie de acciones tales como impedir que una guirnalda dedicada a Ártemis arda cuando se intenta quemarla y otras más. En cada caso cabría perfilar muchísimo más las posibles explicaciones de lo sucedido, pero es

²¹⁴ DAVELMÜLLER, o.c., p. 101.

²¹⁵ Para estas cuestiones puede verse Bravo García, “El diablo en el cuerpo: Procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (ss. IV-VIII)”, en *El diablo en el monasterio. Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato (= Codex Aquilarensis II)*, Aguilar de Campoo, Palencia, 1996, pp. 33-68, y “Monjes y demonios: Niveles sociológicos y psicológicos en su relación”, en P. BADENAS et alii (eds.), *Επιχειρῶν οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino (Nueva Roma 3)*, Madrid, 1997, pp. 67-99.

²¹⁶ Véase GARLAND, o.c., pp. 99-100.

my de notar que no se trata aquí sólo de un efecto del poder del mago ni del poder de Dios (de todas maneras, y especialmente en el último caso [es decir, el de la guirnalda], podría pensarse que los diablos proceden así defendiendo a los dioses paganos, reconocidos entonces por los cristianos como importantes demonios de la antigüedad, según ya se ha visto). Efectivamente, “the system of demonology adopted by the Church” –escribe este mismo autor²¹⁷– was specifically a response to the situation of the second to fourth centuries, and its chief plank was the identification of paganism, its cults and oracles, and of course, its persecution of Christians with the realm of the demonic”, es decir, la ‘demonización’ de la sociedad toda (religión, sueños, magia, filosofía...) –que continuaba fenómenos paralelos de la antigüedad– a la que ya nos hemos referido. Al insistir por otro lado Mango en esas actuaciones, por así decirlo ‘privadas’, ‘voluntarias’, de los demonios –o, más seriamente, propias de su naturaleza–, señala este autor que muchas veces son personas totalmente inocentes las que sufren esos ataques y que, si no son víctimas de la magia de alguien, se debe de tratar simplemente de gente que dio la casualidad de que se encontraba a mediodía o por la noche en la calle, cruzando un puente, bebiendo en una fuente, cortando un árbol o cerca de unas antiguas ruinas²¹⁸. ¿Qué explicación tiene esto? En la *Vida de san Auxencio* (PG 114, 1393 C-D), comentando la muerte de la hija de un curial de la ciudad de Claudioópolis, el santo se limita a decir que la niña “sufrió su suerte no por los pecados que hubiera cometido sino por el terrible odio del demonio a la Humanidad”. Casos como éstos son los que movieron a Mango a hablar de la “dissociación de la posesión demoníaca de cualquier delito moral”²¹⁹, apreciación ésta cuya justeza hemos señalado como ejemplos en algunos de nuestros trabajos. Nos recuerda esta interpretación, como ya lo hemos dicho en otro lugar, a la concepción de E. Patlagean²²⁰ quien, siguiendo las ideas antropológicas de Lévi-Strauss en su bien conocida *Antropología estructural*, postuló en la hagiografía griega la existencia de un *esquema demoníaco* ajeno originariamente al cristianismo, en el que los diablos –sin parar mientes en si los hombres habían pecado o no, eran malos o no lo eran– les hostigaban continuamente. En apoyo de este parecido entre ambas concepciones (la de Patlagean y la de Mango), notemos que son esas mirradas de demonios que no dejan en paz a los eremitas con sus trucos, sus tentaciones y sus palizas incluso, los que tienen verdaderamente el carácter de reales en los textos bizantinos mientras que, como el propio Mango reconoce, a la figura de Satán, es decir, al Diablo con mayúscula, por ser una mera construcción teológica “that did not correspond to any entity that had been familiar to

²¹⁷ MANGO, “Diabolus”, p. 217.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 220.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ “Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale”, *Annales ESC* 1 (1968), pp. 106-126 (recogido en *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance Ve-XIe siècle*, Londres 1981).

Mediterranean peoples²²¹, le faltó siempre consistencia. Desde luego, como es sabido, la demonología del AT es mínima y la que se expone en el NT, a ojos también de este investigador y cosa reconocida por muchos otros²²², es “extremely vague”²²³. De esas actuaciones diabólicas que poco tienen que ver con la magia hemos escrito largo y tendido en otros trabajos sobre demonología que no podemos traer aquí a colación con mayor detenimiento²²⁴.

Cabe en quinto lugar²²⁵ que la entrada en el ser humano no se deba a un cierto automatismo como consecuencia de un pecado grave, ni al capricho del diablo, ni a la coacción de un mago sobre un diablo, ni a un fenómeno natural como es un rayo, sino simplemente a la orden directa del santo, que castiga así al pecador haciendo entrar en él a un demonio (en este caso como si fuera una especie de δαίμων πῶπε-βπος), de forma externamente paralela a lo que hacen con frecuencia los magos paganos, como ya se ha visto. Por otra parte, en sexto lugar, analizando la *Vida de san Teodoro de Sikeón* (ed. Festugière [Bruselas 1970]), Margarita Vallejo Givés²²⁶ ha podido escribir que, en esta obra, “en todas las ocasiones en las que aparece un mago siempre está ‘trabajando’ por orden del Diablo”, añadiendo en nota que “no en vano el mismo Teodoro de Cirro (1ª mitad del s. V), *Therapeutika* III, 59-60, vincula estrechamente a los demonios con la brujería y la magia”. Resulta curioso señalar que esta concepción hace responsable al Diablo con mayúscula, al Tentador, al Adversario, a Satán en definitiva (o a sus diablitos ayudantes), de arras-

221 “Diabolus”, p. 220.

222 Véase, entre otras obras H. HAAG, *El diablo. Su existencia como problema*, tr. esp., Barcelona, 1978, pp. 89-160 (para AT) y 197-322 (NT); con respecto a la magia en el cristianismo y NT véase, por otro lado, los ya citados trabajos de Aune (en ANRW [1980]) y de Klee, “Hay magia?”, en PÉREZ (ed.), *La frontera*, pp. 223-224; según este último investigador, en los PGM se invoca a muchísimas deidades, agentes o fuerzas divinas (desde Adonai al Hijo del Padre), pero “los principales términos operativos a la hora de invocarla eran *horikizo* (‘conjurar’) y los más enfáticos *exorkizo* y *apollazo* (‘conjurar intensamente’ y ‘ordenar’), vocablos que expresan un modo imperativo de conminar a los dioses para actuar”, muy distintos a los empleados en la literatura cristiana.

223 “Diabolus”, p. 217.

224 Remitimos en general a BRAVO GARCÍA, “El diablo en Bizancio: metodología”, ya citado.

225 MANGO, “Diabolus”, p. 220.

226 “Magia, diablo y monoteo en la *Vida de San Teodoro de Sikeón*: La Anatolia central del fin de la antigüedad”, en M. MORAKIDIS-I. GARCÍA GALVEZ (eds.), *Estudios neoplatónicos en España e Iberoamérica. II. Historia. Literatura y Tradición*, Granada, 1998, p. 50.

227 Nada tiene de raro esto dado que el propio diablo es un mago para algunos: por ejemplo, comentando el caso de la lampara maravillosa que día y noche ardia en el templo de Venus romano sin que ni la tormenta o la lluvia maravillosa que apagaba, s. Agustín, en su *De civitate Dei* 21, 6, lo califica de “milagro de la magia”, tanto de la magia que es ejercida por los demonios como la que es

basa y se sirve para sus operaciones de los propios diablitos. Según Daxelmliller²²⁸, historiador de la magia en general, “la contribución del mago se limitaba al saber de cómo atraer al demonio e instruirlo acerca de los propios deseos mediante signos y dichos mágicos, sacrificios y conjuros” y éste es, en séptimo y último lugar, otro punto clave para entender el papel que el demonio desempeña en las concepciones bizantinas. Por supuesto, el agenciarse un δαίμων πῶπε-βπος, un ayudante para llevar a cabo la acción mágica, es bien conocido ya en la antigüedad y no insistiremos en ello. En este esquema tan multiforme que, desde un punto de vista meramente analítico y partiendo de los textos, hemos trazado con la ayuda de algunos estudiosos, el diablo se presenta pues como un verdadero comodín. Por un lado, con frecuencia los investigadores notan que, en los documentos hagiográficos, muchas veces no se especifica (eso sí que sería un verdadero milagro si se hiciese!) la causa de las enfermedades que los santos curan (si son éstas naturales o si han sido provocadas por un diablo, faltando con mucha frecuencia, claro es, las subsiguientes aclaraciones de si el diablo al causar la enfermedad [entrando en el enfermo o no] fue previamente coaccionado a causarla por el poder de un mago, decidió causarla por puro gusto, respondía automáticamente a la comisión previa de un pecado por el paciente o cualquier otra posibilidad que hemos considerado). Como ha señalado Mango con su perspicacia habitual²²⁹, “not all diseases, of course, were due to demons, and some would respond to medical treatment or to curative waters; yet a great many were the result of possession and lay, therefore, beyond the physician’s competence. Only an exorcist could help”. ¿Pero como podía saberse esto con exactitud? La respuesta es que los santos estaban dotados de un *discrimen* (δύκρισις) especial²³⁰ que les facultaba para distinguir no sólo lo malo de lo bueno sino también para ver tras qué andaba el diablo.

ejercida por los hombres. Los demonios, pues, son también magos para san Agustín y, más adelante, s. Tomás llegará a decir (ST II. II. 96. 4) que, en toda superstición, siempre hay cooperación de los demonios ya que, si no son llamados a intervenir por una *expressa invocatio*, estarán, sin duda, presentes *absque expressa invocatio*, según señala DAXELMLILLER, *o.c.*, pp. 93 y 135. Ni que decir tiene que s. Tomás, siguiendo al de Hipona, “entendió la superstición como un sistema de signos para la comunicación con los demonios” (*ibidem*, p. 134), con lo que entramos en el concepto de “pacto” con el demonio —ya aludido— que se ha entendido de diversas maneras según las épocas y que aparece también en Bizancio, como ya se ha dicho.

228 *O.c.*, p. 53.

229 *Byzantium. The Empire of New Rome*, Londres, 1988 (reimp.), pp. 161-162.

230 “The most precious asset of the spiritual person, with respect to direction,” —nos dice I. HAUSHERR, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, tr. ingl. Kalamazoo, Michigan, 1990, p. 77 — “is, the virtue or the gift of God called, in Greek, *diskrísis*”. Sobre la historia de este concepto véase J. T. LIENHARD, “Discernment of Spirits in the Early Church”, *Studia patristica*, 17 (1982) 519-522 y R. M. PETERSON, “The Gift of Discerning Spirits in the *Vita Antonii* 16-44”, *ibidem*, pp. 523-7.

Del mismo modo, se ha notado que, al hablar de expulsiones de diablos por parte de los santos —un tema que ha merecido también algunos estudios de interés²³¹—, en no pocas ocasiones tampoco se señala la causa de que el diablo haya entrado en el enfermo, de manera que, al comentar bastantes de los innumerables textos hagiográficos, resulta difícil ver, a veces, si el esquema que se propone en el relato tiene alguna lógica interna, si es coherente con las concepciones que hemos expuesto, en suma. Lo único claro a este respecto es que en la literatura hagiográfica bizantina sigue respetándose la idea general cristiana de que, en las curaciones, teóricamente, actúan o bien la *medicina* (“como fortalecimiento del cuerpo para que se recupere su estado normal de salud mediante el uso de medicamentos y un tratamiento naturales”) —véase para todo esto Kee²³²—, o bien el *milagro* (“sanación realizada en virtud de la intervención de un poder divino”) o bien, finalmente, la *magia* (“producción de un efecto deseado mediante el uso de técnicas o fórmulas eficaces”). De hecho —al menos teóricamente— para los cristianos el cuadro se simplifica drásticamente²³³: los milagros suscituyen por supuesto a toda magia y Cristo es el verdadero médico de almas muy capaz de sanar a cualquier enfermo aunque, claro es, la medicina pueda ayudar a un poquito de magia popular, de blanda superstición, siempre se haya tolerado; no escaseen los episodios en los que el santo se opone tanto al mago como al médico y recrimina a ambos por la influencia que tienen sobre el enfermo, desacreditando al mismo tiempo sus vanos esfuerzos. El esquema de la intervención de los demonios podría complicarse todavía más si tenemos en cuenta que ya los propios griegos tardantiguos, frente a la idea omnipresente en los tratados ascéticos (representados por Evagrio Pónico, Diádoco de Fótica, Juan Climaco, etc.) de que los demonios atacan desde fuera al hombre presentándole una multitud de malos pensamientos (λογισμῶν), también llegaron a afirmar en ciertas ocasiones que las tentaciones no venían de fuera sino de dentro. En lo que toca a Occidente, parece haber sido s. Agustín quien, de modo paralelo, más claramente si cabe, interiorizó al diablo en nosotros mismos (“*aliquando enim ipse homo diabolus suus est*”).²³⁴ Si no se la interpreta demasiado drásticamente, la afirmación del

231 C. BONNER, “The Technique of Exorcism”, *HTHR*, 36 (1943) 47-49 y *HTHR* 37 (1944) 334-336, ha señalado que, a menudo, el diablo abandona el cuerpo de una persona, ya sea voluntariamente o sometiéndose al exorcista, con algún acto de violencia física y menciona ejemplos tomados de varios autores (entre ellos Flavio Josefo y Filostrato, *Vida de Apolonia de Tiana*), así como del Egipto de hace unos años. Para todo lo relativo a “l’exorcisation du démon” en la hagiografía bizantina, con información sacada del estudio de un numeroso corpus de obras, véase P.-P. JOANNOU, *Démonologie populaire-démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, 1971, pp. 21-27; precisamente este estudio señala también (p. 26) que “le départ du démon à la libération du possédé s’accompagne habituellement de spasmes et de cris”.
232 *Medicina, milagro y magia*, p. 44.
233 Véase, en general, sobre este proceso de transformación, M. SMITH, “How Magic was Changed by the Triumph of Christianity”, *Græcoarabica*, 2 (1983) 51-58.
234 Puede verse a este propósito P. HAVRMIN, en su reseña a dos obras del conocido estudioso de la demonología J. B. RUSSELL, en *Gnomon*, 62 (1990), p. 199; se refiere a uno de los sermones (S.5).

asceta del desierto Apa Poimén²³⁵ (quien le contestó en una ocasión a un discípulo que no eran los demonios los que nos combatían sino nuestra propia voluntad, ya que hacemos nuestra voluntad y no otra cosa), lo único que viene a decir es que nuestros deseos y voluntad son también una causa más que nos lleva al pecado y hacen las veces de diablos. El principal objetivo de la ascesis, pues —y estamos hablando ahora en concreto de la ascesis cristiana y no de la del mago—, es quitar de en medio toda voluntad propia, conseguir un estado de total tranquilidad (ἀντὶθεῖα) y negarse a sí mismo por completo; hay que impedir que, en nuestro corazón, coexistan nuestros deseos, diferentes unos de otros, y que esto dé origen a una verdadera tempestad. Lo más curioso de todo, sin embargo, es que Dión de Prusa, un autor de la Segunda Sofística, en su cuarto discurso *Sobre la realzada*, 79, llega a afirmar también que los dónones buenos y malos (οἱ πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες), que son los que traen la fortuna y el infortunio, no se encuentran fuera del hombre: es el intelecto propio de cada uno (ὁ ὄν ἰδιος ἐκτόρου νοῦς) el que viene a ser el δαίμων del hombre que lo posee²³⁶. Sin duda una idea ésta, pagana, que daría que pensar a más de un cristiano de su época.

Hay que decir, de todas maneras —pensando ya en terminar—, que en la hagiografía bizantina, un género literario de mucho interés para la teología, la historia, la vida privada, la antropología y otros ámbitos de estudio, comienza a disminuir la importancia concedida a los demonios a partir del s. IX en adelante, aunque las reglas del género, entre otros motivos, hacen que se perpetúen las descripciones de tentaciones y ataques diabólicos, curaciones por parte de los santos y enfrentamientos entre santos, magos y médicos²³⁷ con el diablo al fondo. El retrato que aquí

235 *Apotelesmas de los Padres del desierto, Poimén*, 67 (PG 65, col. 337 C); véase BRAVO GARCÍA, “Monjes y demonios”, p. 86.

236 Una visión como ésta podría estar relacionada, en parte, con el pensamiento tradicional griego desde Heráclito, con su famoso “ἦθος ἀνθρώπου δαίμων”, y la tragedia de Esquilo, véanse los estudios “Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque” y “Ebauchées de la volonté dans la tragédie grecque”, en J.-P. VERVAULT-P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, 1977 (hay tr. esp.), pp. 29 y ss. y 68 y ss. respectivamente.

237 La existencia de este triángulo ha sido señalada con frecuencia por los estudiosos; como ha escrito Gh., “Medicina”, en Prieno (ed.), *La frontera*, p. 125, “los tres tipos de medicina [mágica, religiosa, técnica] coexisten” y “el recurso a uno cualquiera de ellos o a todos simultáneamente dependía de la psicología individual y del modo de vivir la enfermedad”. No hay pues un patrón de evolución o desarrollo que de razón de las tres y su frecuente presencia en la hagiografía es la mejor prueba de lo común que debía ser esta pluralidad de elecciones. Véase, entre otros, Gh., “Medicina, religión y magia en el mundo griego”, *CFC:egé*, 11 (2001) 179-198 y, como análisis más concreto, P. HORNEN, “Saints and Doctors in the early Byzantine Empire: the Case of Theodore of Sykeon”, en W. J. SHELS (ed.), *The Church and Healing. Papers read at the twenty-first Summer Meeting and the twenty-first Winter of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, 1982, pp. 1-13. J. CHAD, “Médecine et démonologie: Les enjeux d’un débat”, en la obra colectiva *Diabli, Diabli et Diabliques au temps de la Renaissance*, París, 1988, pp. 97-112, ha estudiado en tiempos más modernos el diálogo entre ambas disciplinas de una manera general. Una obser-

hemos trazado no contempla —era imposible pensar en hacerlo— las muchas alusiones que a la magia hay en los historiadores o en la literatura bizantina en general.²³⁸ y hemos dejado fuera también otros aspectos de interés²³⁹; se trataba tan sólo de esbozar un panorama que, con la ayuda de la bibliografía mencionada y algunos ejemplos representativos, pueda ser útil a los interesados. Terminemos recordando al lector que las muchas prohibiciones de la Iglesia no consiguieron acabar con estas creencias en Bizancio y que, incluso, no fueron pocos los eclesiásticos que a ellas sucumbieron. En el mundo antiguo pasó lo mismo: frente a una mente lúcida como la de Platón, que en *Leyes* 932e-933d, se enfrenta duramente a toda clase de magia²⁴⁰ (ya sea

vación de interés es que "le mal d'amour, qui fut longtemps un des ghibiers des démonologues, est peu à peu abandonné aux médecins. Inversement, en définissant, pour assurer leur propre compétence, les signes extraordinaires par lesquels le diable doit se manifester s'il veut être reconnu, les médecins ménageant une place pour les démonologues" (o.c., p. 111).

²³⁸ Algo ya se ha dicho sobre los primeros; para lo segundo, recordemos por ejemplo, entre otras cosas, que en nuestra propia lengua ha aparecido un trabajo de B. ORTEGA VILLARO, "Ejigamas de la Antología griega relativos a la magia y a la superstición", en MARCOS CASQUERO (coord.), *Creencias y supersticiones*, pp. 189-200.

²³⁹ Por ejemplo, todo lo referido a las creencias que los bizantinos tenían acerca de su capital, la concepción de sus estatuas como verdaderos talismanes, el aspecto profético de sus inscripciones, asuntos que hemos tratado en nuestro "Constantinople, de lo visto a lo imaginado", en V. CRISTÓBAL - J. DE LA VILLA (eds.), *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, 1997, pp. 187-229; sobre ello remitimos aquí, además, a Fr. HEM, "L'animation des statues chez les apologistes du IIIe siècle", en J. DION (ed.), *Culture antique et fanatisme*, París, 1996, pp. 95-102, y J. VERBECKEN, "Le sort de l'empire dans le sabbat d'un cheval. Le cavalier-gardien de Constantinople", en K. DAMON - J. VERBECKEN (eds.), *La spiritualité de l'univers byzantin dans le verbe et l'image: hommages offerts à Edmond Voordeckers à l'occasion de son eméritat*, Turnhout, 1997, pp. 355-369 (sobre un tema parecido, pero en relación con el mundo antiguo, PARAKOPE, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, N. York, 1992). Temas pertenecientes al folclore, pero que, a su vez, se relacionan con la magia y la religión (por ejemplo, la conversión en vampiro de un difunto y sus posibles causas; véase J. DU BOULAY, "The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death", *Man*, 17 (1982) 219-238 [recogido en A. DUNNIES (ed.), *The Vampire. A Casebook*, Madison, Wisconsin, 1998, pp. 85-108]), también deben quedar, como algunas otras cosas, fuera de estas páginas. Sobre esta última cuestión digamos finalmente que una antología literaria de textos que tratan el vampirismo, ha sido publicada recientemente en nuestro país: CONDE DE SIRUIELA (ed.), *El vampiro*, Madrid, 2001. libro en el que no falta un segundo tomo —Draçula esta vez— a quien Bram Stoker dio vida literaria.

²⁴⁰ Distingue el filósofo, así comenta el pasaje J. L. CALVO MARTINEZ, "Magia literaria y magia real", en *Ibni* (ed.), *Religión, magia y mitología en la antigüedad clásica*, Granada, 1998, p. 53, dos tipos de magia: "la que daña físicamente a los cuerpos con cuerpos (οὐρανοὶ, οὐρανοὶ, κακοποιούσα), es decir, con bebedizos, alimentos y ungüentos (φάρμακα, δαίματα), y la que pretende dañar mediante manipulaciones (μαγικαίαι), encantamientos y ligaduras. Esta última es puro ilusionismo (πρωτεύει), crea en el agente la autosugestión de que hace daño (τρέφει τοὺς τοῦλαύ-της φάρμακα), aunque es imposible convencer tanto a los agentes como a las víctimas de que ese

benigna o maligna, blanca o negra²⁴¹, un asunto serio o mera charlatanería), otros mil se entregaron a ella, como Fausto o, mejor, como hizo aquel bizantino llamado Teófilo, economo de la iglesia de Adana en Cilicia, del que ya hemos hablado.

poder es ilusorio y que "si encuentran imágenes de cera modeladas en las puertas, en las entreciadas o en las tumbas de sus antepasados" lo que deben hacer es despreciarlas. Platón condena, desde luego, las dos clases, aunque para la segunda sólo manifiesta desprecio. Y, puestos a imponer penas, condena a muerte en ambos casos a los profesionales [...] mientras que deja al arbitrio del tribunal la pena o castigo del aficionado [...]". Como apunta Graf, "Une histoire magique", en *La Magie, Actes...* 1, p. 45, la sociedad en la que vivió Platón era "agonal", es decir, que oponía sin cesar a sus miembros entre sí, como es bien sabido por cualquier estudioso del mundo griego; "c'est pourquoi la magie menace directement la cohésion sociale: c'est une maladie de l'âme, comme dit le philosophe, une affaiblissement que es θηλοδύτης, 'digne d'animaux', reflétant un état antérieur à la vie civilisée des hommes". Por ello —no por motivo religioso alguno— la magia ha de ser expulsada del tejido social.

²⁴¹ Sobre la posible existencia de una denominación "magia negra" ya en la tardía antigüedad (recuérdese lo dicho a propósito de esta denominación lopenhita a la "banca" por HUBER en su art. citado de DARMABERG-SAGGIO (dir.), o.c., puede verse *PGMT, CXXI*, p. 316, con la traducción de KOTARSKY (1979) 67-72. A propósito de este pasaje, W. BRASHAR, "Melania" en C. SODE-S. TAKÁCS (eds.), *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck*, Aldershot, Hampshire, 2001, pp. 41-44, ha lanzado la hipótesis de que la palabra *λεκαρία*, presente en la lista nº 2 del citado papiro, traducida como 'herume', 'blackness' o 'malignancy', equivale a *μαγικαία* (que ya está en Platón, *Leyes* 908D y 933A, como 'práctica de hechicería'). Se apoya Brashar en las *Historias eclesiásticas* de Teodoro Lector (*PG* 86, col. 169B) y Niceforo Callisto (*PG* 147, col. 49 A/B) así como en la *Cronografía* de Teófilos (*PG* 108, col. 280 A) donde, en un episodio de magia referido al obispo monofisita de Alejandría, Timoteo Eluro (Αὐτοῦπος [gato] 1: 2ª mitad del s. V), se utiliza *λεκαρία*, según uno de los editores con el valor de *μαγικαία*. Por supuesto, no hay razón alguna de peso, admite Brashar (o.c., p. 42), para emendar la primera palabra con la otra, pero manifiesta este estudio su opinión de que ambas son sinónimas y de que los que la emplearon tal vez se anticiparon al uso europeo posterior de expresiones como 'magie noire', 'schwarze Magie', 'black magic', etc.. En el caso de Teófilos, *Cronografía* 109 (ed. DE BOOR), el texto coloca únicamente *μαγικαία* y tal vez no ande muy descaminado Brashar, ya que otro obispo contemporáneo de este Timoteo Eluro, llamado también Timoteo, se distinguió del primero, además de por su conducta intachable ('era amado por todos'), por el apodo de 'el blanco' (véase C. MANGO-R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813. Translated with Introduction and Commentary*, Oxford, 1997, p. 188), lo que hace suponer que el primero era considerado 'el negro', es decir, el malo.

EL TRATAMIENTO DEL MATERIAL HÍMNICO EN LOS PAPIROS MÁGICOS.
 EL HIMNO Ἐεῖπό μοι.

JOSÉ LUIS CALVO

MARTÍNEZ

Universidad de Granada

The aim of this paper is to make a comparative commentary of a magical hymn which has been incorporated in three different papyri of the Preisendanz's corpus. This comparative study is made in order to throw some light on the hymn itself and, in addition, on the ways of transmission and manipulation of hymnic material throughout the ages in the field of graeco-egyptian Magic.

Hay una plegaria al dios supremo, en tanto que creador y dominador del universo (Ἰταυτοκόστω) que se repite, con ligeras variantes, en tres papiros de la colección de Preisendanz —exactamente en XII 238-269, en XIII 762-833 y en XXI 1-25. Aunque el himno ya ha sido objeto de examen tanto con vistas a su publicación primera, como a la realización de ediciones parciales de dichos papiros¹, considero de no poco interés realizar un análisis comparativo entre las tres versiones. Sobre todo porque tal comparación, que no ha sido realizada, puede ilustrarnos acerca de algunos aspectos de la transmisión del material mágico, así como sobre las formas de manipulación por parte del mago de este material heredado. Una gran parte de este material se compone precisamente de himnos, ya que una parte esencial de la

práctica mágica es el *logos* —a veces varios. Están dirigidos, en primer lugar, al dios creador innominado, pero también hay himnos dedicados a numerosas divindades, sincréticas o no². Para nosotros no resulta nada fácil llegar a los orígenes mismos de esta literatura 'religiosa', en el sentido más amplio del término, que ha sido fagocitada por el mundo de la magia; porque, en realidad, aunque inserta en medio de un contexto mágico, es estrictamente religiosa. Los orígenes de la misma son confusos y muy variados, por lo que sería insensato pretender alcanzarlos, pero sí hay, desde luego, una primera distinción relativamente fácil que podríamos establecer y que nos permitiría separar el material que procede presumiblemente de círculos y orígenes estrictamente griegos o fuertemente helinizados³, y aquella otra que procede en último término del fondo, a veces muy antiguo, de la religión egipcia, o incluso caldea o judía. Es cierto que el sincretismo que se produjo con la *koiné* y la extensión del griego por toda la zona oriental tiende a borrar los límites entre las diferentes manifestaciones religiosas locales, pero es mucho el trabajo ya realizado que nos ha permitido y nos permite aislar elementos de origen diverso. Para empezar, es evidente que toda la himnica en hexámetros o en yambos y troqueos, recogida y publicada por Heitsch, aunque a veces dotada de un barmiz no helénico, procede en último término de los citados círculos griegos. En algunos casos, incluso podría entroncar con la himnica cultural de los grandes santuarios apolíneos. La estructura de estos himnos es suficientemente conocida por los estudios del propio Heitsch, Winsch, Riesenfeld y otros⁴. Pero por otra parte hay una gran masa himnica en prosa, a la que se ha prestado menos atención, cuyos orígenes son más difíciles de determinar. Y aunque también hay rasgos sincréticos en la himnica en verso, en la que encontramos escrita en prosa lo sincrético y lo local se funden en un amasijo a veces difícil de desentrañar. La estructura de estos himnos en prosa es diferente a la otra, pero, en cambio, es a menudo similar a la que encontramos en la literatura egipcia, a veces muy antigua, tal como se revela, por ejemplo, en el *Libro de los Muertos*⁵.

En lo que respecta al himno Ἐεῖπό μοι⁶, objeto de este estudio, lo que une las dos versiones principales (XII y XIII) es la búsqueda y/o la utilización del Nombre del dios supremo con fines prácticos de vario carácter, aunque en un caso

1 K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*, 2 vols., Stuttgart, 1974² [A partir de ahora los números romanos del texto hacen referencia a los papiros de esta Colección].
 2 Es el caso de R. MERKELBACH & M. TOTTI, *Abraxas. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 3 vols., Opladen, 1990-92; aunque no se trata de una edición propiamente dicha, sí contiene un comentario de la versión A (cf. vol. I, pp.176 ss.) y de la B (*ibid.*, pp. 211 ss.). Sobre las ediciones originales de dichos papiros remitido al lector a la edición de PREISENDANZ.
 MHNH, 2 (2002) 71-96.

3 Ver la edición de E. HERTSCH, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, Göttingen, 1963.
 4 Es el caso de algunos himnos hexamétricos, aunque no muchos, desde luego, en los que no hay rastro alguno de sincretismo. Ver, por ejemplo, II 98 ss. Podrían proceder perfectamente de las colecciones cíficas de los santuarios de Dodona, Claros, etc.
 5 Ver R. WUNSCH, "Hymnos" en: *RE* cols. 142-183, H. RIESNFELD, "Remarques sur les hymnes magiques", *Eranoz* (1946) 152-60, E. HERTSCH, "Drei Heliosthymnen", *Hermes*, 88 (1960) 139-157, Id., "Zu den Zaubers hymnen", *Philologus*, 103 (1959) 215-236, M. M. PHILONENKO, "The prière Magique au Dieu créateur" (*FGM* 5, 459-489), *CRAI*, (1985) 433-452.
 6 Cf. J. M. BLAZQUEZ, & F. LARA PEINADO, *El libro de los Muertos*, Madrid (Ed. Nac.), 1984.

se utilice para la consagración de un anillo y en el otro la pretensión sea consagrar la visión directa de la divinidad.

Pero vayamos a nuestro himno y sus tres versiones, a las que para abreviar daremos, con Preisendanz, las letras A (= XII), B (= XIII) y C (= XXI). Comenzaremos por establecer la naturaleza de los documentos en que se encuentra cada una.

1. La versión C.

Comienzo por esta versión (C = XXI) por ser la más corta y la que menos debe a su contexto. Se encuentra en una hoja de papiro del siglo II-III d.C. cuyo verso ha sido aprovechado por su autor para copiar el himno; el *recto*, es decir la parte 'buena' de esta hoja se conoce como BGU III 215, nr. 893, y contiene restos de constancia. Ello significa que el dueño o algún familiar o amigo, o bien un descendiente, si el escriba del verso es bastante posterior, han aprovechado la parte en blanco de esta hoja, como sucedía habitualmente⁷ cuando era ya inservible, para tener y utilizar el himno en cuestión, probablemente como amuleto. Es, por tanto, bastante probable que el autor material de este documento sea un particular, no ligado con el mundo de la magia, que se ha limitado a copiarlo no sabemos si de un texto más largo o no. El texto está bastante mutilado, ya que sólo conserva una tira de entre nueve y trece letras de una media de 30 por línea, pero es fácilmente reconstruible sobre la base sobre todo de la versión B, aunque, adelantando conclusiones, de las coincidencias y divergencias entre las tres versiones parece deducirse que ninguna copia a la otra, sino que las tres proceden de una cuarta versión, probablemente a través de otras varias intermedias cuyo número y antigüedad son imposibles de precisar. Para concluir con la descripción de esta versión C, añadiré que la reconstrucción ἐπιτρόουῦ μολ κῶλε... de la edición primera de Abt⁸, que sigue Preisendanz, en vez de θεῦδό μολ..., que aparece en las otras dos versiones, es difícil de mantener. Esta expresión de súplica aparece exclusivamente en *Septuaginta* (ver *intra*) y no hay razón alguna para preferirla. Es, por tanto, más lógica la lectura que ofrecen Merkelbach-Totti⁹, aunque quizá la única reconstrucción incontestable del comienzo del himno sea la propia invocación inicial θεῦδό μολ....

Las otras dos versiones se encuentran inscritas en el marco de una práctica mágica como uno de sus elementos: el *Logos* central.

7 E. G. TURNER (*Greek Papyri*, London, 1968) estima en unos 50 años la diferencia razonable que puede existir entre un *recto* y la utilización posterior del *verso* como material de escritura. En muchos casos, evidentemente el papiro se conserva precisamente porque se ha arrancado una hoja para aprovechar su verso, como aquí, para escribir un amuleto.

8 Cf. *Philologus*, 69 (1910) 144-47.

9 O.c.

2. La versión A (= XII 238 ss.)

El papiro XII [= J 38 (V)] del Museo de Antigüedades de Leiden] fue editado por C. Leeman¹⁰. Es un papiro bien conocido, junto con el XIII, puesto que ya había sido estudiado por Reuven en 1830¹¹. Es un rollo de 22 cm de altura y de 3,60 m de longitud en buen estado de conservación excepto la última columna, que es la XV. El *recto* está escrito en demótico y contiene material religioso egipcio; el *verso*, en griego, con pasajes en demótico en las primeras columnas, es más reciente y contiene una serie de prácticas mágicas variadas hasta un número de 495 líneas. Fue encontrado en una tumba de Tebas y comprado por el cónsul J. Anastasi. Pertenece, por tanto, a un círculo de 'profesionales', como quizá también el propio ocupante de la tumba. Las primeras prácticas mágicas son muy variadas: las hay de comunicación con la divinidad, de sometimiento erótico, recetas cortas para conseguir éxito en un negocio, peticiones de sueños; incluso incluye dos recetas alquímicas. En total, 21 temas. La práctica en la que se encuentra el himno objeto de estudio es la primera de dos consecutivas que tienen como fin la fabricación de un "anillo para obtener todo éxito y suerte". Y como sucede a menudo, añade la rúbrica, a modo de primitiva fórmula publicitaria, "lo ambicionan reyes y jefes, muy eficaz" -un motivo que ya aparece en el *Libro de los Muertos*¹². Es uno de los ocho pasajes de los Papiros Mágicos donde se alude a la fabricación de un anillo -siempre con una piedra con figuras grabadas en anverso y reverso y sujeta al anillo- al que se atribuyen y para el que se pide en la consagración poderes prácticamente ilimitados ("conseguirás cuanto propongas", línea 208)¹³. Es decir, no funciona solamente como amuleto con función protectora o defensiva, sino como un medio 'dinámico', activo, de conseguir cosas o cualidades buenas, así como de prescindir a voluntad de las leyes físicas. Una enumeración interesante de estos bienes aparece en el papiro I, donde, de alguna forma, también hay un anillo. El material, tanto del anillo como de la piedra que va unida a éste, tiene un sentido simbólico. En este caso son el oro para el anillo y una piedra de jaspé gris azulado; ésta debe llevar una luna (Selene) con dos estrellas en los 'cuernos' rodeada por una serpiente enroscada y con un sol encima con la palabra ABRASAX y, en círculo, los nombres

10 Cf. *Papyri Graecae Musaei Antiquarii Lugdunobatavi*, Leiden, 1843.

11 En su conocida *Lettre a M. Letronne*, Leiden, 1830.

12 *Passim*. Ver, por ejemplo, la rúbrica del Cap. 18 (o.c. p. 123): "quienquiera que la lee [la fórmula] cada día para sí, esto le permitirá estar libre de daño en la tierra; escapará a todo fuego y ningún mal le alcanzará. Es algo de infinita eficacia".

13 Ver también I 60-195, IV 1616-54, *ibid.*, 1745 ss., V 215 ss., V 450 ss., VII 630 ss., y XII 270-350. Hay que advertir que, aunque aparece la palabra δακτύλιον, no siempre (o no sólo) se trata de un "anillo" *sensu stricto*: así, en V 215 se habla de una "piedra atravesada en el centro por un hilo de oro", y en IV 1745 es una piedra de magnetita presumiblemente redonda. Sobre estos amuletos, ver C. BONNER, *Studies in magical amulets*, Ann Arbor, 1950, y el trabajo más reciente de R. KORVANSKY, *Greek Magical Amulets. The inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae I*, Opladen, 1994.

ABRASAX, IAO, SABAOTH. Puedo adelantar que esto ya es un indicio del color hebraico que tiene la totalidad, aunque no hay que olvidar el contexto general egipcio en que se inscribe este papiro: como he señalado, el *recto* está en lengua egipcia con temas egipcios y el propio comienzo del *verso* es otra consagración de un anillo escrito en demótico. Ello hace del conjunto de esta práctica una amalgama en la que lo hebreo y lo egipcio se mezclan estrechamente con lo helénico, por lo que solamente se puede hablar de 'predominio' de un elemento sobre los otros, por nada más. Por ello estimo que el comentario citado de Merkelbach-Totti resalta excesivamente, y quizá inadecuadamente, lo egipcio en detrimento de lo hebreo o de lo griego. Después de las instrucciones habituales sobre la manera de fabricar el amuleto, hay nuevas instrucciones para efectuar la consagración (*telelé*) del mismo: hay que cavar un hoyo en lugar consagrado o, preferiblemente, buscar un sepulcro en un cementerio orientado hacia el Este. Allí hay que elevar un altar con madera de árboles frutales y realizar el sacrificio de una oca, tres gallos y tres palomas sobre un sahumerio de plantas aromáticas; en fin, siempre de cara al oriente hay que realizar una libación con los líquidos habituales: vino, miel y leche con azafrán. A continuación, mientras el oficiante sostiene la piedra de jaspe ya grabada sobre el humo del sahumerio y de los animales sacrificados que se desprende del fuego extinguido por la libación, tiene que pronunciar el *logos* de la práctica. En otras consagraciones menos pretenciosas éste suele ser único y, a veces, relativamente breve. Aquí, en cambio, el *logos* se compone de tres plegarias diferentes, de las cuales la primera es, por así decirlo, preparatoria. Y de las otras dos, que se dirigen al dios supremo, hay una más corta en hexámetros y está inserta en medio de otra más larga que es precisamente la que es objeto de nuestro estudio. La inserción, afortunada para nosotros, de este himno hexamétrico, también al Creador, viene facilitada por una alteración del himno principal que realiza el redactor al comienzo mismo, por lo que el tránsito de un himno a otro y, en definitiva, la fusión de ambos no resulta en absoluto brusca y parece indicar un cierto 'oficio' del escritor. La plegaria introductoria es de carácter inconfundiblemente egipcio: el oficiante se dirige en primer lugar al sol, pero no como divinidad única, sino desdoblado en tres hipóstasis que corresponden a los tres puntos culminantes de su recorrido: el amanecer (Anouch), el mediodía (Mane) y el atardecer-noche (Baruch). En el estilo característico del himno laudatorio ("Oh vosotros que...") enumera toda la gama de potencias que despliegan estos tres soles sobre toda la naturaleza terráquea y subterránea. Pero esta plegaria, siendo de carácter general indudablemente egipcio, presenta un colorido teologizante en el que no está ausente ni la especulación ni la imaginación helénica: primero, en esta especie de naturaleza divina una y trina que se le otorga al sol¹⁴, y especialmente en la subordinación a esta divinidad de Némesis y de

14

Es cierto que ya en los más antiguos textos egipcios se habla del sol como "por la mañana niño y por la tarde anciano", pero ello presupone sólo dos momentos o dos formas de manifestación del mismo dios solar, no hay desdoblamiento como aquí. Ver en *El libro de los Muertos*, Cap. 15:

Moira, que son característicamente griegas, aunque ya se había relacionado a Némesis con Osiris al ser identificada con Isis¹⁵. También hay en la segunda parte de esta primera plegaria, incluso en mayor medida, un fuerte sincretismo egipcio-helénico y una mezcla, sólo posible en el Egipto de esta época, entre objetos relacionados con divinidades (la palmera de Osiris), divinidades (Krates, Afrodita y Harpócrates) e incluso abstracciones o hipóstasis divinas (Pristis e Ídolos). Ahora el oficiante se identifica con todos estos elementos: "porque yo soy...". Pero luego, en un desdoblamiento de personalidad que no es infrecuente en este tipo de *logos*, les pide su colaboración para que le asistan en la definitiva invocación del "oculto e inefable nombre del padre primero de los dioses". Aquí es donde, por fin, se inicia el *logos* central de la práctica consagratória del anillo.

3. La versión B (= XIII 784 ss).

La tercera versión de la plegaria que vamos a comentar a continuación está inserta en un texto y un contexto abiertamente diferentes de la anterior. Este contexto lo constituye el llamado "Libro Octavo secreto de Moisés", que se presenta bajo tres versiones sucesivas diferentes, como se desprende del estudio realizado por Morton Smith¹⁶ (contra la opinión de su primer comentarista, Dieterich, que en su *Abrasax*¹⁷ sólo descubría dos), y que contiene la muy comentada cosmología (*Kosmopoia*), que ocupa la práctica totalidad del gran Papiro de Leiden (XIII de Preisendanz)¹⁸. Esta práctica constituye una *telelé* compleja que busca la consagración del mago u oficiante y, con ello, la presencia de la divinidad y el conocimiento de su Nombre, aunque el mago afirma conocerlo ya ("cuando venga el dios escribe sus palabras y el nombre que te transmita de sí mismo"... líneas 209-10). Naturalmente este Nombre servirá para conseguir cosas habituales en el mundo de la magia, como la unión o separación amorosa, la expulsión de démones, la curación de la erisipela, de contusiones y fracturas, el dominio de la cólera; otras son ya más complicadas, como la invisibilidad y el poder para hacer salir el sol o la resurrección de un cadáver. Las hay sobre todo útiles, como romper ligaduras, apagar o mantener encendido el fuego, abrir puertas, enviar sueños, y en

¹⁴ "alabanzas a ti, que eres Ra cuando sales y Atum cuando te pones...oh, tí, el Único...el Único, tí, el creador de todo". En los papiros mágicos, ver XXXVI 218 ó καὲ τίηέρον γεννώμενος νέος καὶ γέρον βίωων, cf. IV 1695.

¹⁵ Cf. VII 502 κρητα Ἴας, Νέμερις, Ἀβδουραῖα πολύπορε, πολύπορε.

¹⁶ Cf. "The Eighth Book of Moses and How It Grew", en: *Acta del XVII Congreso di Papirologia II*, Napoli, 1984, 683-693.

¹⁷ Cf. A. Dieterich, *Abrasax. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig, 1891.

¹⁸ Sobre ésta, ver A. Jacoby, "Zur Entstehungsgeschichte der Kosmopoie des Leidener Zauberpapyrus", *Byzantisch-Neugriechische Jahrbücher*, 10 (1932-1934) 65-92, más recientemente R. Merkelbach, "Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Wehrtaule", en: E. Hornung & T. Schäfer (eds.), *Aufstellung und Unsterblichkeit*, München, 1993, pp. 19-51.

fin, cruzar el río sobre un cocodrilo—algo que a nosotros nos puede hacer sonreír, pero que los egipcios se tomaban muy en serio, como demuestra el que uno de los anacoretas de la *Historia Monachorum in Aegypto* consigue precisamente realizar este milagro¹⁹. Para todo ello hay un *logos* central que contiene nada menos que un relato de la creación del mundo. No voy a hacer comentario alguno sobre este importante documento, para el cual remito al lector a los trabajos antes citados. Sin solución de continuidad, bruscamente, se pasa en la línea 735 al contenido de lo que al final mismo del papiro será llamado “el libro décimo secreto de Moisés”. Aquí el mago intenta conseguir, como en la *teleté* anterior, la presencia del dios para que éste le diga el nombre— aunque deberíamos decir ‘los nombres’, porque se hace referencia a varios. Sin embargo el mago afirma conocerlo(s). El principal, desde luego, es el de la siete letras (*heptagrammaton*)—evidentemente las siete vocales αεηιοουω, que reúnen en su simbolismo a los siete días de la semana, los siete planetas, las siete esferas celestes. También hay otro nombre, Ogdoads, que reúne la ogdáda hermopolitana y es, a la vez, el Dios supremo que coincide con la octava esfera. Aparte de ello, hay otros nombres: el de 9, 14, y 26 letras, cuyo sentido se nos escapa, ya que no son palíndromos ni siquiera aparentemente ‘palabras’²⁰. Luego sigue la plegaria θεῦρό μοι (“la plegaria que el dios escucha”) e instrucciones para la pronunciación correcta del *heptagrammaton*. A continuación se citan otros libros con versiones diferentes del Nombre y termina con prácticas para la utilización provechosa del mismo. En realidad parece una cuarta versión de la consagración del nombre, aunque más deslavazada y más libre. Pero al inicio se expone claramente que la finalidad de la práctica es la visión personal, sin intermediarios, de la divinidad, con fines prácticos, sobre todo de carácter mágico; y que la utilización del nombre es un instrumento de coacción (líneas 734-53).

A continuación expongo el texto y la traducción de las tres versiones. Sigo, naturalmente, la versión de Preisendanz, aunque he introducido modificaciones, ya sea admitiendo otras lecturas o por conjetura propia. El texto que coincide literalmente en las tres va subrayado con línea continua; cuando coincide en el contenido, pero no en la literalidad o no va en el mismo orden, está punteado. El texto ha sido dividido en once secciones o períodos que corresponden a bloques bastante netos de sentido— excepto (i) y (xi) todos comienzan por el pronombre σοῦ o por el relativo οὗ, lo que indica que se refieren a propiedades o acciones que se atribuyen al dios supremo.

¹⁹ Cf. 14.39, el Abhá Heilá.

²⁰ Podría tratarse, sin embargo, de una transposición de los nombres de las siete “ánimas” y de los catorce *kaes* del dios Ra-Atum, cf. *El Libro...*, Cap. 15. De los números 9 y 26, en cambio, no parece que haya paralelos.

A. (PRIMERA VERSIÓN, XII 238 ss)	B. (SEGUNDA VERSIÓN, XIII 784 ss.)	C. (TERCERA VERSIÓN, XXI 1 ss.)
(i) θεῦρό μοι. ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνιέ[μ]ων. ὁ παντοκράτωρ θεός. ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωήν, δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, ἐπάκουσόν μου, κύριε,	(i) θεῦρό μοι. ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων. ὁ παντοκράτωρ. ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν,	(i) [θεῦρό μοι. ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων. ὁ παντοκράτωρ. ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν.....],
(ii) οὗ ἐστὶν τὸ κρυπτόν ὄνομα ἄρρητον ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοῦνται	(ii) οὗ ἐστὶν τὸ κρυπτόν ὄνομα καὶ ἄρρητον (ἐν ἀνθρώπου στόματι λαληθῆναι οὐ δύναται) οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῦνται,	(ii) οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοοῦνται,
(iii) οὗ καὶ ὁ ἥλιος (βαρβαρεῖ ἀρσημ-φεμφρωθου τὸ ὄνομα), οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσεται, ὃ “Αἰδης ἀκούων τάρασσεται, ποταμοί, θάλασσα, λίμναι, πηγαὶ ἀκούσασαι πῆγνυται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ῥήγνυται, καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλῇ, αἶθρη δὲ σῶμα, γῆ πόδες. τὸ δὲ περὶ σε ὕδωρ, ὠκεανός, Ἄγαθος Δαίμων.	(iii) οὗ ὁ ἥλιος (Ἀρνεβουατ βολλοχ βαρβαριχ β Βαασαμήν πτιδαιου Ἀρ νεβουατ:) καὶ ἡ σελήνη (Ἀρ σενπειπρωουθ βαρβαρ αιωνη οσραρ μεμφχει) ὀφθαλμοὶ εἰσιν ἀκάματοι. λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων, ὃ οὐρανὸς κεφαλή, αἶθρη δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες. τὸ δὲ περὶ σε ὄν ὕδωρ ὃ Ἄγαθος Δαίμων. σὺ εἶ ὁ ὠκεανός,	(iii) οὗ ὁ ἥλιος] Βααλ βηχ βααλα [Ἀμήν πτιδαιου Ἀρνεβουατ καὶ σελήνη] ασεν-[π]εμφ Θω[οῦθ βαρβαραιωνη οσραρ μεμφχει] ὀφθαλμοὶ εἰσιν ἀκάματοι. λάμποντες ἐν ταῖς κόραις] τῶν ἀνθρώπων. ὃ οὐρανὸς μὲν κεφαλῇ ἐστὶ] καὶ αἶθρ σῶμα. [γῆ δὲ πόδες. τὸ δὲ περὶ σε ὕδωρ, ὠκεανός. σὺ εἶ Ἄγαθος] Δαίμων. ὁ κύριος,
(iv) σὺ εἶ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὐξῶν τὰ πάντα. [τίς... ἀτιμῶ].	(iv) ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τροφῶν τὴν οἰκουμένην,	(iv) ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τρέφων καὶ αὐξῶν] τὴν οἰκουμένην [γῆν σύμπασαν καὶ ἅπαντα τὸν] κόσμον.
(v) σοῦ δὲ τὸ ἀέναον κωμαστήριον. ἐν ᾧ ἀφίδρυται τὸ ὄνομά σου τὸ ἐπιταγράμματον πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἐπιτὰ φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης.	(v) σοῦ δὲ τὸ ἀέναον κωμαστήριον. ἐν ᾧ καθίδρυται σοὺ τὸ ἐπιταγράμματον ὄνομα πρὸς τὴν ἁρμονίαν τῶν φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης. (σα ἀφαραφ α ι Αβρααρμ Αραφα ἀβρααχ περτα μηχ ἀκμηχ· Ιάω ουει Ιάω ουε ειου απω εηου Ιάω),	(v) σοῦ δὲ τὸ ἀέναον κωμαστήριον. ἐν ᾧ καθίδρυται] σοὺ τὸ ὄνομα τὸ ἐπιταγράμματον πρὸς] τὴν ἁρμονίαν τῶν ἐπιτὰ φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς] τὰ εἰκοσι ὀκτῶ φῶτα τῆς σελήνης. αειηουω αε]ηιουω αειηουω αειηουω [20]

(vi) σοῦ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι. πλ. δίδεται... πλοῦτος... ἐνγηρίαν, ἐκτεκνίαν, ἰσχύν, τροφάς.	(vi) οὐ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι, ἐξ ὧν δίδεται... πλοῦτος... ἐνγηρίαν, ἐκτεκνίαν, τύχη, ταφή ἀγαθή.	(vi) οὐ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶ δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι ἐξ ὧν δίδεται... πλοῦτος... πλ. χη.] ἰεὺνγηρασία, ταφή ἀγαθή.
(vii) σὺ δέ, κύριε τῆς ζωῆς, βασιλεύων τῆς ἄνω καὶ κάτω χώρας,	(vii) σὺ δέ, κύριε τῆς ζωῆς, ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς ἐνδιατριβόντων,	(vii) σὺ δέ, κύριε τῆς ζωῆς, βασιλεύων τῆς ἄνω καὶ τῆς κάτω χώρας,
(viii) οὐ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀπολείπεται,	(viii) οὐ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀπολείπεται,	(viii) [οὐ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀπολείπεται.]
(ix) οὐ τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον οἷ... ἀγγελιοὶ ὑμνοῦσι,	(ix) οὐ αἱ... Μοῖσαι ὑμνοῦσι τὸ ἔνδοξον ὄνομα. ὃν δορυφοροῦσιν οἱ ἡ' φύλακες Η. Ω. Χω. Χουχ. Νουν. Ναυνι. Αἰουν. Αμουνι.	(ix) οὐ αἱ... Μοῖσαι ὑμνοῦσι τὸ ἔνδοξον ὄνομα. ὃν δορυφοροῦσιν οἱ ἡ' φύλακες Η. Ω. Χω. Χουχ. [Νουν. Ναυνι.] Αἰουν, Ιο,
(x) ὁ ἔχω τὴν ἄψευστον ἀλήθειαν,	(x) ὁ ἔχω τὴν ἄψευστον ἀλήθειαν.	(x) ὁ ἔχω τὴν ἄψευστον ἀλήθειαν.
(xi) ἐπάκουσόν μου καὶ τέλοςν μοι τήνδε τὴν πράξιν ἐπὶ τὸ φοροῦντί μοι τήνδε τὴν δύναμιν ἐν παντί τόπῳ, ἐν παντί χρόνῳ ἀπληκτον, ἀκαταπόνητον, ἄσπιλον ἀπὸ παντὸς κινδύνου τηρηθῆναι, φοροῦντί μοι ταύτην δύναμιν. ναί, κύριε, σοὶ γὰρ πάντα ὑποτέτακται τῷ ἐν οὐρανῷ θεῷ, καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων ἐναντιωθήσεται μοι, ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαι σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους· "Φνω εαι Ιαβωκ", κατὰ δ' Ἰουδαίους· "Αδωναϊε Σαβαώθ", κατὰ Ἕλληνας· "ὁ πάντων μόναρχος βασιλεὺς", κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς·	(xi) ὄνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς· εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου καὶ ποιήσαις μοι πάντα τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς μου. σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ. ὃ ἐάν εἶπω, δεῖ γενέσθαι. τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ἐν φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ, καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπαντα σὰρξ κινουμένη, οὐκ ἀντιτάξεται μοι πᾶν πνεῦμα - οὐδαιμόνων, οὐ συνάντημα οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καθ' Αἴδου ποιητῶν, διὰ τὸ σὸν ὄνομα, ὃ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχω καὶ ἐπικαλοῦμαι, καὶ < ἴσθι > ἐμοὶ διὰ παντὸς ἀγαθός, ἀγαθός ἐπ' ἀγαθῷ, ἀβάσκαντος ἀβάσκαντον ἐμοὶ διδοὺς ὑγείαν, σωτηρίαν,	(xi) οὐ κατισχύσονται] μου πολλὰ σάρκες... κινουμέναι, οὐκ ἀντιτάξεται] μοι πᾶν πνεῦμα, πᾶν ποιητῶν.] τὸ δὲ ὄνομά σου ἔχω ἐν φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ] φειμνον ἀνοχ σολβαί σαναχεσρω' αρχην σε κοπω κ.οαι[.] οσαι νἰουσι, σιεθω σἰεθ[ω] βενου[αι...]

<p>"κρυπτέ, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν", κατὰ δὲ Πάρθους· "Ὀυερτω παντοδυναστά." τέλοςν μοι καὶ δυνάμωσόν μοι τοῦτο πρᾶγμα εἰς ἅπαντα τὸν τῆς ζωῆς μου καὶ ἐνδοξον χρόνον.</p>	<p>εὐπορίαν, δόξαν, νίκην, κράτος, ἐπαφροδισίαν. κατάσχες τὰ ὄμματα τῶν ἀντιδικούντων μοι πάντων καὶ πασῶν, ἐμοὶ δὲ δὸς χάριν ἐπὶ πᾶσι μοι τοῖς ἔργοις (ἀνοχ αιεφε σακπιετῆ' βιβιου βιβιου σφη σφη νουσι νουσι σσηε σσηε σιεθω σιεθω σιν χουνηται σεμβι ἴμενοσαι βαῖνφνουιν φνουθ' τουχαρ' σουχαρ' σαβαχαρ ανα θεου Ιεου ιον εον' θωθωουθρωθρωρεσε εριωπω ινη αη' ιαωαι αετηου αετηουω' τοχ' μανεβι χυχιω αλαραω κολ' κολ' καατωκωλκανθω βαλαλαχ αβλαλαχ Οθερχειθε βουλωχ βουλωχ Οσερχειθε μενθει,) ὅτι προσείλημμαι τὴν δύναμιν τοῦ Ἄβραάμ, Ἰσάκ καὶ τοῦ Ἰακώβ καὶ τοῦ μεγάλου θεοῦ δαίμονος Ἰάω ἀβλαναθανάλβα· (σιαβραθιλαω λαμψτηρ ιη ωω), θεέ, πείησον, κύριε (περταωμη χαχημη Ιάω ουπε Ιάω ουπε ιεουατη ερη Ιάω.)</p>	
<p>254 οὐ Π: σοῦ Preisend. 255 ἐνγηρίαν Π: ἐνγηρασίαν Preisend. 256 ἀπολείπεται scripsi: ἀποκλείεται Π (cf. XIII 786) 258 ἐπὶ τὸ scripsi (cf. Schmidt, K, Phil. Wo.41-42 (1935) 1174-84): ἐπιτω Π</p>	<p>786 ἀπολείπεται scripsi: ἀποκινεῖται Π (cf. XII 256) 795 ἐν φυλακτήριῳ Bonner: ἐφυλακτηριων Π 800 ἴσθι ἐμοὶ διὰ παντὸς ἀγαθός Schmidt: γενον ἐμοὶ διὰ παντὸς ἐπ' ἀγαθοῖς Preisend.</p>	<p>1 in it. <δευρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωὴν...> Merkel.-Totti: <ἐπάκουσον μου, κύριε, οὐ ἔστιν τὸ κρυπτόν ὄνομα ἄρρητον> Preisend. 18 ἀπολείπεται coniecti (cf. XII 256 et XIII 786) 25 ἐν φυλακτήριῳ Bonner (cf. XIII 795)</p>

A. PRIMERA VERSIÓN (XII 232-	B. SEGUNDA VERSIÓN (XIII 784-	C. TERCERA VERSIÓN (XXI 1-
<p>(i) Ven a mi lado tú, el que procede de los cuatro vientos, el dios que domina sobre todo, tú, el que infunde en los hombres aliento para vivir, señor de las bellezas del cosmos, escúchame, señor:</p> <p>(ii) cuyo nombre oculto es inefable; cuando lo oyen los démones, se estremecen;</p> <p>(iii) e incluso el sol (<i>barbareich arsem-phemphrothou</i> el nombre); cuando lo oye la tierra se enrosca; cuando lo oye el Hades se conmueve; cuando ríos, mar, lagos y fuentes lo oyen se congelan; cuando lo oyen las piedras, se rompen. El cielo es tu cabeza, el éter tu cuerpo, la tierra tus pies y el agua que te rodea es Océano, el Demon Bueno.</p> <p>(iv) Tú eres el señor que engendra y alimenta y hace crecer todas las cosas; [¿Quién...el vapor del fuego].</p> <p>(v) Tuyo es el eterno lugar de procesión, en el que se asienta tu nombre de siete letras en consonancia con la armonía de las siete vocales, las cuales tienen sonidos para las veintiocho luces de la luna.</p>	<p>(i) Ven a mi lado tú, el que procede de los cuatro vientos, el dios que domina sobre todo, el que infunde en los hombres aliento para vivir,</p> <p>(ii) a quien pertenece el Nombre oculto e inefable (no puede ser proferido por boca de hombre), ante cuyo nombre se estremecen incluso los démones al oírlo;</p> <p>(iii) de quien el sol (<i>Arnebouat bolloch barbarich b Baalsamen ptidaiou Arnebouat</i>, y la luna (<i>Homnpenprout barbaraione osrar mempechei</i>) son ojos incansables que resplandecen en las pupilas de los hombres; aquel cuya cabeza es el cielo, el éter su cuerpo, la tierra sus pies, y el agua que te rodea es el Buen Demon. Tú eres Océano,</p> <p>(iv) el que engendra bienes y alimenta la tierra;</p> <p>(v) tuyo es el eterno lugar de procesión en el que se asienta tu nombre de siete letras en consonancia con la armonía de las siete vocales las cuales tienen sonidos para las 28 luces de la luna (<i>saraphara, araf a i Abraam Arapha abraach pertaomech akmech lao oue lao oue eiou aeo eeou lao</i>);</p>	<p>(i) Ven a mi lado tú, el que procede de los cuatro vientos, el dios que domina sobre todo, el que infunde en los hombres aliento para vivir,</p> <p>(ii) a quien pertenece el Nombre oculto e inefable ante cuyo nombre se estremecen incluso los démones al oírlo</p> <p>(iii) de quien el sol (<i>Baal bnich baala Amén ptidaiou Arnebouat</i>) y la luna (<i>asenpemp Tout barbaraione osrarmempsechei</i>) son ojos incansables que resplandecen en las pupilas de los hombres; aquel cuya cabeza es el cielo, el éter su cuerpo, la tierra sus pies, y el agua que te rodea es el océano. Tú eres el Demon Bueno, el señor,</p> <p>(iv) el que engendra bienes y alimenta y hace crecer la tierra y todo el cosmos;</p> <p>(v) tuyo es el eterno lugar de procesión en el que se asienta tu nombre de siete letras en consonancia con la armonía de las siete vocales las cuales tienen sonidos para las 28 luces de la luna (<i>aeiyou, aeiyou, aeiyou, aeiyou, 20 letras</i>)</p>

<p>(vi) Tuyos son los efluvios benéficos de las estrellas, los Démones, Fortunas y Moiras. Tú das riqueza, buena vejez, hijos buenos, poder, alimentos.</p> <p>(vii) Tú, señor de la vida, imperas sobre la tierra alta y sobre la baja;</p> <p>(viii) cuya justicia no tiene término,</p> <p>(ix) cuyo nombre glorioso cantan los ángeles,</p> <p>(x) el que posee la verdad infalible,</p> <p>(xi) escúchame y consagra esta obra para mí, de manera que, mientras lleve esta fuerza mágica, me conserve indemne en todo lugar y en todo tiempo, invencible, libre de todo peligro, mientras lleve esta fuerza. Sí, señor, pues todo está subordinado a ti, el dios del cielo, y ninguno de los démones o espíritus se me opondrá, porque en la consagración he invocado tu gran nombre y te invocaré de nuevo como los egipcios: <i>Phno Eai labok</i>, y como los judíos: <i>Adonaie Sabaoth</i>, y como los helenos: <i>El rey, único señor de todo</i>, y como los sumos sacerdotes: <i>Oculto, invisible, que todo lo vigila</i>, y como los partos:</p>	<p>(vi) tuyos son los efluvios benéficos de las estrellas, los Démones, Fortunas y Moiras, de cuyas manos es dada la riqueza, buena vejez, buenos hijos, suerte y buena sepultura.</p> <p>(vii) Tú, señor de la vida, el que impera sobre cielos y tierra y sobre todo lo que en ellos vive,</p> <p>(viii) cuya justicia no tiene término,</p> <p>(ix) cuyo nombre glorioso cantan las Musas, a quien protegen con sus lanzas los ocho guardianes: <i>E, O, Cho, Chouch, Noun, Nauri, Amoun, Amauni</i>,</p> <p>(x) el que posee la verdad infalible.</p> <p>(xi) Tu nombre y tu espíritu sean para bien; ojalá entres en mi mente y en mi inteligencia para todo el tiempo de mi vida y me cumplas todos los deseos de mi alma. Pues tú eres yo y yo soy tú. Lo que yo diga debe realizarse, pues tengo tu nombre en un amuleto en mi corazón, y no me vencerá ninguna carne que se agite contra mí, ni se me enfrentará espíritu alguno, ni demonio, peste o mal alguno de los que hay en el Hades; por tu nombre, que tengo en mi alma y que invoco; permanece siempre en mí para mi bien, bueno para mi bien; tú, exento de maleficio, dame salud libre de maleficio, salvación, bienestar, fama, victo-</p>	<p>(vi) tuyos son los efluvios benéficos de las estrellas, los Démones, Fortunas y Moiras, de cuyas manos es dada la riqueza, suerte, buena vejez, buena sepultura.</p> <p>(vii) Tú, señor de la vida, imperas sobre la tierra alta y sobre la baja;</p> <p>(viii) cuya justicia no tiene término,</p> <p>(ix) cuyo nombre glorioso cantan las Musas, a quien protegen con sus lanzas los ocho guardianes: <i>E, O, Cho, Chouch, Noun, Nauri, Amoun, Io</i>,</p> <p>(x) el que posee la verdad infalible.</p> <p>(xi) No me dominarán muchos cuerpos agitándose contra mí, ni se me enfrentará ningún espíritu, fantasma, demonio, mal; tu Nombre tendrá un refugio en mi corazón (<i>phirinnoun anoch solbaí sana-cheero...archen se kopo k...oai nousi nousi sietho benouai...</i>)</p>
---	--	---

<p><i>Ouerto que todo lo dominas. Consagra y llena de poder para mí esta obra para todo el tiempo glorioso de mi vida.</i></p>	<p>ria, poder, encanto; abate los ojos de todos y todas las que se me oponen; dame suerte en todas mis obras (<i>anoch aiephe saktiete bibiou bibiou sphe sphe nousi nousi seée seee sietha sietha; oun chountiaí sembi imenouai bainphnoun phnouth toucha, souchar, sabachar ana theou Ieou ion eon, thothoouthro, thrórese ediopo iue ae, iaoui aeeiouo, eoch manebi chychio alarao: kol, kol, kaaton kolkantho balalach ablalach Otherchen-the bouloch bouloch Oserchen-the menthei</i>), porque he asimilado la fuerza de Abraám, de Isaac y de Jacob y del gran dios, del demon Iao Ablanathanalba (<i>siabrathilao lampster iei oo</i>); dios, actúa, señor, (<i>pertaomech, chachméch lao ouee ieou aeo eeou Iao</i>).</p>	
--	---	--

(i) El comienzo es idéntico en las tres versiones, aunque pronto se inician las divergencias de acuerdo con el deseo por parte de cada redactor de añadir, corregir o explicar algo y, claro está, de adaptarlo a su contexto. Se comienza invocando al dios “que procede de los cuatro vientos” (ὁ ἐκ τῶν δ’ [= τεσσάρων] ἀνέμων), es decir de los cuatro puntos cardinales, para que se presente y venga junto al mago. La expresión θεῦπό μοι no es común en las invocaciones a los dioses; cuando se utiliza en lenguaje coloquial, especialmente en el diálogo del drama, casi siempre indica, desde luego, familiaridad, y también una cierta urgencia, como muestra el hecho de que se dirija a alguien que está en el mismo plano o en un plano inferior, e incluso una cierta coacción.²¹ No es un inicio característico del orante que se halla en actitud de sumisión a la divinidad, que quiere celebrarla,²² que pide que le escuchan²³, que suplica.²⁴ Sólo aparece una vez en plural, en Píndaro, referido a todos los olímpicos, y en Safo, dirigido a las *Chárites*.²⁵ Estamos, por tanto, en principio no ante un himno convencional, sino ante una fórmula coactiva que exige la presencia inmediata del dios, a quien se aplican tres calificativos que denotan su origen fundamentalmente hebraico: “el que procede de los cuatro vientos” es sobre todo bíblico²⁶ aunque pueda aparecer ocasionalmente también referido al dios egipcio Amón.²⁷ Lo mismo podemos decir de la expresión “el que ha insuflado (o insufla) aliento en los hombres para la vida”, que es una cita casi literal del *Génesis* donde se describe la creación de Adán: καὶ ἐπλάσεν ὁ θεὸς τὸν ἀνθρώπου χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρῶτον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἀνθρώπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν (*Génes. 2.7*). Ante este texto resulta inútil buscar paralelos en la cultura egipcia o griega. La propia literalidad de los términos ἐνεφύσησεν, πνοή (= πνεύματα) o ζωή son suficientemente elocuentes como para demostrar por sí solos el origen de la frase del papiro que comentamos.

21 Cf. S., *OT* 1122 Οἶτος οὐ, πρέσβυ, θεῦπό μοι, φάσει βλέπων ὄσ’ ἀν σ’ ἐπαυῶ, *Ar.*, Av. 1693 ‘Ἀλλὰ γαυκερὴν χλαρίδα δότω τῆς θεῦπό μοι, etc.
 22 Cf. δέξθειν (*h. Cer.*, etc.), μνήσομαι (*h. Ap.* 1), ὑμνήσω *Pi.*, *Fr.* 84
 23 κάθη (*h. Marr.* 9), κάθη’ Ἀδαδά *Pi.*, *Fr.* 66, etc.
 24 Ἰσσοῦται σε μὴ ἡ’ ἄσασι...δάμνα Sappho, *Fr.* 1.3, γουνοῦμαι σε, σὺ δ’ ἐμνεῆς ἐλθ’ ἦτιν *Anacr.*, *Fr.* 14.
 25 θεῦρ’ ἐν χορὸν Ὀλύμπιοι *Pi.*, *Fr.* 63, ἄγνα Χάριτες, θεῦτε, Διὸς κόρη Sappho, *Fr.* 56D.
 26 Ver κατὰ τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἦσαν αἱ πῦλαι, κατ’ ἀπαιράδας, θάλασσαν, βορρᾶν, νότον *LXX* 1 *Pa.* 9.24, cf. *Za.* 2.10.2, *Ie.* 25.16.1; en el Nuevo Testamento, καὶ ἀνοτρῆξάτ’ τοὺς ἀγρέλους αὐτοῦ μετὰ κράτιγγρος μεγάλους, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκκροῦς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἀπὸν οὐρανῶν *Eu. Matt.* 24.31, cf. *Eu. Marc* 13.27.3, *Apoc.* 7.1.
 27 Cf. el Himno 128, 103 y ss. de J. Assman, (*Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1975): “Τὰ εἶρεσ Ἀμόν...τί εἶρεσ incommovibile en tu sagrada forma en los cuatro vientos del cielo”. Pero no parece que sea una constante entre las advocaciones de Amón. Sí lo es, en cambio, en Yahvé.

Pantocrator, en fin, es otra palabra acuñada en los círculos de hebreos helenizados. El autor más antiguo en el que aparece es Filón de Alejandría²⁸, quien, a su vez, depende de *Septuaginta*, donde se utiliza habitualmente, por lo general precedida de κύριος y a menudo seguida de θεός (c. 180 ocasiones y nunca en los primeros libros), para designar a Yahvé²⁹. Luego la figura de este ‘pantocrátor’ se convirtió, como se sabe, en el símbolo plástico por excelencia del Dios cristiano, especialmente en la zona oriental del imperio romano, en el mundo bizantino. Obviamente cualquier dios creador puede recibir una apelación semejante de una u otra forma (así εἰς Ζεῦς Σάρατις “Hlios κορυλοκράτωρ”³⁰); pero específicamente la palabra Παντοκράτωρ aparece con frecuencia en las Escrituras y después en los apologetas. La versión A añade: “Señor de los bienes del cosmos”, que es una restricción del término Pantocrator, pero que incorpora la forma κύριε (también más abajo) e igualmente añade otro imperativo, ya más propio de la plegaria que de la fórmula coactiva, ἐπιδικουσόν μου, ‘escítchame’, y que igualmente sólo se encuentra en *Septuaginta*³¹.

(ii) La segunda sección coincide literalmente en las tres versiones (aunque B tiene una glosa que explica el sentido de la palabra δέπρωτον) y parece referirse, en principio de forma bastante escueta, al Nombre del Pantocrator, al que se califica de oculto, κρυπτόν, e impronunciable, ἀέπρωτον. Esto no necesita comentario por lo que se refiere al dios de los hebreos: en *Exod.* 3.14 encontramos la respuesta de Yahvé a Moisés cuando éste le pregunta por su nombre: Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὄν: “yo soy el que es”. Pero esta característica se encuentra igualmente en Amón, de quien se dice: “Único es Amón... que se ha ocultado ante los dioses para que no se conozca su ser... ningún dios conoce su forma, su imagen no se despliega en los rollos escritos...”³².

También es calificado como ‘terrible’, ya que todos los seres, incluidas las potencias inferiores (los démones), “se sobrecojen” al oírlo. Este rasgo tiene también un carácter inconfundiblemente bíblico³³, aunque es fácil encontrar paralelos

²⁸ Cf. *Sac.* 63.2, *Gig.* 64.7, etc.

²⁹ Cf. καὶ ἐπορεύετο Δαυὶδ...μεγαλυνόμενος, καὶ κύριος παντοκράτωρ μετ’ αὐτοῦ LXX 2Re. 5.10; cf. 7.8, 23.27; 1Para 11.9; 17.7, 24; *Jud.* 4.13; 8.13; 15. 10, etc.

³⁰ Cf. L. VIDMÁN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969, Nr. 389.

³¹ Cf. LXX 3KReg 18.36.2, P. 5.9.7.2; 68.14.3; 07.7.2; *Da.* 9.18.1, etc.

³² Cf. Himno 138, 17 ss. (en VIDMÁN, *o.c.*).

³³ Cf. κύριε ὁ θεός τοῦ οὐρανοῦ ὁ κυριώτερος ὁ μέγας καὶ ὁ φοβερός LXX *Est* 11.5, cf. *Da.* 10.17; 14.8; 19.32, *2Ma* 1.24, P. 46.3, etc., εἶδον τὰ ὄρη, καὶ ἦν τρέφουσα, καὶ πύραυρος τοῦς βουνοῖς τραπεσοειδούς *Le* 4.24, etc.

en la religión egipcia³⁴ e incluso la griega clásica³⁵. Sin embargo el carácter de inconoscible e impronunciable y oculto del nombre son evidentemente notas procedentes del fondo religioso y parecen en origen independientes de la magia. Porque el mago afirma conocerlo y no cree incurrir en contradicción no sólo cuando afirma conocerlo, sino revelando y pronunciando el nombre³⁶. Con todo, por lo que respecta a la inclusión del nombre en el papiro, parece razonable la suposición de Preisendanz en el sentido de que parecen haber sido introducidos detrás de los nombres de Helios y Selene procedentes de una glosa marginal ajena en origen al himno³⁷.

(iii) A continuación se alude a la naturaleza panteísta del dios, que, una vez más, incurre en contradicción con su carácter de creador al que se alude más abajo (cf. iv). Probablemente en su estructura original el himno tenía la forma de las versiones B y C (sin la inclusión de *nomina barbata*, que es obviamente posterior y contradice la afirmación de (ii) según la cual el Nombre es oculto e impronunciable). Según esta visión de la divinidad que recogen con palabras casi idénticas las versiones B y C, y que tiene una base también helénica en la concepción estoica del universo como un ‘animal dotado de vida’³⁸, se describía al dios en figura antropomórfica con el cielo por cabeza, con el sol y la Luna por ‘ojos incansables’: ojos que, se añade, se reflejan en las pupilas de los hombres con lo que éstos reciben la visión según la teoría dominante y vulgarmente aceptada en la época. Por otra parte, esta divinidad cósmica antropomórfica tendría por cuerpo el αἰθήρ (*éter* = sustancia ígnea e inmortal) y la tierra como pies. Luego se añade la figura del océano, que simboliza la circularidad propia del dios Eón, el tiempo eterno. La versión C, en cambio, tiene αἴηρ, ‘aire’ en vez de αἰθήρ, lo que bien pudiera deberse a un error achacable al copista o reflejar una fluctuación debida al hecho de que se está aludiendo a los cuatro elementos (ver *infra*): en todo caso, el cuerpo de un dios tiene que componerse necesariamente de un material eterno e incorruptible como es el

³⁴ Tampoco hay testimonios tan explícitos como en *Septuaginta* o en los propios papiros mágicos, pero cf. de Amón: “no hay dios alguno que pueda invocar su nombre” en VIDMÁN, *o.c.* p. 318, Himno, Nr. 138.

³⁵ Cf. Ps.-Philem., 246.11 θεός ὁ πάντων θεοτόμις, οὗ τὸνομα φοβερόν, οὐδ’ αὖ δύνασται εἶναι.

³⁶ Sobre el Nombre del dios supremo, cf. Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischen Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, vol I, pp. 411 y ss.

³⁷ Cf. *o.c.*, *app. crit.*, vol II, p.74.

³⁸ Sexto Empírico atribuye a Zeno la frase de que el universo es un viviente, cf. S. E., *Adv. Math.* 9.107: τὸ πᾶν κάλλιστον εἶναι φησιν κατὰ φύσιν ἀνεκτιπασμένον ἔργον καὶ κατὰ τὸν ἐλκόντα λόγον ζῆον ἐπιθυχον, νοερόν τε καὶ λογικόν.

αἰθήρη y no el ἄνω, que ocupa la zona sublimar a la que pertenece el ciclo de la corrupción y la muerte. Sin olvidar el contexto plástico (parece que está describiendo una gema), también es propio de la especulación helénica introducir el océano, ya que es el elemento 'agua'. El universo tiene que contener la suma de los cuatro elementos, de ahí quizá la fluctuación entre el éter o fuego y el aire, así como la presencia de la tierra y el agua. También es helénica la concepción del océano 'rodeando la tierra'³⁹; y hay un reflejo del conocido sincretismo del océano circular con el dios Démon Bueno ('Αγαθὸς Δαίμων'), que tiene forma de serpiente, también circular en tanto que *ουροβόρος*, y que en Grecia es una divinidad relacionada con la abundancia y la fertilidad⁴⁰. Creo que no se le debe identificar aquí al menos, con Helios, como hacen Merkelbach-Totti⁴¹, pero sí que coincide con la concepción egipcia del Nilo como agua primigenia y con la idea bíblica de las aguas superiores e inferiores. Ya ha señalado antes que los 'nombres bárbaros' que siguen a Helios y Selene probablemente son producto de un desplazamiento y constituyen, según el mago, el *ὄνομα* del dios supremo.

Aquí la versión A cambia el himno intercaldando, quizá por asociación de ideas y puede que debido a la interrupción que crean los nombres bárbaros tras Helios, unas líneas en las que el redactor insiste una vez más en el efecto que produce oír el Nombre: la tierra se retuerce, el Hades se agita, todas las aguas se congelan y las rocas se quiebran. Es un topos que debía de ser muy común en este contexto porque aparece, bajo una u otra forma, también en varios pasajes dentro de los papiros mágicos⁴² y lo mismo en Apuleyo⁴³.

³⁹ Cf. II, 18.607; 21, 194 y Hdt. IV 8: τὸν δὲ Ὀκεανὸν λόγῳ μὲν λέγουσι ἀπὸ ἡλίου ἀντροκλήων ἀπέλειπον γῆν περὶ πᾶσαν πέειν, ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποθεικνύουσι, etc.

⁴⁰ Además de la divinidad de este nombre relacionada con Trofonio y con Erecto, existe un uso banal de la expresión con el sentido de "buena suerte" (cf., por ejemplo, D. L., VI 74, ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οὐκίαν μου εἰσεκλήθη) y se le invocaba cuando se bebía vino sin mezcla, cf. Ath., XV 48, τὸν ἀρκυρὸν φησὶν, οὖνον τὸν ἐπὶ τῷ θεῖμῳ δίδωκενον, ὃν δὴ λέγουσιν Ἀγαθοῦ Δαίμωνος εἶναι πρότυπον... La *Suda* recoge estos sentidos: *αἰθήρα*, 122.1 < Ἀγαθοῦ Δαίμωνος > εἶδος εἶχον αὐτὰ παλαιὰ, μετὰ τὸ θεῖμῳ πίνειν Ἀγαθοῦ Δαίμωνος, ἐμπροσθοῦτες ἀρκυρὸν, καὶ τοῦτο λέγειν Ἀγαθοῦ Δαίμωνος, χαρμίζεσθαι δὲ μέλαινας, Διὸς Ζαυτῆπος, καὶ ἡλιέρον δὲ τὴν θευρέσθαι τοῖς μινῶσι οὐρανὸν ἐκάλουν, καὶ ἐν Θηβαῖς δὲ ἦν ἡρώων Ἀγαθοῦ Δαίμωνος, δῶλοι δὲ φασὶ τὸ πρῶτον ποτῆρα ὄντα λέγεσθαι. Sobre su relación con la serpiente, cf. Plu., *Amat.* 755E: ὁμοίως ποσειδῶνατος εἰς τὴν ὄδδν, διμφορέων μὲν δρυῶν δαίμονα καθούτων ἐκάρτερον δ' ἔχειν ἀείωντος ὡς ἴδιον.

⁴¹ o.c. I 146.

⁴² Cf. IV 245, 3068, V 175, XII 248, LXXVII 5 ss., etc.

⁴³ Cf. *Met.* IV 33 *quod pinis volians [Harporates] super aethera cuncta fatigat...quod tremi ipse lovis, quo nimbia terrificantur, fluminaque horrescunt et Stygiae tenentur.*

(iv) La yuxtaposición de los nombres de 'Océano' y 'Agathos Daimon' hace que en las tres versiones resulte una secuencia textual distinta y un tanto confusa, por más que el contenido básico no varíe. Versión A: "El agua a tu alrededor es el Océano, el Daimon Bueno. Tú eres el señor que engendra..." (por segunda vez A introduce κύπιος, palabra bíblica y 'religiosa', no mágica). Versión B: "el agua que está a tu alrededor es el Demon Bueno. Tú eres el Océano que engendra..." Versión C: "y el agua a tu alrededor es el Océano. Tú eres el Demon Bueno, el Señor que crea"... Desde luego las tres versiones cierran en anillo, por así decirlo, una primera parte del himno que se refiere al Pantocrator como creador de vida. Por lo que atañe al texto, en mi opinión, la más lógica de las tres lecturas es la de A: Demon parece una lógica aposición a océano, y en la frase final el predicado lógico es κύπιος (más *Agathos Daimon*, versiones A y C), no océano (versión B).

Pero la versión A complica más las cosas e introduce, debido sobre todo a la fuerte asociación de ideas que producen los participios γεννῶν y τρέφω, una nueva interpolación que es un auténtico himno hexamétrico al creador, de cuño exclusivamente helénico, lleno de fórmulas y términos homérico-épicos y que, después de aludir a ellos de forma menos explícita, culmina con la enumeración, aquí ya sin duda ni laguna alguna, de los cuatro elementos que toma de Empédocles toda la filosofía griega: στροχεῖτα πέλει...δέρα καὶ γάλα καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς ἀτμῷ. No podemos comentar aquí más sobre este himno, pero es obvio que la interpolación se debe a la alusión que hacen los versos centrales al terror que produce el Nombre del dios supremo al ser pronunciado⁴⁴. Lo interesante de este himno, empujado aquí, es que contiene en gran medida las mismas ideas que el texto en el que se incluye secundariamente. Se habla del dios supremo y único (εἷς θεός), aquí bajo el nombre de Εὐν (Αἰών) que domina a los Eones, como creador de animales (por más que aquí ζῴων podría referirse al zodiaco como quiere M. Smith⁴⁵, aunque en mi opinión se deja deliberadamente vago), como generador de frutos, como creador de vida (βιούχος puede referirse a todo viviente), como dominador de todo (πάντα κρατύνεις, Παντοκράτωρ, cf. *hymn*), como creador de los elementos (στροχεῖτα). Y en medio de estos rasgos del creador se afirma que tiembla ante él toda la creación—montes, llanuras, fuentes y ríos, valles y corrientes de agua, vientos, cielo y mar, en fin, πάντα τὰ φύυτα: una vez más se alude a tierra, agua, fuego (cielo) y aire—, mas no ante su nombre, lo que hace al himno más religioso si cabe y, desde luego, bastante más serio y filosófico cuando cita expresamente para terminar, como antes señalaba, los cuatro elementos.

⁴⁴ Cf. líneas 248-50:

Αἰώνων βασιλεὺ καὶ κύριε, ὃν τε τρέπουσιν
οἵπερ σὺν μέλοισ, πηγῶν ποταμῶν τε πέδω
καὶ βήσσα γάλας καὶ πνεύματα, πάντα τὰ φύυτα
οὐρανὸς ὑψίφαης οὐ τρέμει καὶ πᾶσα θάλασσα...

(vii) Los cuatro párrafos siguientes hacen referencia a características muy distintas de la divinidad suprema, una de las cuales vuelve a ser el nombre. En (vi) se llama al Pantocrator una vez más “Señor de la vida” (ζωή), aunque aquí, como arriba en (i), no se refiere a la vida vegetal sino al tiempo individual de cada hombre (el αἰών de la época clásica), lo que está en consonancia con el párrafo anterior. Pero luego en las versiones A y C se añade una extraña expresión, que no parece muy adecuada a este contexto, en la que se alude a su dominio “Del alto y el bajo Egipto” (ἄνω καὶ κάτω χώρας). Está forma de referirse a Egipto aparece con cierta frecuencia en el *Libro de los Muertos*⁵⁴, pero había perdido todo sentido en la época ptolemaica. No obstante, la transmisión formular de mucho de este material hace que se conserve en la himnica, por más que solamente tengamos constancia de ella en este pasaje. De todo el conjunto de los papiros aparecidos, que son más de 60.000, sólo reaparece tal expresión referida a la moneda (νόμισμα) en el *Plond* I. En fin, su anacronismo y la dificultad de reconocerlo hace que el redactor de B entienda Χώρα (país) como si fuera γῆ (tierra) y ofrezca una versión en la que se extiende hasta significar “dominador (de los cielos) y de la tierra (y de toda las cosas que viven en ellas)” –entendiendo probablemente en esta frase los adverbios ἄνω y κάτω como ‘encima’ y ‘debajo’ de la tierra.

En (viii) se afirma que su justicia *no cesa*. Como tanto la palabra δικαιοσύνη (A, “está excluida”) como διοικεῖται (B, “se conmueve”) nunca se utilizan en los papiros mágicos, he optado por cambiarlo en la idea de que ambos verbos podrían ser corrupción de un originario διοικεῖται “no cesar”. En todo caso, la δικαιοσύνη en este contexto, como por lo general en la mayoría de sus más de 300 usos en *Septuaginta*, tiene el significado de “bondad” e incluso va unido con frecuencia a “dádiva” o a “misericordia” (ἐλεος), etcétera.⁵⁵ En una palabra, δικαιοσύνη es un término moral de carácter genérico que, salvo cuando va expresamente ligado a conceptos que indican restricción, juicio, etcétera,⁵⁶ designa a la virtud por excelencia, la rectitud, o bien a la bondad entendida muy en relación con la ayuda y la dádiva a los necesitados. Aquí se descubre una vez más la estrecha relación de este texto con la δικαιοσύνη de los libros de *Septuaginta* y no con el Maat de la religión egipcia.

(ix) Luego se vuelve al glorioso (ἐνδοξόν) nombre que celebran los Ángeles (A) o las Musas (B,C). Una vez más se comprueba la cercanía de la versión A con

⁵⁴ Cf. Cap. 15 (p. 103) “la diosa [la corona] del Alto y la del Bajo Egipto están sobre tu cabeza”, etc.
⁵⁵ Cf. δικαιοσύνη διατηρηῶν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας, LXX Ex. 34.7, Cf. εὐδογησάτε τὸν κύριον τῆς δικαιοσύνης, 7o. 13.7, etc.
⁵⁶ Cf. LXX Deut. 33.21 : δικαιοσύνην κύριος ἐποίησεν καὶ κήριον αὐτοῦ, etc.

relación a *Septuaginta* debido a la inclusión de sólo los ángeles. Las versiones B y C, en cambio, de un colorido claramente egipcio, desde luego, pero también helinizado, incluyen en primer lugar a las Musas, las figuras más adecuadas, a decir verdad, para ὑπετίω a la divinidad como ya hacían en Hesíodo. Se podría tratar de un rasgo deliberado para dar colorido helénico al himno, ya que es la única vez que aparecen las Musas en los papiros mágicos, con la excepción de II 88 ss.⁵⁷, que es un himno hexamétrico a Apolo de lenguaje y espíritu por completo griegos. En segundo lugar, B y C incluyen a los dioses de la Ogdóada hermopolitana creados por Thot en forma de ranas y serpientes (o si se quiere, sapos y culebras) –en realidad cuatro pares relacionados– que son preexistentes a la creación y que son respectivamente Nun / Naunet (el agua primordial), He / Hauhet (= H Ω, el espacio infinito), Kuk / Kauket (= Χω, Χουχ, las tinieblas) y Amun / Amaunet (= lo oculto); ver *El Libro de los Muertos*⁵⁸. Por lo general, su papel es cantar a la salida de Ra.

(x) En este párrafo coinciden las tres versiones. Se hace referencia al carácter veraz del dios supremo. Una vez más se puede acudir para explicar esta característica del Pantocrator a la religión egipcia, así Merkelbach-Totit,⁵⁹ que ven esta cualidad personificada en Maat, la hija de Ra que encarnaba la justicia. La verdad y el propio orden del cosmos⁶⁰. Sin embargo, también encontramos unidas la justicia y la verdad (δικαιοσύνη, ἀλήθεια) como virtudes características de Yahvé en multitud de pasajes de *Septuaginta*: Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός... ὅς οὐκ ἐγκρατέλιεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν.⁶¹ Pero dado que, como he señalado antes, δικαιοσύνη es muy a menudo sinónimo de ἐλεος, etcétera, son estas palabras las que aparecen unidas a ἀλήθεια. Se trata, por tanto, de un cliché bíblico conocido al que era fácil acudir cuando el mago quería exaltar a la divinidad creadora.

(xi) Es en la conclusión de la práctica donde afloran las mayores diferencias debido a las necesidades que impone el contexto general, como antes sugería. Aquí son ya muy grandes. La versión A, que, no hay que olvidar, tiene como fin primordial la consagración de un anillo para obtener todo éxito y suerte, concluye como esperaríamos haciendo alusión a ello. Sigue, pues, en una testitura más religiosa: la

⁵⁷ Cf. 2.98 Μουσῶν οὐρανῶν... v. 139 οὐ καλῶ, Κλάριε Ἄγγελοι...Καστάριε...Τίθειε...Μουσῶν Ἄγγελοι. También en III 253.

⁵⁸ o.c. Cap. 164, pág. 315: “la Ogdóada exulta por ti”.

⁵⁹ o.c. I 152.

⁶⁰ Cf. *El Libro de los Muertos*, Cap. 12, nota 95, etc.

⁶¹ LXX Ge. 24.27, cf. 32.11, etc.

parte final retoma el tono de apelación y utiliza la fórmula ἐπάρκουσον μου que aparece exclusivamente en *Septuaginta*⁶² y luego en la literatura patrística, y pide el cumplimiento de la práctica (τῆλεστων τήθε την πρᾶξιν) porque ello comportará el adquirir una fuerza, δύναμις, que lo mantendrá indemne y libre de los ataques de démones y espíritus (δαμόνων και πνευμάτων). La razón de esta adquisición es que ha invocado el gran Nombre; y para que no quede nada sin hacer, lo invoca de nuevo en lengua egipcia, griega, hebrea, en la de los sumos sacerdotes (ἀρχιερεῖς) y la de los partos, que aquí vienen a identificarse con los ‘caldeos’. Esto es interesante porque demuestra que efectivamente, como he venido señalando, el autor de esta versión es un hebreo helenizado que no parece interesarse mucho por lo egipcio: en efecto, aparte de que no hay una sola palabra egipcia, allí donde promete una nos ofrece sonidos hebreos: φωνο no significa nada y λαβω, probablemente λακωβ como sugiere Preisdanz⁶³, es más hebreo que egipcio; en cambio el hebreo Ἀδωναι Ζαβαθ⁶⁴ es correcto, significa “el señor dios de los ejércitos”; y el griego es una cita de Platón bastante cercana al texto conservado del filósofo⁶⁵; en fin, el que se ofrece como propio de la lengua de los partos, Ουερω, es una palabra egipcia que significa “el grande de la tierra”⁶⁶. Para terminar repite, cerrando en anillo, la petición de consagración del amuleto (τοῦτο πρᾶξιμα).

La versión B es más confusa y, sobre todo, más orientada a la magia. Aquí ya no hay invocación: se pide mediante la urgencia del cupitivo εἰσέλθοις que la divinidad se introduzca en la mente y el corazón del oficiante para que se produzca la identificación entre el Dios y el mago. Pero éste la da por hecha, ya que afirma a continuación que, en realidad, “tú eres yo y yo soy tú”⁶⁷; y luego añade la fórmula mágica de coacción: “lo que yo diga tiene que suceder”. Pero si en la versión A el pensamiento es circular (es decir: “invoco el gran Nombre para que el dios me conceda tal y tal; y el dios me concede tal y tal porque he invocado el gran Nombre”), en la versión B el discurso va en zigzag y pretende no dejarse nada en el tintero: pri-

⁶² Cf. LXX 3Re 18.36, 37; Ps. 59.7, 68.14; 85. 1; 107.7, etc. Fuera de los Papiros mágicos, donde aparece en veinte ocasiones, esta expresión de síptica solamente aparece en *Septuaginta*, en algunos Apócrifos y en algunos Padres (Atanasio, Crisostomo, etc.).

⁶³ Cf. o.c., *app. crit. ad loc.*

⁶⁴ Cf. LXX 1Re. 1.11.

⁶⁵ Cf. Pl., *Ep* 312.e.1: πρὸ τῶν πάντων βασιλέα πάντ’ ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα.

⁶⁶ Cf. BETZ, o.c. p. 163, nota 79.

⁶⁷ Ver esta misma frase, que demuestra la pretensión, por parte del mago, de engañar a los espíritus *allogoi*, en VIII 37 ss., aunque aquí se añade que tiene el mismo nombre y que es la imagen del dios: οὐ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ οὐ, τὸ οὐν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν οὐν· ἐγὼ γὰρ εἰμι τὸ ἐξῶθεν οὐν.

mero se alude al Nombre; luego hay una fórmula coactiva para que dios conceda “todos los deseos de mi alma”; de nuevo se vuelve al Nombre que es un amuleto protector contra los ataques de los espíritus malignos; otra vez se pide que dios le conceda todos los bienes (aquí añade a los de arriba “salud, salvación, abundancia, prestigio, victoria, poder, atractivo erótico”) y –esto es nuevo con relación a las otras versiones– quiere que el amuleto con el nombre sirva como defixión contra todos sus adversarios legales (ἀντιδικῶν). Parece que va a terminar pidiendo encan-to para todas sus acciones, ya que tiene en su poder (προσελήμια) la *dynamis* de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, así como la de Iao Ablanathanaba, pero de nuevo vuelve a la urgencia y a la coacción: “oh, dios, obra, obra, señor”.

El párrafo (xi) de la versión C es mucho más corto, ya que el propio papiro es un puro amuleto, como veíamos, y contiene el fin en sí mismo. Por tanto es como una versión abreviada de la versión B: solamente contiene la frase en la que coinciden las tres versiones y –aunque verbalizada de forma fraseológicamente distinta – explica los poderes protectores del amuleto contra los ataques de démones y espíritus. Es importante señalar que también aquí el lenguaje es muy cercano al del libro de *Tobías* 6.8. No sólo a nivel léxico (πράξιμα δαμιονῶν ἢ πνεύματος πονηροῦ, πᾶσα σάρξ, πῶλλαι σάρκες...), sino por hebraísmos como οὐ πᾶσα por οὐδεμία, etc.

Para concluir, repito que una lectura detallada de las tres versiones nos permite realizar algunas deducciones en relación con la hímica de los papiros mágicos. En primer lugar, algo que de alguna manera ya sabíamos: se trata de un material que cuenta con siglos de existencia y ha sido sometido a una manipulación permanente. No pocos elementos se remontan a la más antigua época faraónica (por ejemplo, y de forma incontrovertible, la fórmula del “alto y bajo Egipto”); en otros casos estamos ante rasgos mucho más recientes. En todo caso, hay una mezcla, característica del sincretismo del Egipto greco-romano, de material helénico –más o menos puro, según el vehículo de expresión, el verso o la prosa– con material egipcio y hebreo: aquí hemos visto una alusión a la Ogdóada hermopolitana y otros nombres de divinidades egipcias. Es cierto que a menudo hay elementos coincidentes en los que no sabemos desde qué época ni por qué conducto vinieron a coincidir: así los epítetos, ciertamente muy generales, del creador como “el de los cuatro Vientos”, “el dominador del cosmos”, “el que insulta aliento en el hombre para la vida”, “aquel cuyo nombre es oculto”, etcétera. Todo esto parece indicar que entre la época ptolomáica y el siglo IV d. C. hay en Egipto –sobre todo en Alejandría– un sinfín de grupúsculos y comunidades (gnósticos de varias clases y procedencias, griegos órficos y retrigos, judíos helenizados, egipcios, que aprovechan elementos tanto griegos como hebreos y caldeos) que tienen una concepción ‘religiosa’ similar y que se sirven de un léxico común depurado a lo largo de varios siglos. Concretar

más, como hace Dieterich, parece arriesgado. Y atribuir –salvo en contadísimas excepciones– a éste o el otro grupo un himno o conjunto de ellos no deja de ser un puro ejercicio de adivinanza. Tampoco parece que sea necesario. Quizá sí sea posible distinguir entre un material más cercano a la religión y otro más crudamente mágico. Y también, claro está, se puede afinar un poco más a base de acercamientos léxicos a *corpura* como los gnósticos, los órficos y, sobre todo, *Septuaginta*. Porque ello nos proporciona mayor seguridad sobre el ‘hymnus’ noético y religioso de los que computieron estos himnos. Aquí, por ejemplo, hay numerosos indicios que nos permiten suponer que el redactor de A es independiente de los de B y C; que es un buen conocedor de la hímica hexamétrica de más puro tono helénico; que tiene un léxico himnico más cercano al de *Septuaginta* (ἐπιδακτουον, ἀγγελου, κόποιε...), En fin, que está más cerca de los grupos judíos, y menos de los egipcios, helenizados. Las versiones B y C, por el contrario, conocen mejor la mitopoiética egipcia: conocen la Ogdóada y su condición de *dorfforos* de la divinidad suprema; están, por otra parte, más cerca de la magia que de la religión.

Para terminar, quisiera añadir que sería igualmente ilusorio, quizá, el intentar deducir el himno arquetípico del que proceden las tres versiones. Es obvio que, aunque muy conscientemente insertos en una parádosis escrita (hay corrupciones textuales que revelan transmisión por medio de ‘copia’), los magos también operan con la ayuda de lo que podríamos llamar ‘fórmulas’ en un mundo, como el suyo, en que se mezcla la oralidad con la escritura. Aunque estas fórmulas sean necesariamente más ‘abiertas’ y flexibles que las del verso. Por eso también hemos visto formas bastante alteradas de lo que, en el fondo, es una misma estructura profunda. Y, por no salirnos del himno que he venido comentando, la sección (xi) revela la forma en que un largo período se puede decir de tres maneras diferentes sin variar un ápice el contenido del mismo.

EL 'MILAGRO DE LA LLUVIA', LOS JULIANOS ET ALII*

ÁLVARO FERNÁNDEZ
 FERNÁNDEZ
 Granada

Several literary sources refer to a well-known "rain miracle" which allowed Marcus Aurelius' army a magnificent victory over the Germanic tribes in the 170s A.D. in the Danubian *lines*. Different versions ascribed the prodigy to the Christians of the 12th Legion of Melitene, Amnuphis the Egyptian, the Emperor's *nomen*, or the Chaldeans. The Christian authors took advantage of the rumour to reassert their loyalty to the Emperor in their apologetic works, basing themselves on a (false) letter written by Marcus Aurelius which proved that the Christians took part in the incident.

Entre las noticias más interesantes acerca de la leyendaria biografía de los emperadores Julianos, el Caldeo y el Teúrgo, se encuentra aquélla que nos informa de que uno de estos personajes protagonizó el 'milagro de la lluvia', ocurrido a principios de la década del 170 d.C. en el *lines* del Danubio, que permitió una portentosa victoria de las tropas de Marco Aurelio sobre las tribus germánicas. Las abundantes referencias al prodigio, o lo que quiera que fuese, tanto en escritos paganos como cristianos, creemos, no dan lugar a que podamos negar la historicidad, si bien un tanto camaleónica, del suceso. Debido a la dispar información de las distintas fuentes, se ha originado una gran controversia tanto sobre las circunstancias en que tuvo lugar el memorable suceso como acerca de la cuestión, que retomamos en esta investigación, de quién pudo ser el responsable primordial del milagro.¹

* Agradezco al profesor José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada) su cordial invitación a participar en esta naciente revista.

- 1 Cf. Ernest RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882, pp. 273 ss; Adolf VON HARNACK, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie*, (1894) 835-882; Alfred VON DOMASZEWski, "Das Regenwunder der Marc Aurel-Säule", *RhM*, 49 (1894) 612-619; Johannes GERFCKEN, *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, *MHNH*, 2 (2002) 97-110.

El texto del que partimos es la conocida noticia de la *Suda* que vincula a Juliano el Teúrgo con dicho prodigio. Alguna vez se ha conjeturado que el relato remonta probablemente a los escritos no conservados del neoplatónico Proclo (412-485) que transmitían las creencias caldeo-teúrgicas²:

Ἰουλιανός, ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱός, γεγονώς ἐπὶ Μάρκου Ἀυτουλίου τοῦ βασιλέως, ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δὲ ἑπιών' καὶ ἄλλα ὅσα τῆς τῶαύτης ἐπιστήμης κρύφια τρυγῶνουν, ὅτι τῶν τούτων φασὶ δῖφει ποτὲ καυνοῦνται τῶν Παϊσάων, ἔξαιθνης ποιῆσαι νέφη τε ἀνεβῆναι ἰσοῦσθαι καὶ ἄλλων ἀβείναι λάβρον ἄμα βοορταῖς τε καὶ σέκασιν ἐπαλλήλοισ' καὶ τοῦτο σοφία τῆ ἐργασασθαι Ἰουλιανόν. οἱ δὲ φασὶν Ἀποροῦν, τὸν Αἰγυπτίων φιλόσοφον, τοῦτο προσηρῆναι τὸ θαυμάσιον. (*Suda* I 434 Adler).

Sin duda, el informe suscita en el lector dos interrogantes esenciales: qué acontecimiento histórico refiere el suceso que se menciona, y quién fue el verdadero autor del prodigio: ¿Juliano el Teúrgo o Amnuphis el egipcio?

La primera cuestión recibe una respuesta unánime en las fuentes antiguas, si bien los detalles de la renombrada operación militar no parecen haber quedado definitivamente resueltos. Ciertamente, numerosos testimonios –de ellos daremos cuenta en las páginas que siguen– describen un prodigio meteorológico ocurrido en una de las campañas de Marco Aurelio contra una confederación de tribus germánicas integrada principalmente por marcomanos y cuados (algunos textos hablan también de sármatas o yázigos). En efecto, Marco Aurelio se mantuvo en guerra contra marcomanos y cuados durante los años 169-174. El testimonio más significativo que refiere el enfrentamiento es la propia *Columna Antonina*, alzada para conmemoración de la gloriosa victoria final. Sin embargo, los beligerantes bárbaros violentaron una vez más las fronteras del imperio y forzaron una segunda gran campaña militar en el período 177-180. Entonces, los marcomanos osaron llegar hasta las mismas puertas de Aquilea, y el general Paterno hubo de sofocar las intenciones invasoras con el freno de una derrota en el año 178. Así las cosas, parece que debamos ubicar bajo una de estas dos campañas, seguramente la primera, el prodigio que rememora la *Suda*.

- (1898) 253 ss.; Arthur Bernard Cook, *Zeus: a study in ancient religion*, III, Cambridge, 1940, pp. 324 ss; Willen ZWIKKER, *Studien zur Marcussäule*, Amsterdam, 1941, pp. 206-226; J. GUEY, "La date de la 'pluie miraculeuse' (172 ap. J.-C.) et la colonne Aurélienne. I", *MEFR*, 60 (1948) 105-127; "La date de la 'pluie miraculeuse' (172 ap. J.-C.) et la colonne Aurélienne. II", *MEFR*, 61 (1949) 93-118; "Encore la 'pluie miraculeuse'. Mège et dieu", *RPh*, 22 (1948) 16-62; M. SORBI, "Le monnaie di M. Aurelio con Mercurio e la 'pioggia miracolosa'", *AIN*, 5-6 (1958) 41-55; Z. RUBIN, "Weather miracles under Marcus Aurelius", *Athenaeum*, 57 (1979) 357-380; GARTH FOWDEN, "Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172", *Historia*, 36 (1987) 83-95; O. SALOMIES, "A note on the establishment of the date of the rain miracle under Marcus Aurelius", *Arctos*, 24 (1990) 107-112.
- 2 LEWY-TAKDIEU, 1978, p. 4, n. 2.

Rubin observó el testimonio de Dión Casio según el cual los ejércitos aclamaron a Marco Aurelio por séptima vez con motivo del triunfo, y propuso el verano del 174 como fecha de la proeza.³ En busca de nuevas evidencias, investigó un documento esta vez no literario: el milagroso éxito de las tropas imperiales fue representado en el lienzo XVI de la *Columna Antonina*.⁴ Los especialistas han rechazado los acontecimientos que narran sus relieves en el año 171, de modo que he aquí otra posible datación para el prodigio. Sin embargo, la figura alegórica que se muestra en la referida escena no revisite los rasgos característicos de ningún dios en particular, y, consecuentemente, el relieve no aporta dato alguno que arroje luz sobre el *quid* de la autoría.

Como ilustra la *Suida*, las fuentes no se muestran unánimes a la hora de designar al autor del milagro. Los documentos más antiguos que dan fe del hecho evidencian ya desde época muy temprana —diríamos, recién ocurrido el prodigio— el interés de unos y otros, paganos y cristianos, por adjudicarse la palma de la autoría, concediéndola bien a unos legionarios adoradores de Cristo, a cierto egipcio, al *nunen* del propio emperador, o a los caldeos. Y es que, en el fondo, estas divergencias no hacen sino testimoniar encubiertamente la rivalidad que hubo entre las que fueron principales opciones religiosas de una época.

Los primeros testimonios sobre el acontecimiento datan de la segunda mitad del siglo II, y tal vez no deberíamos pasar por alto que ese periodo se conoce precisamente como 'el siglo de los apologistas'. En este tiempo encontramos una primera referencia al evento en Claudio Apolinario, obispo de Hierápolis que adquirió fama por sus polémicas contra paganos y heréticos. El texto que conserva la noticia, debido verosímilmente a su carácter fragmentario, no hace mención explícita de los cristianos, mas la evidente cita de Eusebio indica que Apolinario ya les atribuyó el prestigioso milagro.⁵ Seguramente, el fragmento pertenece a la *Apología*⁶ que el frigio dedicó a Marco Aurelio hacia el año 177, donde, presuntamente, la noticia de que los cristianos habían salvado con sus súplicas a las tropas del emperador debió de ser muy aprovechable para la argumentación apologética. Según Apolinario, el suceso dio pie a que el Emperador impusiera a la legión responsable el apelativo 'Pulminadora' (*kerrunobólos*), sobrenombre que, desde entonces, portaría orgulloso la tropa en memoria de tan portentosa actuación.

Bajo la rúbrica de Tertuliano (c. 160-c. 230) hallamos otros dos testimonios tempranos en pro de la actuación cristiana. Convertido a la nueva religión en Roma allá

³ RUBIN, 1979, p. 359 (D.C., LXXI 10, 4.4-5.1 BOISSEVAIN).

⁴ Cf. GIOVANNI BECCATTI, *Columna di Marco Aurelio*, Milano, 1957.

⁵ CLAU. AP., *Fr. 1 [apud Eus., HE, V 5, 4.1-4 BARDY]*, *Vid.* texto en n. 12.

⁶ Cf. EUS., *HE IV 26, 1; 27, 1 BARDY*; Geo. Sync., *Chron.* 430.24-25 MOSSHAMMER.

por el 195, en el *Apologético* del año 197 hace mención de la carta de Marco Aurelio que distinguía a los cristianos por haber provocado la Lluvia que sacó la sed de los ejércitos, y presenta al Emperador como protector nada menos que del cristianismo.⁷ La falsa epístola se ha transmitido tradicionalmente al final de la *Apología I*, que Justino dirigió a Antonino Pio en el 156 en respuesta a los ataques de Frontón. Este apologista, no obstante, debió de morir unos años antes de producirse el milagro, alrededor del 165. Mas, quienquiera que pretendiese hacer de Justino un fiable transmisor de la carta en su afán de hacer patente la autenticidad de la misma, no andaba des acertado en lo que a cronología se refiere: ¿qué mejor candidato que el gran apologista que fue coetáneo del Emperador Filósotofo?

Años más tarde, las violencias desatadas contra los cristianos en agosto de 212 por Escápula apremiaron a Tertuliano a escribir a este gobernador de la provincia de África en defensa de sus correligionarios. En la carta a *Escápula*, Tertuliano insiste en que los cristianos siempre se han mostrado leales al emperador; como lo demostraba, por ejemplo, el hecho de que hubieran intervenido con sus súplicas en pro de las tropas imperiales cuando éstas pasaban apuros, y advierte al proconsul del triste destino que alcanzaron aquellos mandatarios que habían perseguido recientemente a los cristianos.⁸ Las intenciones apologéticas en que surge la referencia al milagro son cristianas.

En contrapartida, la única fuente contemporánea pagana que refiere el suceso es Dión Casio (c. 153-235). Dión llegó a Roma pocos años después de acontecer el prodigio, allá por el 180, y una vez en la capital imperial, se codeó con aquellos que habían sido allegados de Marco Aurelio. Por tanto, pudiera ser que su relato reflejara la opinión que corría por la corte de Roma en ese momento. Dión, que debió de elaborar su *Historia de Roma* en el período 200-222, atribuye el milagro a las artes de Arnufi, el mago egipcio devoto de Hermes Aéreo que marchaba con, o entre las huestes de, el Emperador.⁹ Una vez más, Rubin creyó poder verificar el testimonio de Dión Casio gracias a unas monedas sacadas a la luz en los años 172/3 y 173/4 que consideró conmemorativas del prodigio. En ellas aparecen varios elementos inusita-

⁷ Tert., *Apol. 5: At nos e contrario edimus protectorem, si literae M. Aurelii gravissimi imperatoris requirantur, quibus illam Germanicam sibi Christianorum fore militum precationibus imperato imbri discussam constataur.*

⁸ Tert., *Scap. 4.6: Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione Christianorum milium orationibus ad Deum facis imbrēs in siti illa imperavit.*

⁹ D.C., LXXI 8, 1-4 BOISSEVAIN: Μακροχάρους μὲν οὖν καὶ Ἰάκωβος πολλοὺς καὶ Ἰερεῖαὺς ἀγῶσι καὶ κυδῦνοις Μάρκος ἡμέτερεῖν ἐπὶ δὲ τοὺς καθολικοὺς Κουδούς καὶ πόνειρος ἀντὶ τοῦ συνέστη μέγας καὶ νίκη παρὰ τοῦ θεοῦ εὐτυχίῃ, μάλ' ἂν δὲ παρὰ θεοῦ ἐδωκῆν, κυδυνεύσαντας γὰρ ἐν τῇ μάχῃ τοὺς Ῥωμαίους παρὰ θεῶν ἔξέσωσε, κυκλαστῶν γὰρ αὐτοῦς τῶν Κουδῶν ἐν τόποις ἐπιτηδέοις συναστῶντες οἱ Πωλιταὶ προθύμιας ἠγωνίζοντο, καὶ οἱ Βάββαροι

dos y característicos: un Mercurio, un templo que sigue los patrones de la arquitectura egipcia, y la leyenda *relic[io] Avci[us]i*. Así las cosas, Rubin retomó una olvidada hipótesis que había identificado la figura divina representada con el Hermes Aéreo de Dion, y dedujo que ambos motivos iconográficos y la leyenda inscrita homenajeaban oficialmente a la divinidad egipcia que tan propicia había sido en el éxito militar de Marco Aurelio¹⁰. En esta ocasión, el estudioso optó por fechar el prodigio en el verano del 172, creyendo otorgar un margen temporal suficiente para la construcción de la *aedificia* que se muestra en las monedas. Sin embargo, Fernández Ubiña ha rebatido toda esta argumentación al estipular que las monedas de Mercurio no conmemoran el fenómeno de la Lluvia, sino que prosiguen una larga tradición monetaria¹¹.

Eusebio (c. 263-339), sabedor de que las malas lenguas ya habían aplaudido la actuación pagana en el milagro, lo atribuye a su vez a los cristianos que formaban parte de la Legión de Melitene (Malatya, Turquía)¹². En cuanto al sobrenombre 'Fulminadora' y la mención de la carta de Marco Aurelio –en apariencia, Eusebio nunca conoció personalmente este escrito–, sigue respectivamente las autoridades de

τὴν μὲν μάχην ἐπέσχοι, προσδοκῆσαντες σφας ῥαδίως ὑπὸ τε τοῦ καίματος καὶ ὑπὸ τοῦ δόλιου ἀίθροεν, πάντα δὲ τὰ πέραξ διαλαβόντες ἀπέφραξαν, ὅπως μὴ θαμῶθεν ὕδωρ λάβουσι· πλὴν γὰρ καὶ τῷ πάλῃ περιῆσαν. τῶν οὖν 'Ρωμαίων ἐν ταυρίκακον καὶ ἐκ τοῦ καίματος καὶ ἐκ τῶν πραιμάρων τοῦ τε ἡλίου καὶ τοῦ δόλιου γενομένων, καὶ μὴτε μάχεσθαι διὰ ταῦτα μὴτε χαρῆσθαι τῇ θυναιμένῳ, ἀλλ' ἐν τε τῇ τάξει καὶ τοῖς τόποις ἐστηκότων καὶ κατακαυμένων, ἤψη πολλά ἐξάβλητος συνέδομαίε καὶ ὑπὸς πλοῦς οὐκ ἄβει καταράσθαι· καὶ γὰρ τοὶ λόγους ἔχει 'Αποδόφιμ τινα μάχων Ἀλύπτιον συνῶντα τῷ Μάρκῳ δάλλους τέ τινας δόλιμονας καὶ τὸν Ἐπιμήν τὸν δέριον ὅτι μάλιστα μαργαρείας τισὶν ἐπικαλέσασθαι καὶ δι' αὐτῶν τὸν ὄμβρον ἐπιπροσάσθαι.

¹⁰ RUBIN, 1979, p. 359.

¹¹ FERNÁNDEZ UBIÑA, 2000, p. 223.

¹² Eus., *HE V* 5, 1.1-6-7 BARDY: (...) Μάρκον Ἀυρήλιον Καίσαρα λόγους ἔχει Γερμανοῖς καὶ Σαυιάρταις ἀνταπαρταρτούμενον μάχην, δὴκει πλεόμηνος αὐτοῦ τῆς στρατιάς, ἐν ἀλληλαῖα γενέσθαι· τοῖς δ' ἐπὶ τῆς Μελαμπηῆς οὕτω καυομένους λέγε-ῶνος στρατιώτας διὰ πίστεως ἐξέκεινον καὶ εἰς δεῖρο συνεστρώσθη ἐν τῇ πρὸς τοῖς πολεμίους παρατάξει γῶν θέντας ἐπὶ γῆν κατὰ τὸ αἰκεῖον ἥλιον τῶν εὐχ-ῶν ἔθος ἐπὶ τὰς πρὸς τὸν θεὸν ἰκεσίας τραπέσθαι, παραδόξου δὲ τοῖς πολεμίους τοῦ τοιοῦτου δὴ θαύματος φανεύτος, ἀλλο τι λόγους ἔχει παραδόξωτερον ἐπικα-ταδέβειν αὐτικά, σκηπτοῦ μὲν εἰς φυγὴν καὶ ἀμύδειαν συνεκλόνουσα τοῦ πολε-μίους, ὄμβρον δὲ ἐπὶ τῆν τῶν τὸ θεῖον παρακεκλήκωτων στρατιᾶν, περὶθα ἀνακρί-μεινον. ἡ δ' ἰστορία φέρεται μὲν καὶ παρὰ τοῖς πόρρω τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγ-γραφέων οἱς μέλῳν γέγονεν τῆς κατὰ τοῖς δηλουμένους γραφῆς, δεδηλῶνται δὲ καὶ πρὸς τῶν ἡμετέρων, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἔξωθεν ἰστορικοῖς, ἀπὸ τῆς πίστεως ἀνοι-κείας, τῆθεται μὲν τὸ παραδόξον, οὐ μὴν καὶ τὰς τῶν ἡμετέρων εὐχάτας τοῦθ' ὡμολογήθη γέγονεναι· τοῖς δὲ γε ἡμετέροις, ἀπὸ ἀληθείας φίλοις, ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνα-κορθεῖ τῶσπι τὸ πραχθεῖν παραδόξωτα. τούτων δ' ἂν εἴη καὶ 'Απολλώνιος, ἐξ

Apolinario y Tertuliano. La indicación de Melitene sugiere que esos piadosos soldados de Cristo pertenecían a la llamada *Legio XII Fulminata*, que se había establecido definitivamente en dicha ciudad en el año 70. Dion Casio, empero, en un catálogo de las legiones de época de Augusto, da precisamente a la Legión XII asentada en Capadocia el sobrenombre 'Porta-rayos'¹³ (*kerainophoros*, ¿acaso por el motivo representado en sus insignias?) por lo que uno ha de pensar, primero, que aquello de *kerainobolias* no fue espontánea invención de Marco Aurelio, y segundo, que Apolinario o bien no tenía certeza de cuál era exactamente el epíteto que tradicionalmente caracterizaba a la susodicha legión, o bien que, conociéndolo, lo manipuló inteligentemente para adecuarlo a su versión pro cristiana de la historia (claro que también ha de admitirse la posibilidad de que sea Eusebio quien nos haya transmitido erróneamente el apelativo).

Las fuentes de los siglos IV-V rivalizan en la adjudicación del milagro, entre ellas, las que celebran la piedad de Marco Aurelio. Así, Temistio (c. 317-388) asigna el prodigio al *numen* del Emperador. Mas, ¿cómo es posible que cometa el descuido de conceder el sobrenombre 'Pío' a [Marco Aurelio] Antonino? La nota inédita de su testimonio es aquella de que el propio autor, Temistio, contempló ocasionalmente una pintura del acontecimiento que representaba al emperador suplicante en medio de su ejército, y a los soldados recogiendo en sus cascocs el agua de la lluvia concedida por la divinidad¹⁴. Lo que llama la atención en esta concisa y significativa descripción del cuadro es que, a pesar de que Temistio propone una interpretación prodigiosa del motivo representado, no refiere explícitamente ningún elemento de la pintura que

ἐκείνου φήσας τὴν δι' εὐχῆς τὸ παραδόξον πεποιηκῶσαν λεγέσθαι οἰκεῖαν τῆς γενεῶσπι πρὸς τοῦ βασιλέως εὐληθέειναι προσρηγοῦσαν, κεραινοβόλον τῇ 'Ρωμαίων ἐπικαλέσθαισαν φωνῇ, μάγους δὲ τούτων γένουσι· ἂν δὲ ἴσχυρως ὁ Τερτυλλιανός, τῆν 'Ρωματικὴν τῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν, ἦς καὶ πρόσ-θεν ἐμνημονεύσαμεν, τῆν τε ἰστορίαν βεβαίωσιν οὐν ἀποδέξει μετῶν καὶ ἐνερ-γεστέρω· γράφει δ' οὖν καὶ αὐτός, λέγων Μάρκου τοῦ συνεταρτάτου βασιλέως ἐπιστολάς εἰς ἐπὶ νῦν φέρεσθαι ἐν αἷς αὐτὸς μαρτυρεῖ ἐν Γερμανίᾳ ὕδατος ἀπο-ρίᾳ μέλλουσα αὐτοῦ τὸν στρατὸν διαφθείρεσθαι τὰς τῶν Χριστιανῶν εὐχάτας σεο-σάσθαι, τούτων δὲ φησιν καὶ θάνατον ἀμειλίγηται τοῖς καταργοῦν ἡμῶν ἐπιχει-ροῦσιν.

¹³ D.C., *LV* 23, 5.1-2 BOISSSEVAIN.

¹⁴ Them., *Or.* 15, 191.b2-c2 HARDUN: Ἀντωνίνῳ τῷ 'Ρωμαίων αυτοκράτορι, ὃ τούτω αὐτὸ ἐπώνυμον ὁ εὐσεβῆς ἦν, τοῦ στρατεύματος ὑπὸ δόλιου ἀπ' αὐτῶν μεζόμενου, ἀνασχῶν τὸ χεῖρα ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν οὐρανόν, ταύτην, ἔφη, τῇ χειρὶ προὔτρει-ψάμην σε καὶ ἰκετεύουσα τὸν ζῶντος δοτήρα, ἡ ζῶντ οὐκ ἀπειλάμην, καὶ οὕτω κατῆθεσε τὸν θεὸν τῇ εὐχῇ ὡστε ἐξ ἀβύσσος ἦκον νεφέλαι ὕδροφοῦσιν τοῖς στρατιώταις, καὶ εἶδον ἐγὼ ἐν γραφῇ εἰκόνα τοῦ ἔργου, τὸν μὲν αυτοκράτορα προσευχόμενον ἐν τῇ φάλαγγι, τοῖς στρατιώταις δὲ τὰ κράνη τῷ ὄμβρῳ ὑποτιθέμενας καὶ ἐπιτραπέμειους τοῦ νάματος τοῦ θεοδόχου.

resulte verdaderamente sobrenatural. Igualmente, la *Vida de Marco Aurelio*, atribuida en otro tiempo a Julio Capitolino, concede lacónicamente el milagro al biografiado¹⁵ —la *Historia Augusta* data aproximadamente de la década del 390— y los *Oracula Sibyllina*, cuyo vaticinio del prodigio *post euentum* no personaliza el suceso, parecen remitir a su vez a la actuación del renombrado Emperador¹⁶.

Por su parte, la biografía *Heliogábalo* refiere que, según algunos, el portento era atribuible a los encantamientos y ritos de anónimos caldeos y magos, a la vez que sugiere la idea de que, en ciertos círculos (¿caso de la corte de Roma?) imperaba un discreto silencio cuando se pretendía indagar los detalles del suceso¹⁷.

Gregorio de Nisa (372-c. 395) rememora el episodio en su *Encomio I de los XL mártires*¹⁸, donde rendía homenaje a los cristianos muertos en Sebaste (Sivas, Turquía),

¹⁵ SHA, *Marc.*, XXIV, 4: *Fulmen de caelo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit suis pluvia imperata, cum siti laborarent.*

¹⁶ *Orac. Sib.* 12, 195-200 GEFRECKEN: (...) Χάσιν η δέ ηανυτ' ἐξδασιδέει / πάσσα Γεργιδιών, σφόδρα μέγα σήμα θεοῦ / οἰσπανόμεν προφανῆ καὶ τ' ἀνδρῶν χακκοκοπιστάς / τρυχοπέλους αἰσέτε δὲ εὐθεβήην βασιλῆος / αὐτῷ γὰρ θεὸς οὐράνιος μάλα πάλθ' ὑπαικούσει / εὐθαλέω βρέξει παρακαλοῦν ὄμβρων ὕδωρ.

¹⁷ SHA, *Heliogab.*, 9.1: *Cum Marcomanis bellum inferre vellet, quod Antoninus pulcherrime profigatur, dictum est a quibusdam per Chaldaeos et magos Antoninum Marcum id egiisse (...), idque factum carnibus et conseruatione. Cum quaereret, quae illa esset vel ubi esset, suppressum est.*

¹⁸ Greg. Nyss., *Mart. I*, XLVI, 757.49-760.23: Συστάριος γὰρ αὐτοῖς ποτε τοῦ πρὸς τοῖς βαββάρους ποκείου, καὶ τῶν ἐπικαλοῦν πάλτων ποκατραληφέντων ὑμῶ τῆς τῶν ἐναντιῶν στρατῆρας, καὶ τῶν ὑδάτων ἐν τῇ τῶν ἔχθρῶν ἔξουσίᾳ γενενημένων, εἰς ἔγχυτον ἐλθούρας κτύδων, εἶτε δὲ ἀπειραν τῶν τὰ ἡλιέτερα στρατηγούτων, εἶτε διὰ τινα κρείττονα καὶ θειοτέρων αἰκωομίας, ὡς ἂν μάλα καὶ διὰ τούτου φαεῖν τῶν Χριστιανῶν τὸ πρὸς τοῖς ἀλλοθύνους διὰφορον¹ ἐπειθὸν οὐκ εἴχον ὁ τὶ χρῆσονται τοῖς παροῦσι, καὶ πολλὰ τις ἦν ἡ ἀμνησίκα, οὐδέμιᾶς αὐτοῖς ἠδρακος ἢ ἀποβόλας ὑδάτων ἐμπαυομένης τῷ δίψει· τότε καταλιπόντες αὐ γενενοῦσιν τοῖς ἐναντίοις ἐκτολοπορέβοντας τῷ δίψει· τότε καταλιπόντες αὐ γενενοῦσιν τὴν ἐκ τῶν ὄρκων βορβείαν, ἔγνωσαν τὴν ἀμαχῶν καὶ ἀκαταλύστον ἐν τοῖς φοβερῶς ἐπικαλέσασθαι συμμαχίαν. Ἀφέντες γὰρ ἐπὶ τοῦ στρατοπέδου τοῖς ἡλίω παροδεβηγμένους τὴν ἰστορίαν, καὶ ἐπ' ἑαυτῶν ἰδαίσαντες, μιμυδύτα τὴν ἐπὶ τῆλίου τοῦ προφήτου γενομένην θαυματουργίαν, κοινῇ τῇ φωνῇ καὶ συντεταγμένη λόγου αὐτοῖς ἐξ ἀμνησίκων γενέσθαι τῆς συμφορᾶς ἀτιτρούμενοι. Καὶ αὐτῶν μὲν ἠύχοντο· ἡ δὲ εὐχὴ παρασχῆμα ἔργον ἐγένετο. Ἐπὶ γὰρ ἀπρητο τῇ γουκαλοῖα προκαταπροδύτων, πνευματικὰ ἔργα γενέσθαι ἐξουσίως ἐπιταμῆ-ἰνέπο τὸ τῶν ποκείων στρατοπέδων ἴστατο· εἶτα προύτης ἐξουσίως ἐπιταμῆ-σασα, καὶ ἀσπρατὰς φλόγῶδες κατὰ τῶν ὑποκειμένων ἐξέψασα, κατρηβήγυνεν ὕδωρ ποταμῶν ἀφθουώτερον· ὥστε τοῖς μὲν ὑπεραντοῖς, καὶ τῶν σκλητῶν κατὰφο-συνέχεται, καὶ τὸ πλῆθος τῆς ἐπιτομίας ἀπρω γενέσθαι παυρελοῦς κατὰφο-πᾶς· τούτοις δὲ τοῖς διὰ τῶν εὐχῶν παραταξάμενοις· ἰκανὸν πρὸς ἀφοτέρα

tradicionales herederos de la gloriosa legión 'Fulminadora'¹⁹, que habían sufrido martirio en el 320 por desobedecer un edicto del emperador Licinio que obligaba a rendir culto a los dioses paganos. Gregorio dotó a su relato de un carácter verdaderamente original dentro de la tradición cristiana del suceso, así, por ejemplo, cuando paragona el milagro a otro de naturaleza similar ocurrido en época del profeta Elías²⁰.

El alcajandrino Claudio Claudiano (fl. 395-410), en su *Panegírico al sexto consulado del emperador Honorio 344-346* del año 404, refiere la tradición que asocia el suceso a los ritos y encantamientos mágicos de los caldeos, si bien parece ser de la opinión de aquéllos que creían que fue la condescendencia de Júpiter Tonante para con Marco Aurelio la artífice del portento²¹.

El hispano Paulo Orosio rememoraba el suceso en las *Historias contra los paganos* de 416/417, y transmite el rumor de que muchos de sus contemporáneos conservaban aún la espúrea carta de Marco Aurelio²².

Ya en la sexta centuria, Malalas refiere entre los grandes acontecimientos ocurridos en tiempos de Marco Aurelio el sometimiento de los pueblos germanos y los prodigios realizados por Juliano el Caldeo²³. Sin embargo, en el texto no queda claro, pues el historiador parece considerar los dos hechos separadamente, si Malalas está aludiendo al célebre 'milagro de la lluvia' y si lo está atribuyendo táci-

γενέσθαι, πρὸς τε τὴν ἰκέρην τῶν ἀντιτεταγμένων, καὶ πρὸς τὴν παραυβίαν τῆς δίπης, τῆς τῶν χειμάρρων ἀπορροῆς ἀφθόνως αὐτοῖς τῶν πόντων χορηγούσης.

¹⁹ Const. VII Imp., *De thematibus*, 1.5-6.

²⁰ Cf. *I Reyes* 17.1; 18.1; 18.44.

²¹ Claudian., *Paneg. de VI cons. Honorii* 347-350: *Tum comenta polo mortalis nascia tali | pugna, fuit: Chaldaea mago seu carmina ritu | armare deos, seu, quod reor, omne Tomantis | obsequium Marti mores potuerit mereri.*

²² Oros., VII 15, 8-11 ZANGEMEISTER: 'Efectivamente, al sublevarse estos pueblos de crueldad bárbara y de cantidad innumerable, esto es, los marcomanos, los cuados, los vándalos, los sármatas, los suevos y casi toda Germania, y al peligrar el ejército, (...) peligró que se debía más a la sed (...) que al enemigo, se produjo, ante la invocación del nombre de Dios (...) una lluvia tan intensa que los romanos se vieron larga y justamente reconfortados, mientras que los bárbaros, asustados por la constante caída de rayos, y sobre todo porque muchos de ellos perdían la vida, se dieron a la fuga. Los romanos (...) lograron (...) con la poderosa ayuda de Cristo una victoria gloriosísima (...). Se dice que todavía ahora conservan muchas personas la carta del emperador Antonino, donde confiesa que la superación de aquella sed y la consecución de la victoria se debió a los soldados cristianos en su invocación al nombre de Cristo.' (trad. E. SANCHEZ SALOR, Madrid, Gredos, 1982)

²³ Iol. Mal., *Chron.*, 282.5-7 DINDORF: ἐπὶ δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ (Sc. Μάρκος Ἀυγαῦνος) ἠνεστάε τὸ ἔθνος τῶν Γεργιδιανῶν, ὡσαύτως δὲ ἐπὶ τῶν χρόνων τῆς βασιλείας αὐτοῦ τὰ κατὰ τοιαύτων τῶν Χαλδαίων τὸν μέγαν ἐθαυμάζετο.

tamente a este Juliano. Sea como fuere, ésta es la primera mención explícita de Juliano el Caldeo en aparente relación con el suceso.

Jorge Sincelo, a caballo entre los siglos VIII-IX, recoge el prodigio en su lista de acontecimientos del año 153 (5653 *an. mundi*), con las habituales referencias a las suplicas de los cristianos y a la carta de Marco Aurelio. Sin embargo, su relato del suceso proporciona un dato novedoso: Pertinax, el general que asumiría el trono de los cesáres durante un efímero reinado de tres meses tras el asesinato de Cómodo²⁴, guiaba el ejército²⁵. Sin duda, la datación que propone Sincelo para el milagro de la lluvia es meramente aproximada, pues Pertinax (126-193) no comenzó la que sería una exitosa carrera militar hasta el año 161. Sabemos que Pertinax fue brillante en sus actuaciones contra los pueblos germanos, inicialmente, al mando de *vexillationes* en la provincia de Panonia, y, en el año 171, como pretor de Retia y comandante de la *Legio I* . En fin, la singular referencia a Pertinax puede deberse simplemente al hecho de que tal vez él fuera el general más famoso del *times* danubiano en la época en que ocurrió el portento.

En el siglo IX la preferencia cristiana se muestra de nuevo predominante en los textos. Tres testimonios paralelos de Jorge Mónaco, Siméon Logoteles y Jorge Cedreno²⁶ —podrían haberse copiado entre sí o reproducir una fuente común— y una mención del historiador Efrén retoman la versión cristiana con todos sus ingredientes: la legión de Melitene, el reconocimiento por escrito del prodigio por parte de Marco Aurelio, y el apelativo 'Fulminadora'.

La *Suda*, en un texto que evoca el ya citado en el comienzo de esta exposición (*Sud.* I 434), atribuye contradictoriamente el milagro a Arnulfis:

"Αρνούφης· οὗτος Ἀλυγύτιος ἦν φιλόσοφος, ὃς συνῶν Μάρκου, τῷ βασιλεὶ Παυλάων, τῷ φιλοσόφῳ, δίδει ποτὲ καμύωντων τῶν Παυλάων ἐξέλιψις ποτῆσαι λέγειν τε ἀνεσθῆναι ζοφώδη καὶ ὄμβρον δέξιναι λίβρον ἕτα βροντῆτις τε

²⁴ Sobre el personaje cf. *SHA, Pert.*; D.C., LXXIII 4-10; Hdn., II 1-5.

²⁵ Geo. Sync., *Chron.*, 431.3-6: Ταῖς Χριστιανῶν εὐχαῖς ὁ Παυλάων στρατὸς δίδει διαβιβέσθαι μέλλων ἐν Κουδόου περιστέλλεται θεοῦ ὕδατος καὶ τοῖς πολεμίους Ἐπιφανοῦς καὶ Ζαυρομάτας οὐκ ἰσχυρῶ διαβιβέσθαι, ὡς καὶ αὐτὸς Ἰαννουῖους ἐπιστάλλει μαρτυρεῖ. Περτιναξὶ ἠγέτρο τοῦ στρατοῦ.

²⁶ Geo. Mon., *Chron. brev.*, PG CX, 531.37-532.3: Πολεμίουτος (αὐτοῦ ποτε) Ἐπιφανοῦς καὶ Ζαυρομάτας, δίδει τῆς στρατιᾶς πλεθούλης καὶ διὰ τοῦτο κυβουνοῦσης, τοῖς ἐπι [τῆ] Μελιτινῆς οὖρα καλομένης λεγούσης Χριστιανῶν ὄντας, δι' εὐχῆς ἐκτενοῦς πρὸς Θεοῦ γενουμένης, τοῖς μὲν πολεμίους κερανῶν βακίῃ, ὄμβρον δὲ τοῖς Παυλάους παραμυθήσασθα. Ὅτις (ὡς φασί) σφοδρῶς κερανῆσαν τῶν Μάρκων, γράφει τιμῶσθαι Χριστιανῶς, τῆν δὲ λεγούσα Κερανούβων προσαρροεῖσθαι. Cf. Logothetes, *Chron.*, 70.12-20 Bekker; Geo. Cedr., *Compendium historiarum* I, 439.15-22 Bekker.

καὶ κέλαρον ἐπαλλήλους, καὶ τοῦτο σοφία τῆν ἐργάσασθαι Ἄρνούφιν, αἱ δὲ φασιν Ἰουλιανὸν τὸν Χαλδαῖον τοῦτο πεποιθέναι τὸ θαυμασίον. (*Sud.* α 3987 Adler).

El evidente paralelismo (destacado en cursiva) que se detecta en lo que a la exposición del milagro se refiere apunta a que ambos textos comparten al menos parcialmente una misma fuente. Por otro lado, adviértase la fluctuación en las declaraciones de la *Suda*, pues concede el milagro ora a Juliano el Teúrgico (esta autoridad pudiera parecer prevaleciente), ora a Juliano el Caldeo. De entre los testimonios antes mencionados, los de Dión Casio y Malalas son los únicos que, respectivamente, otorgan la responsabilidad del prodigio a Arnulfis y a Juliano el Caldeo, si bien hemos de acenar que Dión, un contemporáneo del suceso, aporta un relato esmerado del mismo, en tanto que Malalas, desde la distancia de varios siglos, sólo ofrece unas inseguras alusiones al portento.

Así las cosas, podría parecer que la *Suda* recupera el informe de Dión, a quien utiliza en otras ocasiones como fuente de información, para elaborar inicialmente la entrada sobre Arnulfis. En cuanto a la segunda parte y a la descripción del milagro, la abrupta irrupción del estilo indirecto sugiere que estamos ante un cambio de fuente. Ya que la terminología empleada por la *Suda* y por Dión en la descripción del suceso no resulta manifestamente coincidente (tan sólo concurren las voces *synēnai* y *exatphnes*), uno podría imaginar que la *Suda* no parafrasea en esas líneas el relato de Dión. Asimismo, concedamos que los enciclopedistas pudieron emplear una fuente neoplatónica a la hora de dar cuerpo al artículo sobre Juliano el Teúrgico (*Sud.* I 434). Mas, ¿no señala la presencia de la paratícula *hoi* que el detalle del milagro se incorpora a modo de escolio? En todo caso, no parece que haya forma de identificar la fuente de que procede este comentario. Finalmente, cabría especular si la frase última encabezada por la fórmula *hoi de phasin* es constituyente del propio escolio, lo que implicaría que una fuente desconocida nos habla también de Arnulfis, o si se trata simplemente de una remisión al artículo de la enciclopedia sobre el personaje egipcio.

Xifilino (s. XI), en su epítome de la obra de Dión Casio, refuta la autoría pagana de su fuente, y hace la observación de que, como efectivamente parecen indicar algunas de las opiniones expuestas en las *Meditaciones*²⁷, no se tienen noticias de que a Marco Aurelio le agradaran la compañía de magos y las prácticas hechiceras²⁸. La misma postura contraria a la autoría de Arnulfis presenta Juan Zonarás

²⁷ Cf. M. Ant., I 6, 1, 1-3; III 3, 1, 1-2.

²⁸ D.C., *Epit. Xiph.*, 260.24-261.14 DINDORF-STEPHANUS (= D.C., LXXI 9, 1.1-6.2 BOISSERVAIN); ταῦτα μὲν περὶ τοῦτων ὁ Δίων φησὶν, εἶκοι δὲ ψευδέσθαι (...) καὶ πῶς γὰρ οὐ, ὅστις οὐκ ἠγνέει τὸ τάγμα τῶν στρατιωτῶν τὸ κερανούβων ἰδίως

(s. XI-XII) en su *Epytome historica*, que, en lo que al prodigio respecta, refuta las informaciones de Dion Casio y aprueba las indicaciones de Eusebio.²⁹

Recapitulando, la tradición cristiana sobre el prodigio – representada por Apolinario, Tertuliano, Eusebio, Gregorio de Nisa, Orosio, Jorge Mónaco, Logotetas, Cedreno, Efrén, Xifilino y Zonarás – se presenta uniforme y persiste en cuatro hechos fundamentales: 1) el milagro ocurrió gracias a las súplicas de los cristianos; 2) fue protagonizado por la Legión XII de Melitene, que era predominantemente cristiana;

καλοῦμενον (...), ὅπου διτ' ἑτέρας αἰτίας (...) ἢ ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸνδε συμβῆντος τὸν πόλεμον οὕτω προσηγορηθῆν, ὃ καὶ αἰτίων τότε τοῖς τε Παιδαῖος τῆς αὐτορίας ἐγένετο καὶ τοῖς βαββάροις τῆς ἀπολείας, ἀλλ' οὐχ ὃ Ἀπυρόθης ὁ μάγος· οὐδὲ γὰρ μάγων συνουσίας καὶ γοητείας ὁ Μάρκος Χαλεπὸν ἰσθόρηται (...), τὰγμα ἦν τῷ Μάρκῳ (...), τῶν ἀπὸ Μελετηρῆς στρατιωτῶν· εἶσι δὲ τὸν Χριστὸν προσβέβυτες ἀπαυτες (...), τὸν οὖν Μάρκον (...) παρακαλεῖ Χριστοῦσθα εἰπακούσασα τὸν θεὸν τοῖς μὲν πολεμίοις κεραυνῷ βαλεῖν, τοῖς δὲ Παιδαῖος ὄμβρῳ παραυθῆσθα. ἐπ' οἷς κατακαλεῖται τὸν Μάρκον ἰσχυρῶς τοῖς τε Χριστιανοῖς κατὰ δόγματα τιμῆται καὶ τῆν λεγέσθαι κεραυνωθῶν προσηγορεῖσθαι. λεγεται δὲ καὶ ἐπιστολῆν τινα περὶ τούτων εἶναι τοῦ Μάρκου.

²⁹ Zonar, *Epin.* III, 82,31-84,6 DINDORF: Μαροκουμῶνους μὲν οὖν καὶ μάγους πολλοὺς καὶ μεγάλους δυνάει καὶ κυβήτοις ὁ αὐτοκράτωρ οὕτως ὑπέταξε· πρὸς δὲ τοῖς Κουδῶνους καὶ πόλεμος αὐτῷ βαρῶς συνεκεράσθητο, καὶ κίχη παράδοξον αὐτῷ τὸ θεῖον παρεγγεῖστο. κίχῳ γὰρ τῶν Κουδῶν τοῖς Παιδαῖος περιούγιων συνουπίσωντες οἱ Παιδαῖοι κατηγάς ἀντηγύμνωστο· οἱ δὲ βάββαροι ἀπέσχοντο μὲν τοῦ μάχεσθαι, τὰ δὲ πρὸς ἀπέφραδεν, ὅστε μὴ ποθεν αὐτοῖς ὑβρευσασθα δύνασθαι, οὐδέποτε βῶν αὐτῶν περιγενέσθαι, μὴ οἷων τε ἐσομένων πρὸς σίβην ἀντρέχειν καὶ κάσασθαι. τῶν οὖν Παιδαῖων καὶ καμδρῶ κακουμένων καὶ καύλατι καὶ σίβητι καὶ πρῶμασιν, νέθη ἀπόδον τὸν ἀέρα περιέσχοι ἐκέλευν, καὶ ἴσέ γε πλέσασα, οὐχ ὡς ὁ Δίων ἰσθόρησιν, Αὐγυρτίου μάγου τὸν Ἐπιπῆν ἐπικαλεσάμενον καὶ γοητείας δι' αὐτοῦ τὸν ἕτερον δυναμῆντος ἐπαγγεῖν, ἀλλὰ τοῦ θεῖου Χριστιανῶν παρακαλεῖντος ἐτρέψεσσι καὶ βυραμένου τότε κτεκίλους παραδόξουσι καὶ ἄπαν τὸ στρατεύμα. ἦν γὰρ τις ἐν τῇ τότε Παιδαῖκῃ στρατιᾷ λεγέων, οἱ πάντες ἦσαν Χριστιανοὶ, ἀμνηχανοῦντι δὲ τῷ αὐτοκράτορι καὶ δεδουκῆτι περὶ παντὶ τῷ στρατεύματι λόγος ἐστὶ φάσαι τὸν ἑταρχον τοῦ δορυφοκοῦ ὡς οὐκ ἔστιν ὃ μὴ δύναται τὸ γένος τῶν καλομένων Χριστιανῶν· εἶσαι δὲ παρὰ τῇ στρατιᾷ ἀνδρῶν τούτων τὰγμα θάρρησον, τὸν δὲ ἀκούσασα βεβῆσαι τούτων ἐπικαλεσασθα τὸν αἰκείων θεόν, κτεκίλων εὐχαιμένων κεραυνῷ μὲν βληθῆναι τοὺς ἐναντίους, ὄμβρον δὲ Παιδαῖος καταπαρρηῖναι. οἷς ἐπακαλέσασα τὸν Μάρκον τῶν ἐπιπῶν, μὲν τοῖς Χριστιανοῖς δόγματα, κεραυνωθῶν δ' ἐκεῖνο καλέσαι τὸ σύνταγμα. καὶ ὅτι μὲν οὕτως ὁ λεγέων ἐκέλευς ἐκείνη καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις Ἐπῆνοι καὶ παρὰ τῷ Δίωνι ἀμολόγηται, τῆν δὲ αἰτίαν οὐ προστέθειται, μέμνηται δὲ τῆς παραδόξουσίας ταύτης ἐν τῇ Ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ καὶ ὁ Εὐσεβίος, ὃ γε μὴν Δίων φησὶν ὅτι τὸν ὄμβρον γινόμενον οἱ Παιδαῖοι περὶ τὸ πνεῦν δοξαζήθητες δάκνουν εἶναι ἀποκαίεσασιν αὐν, τῶν βαββάρων ἐπιτρεβμένων τότε αὐτοῖς, εἰ μὴ Χάδαζα κατεργάγη σφοδρὰ καὶ κεραυνοῖς πολλοῖς ἐβάλλωντο οἱ πολλοί.

3) el sobrenombre 'Fulminadora' rememora el prodigio; y 4) una carta del emperador Marco Aurelio garantiza la responsabilidad cristiana en el suceso.

En un primer momento, el Arnulfus de Dion Casio surge como candidato pagano alternativo del milagro, pero el mago egipcio inmediatamente quedó relegado al olvido casi *per saecula saeculorum*, hasta que la *Suda* reivindicó su participación en el prodigio recuperando probablemente las noticias de Dion. Xifilino y Zonarás, quienes representaban aparentemente la reacción contemporánea al testimonio recogido por los enciclopedistas, argumentarán explícitamente contra las que, según su juicio, son las falsas explicaciones de Dion Casio.

Tomaron el relevo pagano aquellas autorías que se imputaban anónima o nominalmente a las artes mágicas de los caldeos (*Heliogabalus*, Claudiano, Malalas, *Suda*), o a la piedad del propio emperador Marco Aurelio mercedora del favor de Júpiter (Temistio, *Vita Marci*, Claudiano, *Oracula Sibyllina*). Curiosamente, y en comparación con los relatos cristianos donde el asunto se suele recrear con cierta proflijidad, las referencias paganas resultan en general más sobrias y quedan circunscritas en la mayor parte de los casos a la llana constatación del acontecimiento.

Ante esta perspectiva del conjunto de los documentos, quisieramos lanzar algunas conjeturas sobre la divulgación de la leyenda. Las primeras noticias cristianas sobre el evento aparecen en un contexto de apología del cristianismo. Apolinario fue posiblemente uno de los responsables directos de la propagación de la autoría cristiana. El hecho de que reivindicara el milagro que salvó a las tropas imperiales en la *Apología* que precisamente dirigía al emperador Marco Aurelio, sugiere que el apologista creía con convencimiento en la portentosa intervención cristiana. No obstante, parece inverosímil que el grueso de una legión romana de finales del siglo II estuviera formado exclusivamente por cristianos, como pretenden algunas fuentes, e incluso improbable que un número importante de aquellos legionarios fuera realmente cristiano. Ignoramos si Tertuliano fue el primero en atribuir a Marco Aurelio la espúrea carta que dirigía *Senani Populogque Romano* para testificar que los cristianos habían sido causantes de su triunfo y solicitar el cese de las persecuciones. Mas el testimonio implica que la falsificación del documento debió de llevarse a cabo en el último cuarto del siglo II, o en las dos primeras décadas del siguiente, y que con ella se pretendió certificar, en una época en que las líneas de actuación de los poderes públicos en pro y en contra de la nueva religión eran contradictorias, ya que las persecuciones respondían más a las políticas particulares de los funcionarios provinciales que a las órdenes imperiales directas, que el cristianismo contaba con la protección del mismo Emperador y, fácilmente, del Senado.

Los testimonios de los dos apologetas fueron empleados y difundidos por Eusebio, quien, a su vez, debió de convertirse en divulgador principal de la mención cristiana. No sabemos hasta qué punto han podido ser censuradas por los autores eclesiológicos otras atribuciones paganas del prodigio, mas, sea como fuere, resulta patente que fueron los cristianos los primeros interesados en pregonar el suceso con fines propagandísticos y para provecho propio. Según la cronología de los testimonios, parece que las asignaciones paganas se fueron extinguendo progresivamente a medida que el cristianismo se iba consolidando como religión predominante.

Conforme a lo expuesto, podría parecer que la tradición de Arnulfus es posterior a las leyendas cristianas, como apunta Fernández Ubiña³⁰. No obstante, Rubin concede el privilegio de la autoría al egipcio, quien sería uno de tantos aditivos oportunistas que, favorecido por un golpe de suerte, se halló en el momento preciso y en el lugar oportuno: "the immediately made the best of the situation, and the rumour about the magician and his powerful deity rapidly spread among the soldiers"³¹. Por su parte, Fowden sugiere que, si bien Arnulfus pudo ser original factor del prodigio, resultó no obstante reemplazado por Juliano a finales del siglo III³². Pudiera estar en lo cierto, pues las primeras referencias a 'los caldeos' son anónimas, y no será hasta el siglo VI y con Malalas cuando tengamos mención nominal de uno de ellos, Juliano el Caldeo.

Llegados a este punto, no nos queda sino reconocer que la cuestión histórica de la autoría del milagro nos resulta realmente indescifrable. Que la incertidumbre de si fue cristiano, egipcio, romano o caldeo el responsable del prodigio almente la imaginación de aquéllos que son adictos a las leyendas. Las fuentes literarias sólo testimonian la recreación de un acontecimiento probablemente verídico y de naturaleza incierta, y la manipulación del mismo para servir a los intereses religiosos de quienes postularon por vez primera la primacía del dios cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- FERNÁNDEZ UBIÑA, José,
 — "La Legión XII Fulminata y el milagro de la Lluvia", *Cristianos y militares. La Iglesia anti-gua ante el ejército y la guerra*. Granada: Universidad de Granada, 2000, pp. 213-226.
 FOWDEN, Garth,
 — *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton [N.J.]:

³⁰ FERNÁNDEZ UBIÑA, 2000, p. 222.

³¹ RUBIN, 1979, p. 374.

³² FOWDEN, 1987, p. 92.

Princeton University Press, 1993².

LEWY, Hans,

— *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, edición de Michel Tardieu. Paris: Études augustiniennes, 1978.

RUBIN, H. Z.,

— "Weather miracles under Marcus Aurelius", *Athenaeum*, 57 (1979) 357-380.

MAGIA Y TEÚRGIA EN *DE MYSTERIIS DE JÁMBLICO*

ENRIQUE RAMOS JURADO

Universidad de Sevilla

The author of the present article analyses, from an Iamblich perspective, the differences between magic and theurgy, as well as the reasons that led Iamblichus to insist on these differences.

Si Jámblico de Calcis pudiera leer las valoraciones que sobre su persona y sobre la teúrgia a él vinculada se han producido a lo largo de los siglos, prácticamente desde sus tiempos hasta nuestros días, no podría por menos que sentir un gran desánimo. Vería que su esfuerzo por justificar el cosmos heredado, que ya entonces comenzaba a verse seriamente amenazado por una nueva religión exclusivista, no había servido de nada. En este esfuerzo, que pienso que hay que verlo sólo en su contexto y en su época sin visiones anacrónicas, la teúrgia, como sabemos, ocupaba, justificadamente para él, un lugar central. Tanto es así que por la mayoría de los estudiosos es considerado el auténtico introductor de esta vertiente dentro del neoplatonismo, por encima de Porfirio, con quien entra en dialéctica sobre este aspecto en el conocido impropriamente como *De Mysteriis Aegyptiorum*¹, dable usualmente en el

último tercio del siglo III o primer decenio del IV p. C.², cuestión clave, como veremos, para entender su empeño en discernir magia de teúrgia en la citada obra.

Sabido es que la magia se sitúa en el mundo clásico al margen de la organización social. A ella, como dice Marcel Mauss³, pertenece todo aquello que se entiende que “*no forma parte de los cultos organizados*”, siendo utilizado el término como instrumento de descalificación de todas aquellas creencias y prácticas que no son asumibles de acuerdo, lógicamente, con el sistema de valores del grupo dominante. El peligro que contra la teúrgia, para Jámblico, era precisamente ése, ser confundida con la magia y degradada, cuando, además, la teúrgia nunca pretendió ser, desde los *Oráculos Caldeos* en que se puede leer por vez primera el término θεουργός, una forma popular de manifestación religiosa. Fue una corriente ligada a determinados círculos, en el caso de la filosofía griega de época imperial al neoplatonismo.

La magia en el último tercio del III y primeros años del IV seguía subsistiendo plenamente⁴, aun cuando el Estado pretendió a lo largo del Imperio poner coto a tales artes⁵. En Roma, desde las XII Tablas hasta Teodosio, se ve reiterada y deliberadamente proscrita. A veces se imponen castigos a los magos, como la pena de muerte por el fuego o la proscripción, ser arrojados a las fieras, crucificados o deportados. Y el cristianismo, desde un primer momento, se mostró adverso a la magia por considerarla un atentado contra la esencia misma de la religión, actitud que prosigue aún hoy día.

¹ 1556 y en la *editio princeps* de THOMAS GALE en 1678, prosiguiendo este error en las ediciones de PAKTINEV en 1857 y la de E. des PLACES en 1966, sin mencionar las diversas traducciones de la obra que con el tiempo se han realizado. El defecto es importante, pues aparte de no conservar el auténtico título, separa esta obra de la *Carta a Anebo* de Porfirio, que la tradición manuscrita mantenía unidas, en tanto que la que conocemos como *Sobre los misterios egipcios* es una respuesta episódica a las cuestiones planteadas por Porfirio en su *Carta a Anebo*. Para las traducciones del *De Mysteriis* en el presente trabajo remitimos a nuestra traducción publicada en Madrid en 1997 (*Jámblico, Sobre los misterios egipcios*), mientras que para la *Vida Pitagórica* remitimos asimismo a nuestra traducción publicada en Madrid en 1991 (*Jámblico, Vida Pitagórica*).

² Cf. el estado de la cuestión en la introducción (pp. 11-12) a nuestra traducción de *Sobre los misterios egipcios* (cf. n. 1).

³ *Lo sagrado y lo profano*. Obras I. Barcelona, 1970, p. 76.

⁴ A. A. BARR, “La supervivencia de las artes mágicas”, en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, A. MOMIGLIANO (ed.), Madrid, 1989, pp. 117-143.

⁵ E. MASSONNEAU, *Le crime de magie dans le droit romain*, Paris, 1933; H. FUNKE, “Magistatus- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus”, *JAC*, 10 (1967) 145-175; C. R. PHILLIPS III, “*William Chirren sine Lege*: Social-religious Sanctions on Magic”, C. A. FARKONE & D. OBNINK (eds.), *Magica Hierra. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 260-276; J. B. CLERQ, *Homines magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern, 1995.

¹ En efecto, el auténtico título es *Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*, de acuerdo con el *Velllicellanus* F 20, dable hacia 1460, y *Marxianus graecus* 244, anterior a 1458. El inadecuado título procede de 1497, cuando aparece en Venecia una paráfrasis de la obra con el título *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum* a cargo de Marsilio Ficino, quien sigue una moda de egiptomanía de la época, creando una tradición que se evidencia ya en la primera traducción latina, la de Nicolás Scouellio en

Desde un primer momento entre cristianos y magos se entabló una guerra sin cuartel. Los Santos Padres condenaron unánimemente la magia basándose en textos del *Antiguo Testamento*, viéndolos como obra de los ángeles desertores. Incluso quien acuda al *Nuevo Testamento* encontrará el carácter peyorativo de tal término.⁶ Para el cristiano no cabe distinción entre una magia blanca, donde podría haber permitido entrar a la teúrgia, y las *artes nefariae* de la magia negra. Por ello la propaganda cristiana no encontraba peor baldón que echar sobre sus enemigos que el de la magia. Es más, el cristianismo relega a la magia todas las manifestaciones del paganismo. Cuando el cristianismo fue declarado religión oficial del Estado, las leyes sobre la magia se aplicaron con un rigor inusitado hasta entonces. Eusebio, por ejemplo, se explaza describiendo las tenebrosas prácticas mágicas de los grandes perseguidores del cristianismo, Maximiano y Magencio. La condena oficial se pronunció solemnemente en los concilios de Ancira (314), Laodicea (363), Yannes (461), Agda (506), Orleans (511) y Auxerre (578).⁷ Los cristianos consistentemente identifican muchos de los ritos religiosos paganos con las prácticas mágicas y ahí reside para Jámblico el peligro que corría la teúrgia. Él, que justifica filosóficamente y teológica y teúrgicamente la religión y el culto heredado, no podía permitir tal identificación y de ahí la insistencia en *De Mysteriis* en distinguir entre magia y teúrgia, entre *γοργεῖα* y *θεουργία*. Sus intentos, adelantemos ya, resultaron vanos, como lo muestra, por ejemplo, las palabras de Agustín de Hipona:⁸

non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magiam vel detestabilior nomine goetiam vel honorabilior theurgiam vocant.

Agustín, pues, no distingue intencionadamente entre magia y teúrgia, establece, por el contrario, una equivalencia entre *magia, goetia* y *theurgia*. Jámblico contaría seguramente con las palabras que escribe en su *De Mysteriis* X 2 en respuesta a Porfirio sobre las dudas que éste planteaba sobre la teúrgia:

En vano, pues, objetos que «no es preciso dirigir la mirada a las opiniones de los hombres».⁹ ¿Qué tiempo, en efecto, podría tener de dirigir su mirada hacia abajo, hacia las alabanzas de los hombres, quien tiene su mente dirigida hacia los dioses? Tampoco la cuestión siguiente resulta pertinente, cuando dices que «el alma forja grandes cosas a la ventura».¹⁰ ¿Qué principio de ficciones, en efecto, se da en los

6 Cf. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, H. BALZ & G. SCHNEIDER (eds.), Salamanca, 1996, s. u. γόργεῖα, μαγεία, μαγία, μάγος.

7 L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, pp. 450-451.

8 Cf. *Dei X 9, 1* (415 DOMART-KALB); Cf. F. COCCINI, "Agostino sul problema della magia nel 'De civitate Dei'", *Magia. Studi di Storia delle Religioni in Memoria di Raffaele Garosi*, Roma, 1976, pp. 241-252.

9 Porph., *Epistula ad Anebonem* 2, 18 c SODANO.

10 Porph., *Epistula ad Anebonem* 2, 18 c SODANO.

seres que realmente existen? ¿No está en nosotros la facultad imaginativa que produce fantasmas, mientras que ninguna imaginación se despierta cuando la vida intelectual está perfectamente en acto? ¿No subsiste la verdad entre los dioses según su esencia y no según consentimiento, teniendo su sede entre los inteligibles? A la ventura, pues, parlotéis sobre tales cosas tú y algunos otros. Tampoco todos los escarnios de los que algunos hacen objeto a los que veneran a los dioses considerándolos vagabundos y charlatanes—y también tú has dicho¹¹ algo similar—afectan a la verdadera teología y teúrgia. Y si junto a las ciencias de los hombres buenos crecen gentes de esta calaña (como también junto a otras artes germinan falsas artes), estas falsas artes son evidentemente más opuestas a las verdaderas que a cualquier otra cosa, pues el mal está en lucha con el bien más que con el no bien.

Lo injusto por parte de Jámblico, pensamos, es que pone al mismo nivel a esos 'algunos' y a Porfirio, cuando el filósofo de Tiro se distinguió precisamente por su defensa del orden heredado, sólo que no coincidía exactamente con Jámblico, que fue su discípulo, en la consideración de la teúrgia. Y es que no olvidemos que Plotino fue maestro de Porfirio y Plotino, por mucho que se insista ocasionalmente en sentido contrario, fue un racionalista, no un teúrgo. En efecto, frente a la visión de un Plotino-mago, defendida por autores como S. Eitrem,¹² y Ph. Merlan,¹³ está la visión opuesta, que compartimos, preconizada por autores como E. R. Dodds,¹⁴ A. H. Armstrong,¹⁵ G. Luck¹⁶ o Luc Brisson.¹⁷ Porfirio, en cambio, a la muerte del maestro abrió el neoplatonismo a este ámbito.¹⁸ Para Carine Van Liefferinge¹⁹, la actitud de Porfirio cambió con el tiempo. Así, en una primera fase, de juventud, Porfirio manifestó su adhesión al culto pagano, que él presenta, anticipándose a Jámblico, como una 'teosofía práctica', atribuyéndole un origen divino. A esta fase, marcada también por su voluntad de dar cuenta de los mitos a través de la exégesis alegórica, sucede un período de dudas durante el cual él dirige a Jámblico una carta cargada de interrogantes sobre el culto pagano. Es la *Carta a Anebo* de la que el *De*

11 Porph., *Epistula ad Anebonem* 2, 18 d SODANO.

12 "La théurgie chez les Néoplatoniciens et dans les Papyrus magiques", *SO*, 22 (1942) 49-79.

13 "Plotinus and magic", *Isis*, 44 (1953) 341-348.

14 *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980, pp. 265-292 ("Theurgy and its relation to Neoplatonism", *JRS*, 37 [1947] 55-69).

15 "Was Plotinus a magician?", *Phronesis*, 1 (1955) 73-79.

16 "Theurgy and forms of worship in Neoplatonism", en *Religion, Science and Magic in concert and in Conflict*, Oxford-New York, 1989, pp. 185-225; *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid, 1995, p. 86.

17 "Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la *Vie de Plotin* par Porphyre", en *Porphyre. La Vie de Plotin*, Paris, 1992, II, pp. 465-475.

18 Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 269.

19 *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999.

Mysteriis constituye la respuesta (el culto pagano obra de los dioses). La respuesta de Jámblico no parece haber convencido a Porfirio quien, en una última fase de evolución de su pensamiento, desarrolla la imagen de una teosofía más próxima a Plotino que a Jámblico. “Evidentemente Porfirio no fue el personaje clave en la recuperación de la teúrgia por los filósofos neoplatónicos”, escribe C. Van Liefferinge²⁰, “en realidad el momento decisivo en la introducción de la teúrgia en el sistema neoplatónico es debido a Jámblico, cuyo *De Mysteriis* es considerado la apología de la teúrgia”. Y creo que en verdad tiene razón C. Van Liefferinge, pues si Porfirio abrió la puerta, Jámblico incorporó la teúrgia dentro del sistema neoplatónico. La visión de los propios neoplatónicos no dista mucho de esta perspectiva. Damascio, en su *In Phaedonem*²¹, establece la siguiente distinción entre sus antecesores neoplatónicos:

“Οτι οί μὲν τῆν φιλοσοφίαν προσημαῖον, ὡς Πτολεμαῖος καὶ Πλατωνῖος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλοσοφοῦσι δὲ τῆν ἑρατικὴν, ὡς Ἰαμβλίχους καὶ Ζυπριανὸς καὶ Ἰπποκράτους καὶ ἑρατρικὸν παύρες.

Esto es, Damascio distingue entre aquellos que “anteponen la filosofía, como Porfirio y Plotino y otros muchos filósofos” y aquellos que “anteponen” las artes teúrgicas como “Jámblico, Siriano y Proclo”, entre otros.

Y las artes teúrgicas, para estos filósofos, no tenía nada que ver con la *γυναικα* vulgar. Había que tener mucho cuidado con la precisión conceptual y terminológica, porque tanto desde las estructuras del poder imperante aún en el último tercio del siglo III p. C. y en el primer decenio del IV como en la pujante nueva religión exclusivista que amenazaba el cosmos heredado la *γυναικα* y todo lo que implicaba era censurado y perseguido. Sabido es que el siglo III p. C. fue un siglo problemático²², que llevará a sus coetáneos, tanto cristianos (Tertuliano, Orígenes) como paganos (Casio Dion y Herodiano), a calificarlo de tiempos de crisis pero todavía con esperanzas de recuperación²³. En el siglo IV, en cambio, se producirá una cierta estabilización, pasajera, pero ideológicamente habrá un cambio radical, el Estado amanece pagano, con persecuciones anticristianas (Diocleciano), persecuciones que coexistieron con la vida de Jámblico y durante las cuales seguramente se compuso el *De Mysteriis*, y amocherá oficialmente cristiano (Teodosio), tras las horas centrales del día que pueden ser representadas por Constantino, bajo cuyo imperio, hasta fechas cercanas a Nicea, vivió Jámblico. 30 abril de 311: edicto de Tolerancia

en Nicomedia de Galerio; inicios del 313: el famoso y discutido Edicto de Milán, 27 de febrero de 380 *Cunctos populos* de Teodosio. Fechas claves en el paso del Imperio pagano al Imperio cristiano. Jámblico vivió no sólo los acontecimientos bajo el reinado de Diocleciano sino los de Galerio y Constantino, los cuales, sobre todo éstos últimos, conociendo su pensamiento, no pudieron suponerle más que dolor e indignación. El *De Mysteriis* hay que enmarcarlo en esta atmósfera de enfrentamiento y paso oficial de ‘paganismo’ a ‘cristianismo’, que es abordado por los estudiosos desde una triple perspectiva, o bien como confrontación abierta y violenta, conflictiva, donde destaca la figura, por ejemplo, de A. Momigliano²⁴, o bien como una transición lenta y pausada, de cohabitación durante cierto tiempo, la denominada ‘escuela de transición’, donde destacan figuras como J. Geirker²⁵, P. Brown²⁶, R. L. Fox²⁷ o L. Foschia²⁸, o bien una escuela que podríamos calificar de ‘intermedia’ representada, por ejemplo, por R. MacMullen²⁹, con la que personalmente nos mostramos en sintonía.

Más indagaremos en *De Mysteriis* cuáles son las diferencias que el autor establece entre teúrgia y magia con objeto de que no fueran confundidas, intentos vanos, lamentablemente para él, desde el mundo antiguo y que prosigue en los tiempos actuales. En efecto, sabido es que la figura de Jámblico ha sido vista a lo largo de los tiempos con una actitud tanto positiva como negativa³⁰, así como su teúrgia. Conocidas son las palabras de Dodds³¹ —“el *de mysteriis* es un manifiesto del irracionalismo, una afirmación de que el camino de la salvación no se encuen-

²⁴ Cf. n. 4.

²⁵ *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam, 1978.

²⁶ *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, 1989. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, 1992. “Christianization and religious conflict”, en *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, *The Late Empire AD 337-425*, A. CAMERON & P. GARNSEY (eds.), Cambridge, 1998, pp. 632-664.

²⁷ *Patens et christiens: la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Constance au Concile de Nicée*, Toulouse, 1997.

²⁸ “La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IV^e-VII^e)”, *REG*, 113.2 (2000) 413-434.

²⁹ *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e s.*, Paris, 1998.

³⁰ Cf. B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus, 1972; —“La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive”, *De Jamblique à Proclus*, Fondation Hardt XXI, Genève, 1975, pp. 1-34; J. M. DULON, “Jamblichus of Chalcis (240-325 A. D.)”, *ANRW* II, 36.2, 1987, pp. 870-872; H. J. BLUMENTHAL & E. G. CLARK, “Introduction: Jamblichus in 1990”, *The Divine Jamblichus, Philosopher and Man of God*, H. J. BLUMENTHAL & E. G. CLARK (eds.), London, 1993, pp. 1-4.

³¹ *Op.cit.*, p. 270.

²⁰ *Op. cit.*, p. 283.

²¹ 172.1-172.5 WESTERINK.

²² Cf. J. FERNÁNDEZ URBINA, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid, 1982; N. SANTOS YANGUAS, *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano*, Oviedo, 1996.

²³ Cf. G. ALFOLDY, “The crisis of the third century as seen by contemporaries”, *GRBS*, 15, 1 (1974) 89-111.

tra en la razón, sino en el ritual" y que "la teurgia se convirtió en el refugio de una intelectualidad desesperada que ya sentía *la fascinación de l'abîme*"-, de Fr. Graf³² —*De Mysteriis* "apología filosófica de la magia" — o Georg Luck, por citar unos ejemplos. Este último califica de "experiencia tan frustrante leer una obra como *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico. En esencia, es una defensa de la teurgia, forma superior de magia, pero formalmente es una obra filosófica, que utiliza la terminología desarrollada por generaciones de platonicos"³³. Esto es, la forma es filosófica, mas el contenido es "forma superior de magia". También P. de Labriolle³⁴ acusa al filósofo de Calcis de haber desviado el curso normal del neoplatonismo y haberlo degradado, aparte de afirmar que la finalidad de la teurgia era coaccionar a los dioses, constrañirlos, hecho que no concuerda, como veremos, con la posición de Jámblico en *De Mysteriis*, quien insiste precisamente en lo contrario en este aspecto. También el artículo consagrado a la teurgia por Th. Hopfner en *RF*³⁵ define la teurgia como el más alto nivel de la magia, como un método puesto en marcha por el hombre que trata de constrañir a los dioses, mientras que M. P. Nilsson³⁶ la califica como "magia con pose de religión".

Una actitud más comprensiva, más positiva, más favorable al papel de la teurgia y del filósofo de Calcis la encontramos en determinados autores a partir de los años setenta del pasado siglo, sobre todo a partir de los trabajos de B. Dalsgaard Larsen³⁷, Gr. Shaw³⁸, A. H. Arsmstrong³⁹, B. Nasedmann⁴⁰, Th. Stackel⁴¹ o C. Van Liefveringhe⁴², con diferencias entre ellos, mas proclives a reivindicar la figura del discípulo de Porfirio y de su teurgia, integrándola en su sistema filosófico. A ésta línea más posi-

32 *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, p. 245.

33 *Op. cit.*, p. 12; *cf. et.* "Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism", en *Religion, Science and Magic*, J. Neusner et alii (eds.), New York-Oxford, 1989, pp. 185-225.

34 *La réaction patenne. Étude sur la polémique anti-chrétien du IV^e au VI^e siècle*, Paris, 1934, p. 381.

35 VI 1, Stuttgart, 1936, cols. 258-270.

36 *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1969², p. 150.

37 *Cf.* n. 30.

38 "Theurgy: Rituals of Unifications in the Neoplatonism of Iamblichus", *Traditio*, 41 (1985) 1-28; "Theurgy as Demiurgy: Iamblichus' Solution to the Problem of Embodiment", *Dionysius*, 12 (1988) 37-60; *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvanía, 1995; "Eros and arithmos: Pythagorean theory in Iamblichus and Plotinus", *AncPhil.*, 19 1 (1999) 121-143; "Neoplatonic theory and Dionysius the Areopagite", *JECs*, 7 4 (1999) 573-599.

39 "Iamblichus and Egypt", *Les Études Philologiques*, 2-3 (1987) 79-88.

40 *Theurgie und Philosophie in Iamblichus De Mysteriis*, Stuttgart, 1991.

41 *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Iamblichus*, Bern, 1995.

42 *Cf.* n. 19.

va nos adherimos⁴³, en tanto que pensamos que Jámblico debe ser comprendido en el contexto de su época y no con la perspectiva de más de milenio y medio después.

Jámblico tenía muy claro que había que evitar la confusión entre el θεουργός y el γόνος. En su *Vida Pitagórica*, hablando de la relación entre Abaris y Pitágoras y de las respuestas de éste a las preguntas de aquél, nos dice⁴⁴:

Pitágoras le respondió bajo la influencia divina (así era su ser) con toda la verdad y poder de persuasión, de forma que se ganó a los oyentes. Entonces Fálaris se inflamó de cólera contra Abaris por haber alabado a Pitágoras y se irritó también contra Pitágoras, se atrevió incluso a profetizar contra los dioses blasfemias tales cuales sólo él podía pronunciar. Abaris le dio las gracias a Pitágoras por lo que le había enseñado y a continuación aprendió de él que todo depende y está gobernado por el mundo celestial, aparte, entre otras muchas cosas, de la eficacia de los sacrificios. Lejos estaba Abaris de considerar a Pitágoras, que le había enseñado estas cosas, un γόνος, sino que lo admiraba sobre manera como si fuera un dios. Fálaris replicó abiertamente argumentando contra la adivinación y contra el culto.

Y es que Fálaris —prototipo, pensamos, para Jámblico de determinados hombres de su época— negaba la existencia de la providencia divina, de los oráculos y de la eficacia del culto, todo lo opuesto a la opinión de Pitágoras y del propio Jámblico, quienes admiten "que hay por naturaleza tránsito entre el cielo y las regiones aéreas y celestes"⁴⁵, que existe comunicación entre el mundo divino y demoníaco y el mundo humano, y que esta realidad nos eleva por encima de nuestra misera condición humana. En efecto, para Jámblico⁴⁶ "la raza humana es débil y miserable, corta de vista y le es connatural la nulidad; uno solo es el remedio de su error innato, de su desorden y de su cambio inestable, si, en lo posible, obtiene la participación de la luz divina" ya que la divinidad "es todo, puede todo, llena todo de sí misma y ella sola merece un celo memorable y honor bienaventurado, mientras que la raza humana es infame, sin valor, un juguete si se le compara con lo divino"⁴⁷.

Jámblico no sólo delimita la teurgia en relación con la magia, destacando las diferencias entre θεουργία y γοντεία, sino que insiste en que son distintos los planos de la teurgia, la teología y la filosofía. La teología es una ἐπιτομή y entra en

43 *Cf.* E. A. Ramos Jurado, "Rasgos jamblicos en la biografía de Pitágoras", *Excerpta Philologica*, 12 (1991) 699-703; —"Jámblico de Calcis y el género biográfico", *Habis* 22 (1991) 283-295; —"Homero pitagórico", *Formatae*, 5 (1993) 157-167; —"Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis", *Studia Philologica Valentina*, 1 (1996) 53-64; *cf. et.* n. 1.

44 216.

45 217.

46 *Myst.* III 18.

47 III 19. *Cf. et.* Pl., *Lg.* 644 d 8, 803 c 5; Hom., *Il.* VI 196; Clem. Al., *Strom.* II 202-207.

el ámbito del λόγος, como la filosofía, mientras que la teurgia es una τέχνη, un ἔργον o conjunto de ἔργα, como lo viene a demostrar el mismo vocabulario⁴⁸. Casi al comienzo⁴⁹ de su respuesta a Anebo, en el momento de abordar las cuestiones por él planteadas, manifiesta la metodología que va a aplicar:

A todo ofreceremos de forma conveniente la respuesta apropiada, a lo teológico responderemos teológicamente, a lo teúrgico teúrgicamente, mientras que lo filosófico lo examinaremos contigo de forma filosófica⁵⁰.

Y más adelante añade⁵¹: “y ya que la defensa se hace desde un punto de vista más bien filosófico y lógico pero no según el arte activo de los sacerdotes, creo que debo hablar más como teúrgo sobre el tema”. El se sentía, pues, a la vez filósofo y teúrgo y se ve capaz de diferenciar ambos planos, no excluyentes, desde su punto de vista, sino complementarios. La teurgia tiene por σκοπός la unión con la divinidad y ello acaece, según Jámblico, a pocos hombres y en escasísimas ocasiones⁵²:

¿Y qué? ¿La cima del arte hierática no se encamina hacia el Uno que es el soberano por excelencia de toda la muchedumbre de divinidades, no venera a la vez con él y en él las numerosas esencias y principios? Sin duda, diría yo. Pero ello acaece muy tarde y a poquísimos hombres, hay que contentarse con que se de una vez en el ocaso de la vida.

Los filósofos teóricos, por sí y sin ninguna cualidad más, son incapaces de unirse a los dioses. Jámblico niega que sólo la filosofía o el pensamiento sea capaz de unir al hombre con la divinidad, se precisa la ayuda de ella. Se necesita una τέχνη especial, la teurgia⁵³.

Los teúrgos tienen relación con los dioses. Para Jámblico son los teúrgos, desde su punto de vista, en su época los hombres de bien y de orden por antonomasia, carentes de maldad y pasiones merced a los dioses, sin ser poseídos ni obstaculizados por los malos espíritus y lejos de la ‘enfermiza’ impiedad⁵⁴.

Cuantos son dioses de verdad son sólo dadores de bienes⁵⁵, tienen relación sólo con los hombres buenos y están con los purificados por el arte hierática, amputan de

48 Cf. C. VAN LIEFFRINGE, *op. cit.*, pp. 23-38.

49 I. 2.

50 Cf. Procl., *In Pm.* IV 219.

51 II 11.

52 V 22.

53 II 11. Cf. R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, London, 1972, p. 121; G. COCCO, “I messi strutturali tra metafisica e teurgia in Gimiblico”, *Riv.* 87.1 (1995) 3-50; J. F. FINNMORE, “The rational soul in Iamblichus’ philosophy”, *SyllClass.* 8 (1997) 163-176.

54 III 31.

55 Cf. Pl., *R.* 509 b 8-9, 379 c 2-7; *Orac. Chalda.* fr. 15 DES PLACES.

ellos toda maldad y toda pasión. Cuando ellos resplandecen, el mal y lo demoníaco desaparecen, dejando su lugar a los seres superiores como las tinieblas a la luz y no turban en ningún caso a los teúrgos; ellos, como reciben toda virtud, se hacen honrosos de costumbres y hombres de orden, son liberados de las pasiones y de todo movimiento desordenado, purificados de las maneras ateas e impías⁵⁶.

Ellos, los teúrgos, son los únicos capaces de “abarcara la multitud de poderes que se despiertan cuando los dioses descienden y se mueven” “por su experiencia práctica”, los que conocen “el cumplimiento del arte hierática, y saben que las omisiones, por pequeñas que sean, subvierten toda la obra del culto, como en el acorde musical una cuerda rota hace todo inarmónico y sin proporciones”⁵⁷. Ellos no han de tener en cuenta las opiniones de los hombres vulgares, pues los teúrgos tienen “su mente dirigida a los dioses”⁵⁸, hacia arriba, como tampoco han de prestar atención a las habladurías y posibles vituperios de gente de su época de ‘esa calaña’⁵⁹, pues quienes practican la teurgia viven de acuerdo con el intelecto⁶⁰, una forma de vida humana superior, ajena a fantasías⁶¹, elevada sobre la común de los mortales merced a los dioses, a los cuales tiende⁶² y por los cuales es iluminada con la virtud⁶³.

Ahora bien, hay otros dos puntos que también comparten los teúrgos con la magia y sobre los cuales había que ser precavidos, los ‘nombres bárbaros’ y el tema de la ‘coacción a los dioses’. Jámblico, como filósofo y teúrgo, asume y justifica la utilización en los ritos de los nombres aparentemente desprovistos de significados, de los ‘nombres bárbaros’, enmarcándolos dentro de una doctrina teológica del lenguaje⁶⁴. El pasaje básico en *De Mysteriis* lo encontramos en el libro VII, concretamente en la sección final de este libro⁶⁵. El libro VII trata de la teología egipcia simbólica: el limo, el loto, la barca⁶⁶, el zodiaco⁶⁷ y finalmente los nombres aparente-

56 Referencia, creemos, al cristianismo.

57 V 21.

58 X 2.

59 X 2.

60 V 18.

61 X 2.

62 IV 2, VIII 4.

63 III 31.

64 Para toda esta cuestión cf. J. RIBONÉ PONCÉ, *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío*, Cádiz, 1992, pp. 194-226.

65 4-5.

66 1-2.

67 3.

mente desprovistos de sentido y la superioridad de los nombres bárbaros⁶⁸, todo ello suscitado, no lo olvidemos, por las cuestiones planteadas por Porfirio en su *Carta a Anebo*. Pues bien, a la pregunta de Porfirio⁶⁹ de “qué quieren decir los nombres sin significados (τὰ ἄσημα ὀνόματα)”, responde Jámblico lo siguiente:

Pero ellos no son sin significado (ἄσημα), como tú crees. Sea que algunos nos sean desconocidos o incluso algunos conocidos, aquéllos de los que hemos recibido de los dioses la solución, pues bien, para los dioses todos tienen un significado (σημαυτικῶν), no de un modo expresable, ni cual es entre los hombres el modo que significa e indica los objetos por medio de la imaginación, sino un modo unido a los dioses por el intelecto o intelectivamente o también de manera indecible mejor y más simple (ἁπλοῦς). Es preciso, pues, eliminar de los nombres divinos todas las elucubraciones y exposiciones lógicas y suprimir también las representaciones físicas de la voz en correlación con las cosas de la naturaleza. Es el carácter intelectual y divino de la semejanza divina (τῆς θείας ὁμοιότητος) lo que se debe suponer en los nombres. E incluso, si nos es desconocido, esto mismo lo hace más solemne (σεμνότερον), pues es demasiado elevado como para penetrar en nuestro conocimiento. Pero en estos nombres en los que hemos recibido la ciencia del análisis, en ellos tenemos, en el nombre, el conocimiento de toda la esencia (οὐσίας) de los dioses, de su poder (δυνάμεις) y de su orden (τάξεις). Además, guardamos entera en nuestra alma una copia mística e inefable de los dioses y a través de los nombres elevamos (ἐυρύνομεν) nuestra alma a los dioses y, una vez elevada, nos unimos (συνδι-τρούμεν) a los dioses en la medida de lo posible.

Esto es, los nombres tienen un significado, no siempre al alcance del ser humano, y menos del común, ya que la simple aplicación del λόγος humano no basta, pues sólo los dioses poseen tal capacidad comprensiva, aunque en ocasiones, incluso parcialmente, se los revela a los hombres, a hombres escogidos, como los teúrgos. Por tanto, ello no implica que el lenguaje, esencialmente el unido a las relaciones hombre-Dios, carezca de significado. Es más, la ausencia de significado aparente dota al nombre de mayor solemnidad y autenticidad e incluso a través de ellos “elevamos nuestra alma a los dioses en la medida de lo posible”. Los nombres enciernen realidades divinas. La explicación reside en que Jámblico se alinea con quienes defienden la no convencionalidad del lenguaje, sino que piensa que la relación entre palabra y objeto es φύσει. De ahí que, aun incomprensibles, prefiramos “los signos bárbaros a los de nuestras lenguas respectivas”⁷¹.

También de ello la razón es mística. En efecto, puesto que los dioses nos han enseñado que toda lengua de los pueblos sagrados (τῶν ἱερῶν ἐθνῶν), como asirios

⁶⁸ 4-5.

⁶⁹ *Epistula ad Anebonem* 2, 10 a SODANO.

⁷⁰ VIII 4.

⁷¹ VII 4. Cf. Porph., *Epistula ad Anebonem* 2, 10 a SODANO.

y egipcios, es adecuada a los ritos sagrados, por ello creamos que debemos comunicarnos con los dioses verbalmente en la lengua que les es conatural (συγγενεῖ), y puesto que este tipo de lengua es primitivo y bastante antiguo, y sobre todo porque los que han aprendido los primeros nombres de los dioses nos los han transmitido mezclándolos con los de su propia lengua, teniéndola como propia y adaptada a estos nombres, conservamos hasta aquí, sin cesar, invariable la norma de la tradición. En efecto, si algo conviene a los dioses, es evidentemente lo eterno e inmutable (τὸ ἀίθλιον καὶ ἀμετάβλητον) como conatural (συγγενές) a ellos⁷².

Es decir, no todas las lenguas son iguales, los propios dioses han marcado preferencias y estiman más las correspondientes a los pueblos sagrados, como asirios y egipcios, que conservan dentro de su sistema de lengua la lengua primitiva, tradicional, no mutable, que revela φύσει la esencia de lo designado y que es ‘conatural’ a los dioses. Porque, al contrario de lo que piensa Porfirio, su maestro, esto es, que lo importante es el significado y no el significante⁷³ y que los nombres son por convención, como pensaba Aristóteles, los nombres para Jámblico “están estrechamente unidos con la naturaleza de los seres, los que se asemejan a esta naturaleza son ciertamente también los más gratos a los dioses; por esto resulta claro que con razón la lengua de los pueblos sagrados ha sido preferida a las de los demás hombres; pues, cuando se traducen dos nombres, éstos no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo; no obstante, incluso si se pueden traducir los nombres, ya no conservan el mismo poder; además, los nombres bárbaros tienen mayor solemnidad, mayor concisión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosa; por todo ello armonizan con los seres superiores”⁷⁴. De ahí que haya que “conservar las fórmulas de las plegarias antiguas, como templo inviolable, siempre las mismas y del mismo modo, sin suprimirles nada ni añadirles nada de otro sitio”⁷⁵. Probablemente un motivo por el que han perdido ahora toda su eficacia los nombres y la plegaria es porque no cesan de cambiar continuamente por el ansia de novedad y violación de la tradición por parte de los griegos. En efecto, los griegos son por naturaleza amantes de lo novedoso y dan vaivenes para acá y para allá, sin punto de apoyo en sí; no conservan las tradiciones que han recibido de otros, sino que rápidamente abandonándolas, ellos transforman todo de acuerdo con su variable arte de inventar palabras; los bárbaros, por el contrario, siendo constantes en sus hábitos, permanecen firmemente fieles a sus formas de hablar, por lo que son ellos queridos por los dioses y les dirigen discurs-

⁷² VII 4.

⁷³ *Epistula ad Anebonem* 2, 10 a SODANO.

⁷⁴ VII 5.

⁷⁵ Pl., *Lg.* 656 d-657 a.

esos que les agradan: cambiarlos en modo alguno a ningún hombre le está permitido. Tal es mi respuesta para ti respecto a los nombres indecibles y sobre los denominados bárbaros que son sólo rituales”.⁷⁶

Estas palabras de Jámblico están cargadas de sentido y profundidad y usualmente, salvo para ‘iniciados’, caen en el olvido. Jámblico se inserta en la teoría teológica del lenguaje. Hay que contemplarlo dentro de esta tradición. En efecto, en la época en que se desarrolla el neoplatonismo existían tres corrientes al respecto.⁷⁷ Quienes, como los escépticos, defienden el convencionalismo (*νόμος*), quienes, como Albino, concilian la ‘imposición’ aristotélica y la ‘naturalza’ platónica (los nombres serían exactos por imposición originaria, *θεσει*, de acuerdo con la naturaleza, *φύσει*) y quienes insisten en el valor mágico del nombre y en su origen divino, como Clemente de Alejandría. Orígenes, Numenio de Apamea o el propio Jámblico. Ésta es la teoría teológica del lenguaje, que encuentra su apoyo, desde el punto de vista de sus defensores, incluso en textos de Homero, Hesíodo o herméticos. En el caso de los textos herméticos, por citar un ejemplo, encontramos evidentes paralelos con Jámblico. En el *Corpus Hermeticum* XVI, en su prólogo⁷⁸ Asclepio se dirige al rey Amón, comparando las lenguas egipcias y griega, diciendo:

Hermes, mi maestro, muchas veces dialogando conmigo tanto en privado como en ocasiones en presencia de Tat, me decía que quienes se topan con mis libros tendrán la impresión de que su sintaxis (ἡ σύνταξις) es muy simple y clara, cuando, por el contrario, es oscura y mantiene oculto el significado de las palabras (τὸν νοῦν λόγων), y es aún más oscura cuando los griegos pretenden traducirlos (μεθερμηνεύσαι) de nuestro idioma al suyo. Lo cual provoca la mayor distorsión y oscuridad de lo escrito (τὸν νεγροποιεῖν μεγίστην διαστροφήν τε καὶ ἀσάφειαν). Mas el tratado está en el idioma ancestral y expresa claramente el significado de las palabras. Pues tanto la calidad misma del sonido (φώνησις) como <la expresión>⁷⁹ de los nombres egipcios contienen en sí la energía (ἐνέργεια) de lo que expresan. En la medida, pues, en que le sea posible, rey, tú que puedes todo, conserva el tratado sin traducir (ἀνερμηνεύτων), para que no lleguen a los griegos tales misterios ni la elocución de los griegos, que es engañada, relajada y puro ornato, convierta en nada el carácter augusto y firme y la elocución eficaz (ἐνεργητικὴν) de nuestros nombres. Pues los griegos, oh rey, tienen palabras vacías (κενοὺς), eficaces en las demostraciones, y en eso consiste la filosofía de los griegos (Ἐλληνῶν φιλοσοφία), en ruido (ῥόφος) de palabras. En cambio nosotros no utilizamos palabras, sino sonidos (φώνησις) plenos de acción.

Los paralelos con el texto de Jámblico creo que resultan evidentes. Con un aparato demostrativo inferior al de Jámblico el texto hermético aboga también por la

⁷⁶ VII.5.

⁷⁷ Cf. I. RIBOTÉ PONCE, *op. cit.*, p. 194.

⁷⁸ 1-2.

⁷⁹ De acuerdo con la conjetura de REITZENSTEIN (ὄνομασία).

δύναμις y *ἐνέργεια* del *λόγος*, por la creencia en el poder inherente al nombre, estrechamente vinculado a los sonidos de que consta y, por tanto, presente en especial en determinadas lenguas en que originariamente se produjo la revelación divina (asirios, egipcios), de ahí su empleo en los ritos e invocaciones de la magia. Los papiros griegos mágicos son un buen testimonio de ello.

Pero aunque los paralelos con los textos herméticos son evidentes, el peso que van a tener los *Oráculos Caldeos* en el caso del neoplatonismo va a ser determinante. Para los *Oracula Chaldaica* el nombre es portador de un signo divino (*σύθημα*) y funciona como mediador entre el Ser supremo y el teúrgo.⁸⁰ Este *λόγος* no debe ser alterado, sino que hay que mantener inalterada la forma, de ahí la conocida advertencia de “no cambies nunca los nombres bárbaros” (*ὀνόματα βάρβαρα μητροὶ δαλάτης*)⁸¹, por la potencia que encierran. Es más, existen, según Pselo en su comentario a los *Oráculos Caldeos*⁸², “nombres en cada pueblo, transmitidos por los dioses (*θεοπαρόδορα*), con una potencia (*δύναμις*) inefable en los ritos”. Estos nombres han sido revelados, enseñados por los dioses, como profetas, a los teúrgos, lo cual explica en opinión de Lewy⁸³ el carácter dialogado y el tono subjetivo de los *Oráculos*. Estos nombres, por simpatía, propician la comunicación entre la divinidad y el teúrgo, de forma que hay que mantenerlos inalterados y su carácter incomprensible, *βάρβαρας*, en apariencia les dota de mayor misterio y solemnidad. Es todo un armazón teórico el de Jámblico, *Oráculos* o hermetismo de lo que era una práctica consuetudinaria en la magia.

La posición de los neoplatónicos⁸⁴ respecto a la teoría del origen divino del lenguaje es diversa. De los predecesores de Jámblico Plotino pensaba que la eficacia de la plegaria residía en la simpatía existente entre los diversos niveles del universo, mas esta ha lejía, aun pensando que el lenguaje era mimético (lenguaje hablado imitación del lenguaje del alma y éste último del de la mente), de formular una teoría, pensamos, teológica del lenguaje, aunque, en el caso de la representación gráfica, cree superior los jeroglíficos egipcios a la alfabética griega⁸⁵, en tanto que la representación gráfica

⁸⁰ Cf. H. LEWY, *Chaldean Oracle and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956, p. 134; R. MAIERCK, *The Chaldean Oracles*, Leiden, 1989; P. ATHANASSIAD, “The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy”, en *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, P. ATHANASSIAD & M. FREDE (eds.), Oxford, 1999, pp. 149-183.

⁸¹ *Orac. Chald.* ff. 150 DES PLACES.

⁸² 1132 c.

⁸³ *Op. cit.*, pp. 56-58.

⁸⁴ Cf. M. HIRSCHL, *Sprachphilosophie und Namensmagie im Neoplatonismus*, Meisenheim am Glan, 1979.

⁸⁵ *Enn.* V 8.6.

egipcia mantiene el carácter unitario del modelo, mientras que la representación alfabética presenta dividido el modelo unitario. En el caso de su discípulo Porfirio, maestro, entre otros, a su vez de Jámblico, su actitud, como se revela en el propio *De mysteriis* jamblico, es distinta a la del filósofo de Calcis. Hubiese sido importante, pensamos, haber conservado su comentario al *Crétilo* y su tratado *Sobre los nombres divinos*⁸⁶. Mas por los testimonios dispersos en sus obras y por las críticas de Jámblico, como estamos viendo al respecto, consideraba indiferente utilizar nombres griegos o bábaros, pues lo importante no era el significado sino el significado.

En cuanto a Jámblico ya estamos analizando su posición y contemplando cuán lejos se encontraba, como en otros muchos aspectos, de Porfirio y Plotino. No compartimos la hipótesis de Bent Dalsgaard Larsen⁸⁷ en el sentido de que a partir del *De mysteriis* no se puede concluir que defendiese una concepción teológica del lenguaje, ya que Jámblico, alega, ofrece una concepción del lenguaje dentro del contexto egipcio, al igual que en *De Vita Pythagorica*⁸⁸ reproduce otra distinta dentro del contexto pitagórico. Pero si acudimos, pienso⁸⁹, al texto aducido por Dalsgaard Larsen de la *Vida Pitagórica* no hay contradicción entre *De mysteriis* y *De Vita Pythagorica*. En efecto, en *De Vita Pythagorica* 56 Jámblico escribe que "Pitagoras, que es calificado como el más sabio de todos los hombres, ha puesto orden en la voz humana y, en general, pasa por ser inventor de nombres —sea un dios, un demon o un hombre divino—, mas ello no contradice la visión teológica del lenguaje expresada en *De mysteriis*, ya que en esta doctrina puede ser la divinidad la que imponga directamente los nombres o bien lo haga a través de un intermediario, como podría ser en el caso de la *Vida Pitagórica*. Ahora bien, Jámblico distingue entre el lenguaje corriente, de carácter mimético y relacionado con la facultad humana de la imaginación, del lenguaje divino, sagrado, transmitido por los dioses y conservado en determinadas lenguas sobre todo ligado al culto, al alcance en su plenitud sólo de personas escogidas como son los teúrgos.

En cuanto al tema de la 'coacción de los dioses', que plantea el propio Porfirio y que ya planteaba Platón en las *Leyes*, la respuesta de Jámblico no deja de ser ingenua. En efecto, ¿cómo nosotros, simples seres humanos, pretendemos dar órdenes a los seres superiores? ¿por qué nos iban a obedecer? ¿cómo podemos pretender domesticar potencias superiores? Jámblico lo resuelve así⁹⁰.

⁸⁶ Cf. R. BEUTLER, "Porphyrios 21)", *RE.*, XXII 1, 1953, cols. 275-313.

⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 353-357.

⁸⁸ 56.

⁸⁹ Cf. *et. J. RITORÉ PONCE, op. cit.*, pp. 215-216.

⁹⁰ III 18.

Se estará de acuerdo con que un dios, un demon o un ángel sea el ejecutor de las obras superiores, pero ciertamente ya no concedemos lo que tú has añadido como generalmente reconocido, que "lo ejecuta merced a nosotros arrastrado por la coacción de las invocaciones". Pues superior a la necesidad es la divinidad y todo el coro de los seres superiores ligado a ella, no sólo a la necesidad impuesta por los hombres, sino también a cuanto contiene el mundo, pues no es posible que la naturaleza inmaterial, que no admite ningún rango adventicio, resulte esclavizada por una necesidad procedente de otro sitio. En consecuencia, la evocación y los actos a cargo de un experto, por la asimilación y familiaridad, corren hacia los seres superiores y se unen a ellos, pero no realizan su actividad por coacción.

No es, como piensas, porque el teúrgo experto haya sufrido la acción de nuestra plegaria que los acontecimientos llegan a ser visibles a los profetas, ni la mánica tiene lugar así por necesidad, porque esta coacción haya influido previamente en los vates, pues todo ello es ajeno a la esencia de los seres superiores y además inapropiado.

Lo que sucede es que nosotros, como seres humanos, dotados de razón, si además somos instruidos por grandes maestros, somos entidades completas en un sentido que los meros démones no lo son, pues contamos con la colaboración de los seres superiores, los dioses, que nos elevan y nos ayudan contra las entidades inferiores, pudiendo como teúrgos alcanzar el rango de los dioses. Así el *eritis sicut Deus* se convierte en una realidad, pues entramos en 'armonía' con la divinidad⁹¹.

En efecto, las órdenes tienen lugar en relación a los espíritus que no disponen de razón propia ni tienen principio de juicio. Y ello no acontece lógicamente. En efecto, nuestro intelecto, puesto que tiene por naturaleza la facultad de razonar y de distinguir como son las cosas, puesto que ha reunido en sí muchos poderes vitales, tiene por costumbre dar órdenes a los seres privados de razón que desempeñan una sola actividad. En efecto, los invoca como superiores, porque intenta arrastrar de todo el cosmos que nos rodea los seres que contribuyen al todo hacia lo que está contenido en las esferas particulares; y, en cambio, les da órdenes como a inferiores, porque con frecuencia algunas partes de lo que hay en el mundo son por naturaleza más puras y más perfectas que lo que se extiende al mundo entero; por ejemplo, si un ser está dotado de intelecto y otro es absolutamente inanimado o físico, entonces el que tiene menos extensión es más poderoso que el que tiene una extensión mayor, por alejado que esté de él en grandeza y en magnitud de dominio.

Esto tiene también otra explicación. La teúrgia toda tiene un doble aspecto: es ejercida, por un lado, por hombres y guarda nuestro orden en el todo conforme a naturaleza y, por otro, fortalecida por los símbolos divinos y elevada sobre la tierra por ellos se une a los seres superiores y armoniosamente se mueve según su ordenación, caso en el que la teúrgia naturalmente puede revestir la figura de los dioses. De acuerdo con esta diferencia ella invoca los poderes universales con razón y como superiores, en tanto que el evocador es un hombre, y, por otra parte, les da órdenes, porque reviste de alguna forma por los símbolos secretos el aspecto hierático de los dioses.

⁹¹ Porphi., *Epistula ad Anebonem* 2, 3 b SODANO.

⁹² IV 2.

Los teúrgos, además, en oposición a los magos son los únicos capaces de gozar de apariciones verdaderas, de contemplar la verdadera forma de los dioses. En *De mysteriis* III 28-29, entre otros textos, se insiste en esta diferencia. En la magia es el *γόνος*, un simple mortal, el que fabrica imágenes y las hace nacer de la materia.⁹³ Esta técnica es denominada *εἰδωλοποιητικὴ τέχνη*, *φαιτασμάτων θαυματοργία* o *θευματοποιία*. El fabricante de estas imágenes –*τῶν εἰδωλῶν ποιητής* o *εἰδωλοποιὸς ἀνθρώπος*, que actúa mediante esta técnica, pretende inútilmente crear imágenes a partir de los astros en revolución.⁹⁴ Completamente diferente es el arte del teúrgo. El fabricante de imágenes, dice Jámblico, actúa *τεχνικῶς* y no *θεουργικῶς*.⁹⁵ La oposición de estos dos adverbios no entraña oposición al hecho de que la teurgia sea también una *τέχνη*, sino que hay *τέχνη* y *τέχνη*. Las imágenes producidas por el fabricante de imágenes son falsas, débiles y efímeras,⁹⁶ como producto del arte de los hombres, pues “nada de lo plasmado por el arte humano es sincero y puro”,⁹⁷ lo que sitúa la *εἰδωλοποιητικὴ τέχνη* en el dominio de las actividades humanas. Por el contrario, la teurgia se sitúa en el orden de las actividades divinas y los dioses no engañan con vanos fantasmas.⁹⁸ *Θεουργία* y *γοητεία* son efectivamente *τέχναι*, pero esencialmente distintas, y la segunda ha de quedar lejos del hombre que ame la contemplación de la verdad:

¿Por qué esta huera fábrica de milagrerías va a ser buscada con afán por un hombre que ama la contemplación de la verdad? Yo no le concedo ningún valor. Y si este alma gusta de conocer estas mismas creaciones ficticias de la materia totalmente sensible, por las que se afana y ocupa, el mal no sería grave, a excepción del peligro que impone para ella el hacerse semejante a las imágenes en las que ha puesto su fe. Pero si tiene a estas imágenes como dioses, esta absurdidad no será ni decible de palabra ni soportable de hecho. Nunca, en efecto, en tal alma resplandecerá una luz divina, pues, por naturaleza ni se entrega a los que una vez han actuado en su contra ni tiene lugar en que recibiría los seres poseídos por fantasmas tenebrosos. Lejos de la verdad, pues, tal taumaturgia de fantasmas aparece unida a muchas sombras.⁹⁹

93 “Lo evidencian también su modo de producción, pues no es un dios sino un hombre su autor y no son producidas por las esencias de las formas del Uno e inteligibles, sino por la materia que se escoge. ¿Qué cosa sería buena si germina de la materia, de las cosas materiales, de los poderes materiales y corpóreos que residen en los cuerpos?” (III 28).

94 “Debe manifestarse la verdad así como es, esto es, que el fabricante de imágenes no se sirve de las revoluciones mismas de los astros o de los poderes inherentes a ellas o establecidos por naturaleza en torno a ellas ni es capaz en absoluto de alcanzarlos” (III 28).

95 “Artificial y no teúrgicamente él se aproxima a los poderes que fluyen últimos de forma visible desde su naturaleza a la parte extrema del universo” (III 28).

96 “Estas imágenes se extinguen más rápidamente que las imágenes que se ven en los espejos” (III 29).

97 III 29.

98 II 10.

99 III 29.

Estos seres humanos inferiores a los teúrgos son los magos, quienes osan lanzarse sobre las cosas divinas “sin ley ni orden” y son incapaces de llegar a los dioses y unirse “con los espíritus puros”, sino que tienen trato “con los espíritus malos, y, llenos por ellos de la peor inspiración, se hacen malvados e impiós, llenos de placeres desenfrenados, plenos de malicia, devotos de modos de pensar y obrar extraños a los dioses, y para decirlo de una vez, se hacen semejantes a los malos demonos con los que se unen”.¹⁰⁰ Palabras muy duras de Jámblico, como se ve, en su empeño de distinguirle él, como teúrgo, de los vulgares magos, con quienes se le podía confundir. Los magos, añade¹⁰¹, “como están llenos de pasiones y de maldad, por conaturalidad atraen hacia sí a los espíritus perversos y son excitados por ellos a toda maldad”, mientras que el mal y la maldad, como vimos, están “amputados” merced a los dioses en los teúrgos.

Sumo interés, por tanto, y cuidado tenía Jámblico en no ser confundido con un *γόνος*. Él era filósofo y teúrgo de forma complementaria. El simple *λόγος*, a cuyo ámbito pertenecen la filosofía y la teología, era insuficiente para llegar a Dios. La unión precisaba de la teurgia. El teúrgo aparece unido a nobles ideales (la unión con la auténtica divinidad, el bien, la luz, la verdad) y justifica el culto heredado. El mago aparece vinculado al mundo de las sombras, a la ausencia de luz, a la lejanía de los auténticos dioses y de la verdad. No podía permitir que los nuevos acechantes del poder, los cristianos, interesadamente confundieran magia con teurgia y con ello desvirtuaran el culto heredado, mas sus intentos, como sabemos, resultaron desdichadamente vanos.

100 III 31.

101 III 31.

SALOMÓN, LILITH, SAN JORGE Y EL DRAGÓN: UN EJEMPLO DE REINTERPRETACIÓN MÁGICA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA¹

PABLO A. TORJIANO
Universidad Complutense
de Madrid

In the following pages, several amulets, on which a peculiar characterization of king Solomon as a horseman appears, will be studied. We will propose a hypothesis of their development regarding their iconography and exorcistic inscriptions. Finally, we will study how these amulets and the figures they depicted were received and transformed in the Christian West into a new legend and iconography.

El estudio de la magia en la Antigüedad tardía goza de una gran popularidad entre especialistas de muy diversas ramas. Las traducciones de Betz y Gager de textos griegos² y la obra de Naveh, Shaked, Schiffman y Schaffer³ en el mundo judío

han facilitado el acceso a los textos a otros muchos estudiosos y con ello han expandido el campo de investigación de la religión popular en sus diversas manifestaciones (magia, adivinación, exorcismos...), permitiéndonos comprender mejor su papel en el seno de aquellas sociedades.

El presente estudio se encuadra dentro de esa tarea en curso y pretende relacionar los testimonios y restos literarios de tipo exorcístico con otro tipo de evidencia, mostrando su interrelación y con ello la existencia efectiva de un *continuum* de prácticas y tradiciones vinculadas con la magia en lo que se ha venido a llamar la *oikoumene* mediterránea. Para ello, se estudiarán una serie de amuletos griegos en los que aparece supuestamente el rey Salomón alanceando una figura demoníaca y se relacionarán con un posible paralelo semítico constituido por algunos cuencos mágicos judíos. Finalmente se establecerá una hipótesis de desarrollo del tema iconográfico de San Jorge y el dragón a partir de esos amuletos.

El rey Salomón, que constituye en la tradición bíblica el paradigma de sabiduría, pasa a encarnar al mago y exorcista por excelencia en la tradición judeo-cristiana y más tarde en el Islam⁴. Hay que buscar el origen de esta tradición en una particular interpretación esotérica de I Re 5:9-14, donde se describe la sabiduría de Salomón; ya en el siglo I A.D. Josefo en sus *Antigüedades Judías* (8:42-49) y *Sabiduría de Salomón* (7:15-21) lo interpretan y glosan siguiendo esa línea. Esta misma tradición se puede rastrear en un amplio *corpus* literario que abarca un amplio lapso temporal, aunque este protagonismo mágico de Salomón se desarrolla no sólo en el ámbito literario sino que alcanza también la esfera arqueológica, lo que apunta a la vida cotidiana y al verdadero contexto en el que hay que encuadrar la tradición literaria.⁵

Esa vertiente arqueológica de la tradición se concreta en un tipo de amuletos descriptos por distintos autores⁶ que, como su abundancia parece indicar, disfruta-

1 Una versión anterior de este trabajo fue presentada como ponencia en el congreso de la Sociedad de Ciencias de las Religiones, que con el título "Mutaciones de lo religioso" se celebró en Sevilla en marzo de 1998.

2 H. D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago & London, 1992.

3 J. NAVEH & S. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem / Leiden, 1985; ídem, *Magic Spells and Formulas. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, 1993; L. H. SCHIFFMAN & M. D. SWARTZ, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza. Selected Texts from the Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield, 1992; P. SCHÄFER & S. SHAKED, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, (2 vols.), Tübingen, 1997.

4 Chr. J. LASSNER, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago / London, 1993.

5 Ex. gr. Qumrán (11QPsaP^a), Nuevo Testamento, Papiros Mágicos Griegos, Evangelio de San Bartolomé, Testamento de Salomón, Hygromanteia de Salomón, Cuencos mágicos judíos y mántricos... Para un estudio detallado de estos textos, Chr. P. A. TORJIANO, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus. Development of a tradition*, Leiden, 2002.

6 A. DELATTE & P. DERCHAIN, *Les initiales magiques græco Egyptiennes*, Paris, 1964, 261-264, amuletos 369-377; G. SCHLIMBERGER, "Amulettes byzantines anciens destinés à combattre les maléfices & maladies", REG, 5 (1892) 73-93; ídem, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Paris, 1895, vol. 1, 118-130; B. BAGARTI, "Altre magiæ di Salomone cavaliere e Loro origine", RAC, 47 (1917) 331-342; P. PARBRITZER, "Ἐφεσῶν Ζωολογῶν", REG, 16 (1903) 42-61; IDEM, *Negotium perambulans in Tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Paris, 1922, pp. 25-32; R.

ron de gran popularidad en el periodo que abarca de finales del siglo III hasta principios del VII. Probablemente el modelo original fue desarrollado en el seno de un Judaísmo fuertemente helenizado en el que el uso de técnicas mágicas sin-créticas estaría muy extendido.⁷

Los amuletos suelen mostrar un jinete sobre un caballo que galopa hacia la derecha y que está atravesando con una lanza el corazón de una figura femenina. El caballo del jinete está ceñido por una banda. Los amuletos más tempranos de este tipo (mediados del siglo III d.C.) están hechos sobre una hematita con la inscripción 'Salomón' en torno al caballero y 'sello de dios' sobre el reverso del amuleto.⁸ No muestran rasgos cristianos evidentes, lo que nos permite suponer que su factura es judía.

Nos hallamos entonces frente a unos amuletos que son identificados como 'sello de dios' y en los que existe una sorprendente caracterización de Salomón como jinete. La inscripción es la clave para interpretar estas medallas como mágicas, pues en los textos mágicos en general y en los referentes a Salomón en particular, se suele emplear sellos o anillos como instrumentos de poder: 'el sello de dios' es el sello que tiene grabado el nombre de Dios, y el conocimiento del nombre divino es una tradición que está bien atestiguada en las prácticas mágicas paganas y judías. Así, no sólo la falta de rasgos específicamente cristianos, sino también la naturaleza monoteísta de la inscripción sugiere un contexto y origen judío.

HEIM, "Tnactamenta Magica Graeca et Latina", *Jahrbücher für klassische Philologie*, Supplement 19 (1893) 463-576; M. A. SORJUN-DORKENY, "Phylactère alexandrin", *REG*, 4 (1891) 287-296; F. CABROL & H. LECLERCQ (eds), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1924, I, 2, pp. 1849-1852; 15, 1, pp. 591-593; C. BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, pp. 209-221, plates XIV-XVII; E. PETERSON, *Études Épigéographiques, journeyeschtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1926, pp. 103-123; E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York, 1953-68, II, pp. 226-238. Para más bibliografía acerca de los amuletos de Salomón caballero véase F. M. & J. H. SCHWARTZ, "Engraved Gems in the Collection of the American Numismatic Society: I. Ancient Magical Amulets," *Museum Notes*, 24 (1979), p. 8 "Gnostic Amulets", obras citadas en D. C. DULING "The Legend of Solomon the Magician in the Antiquity", *Eastern Great Lakes Biblical Society Proceedings*, 4 (1984) 1-27, esp. 4, n.17; G. VIRKAN, "Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium", *DOP* 38 (1984) 65-86, esp. pp. 79-81, fig. 19-20.

7 C. BONNER, 1950, p. 208.

8 Para ejemplos de este tipo de amuleto ver A. DELATTE & P. DERCHAIN, 1964, pp. 261-264, amulets pp. 369-377; SCHULMBERGER, 1892, p. 84, amulet 13; p. 92 que cita *Revue de Numismatique* 1886, p. 26, n.25; BONNER, 1950, 208-208-212; para ejemplos no estudiados por Bonner, véase M. C. ROSS, *Catalogue of Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, Washington, 1962, p. 53, n. 60; véase también S. PERA YÉNNIS, *El sello de Dios (αφραγής θεού): Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, 2000, pp. 17-36.

Se puedan aventurar unas líneas generales de evolución atendiendo al diseño de este tipo de amuletos y a su progresiva complicación en la iconografía y las fórmulas mágicas. El modelo más sencillo que acabamos de analizar constituiría el primer estadio. En un segundo estadio, la iconografía del amuleto se enriquece al añadir en el reverso distintos animales, como leones, pájaros, serpientes, escorpiones, en ocasiones atravesados por instrumentos puntiagudos⁹, de la misma manera las inscripciones son más complejas, configurando fórmulas de exorcismo fijas. Examinaremos ahora algunos casos particulares.

Así, en un amuleto podemos leer: «Sello de Salomón, aparta todo mal de quien te llevas»¹⁰. Esta inscripción se halla en el reverso del amuleto, en torno a dos leones rampantes atacando un ojo que está siendo atravesado por tres cuchillos; se pueden distinguir además un escorpión, una serpiente y un ibis, todos ellos sobre la figura posstrada de un demonio de género femenino. En el anverso hallamos la figura del jinete que hemos descrito anteriormente; un halo aparece rodeando la cabeza de Salomón. El extremo de la lanza es cruciforme, lo que indica una cristianización del anterior modelo. En torno a la figura del caballero se puede leer: «huye, odiada, Salomón te persigue. Sisinnio, Sisinnario.»¹¹ Se observa pues, la combinación de diversos motivos gráficos con el uso del nombre de Salomón dentro de una pequeña *historiola* que hace las veces de mecanismo apotropaico para mantener alejado un demonio que se sabe de género femenino, tal y como la forma del participio indica expresamente. Este tipo de amuleto supone entonces una evolución sobre el tipo anterior, pues el exorcismo explica la iconografía y refuerza su poder. De la misma manera hay que notar el cambio de denominación del amuleto: mientras que el tipo más antiguo es titulado 'sello de dios', aquí hallamos el título 'sello de Salomón'. El poder sobre el demonio que desea mantener a raya se transfiere desde el nombre de Dios al rey Salomón. Todo ello permite suponer que este amuleto constituye una evolución, superficialmente cristianizada en lo que atañe al diseño iconográfico (lanza cruciforme, halo) pero mucho más sincrética desde el punto de vista de las tradiciones mágicas contenidas en su reverso y de la formulación del exorcismo. Finalmente, los nombres Sisinnio y Sisinnario aparecen por primera vez junto a

9 Para ejemplos de este estadio ver BONNER, 1950, 209-221, amuletos 294-309, plates XXIV-XXV; G. SCHULMBERGER, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Paris, 1895, I, p. 118, n. 1; p. 122, n. 3; p. 124, n. 5; p. 125, n. 7; p. 126, n. 8; p. 127 n. 9, n. 10; p. 128 n. 11; p. 129, n. 12, n. 13; p. 130, n. 14.

10 G. SCHULMBERGER, 1892, p. 74 αφραγής θεολογίας ἀποδιόξων πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ φοροῦντος; cfr. también, ДЕМ, 1895, I, pp. 118-119G; el mismo amuleto es estudiado por P. ПЕРДРИЗЕР, 1903, pp. 47-48, y por R. HEIM, 1892, p. 481.

11 G. SCHULMBERGER, 1892, p. 75: φεύγε μεμιστημένε θεολογόν σε βλάκε σισίννιος σισίννιδης.

Salomón en un contexto exorcístico, una combinación que se repite en otros textos mágicos griegos más tardíos.¹²

Hasta ahora hemos visto dos tipos de amuletos que tienen en común la representación de Salomón como jinete vencedor de un demonio. Estudiaremos ahora un tercer tipo que transforma el modelo, aunque manteniendo algunos rasgos significativos. En el anverso de este tipo de amuleto un ángel alado aparece alcanzando lo que parece un demonio; el ángel está vestido con una túnica y su cabeza está rodeada por un halo. La siguiente frase aparece entorno a la escena: «huye, odiada, el ángel Arlaph te persigue».¹³ El exorcismo es similar a los estudiados más arriba, siendo sustituida la mención del rey Salomón por la del ángel Arlaph. Las dos modificaciones que se observan indican una nueva cristianización del modelo judío original. En el reverso se observan dos escenas: en la parte superior aparecen dos figuras antropomórficas enfieltadas representando el sol y la luna, sobre ellas hay estrellas y llamas. En la parte inferior un león ataca una figura posturada (posiblemente el demonio femenino de los anteriores modelos); alrededor del león se puede leer la siguiente frase: «sello de Salomon, protege a quien te lleva». Nos encontramos de nuevo con un amuleto denominado 'sello de Salomón', en el que el jinete que representa a Salomón ha sido sustituido por un león. Esta identificación de Salomón con el león de este amuleto viene apoyada por otro amuleto cristiano halla-

do en que reza: *Vincit Leo de tribu Juda radix Davit Solomon, Davit filius Iesse*¹⁴. Consecuentemente, ambos amuletos parecen beber de una misma fuente. Además, la presencia de figuras representando el sol y la luna relaciona el amuleto con tradiciones astrológicas que, como en la *Hygromanteia* editada por Heeg¹⁵ o el *Selenodromion* editado por Delatte,¹⁶ son puestas bajo la égida de Salomón en contextos judeoherméticos muy sincretizados.

Otro amuleto que compare su iconografía con el anterior muestra unas inscripciones ligeramente distintas. Así, en el anverso se lee «huye, odiada, Salomón y el ángel Arlaph te persigue»; en reverso leemos «Michael, Gabriel, Uriel, Rafael, protege al que lo lleva; Santo, santo, Santo PIPJ».¹⁷ La combinación de estos ángeles, que se encuentran descritos como oponentes de distintos demonios en el *Testamento de Salomón*¹⁸ y aliados de Salomón, con la cita parcial de Isa 6:3 en una forma muy particular en la que aparece el grafismo griego que sustituye usualmente el tetragrammaton en caracteres paleo-hebreos que aparece en la versión griega de Aquila,¹⁹ parece indicar que el amuleto se desarrolló primeramente en un contexto judío, a pesar de su iconografía parcialmente cristianizada.

Otros tipos de amuletos presentan ligeros desarrollos que se pueden incluir dentro de las líneas generales de evolución que se han descrito hasta ahora; el más interesante entre ellos presenta la misma iconografía: un jinete que alcanza una diabla-

12 Tenemos otros encantamientos en los que Sisinio y Salomón aparecen juntos: (verso) Βλαστύλος Βραστύλος κατ' ἀνάστας· τὴν μίσεσσαν μῆκετ' εἰσχυρὸν Ζόφρυ(ς) τοῦ Σολομῶνος σε κερτίρηρησε, Μηχάρη, Γαβριήλ, Ουρουήλ, Ραφαήλ, Σεραφείμωον σε, Ἀλιευβήταχ, (apud E. PETERSON, 1926, p. 121). En este caso particular hay que señalar que tras el βλ. que está prefijado al nombre mágico podría estar la preposición hebrea *bi* las invocaciones serían entonces transliteraciones de una fuente hebrea. A. DELATTE (*Anechoia Atheniensis*, Paris, 1927, p. 249) transcribe otro encantamiento: "...te conjuro, Strankalia, polimorfa, la que ataca a los niños pequeños, la que tiene manos duras y arrastra a los niños y los estrangula y muere entonces. Estos son los nombres de los santos ángeles que neutralizan a Gilou y todo espíritu impuro, masculino o femenino, que está dicho en lengua hebrea: Miguel, Gabriel, Ourouel y Rafael, Gazael, Manaamouel, Abesabek, Sateleel, Sabaoth, Adonae, Eloel [...]. Te conjuro por los santos Sisinio y Dionisio..." (..ὁπίκτω σε, Στραγκαλά πολυμόρφος, ἡ ἐπερχομένη ἐντὶ τὰ μικρὰ παιδία, ἥτις ἔχει χεῖρας σκληρὰς καὶ σὺβει τὰ νήματα καὶ πύρει αὐτὰ καὶ τελευτῶσιν, ταῦτα εἶπον τὰ ὄντα τὰ τῶν ἀγίων ἀγγέλων ὁτινες καταργοῦν τὴν Γίλου καὶ πᾶν δειδάστρον πνεῦμα, ἀποενανθῶν τε καὶ θηλυθῶν, εἰρηαῖος φωνῆν διαδεύομενον· Μηχάρη, Γαβριήλ, Ουρουήλ καὶ Ραφαήλ, Γαζαήλ, Μανασσαουήλ, Ἀβεσαβέκ, Σαβελείη, Σαβαούθ, Ἀδωνάε, [...] ὁπίκτω σε εἰς τὸν ἀγίον Διονύσιον καὶ Διονύσιον...). Véase también R. REITZELSTEIN, *Poimandres*, Darmstadt, 1966 (1904), p. 299, para otro ejemplo de exorcismo muy similar.

13 G. SCHLUMBERGER, 1892, pp. 76-77; φεύγε μεμιασμεν Ἀρὰφ ἀγγελος σε διόκι; E. PETERSON, 1926, pp. 106-107.

14 P. PARDEZET, 1922, p. 30, donde se añaden dos posibles reversos a este amuleto latino: 1) *Invidia, Invidia, nihil tibi ad anima pura et munda, Micael, Raphael, Uriel, Gabriel Victoria, 2) Invidia, invidiosa invidia devastator abis, quis ne non tuum flagellum jecerit totum frangi*.

15 *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, VIII-2, pp. 139-165. Para una traducción española y una breve introducción véase PABLO A. TORUJANO, "La Hygromanteia de Salomón", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 4 (1999) 327-345. Para un estudio más amplio dentro del contexto general de Salomón en la Antigüedad Tardía, véase, IDEM, *Salomon the Esoteric King: From King to Magus. Development of a Tradition*, New York/Leiden, 2002.

16 *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* X, pp. 121-126. Para una traducción española véase P. A. TORUJANO, "Un lunario judeo-griego: el Selenodromio de David y Salomón," *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 7 (2002) (en prensa).

17 M. A. SORLIN-DORIGNY, 1891, pp. 287-296; G. SCHLUMBERGER, 1892, p. 77; IDEM., 1895, p. 120, n.3; P. PARDEZET, 1922, pp. 46-47; B. ΒΑΓΑΝΤΙ, 1971, pp. 335-336; F. CABROL & H. LEBLANCQ (eds), 1924, I,2, pp. 1849-1852; XV,1, pp. 591-593. En cada uno de estos trabajos hay diversos ejemplos de amuletos; el amuleto presente, dado su interés, es descrito por todos ellos; ver también E. R. GOODENOUGH, 1953, II, p. 229.

18 Para la edición crítica del texto véase C. C. McCOWN, *The Testament of Solomon*, Leipzig, 1922. A este respecto véase H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914, p. 29, n. 3.

sa, y con una inscripción, «un único Dios que vence el mal», en el verso, y en el reverso la asociación del nombre de Salomón con los cuatro arcángeles, Gabriel, Miguel, Uriel y Rafael²⁰.

Se puede afirmar entonces que, de acuerdo con la evolución del motivo analizado en la primera parte de este trabajo, estos amuletos parecen seguir un modelo bien establecido tanto en su iconografía²¹ como en la formulación mágica utilizada²². Si se valora conjuntamente cada fragmento de evidencia, se puede concluir que muy probablemente la existencia de una tradición en la que Salomón era caracterizado con rasgos mágicos, estaba bien establecida ya a mediados del siglo III; esta tradición se combinó con el motivo gráfico del jinete y la diablada postrada sin sufrir apenas cambios en el lapso de los cuatro siglos siguientes, si atendemos al gran número de amuletos hallados y a su gran dispersión geográfica (Asia Menor, Egipto y Constantinopla). Sin embargo, el hecho de que la mayoría de los amuletos analizados, excepción hecha del tipo primero más sencillo, estén cristianizados en algún grado parece invalidar la hipótesis del origen judío y hace pensar en una génesis exclusivamente cristiana. Un único camino para solventar esta dificultad sería encontrar un paralelo de algún tipo que situara alguna tradición semejante en un contexto inequívocamente judío. Veremos ahora cómo los cuencos mágicos judíos hallados en Babilonia nos proporcionan ese paralelo.

UN PARALELO EN UN CONTEXTO JUDÍO DE LENGUA ARAMEA

Los cuencos mágicos arameos constituyen uno de los *corpora* de textos mágicos más importantes que poseemos; en una gran parte proceden de excavaciones arqueológicas, lo que nos permite datarlos en un lapso temporal que va del 300 al 600 d. C. y en un contexto geográfico delimitado, el de las comunidades judías en Mesopotamia e Irán. Su modo de utilización práctica es oscuro, pero en líneas generales se puede afirmar que funcionaban como medios apotropáicos contra

20 E. PETERSON, 1926, pp. 103-123, estudió este tipo determinado de amuleto e indagó la relación existente entre los amuletos de Salomón y otros en que aparece el nombre de Sisinio. En el desarrollo puesto en estas páginas este tipo constituiría el último estadio de evolución de esta tradición.

21 Un caballero alanceado a una diablada en el verso; en el reverso se pueden encontrar las figuras personificadas del sol y de la luna, un león, un escorpión, serpientes, estrellas. Todas estas figuras no aparecen necesariamente a la vez, pero en ocasiones lo hacen configurando un cuadro tan abigarrado que se puede hablar de un cierto *horror vacui*.

22 Uso de un imperativo seguido por el nombre del rey sabio y/o el nombre de un ángel; en ocasiones el amuleto es identificado como Sello de Salomón. Suele identificarse a la diablada como la "odiada".

demonios, empleados con el fin de proteger las viviendas y las personas de aquellos que encargaban los cuencos.²³

En varios de los cuencos escritos en arameo hallados en la excavación de Nippur se puede leer el siguiente texto:

(5) Te conjuro a ti, Lilith Halbas, (6) nieta de Lilith Zarni, [que hablaste] en la casa y la morada de Newanduk [la nieta de Kapni y que zarandaste a niños y niñas. Te conjuro para (7) que seas arrevesada en la membrana de tu corazón, con la lanza de Qaltraj, quien te domina].

En este cuenco el mago está conjurando un demonio femenino, una *lilit*, llamada Halbas cuya linaje materno es proporcionado con fines de identificación y que es caracterizada como dañina para los niños; supuestamente el mago persigue que esta diablada sea arrevesada por la lanza de un ángel llamado Qatros, que la domina y contrasta²⁵. Aunque el exorcista no menciona el nombre de Salomón en ningún punto del texto, parece claro que el cuenco testimonia en líneas generales la misma tradición que opera en los amuletos griegos analizados arriba: los puntos de contacto son la menación de una diablada y una figura apotropáica que la atraviesa con una lanza.

Este texto se repite en al menos otros tres cuencos judíos y en un cuenco mandeo, lo que indica que nos encontramos ante una tradición bastante extendida también en un contexto judío sin sospechas de cristianización²⁶. Puesto que la cronología de los cuencos babilonios (300-600 d. C.) se superpone con la de los amuletos

23 J. NAVEN & S. SHAKED, 1985; J. A. MONTGOMERY, *Aramaic Incantations Texts from Nippur*, Philadelphia, 1913; C. D. ISBELL, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Missoula, Montana, 1975.

24 C. D. ISBELL, 1975, p. 56, Text 17 (MONTGOMERY, 11).

25 Cabe preguntarse si el nombre de este ángel lancero (Qatros) no constituye una transcripción del griego κτάρος. Esta posibilidad apuntaría a un origen de la tradición en ambientes judíos de lengua griega, que habrían tomado tanto la iconografía como las formulaciones exorcísticas de fuentes griegas. Ello no debería suponer ninguna dificultad, dado que la magia es global en lo geográfico y globalizadora en lo cultural.

26 Para otros cuencos que preservan textos casi idénticos, variando ligeramente los nombres de los ángeles y demonios implicados, ver C. D. ISBELL, 1975, bowls 18-20, pp. 58-65; bowl 22, p. 69; Ver E. M. YAMAUCHI, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven, Connecticut, 1967, p. 231 para un ejemplo mandeo de la misma tradición judía. Véase también C. H. GORSON, "The Lance of Qatros," *Asia Orientalis*, 2 (2, 1984) 80-82; Idem, "Magie Bowls in the Moriah Collection," *Orientalia*, 53 (1984) 220-241; "Qatros of the Lance," *Bizaton*, 6 NS 24-25 (1985) 53-55 (en Hebreo); Idem, "The Aramaic Incantation Bowls in Historic Perspective," en M. BERTLER & M. FISHBANE, *Minhah le-Nehum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of His 70th Birthday*, Sheffield, 1993, pp. 142-156.

griegos, es probable que estemos tratando con una misma manifestación extendida y popular tanto en el judaísmo helenizado como en el arameo parlante. Los cuencos nos indican además cual podría ser el contexto de utilización de los amuletos griegos: muy posiblemente también aquéllos estarían destinados a proteger niños de alguna clase de diabladas.

DEL SALOMÓN JINETE ALANCEANDO A LA DIABLESA A LAS REPRESENTACIONES DE SAN JORGE ALANCEANDO AL DRAGÓN

En las páginas anteriores hemos estudiado la tipología de una serie de amuletos caracterizados por su contenido exorcístico y apotropáico y por el papel que un jinete desempeña en ellos. Hemos de dilucidar ahora el posible origen de este tipo de amuletos, así como su desarrollo cronológico y religioso, con el fin de poder entender mejor su pervivencia en diversos ámbitos religiosos y culturales. Esta doble tarea no es fácil de acometer debido a la naturaleza de nuestra principal fuente de evidencia; así, la mayor parte de los amuletos que hemos estudiado pertenecen a colecciones particulares y han sido comprados en anticuarios y subastas. Esto quiere decir que para la mayor parte de ellos no poseemos un registro científico de su procedencia, ni un estudio arqueológico fiable del lugar donde hayan podido ser encontrados.²⁷ En consecuencia, intentaremos fundamentar nuestras hipótesis acudiendo a otros tipos de evidencia, tales como fuentes literarias y / o iconográficas, con el fin de llenar las lagunas que se puedan producir.

Según Perdrizet, los paralelos más antiguos que encontramos de estas figuras a caballo están constituidas por representaciones del dios Anatolio Eron o por descripciones de la mitología persa.²⁸ Cita también algunos bajorrelieves de Karnak, donde aparece el faraón a caballo sobre un enemigo caído. Sin embargo estos antecedentes no iluminan la génesis ni la evolución del tema exorcístico. Hemos de acudir a un documento escrito para encontrar una mención de este tipo de medallas y una alusión a su posible origen; así en el Zósimo siríaco (siglo cuarto de nuestra era) hallamos una mención de Alejandro y la invención de una aleación especial con la que sembró la tierra:

²⁷ La datación del tipo más primitivo de esos amuletos sería el siglo III de nuestra. Sobre la dificultad del estudio de este tipo de material mágico fuera de su contexto arqueológico, véase, J. RUSSEL, "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period", en H. MAGURNE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, 1995, pp. 35-50.

²⁸ PERDRIZET, 1922, pp. 8-11.

Fue entonces que Alejandro preparó unos tipos de monedas grabadas, hechas de oro y plata, y las repartió sobre la tierra [...] estas monedas que Alejandro sembró en la tierra, las gentes que las encuentran se sirven de ellas para el mismo uso, grabando sobre ellas la figura de Alejandro a caballo. Se las cuelegan como amuletos.²⁹

Es probable entonces que el origen directo de esta representación iconográfica se encuentre en este uso de medallas o monedas de Alejandro como amuletos. Juan Crisóstomo clamaba en el mismo siglo IV contra el uso que muchos cristianos seguían dando a tales medallas.³⁰ En cualquier caso, incluso si la fuente original de la representación es más antigua, es bastante más plausible ver un modelo más cercano en la iconografía militar imperial de finales del siglo II. Puesto que una representación oficial de poder necesita de algún tiempo para tener éxito y ser adoptada por la clase popular y, despojada de sus connotaciones estatales, ser después reutilizada en otras funciones, se puede pensar que la transformación del modelo oficial tuvo lugar hacia la segunda mitad del siglo III en Siria-Palestina y Egipto. La identificación del Rey Salomón con un jinete que mata un enemigo, se puede explicar como consecuencia del mimetismo con las representaciones reales de soberanos romanos y macedonios en esa guisa de caballeros victoriosos, pues algunas monedas de los últimos tres emperadores de la dinastía antonina muestran una iconografía muy similar.³¹

La evolución y génesis del modelo pudo ser la siguiente: a finales del siglo segundo, una medalla conmemorativa, o tal vez una moneda en la que aparecía un jinete, posiblemente un emperador o dirigente, alanceando un enemigo, fue adoptada y modificada en un talismán apotropáico. Esta modificación se realizó de manera simultánea o paralela en el medio pagano y un medio judío sincretizado. Así, es probable que la figura femenina alanceada fuera considerada en un entorno pagano como una representación de la diosa Hécate, tradicionalmente vinculada con la magia y, sobre todo, con el poder demoníaco, mientras que el jinete sería identificado con Alejandro o con el soberano del momento, sobre todo si se tiene en

²⁹ Véase M. ВЕРТНІЛОТ, *La chimie au moyen âge*, vol. II *L'Alchimie syriaque*, Paris, 1893 (reimp.; Osnabrück/Amsterdam, 1976), pp. 262-263.

³⁰ *In epistolam I ad Corinthios homilia XII*, 7, PG 61, col. 106.

³¹ Véase BONNER, 1950, pp. 108, 221; GOODENOUGH, 1953, pp. 2226-227. Todo esto no obstante, tal caracterización es más tardía que la conquisita macedonia del Este, como Bickerman sugirió: "Biblical angels do not ride horses, but the Macedonian kings and nobles were masters of equestrian, and the orientals began to represent their own celestial beings as Macedonian horsemen" (E. J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass / London, 1988, p. 225).

cuenta la ideología monárquica helenística que en ocasiones caracterizaba al gobernante con algunos atributos semi-divinos³². En un ambiente judío muy sincrético, la figura del jinete se transmuta en la de Salomón alanceando a una diablésa, probablemente un trasunto bien de la Lilith tradicional o incluso de la demonización del personaje de la reina de Saba. Esta transmutación salomónica está motivada por las tradiciones judías que relacionaban a Salomón con los demonios y que se pueden documentar desde el siglo primero de nuestra era al menos.

Al final del siglo III o comienzos del siglo IV, esta representación apotropaica se habría popularizado y sería adoptada y cristianizada en diversos grados. La fuente de los amuletos cristianos sería judía, aunque no se puede descartar que en esa adopción los magos y exorcistas paganos jugaran algún papel, sobre todo dado el carácter transreligioso de este tipo de prácticas en la *oikoumene* mediterránea. En los siglos V-VI, el jinete sigue siendo identificado como el rey Salomón, como atestiguan algunos amuletos hallados en la excavación arqueológica de la ciudad de Anemurium localizada en la costa de Asia Menor; estos amuletos son denominados “Sellos de Salomón (σφραγῖς Σολομῶνος)” y preservan a grandes rasgos las principales características de los modelos más antiguos³³.

En algunos amuletos del siglo V aparecen otras figuras, las de los Santos Sisinio y Sisinario que adquieren paulatina importancia³⁴. El origen de estas figuras y su combinación con Salomón resulta difícil de explicar, sobre todo por el hecho de que también se encuentran en amuletos judíos de lengua aramea y hebrea. San Sisinio aparece ya representado como un jinete alanceando una diablésa en un fresco del monasterio copio de Baouit, cuya construcción está datada en torno al año 400³⁵. En este fresco aparecen todas las imágenes que hemos encontrado en los distintos amuletos estudiados, el escorpión, el ibis, la figura femenina postrada en el suelo... (cfr. *supra*). Es probable que nos encontremos aquí ante la cristianización absoluta del modelo y el comienzo de su aplicación a distintos santos. Sin embargo, el hecho de

32. Vease E. R. GOODENOUGH, 1928, 51-102.

33. Vease J. RUSSELL, “The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period” en H. MAGURE (ed.), *Byzantine Magic*, 35-50, esp. 40-41.

34. Vease R. P. H. GREENFIELD, “Saint Sisinios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories”, *Byzantion*, 15 (1989) 83-142 (*non vidit*); D. B. OKONOMIDES, b. “Ἡ Γελαῖα ἐῖς τὴν Ἐλληνικὴν καὶ Πορτανικὴν λαογραφίαν”, *Λαογραφία*, 30 (1975-1976) 246-278 (*non vidit*); H. A. WINKLER, *Salomo und die Karina* (Stuttgart, 1931) (*non vidit*); I. SORLIN, “Striges et Gélaudes: Histoire d'une croyance et d'une tradition”, *TM*, 11 (1991) 411-436 (*non vidit*).

35. Cfr. PERDRIZET, 1922, p. 34.

que estos mismos nombres de santos (Sisinio, Sinu, Sisinario, Sinés) aparezcan en amuletos judíos arameos apunta en otra dirección, sobre todo porque la transcripción de los nombres se puede explicar como resultado de la transliteración del alfabeto hebreo al griego, pero no al contrario³⁶. Además existen diversas narraciones de tipo exorcístico en diversas lenguas del oriente cristiano, protagonizadas por Sisinio y Gyllu (u Onoskelis, Alabastria, Strankalia...), en las que se siguen esas mismas exorcísticas que desde fecha mucho más temprana estaban relacionadas con Salomón, y en las que se desarrolla la misma *historiola*: una mujer y su hijo son atacados por una diablésa, y Sisinio, Simodoro y Sines acuden al rescate³⁷. En esta *historiola* destaca la importancia de identificación del demonio, sus poderes y nombres, en una forma que recuerda muy claramente la estructura exorcística del *Testamento de Salomón*, centrada en torno a la pregunta ¿quién eres tú? dirigida por el rey Salomón a los distintos demonios³⁸.

En cualquier caso esta narración fue muy popular en el oriente cristiano, como lo atestiguan las numerosas leyendas acerca de San Sisinio en copio, griego, etiópico

36. De hecho, NAVEH & SHAKED, 1985, pp. 104-122, amuleto 15; pp. 188-197, cuencos 12a and 12b, cianres textos donde los mismos nombres aparecen (*smnyé smnyé smnyé*). Como la ortografía de los nombres griegos puede ser explicada como resultado de un proceso de hieísmo de la letra ν que transcribía la letra hebrea ν , y los nombres hebreos y arameos no pueden ser explicados a partir de un original griego, es probable que la fuente original fuera judía y escrita en una lengua semítica (hebreo o arameo). Para el uso de estos nombres en la Edad Media, véase J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York, 1987 (reimpr.), pp. 101-102, 139, 169, para otro ejemplo véase SCHIFFMAN & SCHWARTZ, 1992, pp. 99-105.

37. Sobre la relación entre la leyenda griega y el texto arameo de los amuletos judíos véase NAVEH & SHAKED, 1985, pp. 111-122. Se podría añadir que existe un paralelo pagano claro a la forma del texto griego editado por PERDRIZET, así A. A. BARB (“The survival of Magic Arts”, en A. MOMIGLIANO [ed.], *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* [Oxford, 1963] pp. 100-125, 121) describió un amuleto hallado en una tumba romana de finales del siglo tercero de la manera siguiente: “More interesting was the large silver sheet with a Greek charm against headache, or more precisely megrim (migraine), as the heading τὸ ἥλικρονῦν arose from the sea crying out and shouting. Artemis of Ephesus (the goddess of magic, often identified with Hecate) met her, asked her where she was going, and exorcised her”. Las preguntas hechas por Artemis al demonio femenino son muy similares a las que Sisinio y sus compañeros hacen a Gyllou; además, Salomón y Artemis aparecen juntos en diversos amuletos griegos y latinos. Sobre el anterior amuleto romano véase A. A. BARB, *Der Römische Lines in Österreich XVI* (1926) cols. 53-68 (*non vidit*); IDEM, en *Jedermann-Hefte III* (Viena, 1933), pp. 26-33 (*non vidit*); sobre Salomón y Artemis véase K. PREISBANDZ, “Solomo”, in *RE Supp.* VIII (1956), cols. 660-704, esp. col. 679; véase también F. CABROL & H. LECHEBOQ (eds.), 1924, 1.1792-1798.

38. Cfr. P. A. TORJANO, 2002, pp. 55-68

co, siríaco, armenio o árabe, en las que se narra como Sisinio y sus camaradas persiguen a caballo a una diablésa llamada Gyllu con una cierta debilidad por los niños³⁹. Esta caracterización se mantiene en la iconografía del Oriente cristiano como atestiguan claramente las imágenes conservadas en distintos manuscritos. Sin embargo, en el Occidente cristiano la iconografía, santo protagonista, y la leyenda que les acompañaba fueron cambiando paulatinamente: hacia el siglo VII la diablésa se trocó en serpiente primero y dragón después, cambio que se empezaba a vislumbrar en algunos de los amuletos griegos, donde la diablésa adoptaba una cola de serpiente; seguidamente, la leyenda es modificada en un cuento caballeresco de rescate de una doncella y pierde el contenido exorcístico, y el jinete se identifica totalmente con San Jorge a finales del primer milenio en Occidente⁴⁰. Esa misma leyenda es aplicada en el oriente griego a San Teodosio antes del siglo XI, pero es suplantado de nuevo por San Jorge en el siglo XI, posiblemente por influencia occidental⁴¹. En otros ámbitos lingüísticos de Oriente (copto, siríaco y etíopico) se observa la paulatina transferencia de la iconografía del jinete a otros santos y/o ángeles. En estas culturas 'fronterizas', la representación 'tradicional' de un jinete (Salomón, Sisinio, Rafael, Miguel) alanceando un demonio femenino permanece hasta el siglo XVIII, según se muestra en distintos manuscritos de ese período⁴².

CONCLUSIÓN

Sea cual sea el origen iconográfico último de los amuletos del jinete, es evidente que alcanzaron popularidad en medios judíos y cristianos. Paulatinamente el modelo iconográfico fue cambiando, oscilando entre una reinterpretación en el occidente cristiano y una tendencia conservadora en el oriente. Además de la evolución plástica, estos amuletos desarrollaron una serie de textos exorcísticos que han gozado de popularidad en los libros de exorcismos hasta el siglo XVIII. Todo ello muestra la enorme vitalidad de las manifestaciones esotéricas de la Antigüedad tardía en la cultura medieval y moderna, y el enorme conservadurismo de este tipo de experiencias religiosas.

³⁹ Véase sobre todo, PETERSON, 1926, pp. 109 y siguientes.

⁴⁰ Sobre la iconografía de san Jorge véase, L. RÉAU, *Iconographie de l'Art Chrétien* III.2 (Paris, 1958), 571-578; E. LUCCHESI PAULI, 'Georg', *Lexicon der Christlichen Ikonographie* VI (1974), 369-370.

⁴¹ Encontramos una versión del tema de San Jorge matando al Dragón en la capilla de santa Bárbara de Šogani en Capadocia (1006-1021).

⁴² Cfr. PERDRIZER, 1922, pp. 37-38; H. GOULANZ, *The Book of Protection*, (London, 1912).

BIBLIOGRAFÍA

- BAGATTI, B.,
- "Altre medaglie di Salomone cavaliere e loro origine", *RAC*, 47 (1971) 331-42.
- BARB, A. A.,
- "The Survival of Magic Arts", *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, 100-125. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- BERTHELOT, M.,
- *La Chimie au Moyen Âge*. Vol. 2. *L'Alchimie syriaque*, Osnabrück, 1893; Amsterdam: Otto Zeller & Philo Press, 1967.
- BEZT, H. D., ed.,
- *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago: London: University of Chicago Press, 1992.
- BICKERMAN, E. J.,
- *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.
- BONNER, C.,
- *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: London: The University of Michigan Press, 1950.
- CABROL, F. & LÉCLERCQ, H.,
- *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1924.
- DELATTE, A.,
- *Anecdota Atheniensia*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, vol. 36. Liège: Paris, 1927.
- DELATTE, A. & DERCHAIN, P.,
- *Les Initiales magiques graeco égyptiens*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1964.
- DULING, D. C.,
- "The Legend of Solomon the Magician in Antiquity", *Eastern Great Lakes Biblical Society Proceedings*, 4 (1984), no. 1-27.
- GOODENOUGH, E. R.,
- "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *JCS*, 1 (1928) 55-102.
- *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York, 1953-1968.
- GORDON, C. H.,
- "The Lance of Qatros", *Aula Orientalis*, 2 (1984) 80-82.
- "Magic Bowls in the Morian Collection", *Orientalia*, 53 (1984) 80-82.
- "Qatros of the Lance", *Bitzaron*, 6 (24-25) 1985, 53-55 (en hebreo).
- "The Aramaic Incantation Bowls in Historic Perspective", en M. Brettler & M. Fishbane, *Minhag le-Nahum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his Birthday*, Sheffield, 1993, pp. 142-156.

- GREENFIELD, R. P. H.,
- "Saint Sisinios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylour: The Typology of the Greek Literary Stories", *Βυζαντινά*, 15 (1989) 83-142.
- HEIM, R.,
- *Incantamenta magica graeca, latina. Jahrbücher Für Classische Philologie Supplementum*, vol. 19, Leipzig: Teubner, 1892, pp. 463-576.
- ISBELL, C. D.,
- *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, SBLDS, vol. 17, Missoula, Montana: Scholars Press, 1975.
- LASSNER, J.,
- *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1993.
- MCCOWN, C. C.,
- *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Haklham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.
- MONTGOMERY, J. A.,
- *Aramaic Incantations Texts from Nippur*, The Museum, Publications of the Babylonian Section, vol. 3, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1913.
- NAVEH, I. & SHAKED, S.,
- *Amulets and Magic Bowls, Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem & Leiden: Magnes Press & E. J. Brill, 1985.
- *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem: Magnes Press, 1993.
- OKONOMIDES, D. B.,
- "Η Γελάω εἰς τὴν Ἐλληνηκὴν Ποταμικὴν Λαογραφίαν", *Λαογραφία*, 30 (1975-1976) 246-278.
- PERDRIZET, P.,
- "Σφραγῆς Δολιχόσωτος", *REG*, 16 (1903) 42-61.
- *Negotium Perambulans in Tenebris: Études de démonologie greco-orientale*, Publications de la Faculté Des Lettres de l'Université de Strasbourg, vol. 6, Paris: Librairie Istra, 1922.
- PEREA YÉBENES, S.,
- *El sello de Dios (Σφραγῆς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, GREC, Madrid: Signifer Libros, 2000.
- PETERSON, E. ETS *Θεός: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, vol. 24, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- PREISENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart: Teubner, 1973-1974.²
- "Solomo", *RE Supplement*, no. 8, 1956, cols. 660-704.
- REITZENSTEIN, R.,
- *Potmantes: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 1904, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

- RUSSEL, J.,
- "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period", en H. Maguire, (ed.), *Byzantine Magic*, Washington: 1995, pp. 35-50.
- SCHÄFER, P. & SHAKED, S.,
- *Magische Texte aus der Karoer Geniza*, Göttingen: Mohr Siebeck, 1997.
- SCHIFFMAN, L. H., & SWARTZ, M. D.,
- *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza: Selected Texts from the Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield: JSOT Press, 1992.
- SCHLUMBERGER, G.,
- "Amulettes byzantines anciens", *REG*, 5 (1892) 73-93.
- *Mélanges d'archéologie byzantine*, Paris, 1895.
- SORLIN, I.,
- "Striges et Géloudes: Histoire d'une croyance et d'une tradition", *TM*, 11 (1991) 411-436.
- SORLIN, I. & DORIGNY, M. A.,
- "Phylactère alexandrin", *REG*, 4 (1891) 287-96.
- SWETE, H. B.,
- *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914.
- TORJANO, P. A.,
- "La Hygromanteia de Salomón", *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, 4 (1999) 327-347.
- "Un lunario Judeo-griego: El Selenodromion de David y Salomón", *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, 7 (2002) (en prensa).
- *Solomon the Esoteric King: From King to Magus. Development of a Tradition*, Leiden: E. J. Brill, 2002.
- TRACHTENBERG, J.,
- *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Atheneum, 1987.
- YAMAUCHI, E. M.,
- *Mandaic Incantation Texts*, American Oriental Series, vol. 49, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1967.

IL SEGRETO DELLA MADRE LUCENTE.
ESTASI E TEURGIA NEL SINCRETISMO GNOSTICO

EZIO ABRILE

Torino

...φασι πρὸς Ζαρότρω τὸν Χαλ-
δαῖον ἐπιπέσειναι Πυθαγόρω· τὸν
δὲ ἐκέλευθαι αὐτῷ ὄνο εἶναι ἀπὸ
Χηῆς τοῖς ὄσιν ἀτρία, πατέρα καὶ
μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς,
μητέρα δὲ σκότος...
(Hipp., Ref. I.2, 12)

This paper studies the relations between gnostic syncretism and theurgic mysticism, taking in consideration the ecstatic experience that allows to move away from the material world and to rise toward the intelligible Light. Different traditions in the crossroad between East and West narrate this celestial ascent through the 'planetary worlds' as the attainment of a state of beatitude, a condition of luminous purity where the 'shining Mother' resides. In the system of the Chaldaean Oracles, this beatitude is divided in three worlds: Love, Truth and Faith, and only in the latter reigns the 'mother' Hekate, sovereign of corporeity and of its transcendency.

I. *Tya teurgia ed essensismo*

Gli *Oracoli Caldaici* sono l'unica testimonianza diretta di una tradizione esoterica che coniugava metafisica e magia¹ in un insieme inscindibile: la vis teurgica consisteva in una *μεγέλα* in grado di evocare gli dèi attraverso gli incantamenti rituali e di utilizzarne i poteri a proprio vantaggio, probabilmente con il fine di favorire l'evoluzione spirituale dell'iniziato, che dal mondo materiale si innalzava alla Luce intellegibile (anche se non si può escludere che alla *μεγέλα* teurgica si associasse una *γυνήελα* teurgica, cioè un operare magico finalizzato a uno scopo materiale). E questa virtù magica poteva essere raggiunta soltanto se il teurgo si poneva nello stato esistenziale e meditativo sul quale gli *Oracoli* aprono uno spiraglio: stato

che non poteva essere conseguito unicamente in virtù della lettura, per quanto empatica e vissuta, della *λεπὰ βιβλος* caldaica, ma attraverso una iniziazione del neofita ad opera di uno o più depositari della sapienza misterica, che consisteva in comunicazioni orali e comportava l'obbligo di rispettare il silenzio sui misteri.

Una interessante sintesi tra teurgia caldaica e Cristianesimo primitivo sta in una sequenza gnostica degli apocriti *Ariti di Giovanni*²: in essa Gesù fonda e dirige un'azione rituale espressamente qualificata come *μυστήριον*³, destinata a trasmettere ai discepoli la conoscenza, la gnosi salvifica. Il rito comprende un inno⁴, intercalato dagli 'Amen' dei partecipanti, ed una danza che ne accompagna l'execuzione⁵. La natura misterica e rituale di questa *χορεία* è sottolineata più volte nel testo, nei passi dove Gesù rivolto a Giovanni parla della "passione che danzando ho indicato a te e agli altri" e "che voglio sia chiamata un mistero"⁶ (τὸ πάθος ἐκεῖνο ὀ ἔδειξιά σοι καὶ τοῖς λοιποῖς χορεύων μυστήριον βούλομαι καλεῖσθαι).

Formato un cerchio (*κυκλείουτες*)⁷, i discepoli intonano l'inno. Al centro sta Gesù che danza⁸. Egli si manifesta quale *mistagogo* che tramite un rito magico-evocativo porta al disvelarsi della coscienza dell'adepto: "vedi te stesso in me che parlo, e vedendo ciò che faccio taci i miei misteri" (Ἴδε σεαυτὸν ἐν ἐμοὶ λαλοῦντα, καὶ ἰδὼν ὃ πράσσω τὰ μυστήριά μου σιγᾷ)⁹, dice Gesù in un suggestivo passo del nostro testo.

- Sul carattere gnostico di questa parte degli *Ariti di Giovanni* cfr. JUNOD & KAESTLI, II, 1983, pp. 621 ss.
- Il ricorso più o meno metaforico al lessico misterico-misteriosofico pagano è un luogo comune dell'apologetica dei primi secoli e trova la sua espressione più compiuta nel *Protreptico* di Clemente Alessandrino, ove si confronta il "venerabile mistero del Logos" con i misteri del culto di Bacco-Dioniso (XII 119, 2), mentre l'azione salvifica del Cristo è identificata a quella di un mistico ierofante che guida alla contemplazione di Dio (XII 120, 1); Clemente invita infine i suoi lettori a ricevere l'iniziazione ed a entrare in comunicazione con gli Angeli che circondano il Dio unico, ingenerato e immortale (XII 120, 2-5); cfr. per altri rif. JUNOD & KAESTLI, II, 1983, p. 622 n. 1.
- Sulla struttura e sulle fasi di composizione dell'inno, cfr. JUNOD & KAESTLI, II, 1983, pp. 632 ss.
- San't Agostino (*Epist. ad Cerecium* 5-9 [PL 33, 1034 ss.]) riporta alcune righe dell'inno, affermando che era in uso presso i Prissilliani ed altri eretici (sicuramente gnostici); sull'uso degli apocriti presso Gnostici e Manichei, si vd. anche lo studio di KAESTLI, 1977, 107-116; sulla danza di Gesù in prospettiva ermeneutica-comparativa si vd. PULVER (1942) 141-177; sul suo riteglio probabilmente giudaico, si vd. quanto dice VAN UNNIK (1964) 1-5.
- Acta Joh.* 101, 1 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 201, 14-15; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 213, 14-15).
- Ibid.* 94 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 197, 18; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 199, 9).
- Cfr. JUNOD & KAESTLI, II, 1983, p. 623 e n. 6; quello del canto estatico è un tema che ritroviamo nella mistica giudaica, si cfr. in partic. GROZINGER, 1980, 66-77.
- Acta Joh.* 96, 29-30 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 198, 14-15; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 205, 1-2).

¹ Le principali raccolte di frammenti "caldaici" sono quelle di KROLL, 1894; DES PLACES, 1971; e MAJERICK, 1989; da segnalare anche l'edizione italiana a cura di TONELLI, 1990.

MHNH, 2 (2002) 145-174.

La Χορεία permette ai discepoli di comprendere il senso vero della passione. Ciò è reso visibile, manifesto, da una sequela di antinomie e paradossi presenti nell'Inno, simili a quelli che troviamo nel "Bromé. La Mente Perfetta", un enigmatico scritto di Nag-Hammadi¹⁰, e nei quali affiora una metafora squisitamente cosmologica:

Ὁ θεός μετὰ
ἤϊον στυμμάλλει. Ἄμην.
Ὁ δοδῆκατος ἀπ'θλιός
διὰ χορείαι. Ἄμην.
Τῆ δὲ δάω
ᾧ χορείαι ἰνδραει. Ἄμην.

L'Ogdoade una canta con noi. Amen.

Il numero dodici danza in alto. Amen.

Il tutto appartiene a colui che danza. Amen.¹¹

Il cerchio in cui Gesù danza coincide con il cerchio zodiacale: il maestro è circondato dai dodici Apostoli¹² come il polo astrale è circondato dalle dodici costellazioni. Un rapporto tra macro- e microcosmo che evoca il παρρωρενός φάος degli *Oracoli Caldaici*¹³: la "Luce generata dal Padre" – dice il frammento teurgico – può solo scaturire da Αἰὼν, poiché Αἰὼν attingendo al "fiore noetico", il νόον διπόος, può cogliere il νόος del Padre e con un eterno movimento rotatorio recarlo alle sorgenti dell'essere ed ai principi cosmici, πηγὰς τε καὶ ἀρχαίς. Questo moto circolare, turbante, στροφάλιγγι, nella teurgia degli *Oracoli* corrisponde cosmologicamente alla "rottoia", στροφάλος, la "ruota magica"¹⁴ di Hekaté, la πηγὰα φύγι caldata, il cui dominio celeste, ellittico, è l'*anima mundi*, la στροπός φώτος, la "Croce di Luce" sulla quale viene trafitto il Redentore cosmico¹⁵. Negli *Atti di Giovanni* su di essa è crocifisso lo stesso Gesù, il Redentore che "non ha alcuna

¹⁰ Cfr. *NHC VI.2*, 13, 1-21, 32; vd. anche JUNOD & KAESTLI, II, 1983, pp. 640-641.

¹¹ *Acta Joh.*, 95, 14-16 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 198, 4-6; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 203, 23-28). L'ultima frase è di difficile interpretazione: non accetto la correzione testuale di Junod-Kaestli in ἄω διὰ (linee 27-28, cfr. anche II, p. 649 n. 9).

¹² Sui rapporti tra giudeo-cristianesimo e astrologia, cfr. anche DANIELOU (1959) 14-21; e più recentemente HUBNER (1975) 120-137.

¹³ Fr. 49 DES PLACES, 1971 (MAJERICK, 1989, pp. 68-69; KRÖLL, 1894, p. 27 + n. 1 = Proclo, *In Tim.* III 14, 3-10).

¹⁴ Fr. 206 DES PLACES, 1971 (MAJERICK, 1989, pp. 126-127; KRÖLL, 1894, p. 41 + n. 2 = Psello in *PG* 122, 1133 a 4 + 12-14); sulla "rottoia" caldata vd. LEVY, 1978, p. 132 ss.; quest'oggetto magico, tramite il quale Proclo avrebbe provocato modificazioni atmosferiche e climatiche (cfr. Marin, *Vita Procl.* 28), è anche denominato τυγί; su questo vd. ancora Nic. Greg., *In Synes de insomnia*, (PG 149, 540b 10-e-1); LES JOHNSTON, 1990, pp. 90 ss.; e MAJERICK, 1989, pp. 29 ss. (Introduzione).

¹⁵ Cfr. anche BOUSSIER, 1933, pp. 273-285.

forma" (σχήμα μὴ ἔχοντα), ma solo una voce¹⁶. Questa croce "condensa il tutto in uno"¹⁷. Su di essa avviene il ricongiungimento del Redentore cosmico, le cui vicende sotterriologiche ricordano quelle dello "Ανθρωπος unito con la φύσις degli scritti emmetici¹⁸; ciò rappresenta il mistero della visibilità dello "Ανθρωπος, il suo εικονίζεσθαι¹⁹. Il segreto del suo compimento, cioè il συνελήθη μέλας²⁰, sta infine nelle parole che il Cristo rivolge a Giovanni:

μήχαρ γὰρ μήτω ἔλθω μου λέγεις ἑαυτὸ τοῦτο οὐκ εἶμι δ' ἤμην· ἐὰν δὲ με ἀκούσῃς, ἀκούων καὶ οὐ μὲν ἔση ὡς κἀγώ, ἐγὼ δὲ δ' ἤμην ἔσομαι, ὅταν <σὲ ὡς ἐγὼ παρ' ἐμαυτῶ· παρὰ γὰρ τοῦ τοῦτο εἶ>, τῶν οὖν πολλῶν διέλαι καὶ τῶν ἔξω τοῦ μυστηρίου καταφύου.

fino a quando tu non dici di essere me, io non sono ciò che sono. Ma se tu mi ascolti e rimani in ascolto, tu sarai come me; ed io sarò ciò che ero, quando ti avrò preso di me come me stesso, poiché è da me che tu sei. Non curarti dunque dei molti, e disprezza coloro che sono fuori del mistero²¹.

Un altro apocrito a coloritura gnostica, gli *Atti di Andrea*²², spiega questi "mistieri" come una nascita mistica, quale μυστηρίων che si realizza nel travaglio del parto²³. Il testo originale degli *Atti di Andrea* è andato perduto, ma grazie alle ricerche fatte da J.-M. Prieur la nostra conoscenza di questi scritti è migliorata di molto rispetto a quanto se ne sapeva prima sulla base del testo pubblicato dal Bonnet. Cardine di questo apocrito è il continuo riferimento alla instabilità della natura umana: l'uomo non sa chi è, non solo, ma tutte le cose, gli stessi modi umani di pensare e di agire, sono labili e facilmente mutevoli (ἀλλά τὰ πάντα εὐετάρβωλα μέχρη ἤθων διφρατῶν)²⁴. Solo attraverso l'annuncio della parola, κερηρυγμένων

¹⁶ *Acta Joh.*, 98, 1 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 200, 1; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 209, 4); cfr. anche Hipp., *Ref.* V, 8, 14.

¹⁷ *Ibid.*, 99, 1 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 200, 18-19; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 211, 2-3, e II, p. 665 n. 4).

¹⁸ *Cfr. Corp. Herm.* I 12-17 (FESTUGIÈRE & NOCK, 1945, pp. 11 ss.); sul significato mistico della celebrazione di Cristo come restaurazione della luce ιουφώη, cfr. JUNOD & KAESTLI, II, 1983, pp. 606 ss.

¹⁹ Cfr. Hipp., *Ref.* V 17, 10 (Perali), VI 9-18 (Simon Magog); cfr. anche Ir., *Adv. haer.* I 15, 1-3 (Marco il Magog).

²⁰ Cfr. *Acta Joh.*, 100, 1 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 201, 1-4; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 211, 2-5); vd. anche ALBRITTE (1995b), p. 144.

²¹ *Acta Joh.*, 100, 2 (Lipsius & BONNET, 1898, p. 201, 7-11; JUNOD & KAESTLI, I, 1983, p. 213, 7-11); passo controllato, seguono la ricostruzione di Bonnet.

²² La gnosi degli *Atti di Andrea* sembra più legata a moduli espressivi di derivazione "encraticia"; cfr. in partic. CIRILLO, 1997, 11-21.

²³ Cfr. *Acta Andr.* 9 (Prieur, II, 1989, pp. 453, 7-455, 14).

²⁴ *Ibid.* 47 (15) (Prieur, II, 1989, p. 501, 7-8).

Νόμων, l'uomo può vedere "i misteri relativi alla propria natura" come in uno "specchio", ὀπταίτομαται.²⁵ Implicita in questa gnosi salvifica è l'assunzione da parte dell'iniziato di un "sigillo", σφραγίς, che lo distingue da coloro che sono ancora preda del regno delle Tenebre, prigionieri nel e del mondo.²⁶ Esiste quindi una consustanzialità tra il sigillo e la Luce.²⁷ σφραγίδος φῶτος ὄντος σφύγγενός, che è τῦ-τος e ὀπταίτο, "segno" e "visione" della χάρις divina.²⁸ Il "sigillo nel Signore", κρυφὸ σφραγίδος²⁹, testimonia la purezza rituale dell'iniziato ai misteri cristici: è la recessione di una gnosi ultima che probabilmente veniva impartita tramite un complesso rito battesimale la cui più antica attestazione si trova nel *Pastore di Erma*³⁰ ed il cui incunabolo sta sicuramente nel *masbuta* gnostico-mandaico.³¹

Come il *masbuta*, questo rito comprendeva una unzione battesimale in cui veniva imposto il "sigillo".³² Importanti testi gnostici quali il *Vangelo di Filippo* di Nag-Hammadi³³ o gli *Atti di Tommaso*³⁴ conoscono e si soffermano in maniera particolareggiata su questo rito. Il riferimento cosmologico e cosmogonico al "sigillo" è inoltre una costante in due testi gnostici sethiani "paralleli", la *Parafresi di Seth* confutata da Ippolito³⁵ e la *Parafresi di Szem* di Nag-Hammadi.³⁶ Le dottrine esoteriche in tutti questi testi hanno un ovvio riflesso antropologico, poiché nell'ideologia gnostico-ofitico-sethiana tramite queste σφραγίδες conferite mediante l'unzione battesimale l'iniziato -in vita o nel post mortem- può rendersi invisibile agli Arconti ed alle Potenze che governano le sfere celesti.³⁷ Tale tematica "ascensionistica" rappresenta una specificità della teurgia caldaica, tratto comune alle esperienze extra-corporee degli gnostici antichi.³⁸ La σφραγίς gnostica, conferita con

25 *Ibid.* (PREURE, II, 1989, p. 501, 2-3).

26 *Ibid.* 11.

27 *Ibid.* (PREURE, II, 1989, p. 457, 8-9).

28 Cfr. PREURE, I, 1989, p. 190.

29 *Acta Andr.* 10 (PREURE, II, 1989, p. 455, 8).

30 *Sim.* VIII 6. 3 e IX 16. 4.

31 Su questo importante momento della liturgia mandaica si vd. l'insuperata monografia di SEGBERGER, 1958, *passim*.

32 Cfr. PREURE, I, 1989, p. 191.

33 Cfr. *Ev. Phil.* II 67. 5 ss.; 69, 13 ss.

34 Cfr. *Acta Thom.* II 26-27; V 49; X 120-121; X 131-132.

35 Cfr. Hipp., *Ref.* V 19-20.

36 Per questo vd. ALVARE (1995b), p. 133 e n. 100.

37 Cfr. Ir., *Adv. haer.* I 21. 4-5, che riporta anche la formula rituale indirizzata agli Arconti planetari, ed il *II Libro di Ier.*, *passim*.

38 Su queste tematiche si è diffuso in modo particolare COULIANO, 1986, *passim*.

un segno della croce³⁹ da una mano intrisa di olio misto ad acqua, è l'impronta carismatica che trasmette al neofita la forza spirituale per oltrepassare la sfera del tempo e del divenire: il τύπος τοῦ σταυροῦ rappresenta così l'equivalente gnostico-cristiano della ἰουγὴ caldaica, che è sia simbolo, oggetto culturale, che strumento di visione interiore e di ascensione celeste.⁴⁰

È utile per la nostra ricerca un testo della biblioteca "essena" di Qumrān: si tratta di un'opera che è stata intitolata "Libro dei Misteri" poiché in essa è frequente il riferimento ad un arcano, imperscrutabile "mistero dell'esistenza", ἡ ἡμῶν, antitetico ai "misteri d'iniquità", ἡ ἡμῶν. Anche se frammentario, lo scritto ha una sua omogeneità, provata dalle corrispondenze testuali⁴¹, essa documenta inoltre, assieme agli altri manoscritti di Qumrān, quel milieu aramaico -tipologicamente molto "fluida" - che sta alla base non solo del Cristianesimo nascente, ma anche e soprattutto di sincretismi religiosi quali Gnosticismo, Mandaeismo e Manicheismo.⁴² È suggestiva in questo testo l'allusione, insistente, a coloro che detengono i "misteri meravigliosi", ἡ ἡμῶν, che sono "misteri dell'abisso", ἡ ἡμῶν.⁴⁴ È chiara la polemica contro le arti magico-teurgiche, intese come manipolazione del divenire, come trasgressione all'ordine naturale e divino che si contrappone ai "segni dei cieli"⁴⁵ ἡ ἡμῶν ἡμῶν. Destinatari delle invettive dei monaci di Qumrān sono quei "maghi avezzi nella trasgressione", ἡ ἡμῶν ἡμῶν, che hanno ricevuto il "sigillo della visione", ἡ ἡμῶν.⁴⁷ Nonostante abbiano ottenuto la σφραγίς, questi ἡ ἡμῶν, questi "maghi", peccano e trasgrediscono consapevolmente, negando la coscienza e la visione dei "misteri eterni" (ἡ ἡμῶν ἡ ἡμῶν ἡ ἡμῶν). Essi infatti non vedono la "radice della sapienza", ἡ ἡμῶν ἡ ἡμῶν,⁴⁹ e non riescono a cogliere, a

39 Cfr. PREURE, I, 1989, p. 192.

40 Vd. *supra* n. 14.

41 Cfr. GARCIA MARTÍNEZ, 1996, p. 615 n. 1.

42 Cfr. ALVARE (1997b), 601-620, che si rifà a due magistrali lavori: WIDENGRÉN, 1943, *passim*; e Id., 1960, *passim*.

43 Cfr. *IQ Libro dei Misteri*^b (1Q 27) = ΒΑΡΤΗΛΕΜΥ & ΜΙΛΚ, I, 1956², p. 103 (fr. 1, ln. 7) = GARCIA MARTÍNEZ, 1996, p. 615.

44 *Ibid.* = ΒΑΡΤΗΛΕΜΥ & ΜΙΛΚ, I, 1956², p. 107 (fr. 13).

45 Cfr. *4Q Libro dei Misteri*^b (4Q 300) = SCHIFFMAN (1993), p. 211 (fr. 1A, ln. 2) = GARCIA MARTÍNEZ, 1996, p. 617.

46 *Ibid.* = SCHIFFMAN (1993), p. 211 (fr. 1A, ln. 1) = GARCIA MARTÍNEZ, 1996, p. 617.

47 *Ibid.* = SCHIFFMAN (1993), p. 211 (fr. 1A, ln. 2) = GARCIA MARTÍNEZ, 1996, id.

48 *Ibid.*

49 Il termine ἡ ἡμῶν, "radice", è costante nella gnosi mandaica, dove indica uno dei due principi o sostanze, ἡ ἡμῶν o ἡ ἡμῶν, posti a fondamento del tutto: in una prospettiva dualistica assoluta si parla

penetrare la visione, a loro totalmente inaccessibile (*w' m tpt'hw hlyzwn tsm mkn*)⁵⁰.

La *šōreš' hokmāh* non è visibile ai maghi, ai "figli della tenebra": quei *benē hōsek* uniti in comunione diabolica con i penetrati del mondo oscuro. Pur avendo ricevuto il *hōzīm ha-hāzōn*, il "sigillo della visione", questi maghi non percepiscono le "radici del discernimento", *šwšym hšklm*⁵¹. È l'idea iranica del *magā-*, cioè di quello stato dell'essere in cui si ha la separazione tra i due *ahū*, i due livelli di esistenza dell'uomo, il *mēnōg* e il *gētīg*⁵², colui che partecipa al *magā* acquisisce infatti un potere magico, *xšāθra-*, tramite il quale egli ottiene una "Illuminazione", *ēssi-*, cioè una percezione fuori dall'ordinario, una visione ed una conoscenza non mediate e non trasmesse dagli organi corporei e di senso. Chi prende parte al *magā* diventa partecipe di una visione interiore: egli vede con gli "occhi della mente" o della "sapienza", *xratāuš dōiθrāyō*, gli stessi strumenti metafisici che nello *Zamyād Yasī* permettono all'ultimo *Saosyant* Astvaterā di trasfigurare e rendere incorruttibile l'intero mondo corporeo⁵³.

Il *magā* appare quindi come una condizione dell'essere umano in cui si realizza uno stato di purità, *abēzagtīh*, *abēzag wēnīh*, in opposizione al suo contrario, cioè il *gunēzagtīh* o *ēbzgatīh*, il regno dell'Avversario caratterizzato dal "miscuglio", *gunēzīšn*, tra *mēnōg* e *gētīg*, nel quale domina incontrastato Ahriman: condizione che si può interpretare come uno stato di "separazione", *wizādan*, *wizārīšn*, tra i due livelli di esistenza, quello *mēnōg* (avestico **mainyavakā*), "spirituale, eidetico, incorporeo", e quello *gētīg* (avestico **gāzdyakā*) "corporeo, materiale", stato che porta l'uomo ad unirsi e ad entrare in comunione con gli *Amēšā Spēnta*, i "Benefici Immortali"⁵⁴.

Sembra quindi ovvio che in tale prospettiva ontologica vi sia una "pura bontà" opposta ad una "pura cattiveria"⁵⁵, una "via della Luce" opposta ad una "via della

quindi della *šrīšā rba d'hiia*, "Radice della Grande Vita", antitetica, opposta e coeterna alla *šrīšā d'hiika*, la "Radice di Tenebra", per i rif. esatti ai testi mandatici presi in considerazione vd. il già citato ALBAUDE (1997b), pp. 602-603 e n. 11, al quale si rinvia anche per lo sfondo gnostico-mantico implicito nel concetto di "radice".

⁵⁰ Cfr. *4Q Libro dei Misteri*^{7c} (4Q 300) = SCHIFFMAN (1993), p. 211 (fr. 1A, lin. 3-4) = GARCIA MARTINEZ, 1996, p. 617.

⁵¹ Cfr. *4Q Libro dei Misteri*^{7c} (4Q 301) = fr. 2, lin. 1 = GARCIA MARTINEZ, 1996, p. 618.

⁵² Cfr. GNOLI (1965), pp. 105 ss.

⁵³ Cfr. *Yasī XIX*, 94, dove il *Saosyant* rende incorruttibile il mondo corporeo, poiché "egli vede con gli occhi della mente", *hw dīšā xratāuš dōiθrāyō*, cfr. anche GNOLI, 1967, pp. 22, 24 e n. 1.

⁵⁴ Cfr. GNOLI (1965), pp. 116-117.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 109-111.

Tenebra" di cui parlano i testi di Qumrān⁵⁶ e scritti paleocristiani come la *Didachē* o il *Pastore* di Erma⁵⁷. Sicuramente l'estatismo teurgico-neoplatonico ben si prestava a questa negativizzazione e demonizzazione⁵⁸, con la sua esaltazione della *visio muliebri* di Hekate "grembo che accoglie i lampi della Luce risplendente"⁵⁹ (πρητορηοδόχου κόλπου παμφεγγέος αὐγῆς) e con il raggiungimento della "più segreta delle iniziazioni"⁶⁰ per mezzo di un probabile suicidio rituale, estrema via all'estasi; poiché, spiegano gli *Oracoli Caldaici*, "le anime più pure sono quelle che hanno lasciato il corpo per violenza, trafitte da Ares, che non per malattia" (βίη ὄτι οὐδία Ἀπόρων ψυχὰι ἀρηιφάτοι καθάρωτεροι ἢ ἐπὶ νόσῳ)⁶¹.

II. La timora della Madre

Il suicidio teurgico, nella sua cruda violenza rituale, dà alla morte quella trasparenza e visibilità che la rendono una via alla gnosi; prospettiva antitetica all'essenzialismo qumranico, dove la "distruzione del tempo della malvagità"⁶² indica la restaurazione dell'immagine originaria⁶³. Ciò avverrà – secondo i monaci di Qumrān – nel tempo finale, quando la Tenebra svanirà di fronte alla Luce (*kghwt hwsk mprw*)⁶⁴ e la conoscenza colmerà il mondo annientando la follia (*wd'h tml' tbl w'yn sm l'd' mlj*)⁶⁵.

Tale dottrina escatologica introduce un problema più vasto, che è quello del destino *post mortem* dell'anima in ambiente giudeo-cristiano e gnostico: di grande utilità per la nostra ricerca è una stele funeraria ritrovata a Kinneret Kiliš, nei pressi di Hebron, ed attribuita agli Archontici, una setta gnostico-sethiana fondata da un misterioso Eutatto, un pellegrino che dall'Armenia si stabilì in Palestina (proprio

⁵⁶ Cfr. in partic. MICHAUD (1955) 137-147; e WISTON (1966) 183-216.

⁵⁷ Cfr. DANIELOU, 1974, pp. 44 ss.

⁵⁸ Sulle interferenze tra pensiero platonico-caldaiico e mondo semitico, cfr. in partic. BIDZ (1935) 41-89.

⁵⁹ Fr. 35 dss PLACES, 1971 (cfr. MAJERCIK, 1989, pp. 60-61 e 155-156; KROLL, 1894, p. 20 = DAMASCIO II, 133, 1-6).

⁶⁰ Cfr. LEWY, 1978³, p. 205.

⁶¹ Fr. 159 dss PLACES, 1971 (cfr. MAJERCIK, 1989, pp. 108-109 e 200; KROLL, 1894, p. 61 + n. 3 = PESILO in PG 122, 1141b 10-11, *add. schol. Epicteti* IV, 7, 27, p. 422 Sch³).

⁶² Cfr. *4Q Libro dei Misteri*^{7c} (4Q 201) = fr. 3, lin. 8 = GARCIA MARTINEZ, 1996, p. 618.

⁶³ *Ibid.* = fr. 2, lin. 5 = GARCIA MARTINEZ, 1996, *id.*

⁶⁴ Cfr. *1Q Libro dei Misteri* (1Q 27) = BARTHELEMY & MILUK, I, 1956², p. 103 (fr. 1, lin. 5).

⁶⁵ *Ibid.* = BARTHELEMY & MILUK, I, 1956², p. 103 (fr. 1, lin. 7).

vicino a Hebron)⁶⁶ iniziando a predicare la sua "velenos"⁶⁷ dottrina⁶⁸. Questa testimonianza epigrafica, nella decifrazione di Mario Nordio⁶⁹, narra le vicende dell'anima in relazione al giardino paradisiaco⁷⁰, il *gân 'eden*, ed al raggiungimento della vetta celeste ove alberga la "Madre Lucente".

Ma procediamo con ordine.

La stele, classificata come 4KK4, reca questa iscrizione: *g' hgn gylk gšk*, che il Nordio giustamente ha interpretato come "il giardino crebbe alto" o "il giardino fu esaltato", e "la tua valle, la tua cima"⁷¹. Tutto ciò che sappiamo degli Archontici ci deriva in gran parte da Epifanio di Salamina e da una serie di libri che lo stesso eretologo aveva fra le mani. Tra questi uno chiamato Συμφωνία parla di una Ogdoad celeste (ὀγδοάδα τινα λέγουσιν εἶναι οὐρανῶν) e di una Ebdomade planetaria nella quale risiedono sette Arconti, uno per ogni cielo (ἑπτὰ οὐρανῶν), ed ogni Arconte possiede una "legione", τάξις, di Potenze celesti. Infine, nell'ottavo cielo, più in alto di tutti (ἀνωτέρω ἐν τῷ ὀγδόῳ εἶναι) sta la Μητέρα ἢ φάτευνῃ, la "Madre lucente"⁷². L'allusione dell'iscrizione di Khirbet Kilkis alla "tua valle" e alla "tua cima" non potrebbe quindi essere più esplicita: lì, in quel luogo di beatitudine, di ἀνάστασις paradisiaca, cresce *alto* il giardino che viene esaltato⁷³. Lo stesso "Giardino della Vita" che troviamo in Bardesane, nei Padri Siri e nella gnosi manda sotto forma di *ginat adam*, il "Giardino di Adamo", lo spazio cosmico ove la Vita dimora immersa nello splendore adamantino⁷⁴.

Il giardino al quale allude l'iscrizione di Khirbet Kilkis è ad un tempo terrestre e celeste: per i giudeo-cristiani il sepolcro è il luogo della resurrezione, come il sepolcro di Gesù è il luogo della sua resurrezione. Ciò è attestato sia dal *Vangelo di Giovanni*: "Nel luogo dove fu crocifisso c'era un giardino (κῆπος), e nel giardino un sepolcro nuovo"⁷⁵, sia da una tradizione giudeo-cristiana riferita da Origene⁷⁶ e

66 Cfr. Epiph., *Pan. haer.* 40, 1, 2-3; vd. anche LAVTON, 1987, pp. 191 ss.

67 Cfr. Epiph., *Pan. haer.* 40, 1, 1.

68 Cfr. la fondamentale messa a punto di PUCH, 1950, coll. 633-643.

69 Cfr. NORDIO (1975), pp. 189 ss.

70 Per la storia del "giardino" nella tradizione giudaica, vd. in partic. SHIMOFF (1995) 145-155.

71 Cfr. NORDIO (1975), p. 190.

72 Cfr. Epiph., *Pan. haer.* 40, 2, 3 (HOLL, II, 1922, p. 82, 15-20).

73 Cfr. NORDIO (1975), p. 194.

74 Per questo vd. ALBRITTE (1997b), pp. 608-609, con approfondimento bibliografico.

75 *Giov.* 19, 41.

76 *In Mt.* XXV (PG 13, 1777).

dallo pseudo-Atanasio⁷⁷, la quale colloca la tomba di Adamo sotto il Calvario⁷⁸. L'anima del fedele che ha compiuto il viaggio celeste vive quindi nel giardino sepolcrale la visione beatifica.

Le anime degli Archontici, stilizzate con piccole teste nella stele funeraria, sembrano perciò in viaggio verso la Μητέρα ἢ φάτευνῃ, la "Madre lucente" posta al sommo della scala cosmica disegnata sui bordi⁷⁹. Si trasferiscono cioè dal Paradiso-Giardino sensibile, quello della terra sepolcrale⁸⁰, al Paradiso celeste, ubicati in un unico luogo ma in dimensioni 0, se vogliamo, in livelli ontologici diversi⁸¹. La "valle" e la "cima" appartengono alla Madre lucente, meta del viaggio dell'anima che viene simboleggiata con l'incavo alla sommità della stele⁸². Sotto il grembo della Madre lucente, come nella visione caldaica di Hekaté, si trovano gli astri. Una lettura parallela dello *Scriptum sine Titulo* di Nag-Hammadi⁸³ e di Ireneo, *Adversus haereses* I 30, 3 conferma questa congettura: qui è la Σοφία gnostica che si dilata in forza della sua Luce "come un'immagine celeste dotata di grandezza impensabile", generando il cielo con il suo corpo⁸⁴. Interpretazione confortata anche da altri particolari, strettamente simbolici, incisi sulla faccia della stele⁸⁵.

Essa è divisa verticalmente in due campi⁸⁶. A destra di chi guarda stanno due figure "arcontiche" che tengono in mano una spada. La più alta ha una sorta di "vulva"⁸⁷ sul petto, la più bassa tiene in mano un oggetto. Entrambe lasciano alla loro destra, quasi chiudendo questo campo verso sinistra, una forma geometrica che sembra un altare, due triangoli, la scala cosmica ed una linea di lettere. A sinistra di

77 *De passione et Cruce Domini* XII (PG 38, 208).

78 Cfr. NORDIO (1975), p. 193 e n. 83.

79 *Ibid.* tav. II e III; si vd. anche p. 194 n. 87, dove Nordio porta altro materiale comparativo tratto dalla letteratura apocritica (quella che, con grande intuizione, padre A. Strass considera come la trascrizione di tradizioni haggadiche [o forse midrashiche] giudeo-cristiane, se non propriamente gnostiche).

80 Per l'idea di "terra di resurrezione", cfr. NORDIO (1975), pp. 192-193.

81 Cfr. Nordio (1977), p. 269.

82 Cfr. Nordio (1975), tav. II.

83 Cfr. *Or. Mund.* II 98, 11-24.

84 *Ibid.* II 98, 18-20; si vd. anche l'edizione di LAVTON, 1989, p. 31, che traduce "as a likeness of heaven, having an unimaginable magnitude"; cfr. inoltre ALBRITTE (1995b), p. 116.

85 Cfr. Nordio (1975), tav. II.

86 *Ibid.* p. 195.

87 La speculazione sulle "vulve" cosmiche è tipica della gnosi sethiana, ambito sincretistico-religioso in cui si coltiva l'immagine dello spazio celeste quale immensa "vulva cosmica"; cfr. ALBRITTE (1996b), pp. 371 ss., con rif. al lavoro di COULIANO, 1986, p. 7; vd. ora anche il suggestivo CASADIO, 1997, pp. 43 ss.

chi guarda troviamo incise una palma, un essere mostruoso, cornuto e con zampe di uccello, che finisce a capofitto in una rete, una croce dentata (contornata da un sigillo, un vaso, una spada e forse delle foglie), altri sigilli e due piccole teste: sono le tappe fondamentali dell'*ascensio* verso il seno, la valle-utero della "Madre lucente". Questo viaggio è irto di pericoli e di difficoltà, superati grazie al possesso ed alla conoscenza di cifre, sigilli e parole magiche, *δρωολογία*, secondo la migliore tradizione esoterica. L'altare è affiancato da un'altra scala cosmica che arriva alla sua cima: le anime umane infatti, discese dall'ultimo cielo, sono trattenute dagli Arconti, che ne ricavano l'alimento indispensabile alla loro vita⁸⁸. Le scale stanno quindi a simboleggiare i due momenti, di discesa e di ascesa, di cataparsi e di anabasi, nel viaggio celeste dell'anima: la meta è anche il punto di partenza dell'anima, è il giardino paradisiaco, luogo in cui ella si ricongiunge alla *Μήτηρ ἡ φώτεινή*, che nel giardino è la *valle* e la *cima*⁸⁹.

Tra i libri utilizzati dagli Archontici, un posto di tutto rilievo è tenuto dalla *Ἀναβιβαστικὴ Ἱστορία*, probabilmente la versione più antica ed originaria dell'*Ascensione di Isaià*⁹⁰, conosciuta in diverse recensioni⁹¹. In questo testo sono di notevole importanza le sequenze che narrano l'estasi del profeta Isaià ed il suo viaggio al settimo cielo: elementi non trascurabili quali la collocazione atipica della narrazione — cronologicamente anteriore ai capitoli che la precedono —⁹² fanno pensare che essa non abbia alcuna relazione con il resto del testo e che si tratti di un documento originariamente autonomo⁹³. Per capire la rilevanza di questa "confessione estatica" (parafrasando Corbin), si deve tener conto del fatto che questa sequenza dell'*Ascensione di Isaià* richiede al lettore una intensa cooperazione interpretativa⁹⁴: essa è colma di rinvii ad elementi il cui significato non viene esplicitato, ma che evidentemente sono situati tutti sul piano di una ermetica spirituale connessa alla rivelazione profetica. Essi sono parte di un procedimento rituale ben definito⁹⁵, all'interno del quale hanno

⁸⁸ Cfr. Epiph., *Pan. haer.* 40, 2, 7 ss.; e ALBRITTE (1995b), pp. 131-132.

⁸⁹ Cfr. NORRIS (1975), p. 196.

⁹⁰ Cfr. Epiph., *Pan. haer.* 40, 2, 2, per una estesa discussione sulla natura e sulla funzione dell'*Ascensione di Isaià* nel mondo cristiano primitivo si vd. l'ampio commentario di NORRIS ET ALII, 1995 (vol. II) ed NORRIS, 1994, *passim*.

⁹¹ Tutte edite in NORRIS ET ALII, I, 1995.

⁹² Cfr. NORRIS ET ALII, II, 1995, p. 307.

⁹³ Cfr. Asc. Is. 6, 1 ss., che si apre con un modulo narrativo destinato a segnare l'inizio di un racconto (compreso nei capp. 6-9).

⁹⁴ Cfr. NORRIS ET ALII, II, 1995, p. 311.

⁹⁵ Cfr. i rif. al "letto" e al "sedile" in Asc. Is. 6, 2, le "parole di fede e verità" (6, 3; 6, 6); la "voce dello Spirito Santo" (6, 8; 6, 10); la "porta che si apre" (6, 6); e altri elementi come il certimoniale profetico in Asc. Is. 6, 5 (e la litania in 6, 8-9); il tutto è analizzato in NORRIS ET ALII, II, 1995, p. 311.

un preciso valore religioso e, principalmente, misterico. Il redattore del testo presuppone quindi nel lettore la capacità di cogliere questo significato: in altre parole la trasparenza, la leggibilità dello scritto, presuppone una "gnosi" legata ad un certimoniale entro cui i singoli momenti evocati svolgono una funzione precisa. A livello comparativo si può portare l'esempio dell'estasi profetica di Zoroastro/Zoroastro com'è riferita in alcuni testi mazdei. Come nell'*Ascensione di Zoroastro* infatti è scandita da una precisa liturgia visionaria, in cui il procedimento rituale ed i fenomeni fisiologici garantiscono la corrispondenza degli eventi narrati con l'esperienza estatica individuale⁹⁶.

III. L'estasi profetica

L'irrompere del divino nel mondo umano è segnato nel Mazdeismo dall'estasi visionaria del Profeta: i due *mainya*, i due "spiriti" su cui si fonda il dualismo irranico delle *Gāthā*, appaiono a Zoroastro "all'inizio come due gemelli in un sogno" (*paouriyē yā yēmā xšafrenā asrīyām*)⁹⁷, poiché essi sono all'origine della Vita (*gaēn*-) e della non-Vita (*a-jyāty*-)⁹⁸. Maggiori particolari sull'estasi di Zoroastro si trovano nei testi in medio-irranico. Uno di questi è il *Bahman Yasht*, un compendio di materiali apocalittici diversi, sostanzialmente avestici⁹⁹, che raccoglie due versioni di una visione del Profeta¹⁰⁰.

È affascinante in questo testo l'intima relazione fra estasi e conoscenza divina conseguita dal visionario per mezzo di una specifica liturgia narcotica. Ohrmazd, il creatore dell'esistenza *mēnōg*, "spirituale, intelligibile", e di quella "corporea" e "ossuta", *astōmanā*¹⁰¹, mette nelle mani di Zoroastro "la sua onnisciente sapienza nella forma dell'acqua" (*u-s'xrad t harwisp-ōgānīn pad āb kirb*)¹⁰² e gli ingiunge di

⁹⁶ Su questa linea interpretativa si colloca anche il magistrale lavoro di CORBIN (1956) 121-140, poi rielaborato e confluito in un volume a parte.

⁹⁷ *Yasna* 30, 3; il Morano, seguendo GERSHENTSN (1995), pp. 17-18, traduce *xš'afra* con "entrambi dotati di motivazione propria"; per la traduzione "in un sogno" (cfr. gr. ὕπνος, antico-indiano *svāpna*, latino *sopor*, *somnus*, e BARTHOLOMAE, 1904-1905, col. 1863) si vd. la discussione di GNOLI, 1994, p. 60.

⁹⁸ Cfr. *Yasna* 30, 4; sull'estatismo avestico e gathico, si vd. in particolare i lavori di A. PRAS, di cui il primo è PRAS (1998) 163-185.

⁹⁹ Ho discusso di questo, con ampia bibliografia, in ALBRITTE (1995a), pp. 112-113.

¹⁰⁰ Cfr. *Bahman Yasht* I 1-11, III 1-29, ora nella nuovissima versione di CERETI, 1995, p. 133 (testo), 149 (trad.), pp. 134-135 (testo), pp. 150-152 (trad.).

¹⁰¹ Per questa lettura, cfr. GIGNOUX (1979), pp. 54 ss.

¹⁰² *Bahman Yasht* III 6 (CERETI, 1995, p. 134 [testo], 151 [trad.]); cfr. HURTGARD, 1982, p. 222.

“bere”, *xwar*¹⁰³, il misterioso fluido in cui è celato il potere della visione. Si tratta ovviamente di una allusione al calice o alla coppa colma di *may ud mang*, cioè di vino e di un micidiale miscuglio che può includere *canabis sativa*, giustiquiamo o *datura stramonium*¹⁰⁴, la stessa pozione allucinogena che nello *Arda Wirāz Nāmāg* provoca la separazione dell’anima del pio sacerdote Wirāz dal corpo mortale:

ud zardaxš azš fraz xward u-š xrad ī harwis-p-āgāhīh fraz pad zardaxš andar gumēt hafj rōz-sābān zardaxš andar ohmazd-xradh brād

“E Zoroastro bevve, e [Ohmazd] infuse¹⁰⁵ in lui l’ognisciente sapienza. Sette giorni e notti Zoroastro stette nella sapienza di Ohmazd”¹⁰⁶.

La *xrad ī harwis-p-āgāhīh*, l’“ognisciente sapienza”, è il dono della visione di vita dispensata nell’estatico tramite un “dolce sogno”, *xwamm ī xwās*¹⁰⁷.

Altro resoconto visionario è quello di Wištāsp nel settimo libro del *Denkard* e nella relativa *Rivāyat pahlavī*¹⁰⁸. Motivo del viaggio estatico di Wištāsp, modello di pietà e giustizia nella religione zoroastriana, è la sua conversione¹⁰⁹: egli, prima di abbracciare la fede mazdea, è visitato dallo *yazata* Nēryōsang, il messaggero celeste¹¹⁰ che gli intima di bere una coppa colma di *haoma* (o di *may*, vino, secondo la *Rivāyat pahlavī*) mescolata con il già citato *mang* o *bang*. Ciò provoca l’ingresso in una *trance* visionaria, un sogno estatico che persuaderà il devoto Wištāsp della verità insita nella fede zoroastriana. A ragione egli può essere considerato il prototipo dell’iniziatore alla *wēh dēn*, la “Buona Religione” mazdea¹¹¹, poiché nella sua esperienza visionaria convergono l’idea della fondazione di un credo religioso e la coincidenza tra morte rituale ed iniziazione divina¹¹²: lo *yazata* porge infatti il calice

¹⁰³ Il termine è da mettere in relazione con lo *xwarrah*, lo splendore luminoso che è cibo e bevanda illuminante (*rōšnigar xwarīšn*); cfr. NYBERG, II, 1974, p. 221b (x^yarrah), e gli articoli GNOLI (1962), pp. 95 ss. e GNOLI (1984); su questo si vd. in particolare quanto detto *infra*.

¹⁰⁴ Sul *mang/bang* cfr. quanto dice GNOLI, 1985, pp. 689b ss.

¹⁰⁵ Il termine è *gumēt* (< *gumzātan*), lett. “mescolò” (cfr. NYBERG, II, 1974, p. 86a-b), termine tecnico nel Manicheismo per indicare lo stato di mescolamento dei due principi, la Luce e le Tenebre, cioè il *gumzāšn*.

¹⁰⁶ *Bahman Yasṯ* III 7-8 (CERETT, 1995, p. 134 [trad.]); vd. la trad. di HURUCKA, 1982, p. 222.

¹⁰⁷ Cfr. *Bahman Yasṯ*, 12; non si può non pensare al “soave sonno” di Dante in *Vita Nova* III, 3, dove in “una nebula di colore di fuoco” si delinea “una meravigliosa visione”; in essa appare un “pauroso signore” che proclama “ego dominus tuus” e reca in mano il cuore ardente del poeta (II, 5).
¹⁰⁸ Cfr. *Dk.* VII 3 (4), 83-87 (DASTUR PESHOTAN SANĀVA, 1915, pp. 31-33); *Riv. phil.* XLVII 27-32.

¹⁰⁹ Cfr. GIGNOUX, 1974, p. 67.

¹¹⁰ Per un approfondimento della figura di Nēryōsang, cfr. quanto dico in ALBRITTE (1996c), pp. 209-210. Sull’essenza iniziatica della religione mazdeo-zoroastriana, cfr. in partic. DUCHESNE-GUILLEMIN, 1965, pp. 112-118.

¹¹² Cfr. GIGNOUX, 1974, p. 68; ed in partic. GNOLI, 1979, p. 418.

xwānānānān ō wištāsp ān gyān cāšn pad abar wēnīšnīh tō menōgān axwān rōšnigar xwarīšn kē rāy-īš did wištāsp wuzurg xwarrah ud rāz

“per dar da bere a Wištāsp l’occhio della vita, affinché potesse vedere nel mondo spirituale, la bevanda illuminante grazie alla quale contemplò il mistero del grande *xwarrah*”¹¹³.

In una serie di studi Gherardo Gnoli¹¹⁴ ha messo in evidenza come alla concezione mitologica dello *x^yarrah*- (*pahlavī xwarrah*), la forza luminosa, lo splendore fiammeggiante racchiuso nelle acque del mare Younu-kaša (*pahlavī Yartkaš*), si accompagni l’idea dello *x^yarrah*- contenuto nello *haoma*, e quindi dello speciale rapporto che intercorre nei testi *pahlavī* tra *xwarrah*, *hōm ī spēd* e *amōš*, oltre che il seme, *rōšnag*. Questo spiegherebbe — sempre secondo Gnoli — il costante rapporto esistente fra lo *x^yarrah* e le bevande che vengono consumate dai sacerdoti o da qualche figura della ierostoria mazdeo-zoroastriana, poiché esso vi è considerato presente: lo *x^yarrah*- è nello *haoma* e quindi nell’ambrosia (*amōš*) composta dal grasso del bue, *gōw*, *Hašayans* e di *hōm ī spēd*, l’“*haoma* bianco” che è “pieno di *xwarrah*”, che fa risorgere i defunti e rende immortali i viventi¹¹⁵; ed è nel latte che misto a *hōm* viene bevuto dai genitori di Zoroastro, prima della sua nascita¹¹⁶. In questo orizzonte ermetico si colloca la *rōšnigar xwarīšn* di Wištāsp quale “bevanda illuminante”, in quanto anch’essa ricolma di *xwarrah*: essa consente infatti a Wištāsp di contemplare il supremo arcano, il “mistero del grande *xwarrah*”.

Oltre che nel citato passo del settimo libro del *Denkard*, il nesso tra lo *xwarrah*, la bevanda che fornisce l’illuminazione (trasformata in acqua dal puritano compilatore del *Bahman Yasṯ*) e la visione estatica, ricorre nello *Arda Wirāz Nāmāg*, un libro che descrive il viaggio del pio Wirāz, un sacerdote zoroastriano, al cielo ed agli inferi¹¹⁷. Composto in periodo sassanide, l’*Arda Wirāz Nāmāg* è certamente uno dei più suggestivi scritti visionari della letteratura religiosa di tutti i tempi. Di grande interesse è la parte introduttiva¹¹⁸, dove il pio Wirāz, controvoglia, beve la micidiale bevanda a base di *may ud mang*: ciò rappresenta il compimento di un piano trascendente e divino, affinché “la gloria di questa coppa” permei il corpo del

¹¹³ *Dk.* VII 3 (4), 84 (DASTUR PESHOTAN SANĀVA, 1915, p. 32, 4-6); per la comprensione di questo difficile passo del *Denkard* indispensabile è stato l’aiuto del dr. Enrico Morano, che qui ringrazio.

¹¹⁴ Vd. *supra* n. 103; recentemente tutta questa tematica è stata riassunta nel decisivo GNOLI (1996) 171-180.

¹¹⁵ Cfr. *Wirāzāgāhā ī Zadspram* 35, 5; cfr. BOYCE, 1970, p. 65.

¹¹⁶ Cfr. *Dk.* VII 2, 39-42.

¹¹⁷ Vd. la nuova edizione di GIGNOUX, 1984; ed il fondamentale studio di GNOLI, 1979, pp. 387 ss.

¹¹⁸ Capp. I-III.

sacerdote zoroastriano, *uī ēn jān farroxih abar ēn marid bē mānāz*¹¹⁹. È curioso notare come in un frammento greco dell'*Apocalisse di Pietro* si presenti una situazione parallela. Lo scenario è quello del Cristo risorto che ingiunge a Pietro: "bevi il calice che ti ho promesso, per le mani del figlio di colui che è nell' Ade, affinché abbia inizio la sua distruzione e tu riceva la promessa" (καὶ τῆε τὸ ποτήριον ὃ ἐτεγγελάμην σοι ἐν χειροῖν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἐν Ἄιδου, ἵνα ἀρχῆν λάβῃ αὐτοῦ ἡ ἀφάρτεα καὶ σὺ βερὸς τῆς ἐτραγῆλας)¹²⁰. Pietro riceve la libagione di vita dal "figlio di colui che è nell' Ade", il figlio del Diavolo: tramite la morte egli potrà disintegrare quindi il regno dell' Arconte omicida, fattore del mondo.

Ma torniamo alla *trance* estatica di Wirāz: il rito si compie in un luogo, *gyrg*, speciale, probabilmente un tempio del fuoco¹²¹, ed il visionario si sottopone ad una precisa ortalia purificatoria: si lava la testa ed il corpo e indossa abiti nuovi¹²², consacra il pane rituale, il *drōn*, commemora le anime dei defunti e consuma un pasto sacro¹²³. Tre calici aurei, colmi di vino e *ming*, sono porti ritualmente a Wirāz, che dopo aver bevuto la pozione narcotica cade in un sonno profondo¹²⁴. La sua anima, ormai libera dai vincoli corporei, giunge sino al *Čagād T dāzīdīg*, il piccolo che si erge maestoso al centro del mondo¹²⁵, sul quale sta l'altra sponda del ponte Činvat, il ponte escatologico che possono varcare sia i morti che gli iniziati¹²⁶. In una condizione di "dolce sogno", *xwamm T xwast*, l'anima di Wirāz dimora per sette giorni e sette notti, *haft rōz šabān*¹²⁷, in una condizione di estasi paradisiaca. In definitiva si può quindi affermare con Gnoli che lo *xwarrāh* contenuto nella pozione di vino e *ming* resisterà su Wirāz se questi avrà il coraggio di bere dalla coppa che gli consentirà di accedere, con una vista *mēnōg*, "spirituale", cioè con l'occhio dell'anima, all'altro mondo, quello precluso alla vista normale che si acquisisce con i sensi fisici. Lo *xwarrāh* è ciò che rende *rōšnōg*, "magica ed "illuminante", la bevanda di Wištasr, ed è ciò che si nasconde nel calice di Wirāz, poiché la sua virtù e il suo potere di illuminazione si accompagneranno a colui che riuscirà a penetrare nei misteri del mondo celeste, nel *Wahman mēzišn*, nel "pensiero di Vohu Manah", evento che è prerogativa dell'iniziato.

119 AWM II 19; per la trad. si vd. la discussione fatta in Gnoli (1984), pp. 215-216.

120 *Apoc. Petr.* XIV; cfr. James (1931), p. 273.

121 Cfr. AWM II 24; Hurgård, 1982, p. 223.

122 Cfr. AWM II 25.

123 *Ibid.* II 28; cerimonia che ricorda la liturgia funebre mandatica, il *masiqta*. Cfr. Drower, 1956, p. 250; Jacobsen Buckley, 1986, pp. 30 ss.

124 Cfr. AWM II 31.

125 Cfr. *Bundahishn* IX 9; di questo ho parlato in Abrille (1997a) 145-161.

126 Cfr. in partic. Molé (1960), pp. 155 ss.

127 Cfr. AWM III 1-4.

La percezione dell'altro mondo, della realtà spirituale, nell'estatismo antico assume aspetti che ai giorni nostri definiremmo "psichedelici"¹²⁸. Un passo del *De anima* di Tertulliano¹²⁹ dedicato alla *soror* montanista, depositaria di doni profetici straordinari, testimonia l'importanza – come nel caso di Zoroastro, Wištasr e Wirāz – della collettività nella trasmissione di valori simbolici ed "esoterici" (sovente in antitesi con il dogma) in seno alla vita rituale di comunità estatiche. Il caso narrato da Tertulliano aiuta a comprendere come un gruppo di carismatici, che interpretano la liturgia e le Scritture con intenti rigorosamente esoterici, possa vivere entro una "normale" comunità cristiana, articolandosi sulla vita e la pratica liturgica stessa. Sulla base delle visioni della donna estatica, trascritte con ogni diligenza (*Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnina per ecstasin in spiritu patitur*)¹³⁰, la liturgia domenicale cui tutti i fedeli partecipano assume certamente agli occhi del gruppo montanista significati diversi da quelli che ha per i comuni credenti. La comunione con il divino attuata dalla visionaria che *conversatur cum angelis*, se non con Dio stesso, porta ad una comunicazione tra l'umano ed il mondo spirituale segnata non solo dalla visibilità di realtà sovramondane, ma anche e soprattutto dal discernimento del cuore degli uomini (*et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinosauri et medicinas desiderantibus sumi*)¹³¹.

La trasparenza, ineffabile, dell'anima divina si rivela all'estatica in forma corporea, *ostensa est mihi anima corporaliter*, immagine che solo apparentemente è vana illusione, poiché possiede una sua afferrabilità e percepibilità ai sensi fisici: la visione angelica, divina, assume la concretezza di una sostanza luminosa che è *tenura et lucida et aeri coloris*¹³². Non si può a questo punto non pensare alla *αὐρῆ* teurgica evocata negli *Oracoli Caldaici*, che è splendore, lampo noetico¹³³ e *αὐροεὶδὴς* χύτρον della *anima mundi*, cioè di Hekate¹³⁴, una visione impenetrabile che evoca lo splendore iridescente, cangiante, della *virgo lucis* che appare nell'apocrito

128 Per questa definizione, cfr. quanto dice lo scopritore dell'acido lisergico Hoffmann, 1995, *passim*; invenzione per invenzione, il concetto di "psichedelici" vale quanto quello di "sciamanesimo", che sulla scorta di Mircea Eliade gli storici delle religioni applicano alla pressoché totalità dei fenomeni di estatismo visionario; si vd. anche l'analisi degli estatismi contemporanei nell'interessante volume di Labassade, 1997², in partic. pp. 83 ss., inficiato però da una prospettiva materialistica.

129 Analizzato in Norelli, 1994, pp. 245-247.

130 *De anim.* 9, 4 (Maszink, 1947, p. 11, 9-11).

131 *Ibid.* (Maszink, 1947, p. 11, 12-13).

132 *Ibid.* (Maszink, 1947, p. 11, 21).

133 Cfr. fr. II 5 des *Placés*, 1971; πατρόεσ αὐροεῖδε (Marekic, 1989, pp. 92-93; Kroll, 1894, p. 52 = Psello in *PG* 122, 1144d 1-2).

134 Cfr. Maszink, 1947, p. 173, che rimanda al famoso lavoro di Hopfner, 1921, p. 48 (# 205).

*Transitus Mariae: vincebat enim omnem candorem nivis et universi metalli et argenti radiantis magna luminis claritate*¹³⁵.

La rivelazione dell'altro mondo, quello nascosto, precluso alla percezione ordinaria, è quindi, per usare la terminologia del *Corpus Hermeticum*, una θεα ed una θεόραθα, una "visione" ed un "vedere" nella trasparenza del cosmo noetico.¹³⁶ Per dirla con i teurghi, "le idee sono dèi": tale formula, canonizzata da Proclo, come ha fatto acutamente notare Gianroberto Scarcia, "è bellissima ma avvennata",¹³⁷ l'iranista e storico delle religioni nostrano, da un punto di vista puramente filosofico e fenomenologico, ha utilizzato la metafora ormai secolarizzata di un "Marx che rovescia Hegel",¹³⁸ forse senza rendersi conto che questo suo "capovolgere la clessidra" onirico ricorda una sequenza "psichedelica" della giudeo-cristiana *Apocalisse di Sofonia*, dove il veggente accompagna da un angelo, dopo una serie di immagini voluttuose vede "l'intero mondo abitato sospeso] come una goccia d'acqua] che stilla da un secl[io] mentre sale da un pozzo"¹³⁹.

Diversa sorte è riservata invece a Dositea, la veggente anatemizzata da Psello nella orazione contro il nemico di sempre Michele Cenlarzio¹⁴⁰. L'accusa è grave: il Patriarca, in combutta con i monaci di Chio, Niceta e Giovanni, ha ammesso nel suo palazzo e nella Basilica di Santa Sofia una profetessa dotata di straordinari poteri carismatici, che in preda alla *trance* estatica si dà ad "ignobili eclamanti e furori bacchici" (ἀσπληνους δυνάμηνος και δυναμηνος)¹⁴¹. Lo stesso Psello è costretto ad ammettere che il "carattere inaudito ed insolito dell'ispirazione scovolge l'ignorante" ed al medesimo tempo "desta meraviglia e venerazione"¹⁴². Il caso è simile all'estasi della *soror* montanista, ma appesantito da contenuti "arcaici": continui sono infatti i riferimenti alla degenerazione ellenico-caldaca, al κελών ἐλληνοκαλδαικόν, che è il principio di un "ateismo" dai lineamenti dell'ici,¹⁴³

¹³⁵ *Transit. Mariae* B, VII (VIII), in Tischenendorff, 1866, p. 129.

¹³⁶ Cfr. *Corp. Herm.* X 4 e 11.

¹³⁷ Cfr. Scarcia, 1987, p. 277.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Apoc. Soph.* Il testo akhminico, tr. di O.S. Wintermute in CHARLUSWORKH, I, 1983, pp. 509-510.

¹⁴⁰ Cfr. *Orat.* I (DENNIS, 1994, pp. 5, 106 ss.); ringrazio Aelfric Bianchi e Tamara Mataracchione per avermi segnalato questa sequenza di Psello; in particolare la signorina Mataracchione sta preparando una edizione completa del testo.

¹⁴¹ *Ibid.* (DENNIS, 1994, p. 6, 118-119).

¹⁴² *Ibid.* (DENNIS, 1994, p. 6, 131-133).

¹⁴³ Sulla tipologia estrema, trasgressiva e libertina della divinazione dell'ici si erano già espressi con violenza i Padri greci (cfr. in partic. ΜΕΝΑΤ, 1987, pp. 436-441); sulla profetologia nella tarda antichità vd. il saggio di SPAMENI GASPARRO (1993) 11-42.

"femminei" (quindi metroachi) e mithraici. Lo zelo religioso di Psello non solo è sordo all'attività carismatica del gruppo di monaci che gravita attorno alla veggente, ma neppure comprende come essi abbiano creato una propria liturgia estatica sincreticamente legata alle Scritture.

Dositea, colta da un'estasi febbrile, incontrollata, "profetizza le cose future ed enumera le legioni celesti" (μελλόντων πρόφητον και οὐρανίων καρτάλογον τρέξων)¹⁴⁴; il nominare le τρέξεις angeliche rientra in quella attività visionaria implacante l'*ascensio* nelle sfere arcontico-planetary ed il congiungimento ultimo con la Μητρὴ Λόγου, la stessa "Madre del Logos" che comunica a Dositea i misteri della λόγου γέννησις¹⁴⁵. Inutile dire che una simile ermeneutica visionaria non può mantenersi a lungo in equilibrio con il potere ecclesiastico: appare quindi abbastanza logica l'intransigente e violenta reazione di Michele Psello, che combatte la pretesa di questa parte della comunità religiosa di possedere fonti di rivelazione autonome, se non addirittura superiori.

IV. Visione e rivelazione

Un parallelo a tale tipologia estatico-visionaria è offerto dalla mistica hekalotica giudaica, dove il buon esito della "discesa nella *merkabot*" è subordinato fra l'altro a rigorosi adempimenti rituali. Si tratta di una esperienza estatica implicate in un viaggio celeste negli *hekalot*, le dimore celesti proliferazione forse di quel *hekal* in cui ha luogo l'estasi dell'Ytsia veterotestamentaria¹⁴⁶, un *temenos* inteso nella doppia accezione di "Tempio" gerosolimitano e dimora celeste di Dio. È interessante il racconto della *habira* visionaria riportato in *Hehalot Rabbari*, nel quale un gruppo di estatici si riunisce intorno ad un maestro e che culmina in una ascensione mistica del maestro stesso o di qualcuno dei discepoli¹⁴⁷. La mistica hekalotica prevede due fasi di preparazione all'ascensione. La prima si protrae per alcuni giorni e comprende — come per l'estasi di Whitaz — la purificazione delle vesti, il bagno rituale, l'isolamento dal mondo esterno, prescrizioni/interdizioni alimentari e la recitazione di formule rituali¹⁴⁸. L'altra fase è immediata ed esige la meditazione, talora in una posizione di raccoglimento corporeo, di inni, canti o preghiere, oppure di formule magiche, o di nomi magici di Dio e degli Angeli, il tutto conosciuto e trasmesso per tradizione segreta¹⁴⁹.

¹⁴⁴ *Orat.* I (DENNIS, 1994, p. 8, 173-174).

¹⁴⁵ *Ibid.* (DENNIS, 1994, p. 8, 177-180).

¹⁴⁶ Cfr. *Is.* 6.

¹⁴⁷ Cfr. *Hek. Rab.* 198 ss.; ALEXANDER, 1983, pp. 233-234; *Id.* (1977) 169-173.

¹⁴⁸ Cfr. *Hek. Rab.* 299-300; SCHOLEM, 1986, pp. 58 ss.; GRUENWALD (1973), pp. 89-90; *Id.*, 1980, pp. 99-102 e p. 132 n. 1; ALEXANDER, 1983, pp. 233 ss.

¹⁴⁹ Cfr. GRUENWALD, 1980, pp. 102-106.

Si è parlato di una *ascensio mystica*: in realtà fra le due dottrine cardine dell'esoterismo giudaico¹⁵⁰, cioè la *ma'aseth bereshit*, l'"opera della Creazione", e la *ma'aseth merkabāh*, l'"opera del Trono"¹⁵¹, la seconda implica, perlomeno linguisticamente, una "discesa" estatica. Il Trono è ovviamente la *merkabāh* di *Ezechiele* I 26, quel trono divino immerso nel *kabōd* accecante, rilucente di uno splendore infinito, che curiosamente ritroviamo nel sistema gnostico dei curdi Yezidi¹⁵².

Nel sincretismo yezidico le due tradizioni, quella "creazionistica" e quella hecalotica, si trovano, a livello cosmologico e comparativo, in qualche modo unite. Il punto di riferimento è una testimonianza siriana riportata da Padre Sanniele Giarnil¹⁵³. Secondo questa versione della cosmogonia yezidica Dio, dopo avere "scritto" l'intera creazione in un libro, trae "dalla sua essenza e dalla sua Luce", *mn yth wmn mwhrth*¹⁵⁴, altri sei dēi¹⁵⁵. I sei, uno dopo l'altro, creano rispettivamente il Cielo, il Sole, la Luna, l'Aria, la *kakbat šaprayā*, la "Stella Mattutina"¹⁵⁶, cioè Venere, la 'Αφροδίτασ *kai φροφόρον* dell'astrologia arcaica¹⁵⁷, ed in ultimo tutte le stelle ed i luminari (*wbr' kllhwn kwwb' whlyy'*)¹⁵⁸. Ma la demurgia non è completa:

*wmn brhta hyn šb' 'lji' brw bšny' sb' dwkyr' d-pwryy' kkl hd mhwon hd' wbrw twb
lpwryhwn bšny' šb' 'rsm kkl hd ky' hd'*

... e poi questi sette dēi crearono nel cielo sette luoghi che [sono] torri, una per ciascuno di loro, quindi crearono per le loro torri nel cielo sette troni, uno per ognuna¹⁵⁹.

Per ogni torre vi sono dunque i troni celesti in cui dimorano i sette dēi o *dyre-loy yezidici*. Il termine siriano impiegato qui per "torre" è *pwryyā*¹⁶⁰, legato al greco *τύρος*, con il doppio significato di "torre"¹⁶¹ e di "costellazione"¹⁶²; la parola espi-

¹⁵⁰ Cfr. SCHOLIM, 1973, pp. 24 ss.

¹⁵¹ Per una sintesi bibliografica su quest'aspetto della mistica giudaica, cfr. ELIOT (1991) 233-249.

¹⁵² L'ultima messa a punto sul sistema yezidico è il bel libro di KREYENBROEK, 1995; in sostituibili i lavori di G. Furlani (in partic. FURLANI, 1930); per una bibliografia ulteriore rimando al mio modesto lavoro divulgativo ALBRILE, 1996a, *passim*.

¹⁵³ Cfr. GIARNIL, 1900, *passim*.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 4, 16.

¹⁵⁵ Su quest'aspetto della cosmogonia yezidica, cfr. il minuzioso lavoro di FURLANI, 1947, 141-161, dove il nostro testo è citato a p. 143.

¹⁵⁶ Cfr. GIARNIL, 1900, p. 5, 9.

¹⁵⁷ Cfr. ad es. Tineo di Locri, *Nar. mundi* XXVI 214, 96c (TOMM, 1985, p. 44 e p. 76 n. 11); vd. anche quanto dice CRISTOFORATTI (1996), p. 435.

¹⁵⁸ Cfr. GIARNIL, 1900, p. 5, 11-12.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 5, 12-15; cfr. GURLANI, 1947, p. 143.

¹⁶⁰ Cfr. BROCKELMANN, 1928, p. 607a.

¹⁶¹ Cfr. ROCCI, 1943, p. 1629a.

me infatti l'idea dello Zodiaco inteso come un "palazzo" o, meglio, una "torre celeste", idea che corre parallela alle estasi allucinatorie della mistica hecalotica, dove l'*unio mystica* con il divino è subordinata al transito nei "palazzi" adamantini, al fine di giungere a contemplare la *merkabāh* del Dio il cui nome trascende ogni qualificazione. Singolare è il rovesciamento, in senso gnostico-archontico (quindi "sethiano"), di questo mitologema "estatico" operato dal Mandesimo, dove la demonizzazione dello spazio astrale è lo stigma della propagazione della forza demoniaca in senso planetario e temporale. Qui le torri arcaeliche, i troni divini del viaggio iniziatico-teurgico, si sono trasformati nei satanici *matarata*, termine di difficile e controversa interpretazione¹⁶² che rendiamo con "inferni celesti", intendendo con ciò riferirci alla natura demoniaca che questi luoghi astrali hanno nell'esperienza *post mortem*:

*mipaq ruha unšimta mn pagra mn kiun zna ubšra mn duha ralta mn kiun
d-šgštra mn nangarta uqašša umahunita nazil hazin nišna bga bhida matarata*

Quando lo spirito e l'anima usciranno dal corpo, dalla veste di carne e sangue, dal cgllore ribollente¹⁶³, dalla fornace incandescente, dai sepolcristi, dai luoghi inspissati¹⁶⁴, e dai tranelli, quell'anima fuggi via, in fretta, e ando su negli inferni celesti¹⁶⁵.

È l'inizio del viaggio catartico nei *matarata*, codificato in questo importante e suggestivo trattato del *Ginza smala* mandaico. Dei sette arconti planetari il primo è *Nbaz haita*, la "forza che separa"¹⁶⁶, segue il *sapra uhdama*, lo "scriba e sapiente" Nbu, il babilonese Nabu¹⁶⁷, redattore e custode degli *aspar dukrama*, i "Libri dei Morti", cioè i libri in cui si commemorano i defunti, in una trinità diaboliche che fa gridare *hai uai*, "ahno! ahno!", ai malcapitati che vi transiamo¹⁶⁸. Il prossimo inferno è il *matarta* delle "sette immagini che Pahlil chiamò all'esistenza", *d-šaba dmanata d-gra phtil*¹⁶⁹; i sette sono ovviamente le icone planetarie coinvolte con

¹⁶² Cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, pp. 241b-242a, che traduce "purgatory, place of detention", cioè gli usuali "purgatori planetari" ai quali alludono anche M. Lidzbarski, 1925 ("Wachthaus") e K. Rudolph (in FOERSTER, 1974), ("Watch-house"); su questa tematica, si leggono interessanti considerazioni nel suggestivo saggio di SCHWABE (1960), p. 167.

¹⁶³ Sulla prospettiva gnostico-dualistica sottesa all'immagine del "sangue ribollente", cfr. in partic. SCARZIA, 1992, 501-506.

¹⁶⁴ Lett. *mn nangaria uqašša*, "dai sepolcristi e dai luoghi rocciosi" (cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, p. 32b); Lidzbarski, 1925 (p. 444 n. 1) non traduce.

¹⁶⁵ *Ginza smala* I 4 (PETERMANN, 1867, 26, 11-15; Lidzbarski, 1925, 444, 2-5; RUDOLPH [in FOERSTER, 1974], 246).

¹⁶⁶ Cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, pp. 120a e 287a; di questo stranisimo personaggio mi sono occupato in ALBRILE (1999) 195-224.

¹⁶⁷ Cfr. FURLANI, 1948, pp. 134-135.

¹⁶⁸ Cfr. PETERMANN, 1867, 29, 5 ss.; Lidzbarski, 1925, 446, 1 ss.; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 248.

¹⁶⁹ PETERMANN, 1867, 30, 14; Lidzbarski, 1925, 446, 41-447, 1; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 248.

Prahil nelle oscure vicende della creazione di Tibil, il cosmo arcontico¹⁷⁰. Le *šaba dhanawta* si cospargono di rose e celebrano una misteriosa liturgia adomita; in questo *matarta* sono confinati infatti coloro che si recano al tempio di Adonis-Tammiz¹⁷¹ e officiano un complesso rituale lunare (di 28 giorni) a base di sacrifici di ovini, di librazioni e pasti sacri, celebrando il lutto del dio nella casa di Venere-Dilbat¹⁷². Il successivo "passo nel delirio", per usare una consumata espressione cinematografica, è il *matarta d-harasa mšihā br rihā d-kadba*, l'"inferno celeste di Gesù Cristo il mago, figlio dello Spirito di Contraffazione"¹⁷³. È la violentissima polemica dei Mandei contro Gesù, che in altri luoghi del *Ginza* è identificato con Nbu, l'inganno mercantile che si manifesta in quel *rihā d-kadba*, quello Spirito di Contraffazione che traduce molto bene lo πνεῦμα ἀντίτιμον dei testi gnostici¹⁷⁴.

Sempre dello Spirito, questa volta "Santo", *rihā d-quḏša*, è il dominio demoniaco del successivo *matarta*, quello di 'Uat, il cui *nomen nominis* è 'Ewat¹⁷⁵, l'esilio oscuro dove – in aperta polemica con il Cristianesimo di matrice siriana – si macerano, consumandosi nelle privazioni, i "falsi asceti". Segue il *matarta* del deminugo maldestro Prahil,¹⁷⁶ in cui sono confinati i malvagi che egli stesso evoca e chiama all'esistenza (*ahai mabaiḥibh biša d-qrā prahil*)¹⁷⁷, cioè le potenze, le forze arcontiche che governano ed insanguinano Tibil (*šāwāta abdiā nazna biḥil ašdāta*)¹⁷⁸.

Capo dell'ebdomade arcontica è il "vecchio, elevato, segreto, nascosto Abatur" (*matarta d-abatur hariga rama kasia univra*); suo è lo spazio cosmico in cui si compie la psicostasia, su una *muzantā*, "bilancia", che pesa le opere e le azioni, somministrando ricompense e castighi¹⁷⁹. Tramite Abatur si realizza il *mysterium coniunctionis* tra lo spirito e l'anima (*taqil umalūta rihā m nišimta*)¹⁸⁰.

¹⁷⁰ Vd. in maniera più dettagliata FURLANI, 1948, pp. 147 ss.

¹⁷¹ Cfr. BAUDISSIN (1916) 423-446 (lavoro che segue la leggendaria monografia *Adonis und Esmin*, Leipzig, 1911, vd. in partic. pp. 67 ss.); GREEN, 1992, pp. 74 ss.; vd. anche BIANCHI (1986) 293-313.

¹⁷² Cfr. PETERMANN, 1867, 30, 20-22; LIDZBAŃSKI, 1925, 447, 8-10; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 248; vd. anche JASTROW jr. (1909) 155-166; FURLANI, 1948, pp. 133 ss.

¹⁷³ PETERMANN, 1867, 33, 18; LIDZBAŃSKI, 1925, 449, 4-5; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 249.

¹⁷⁴ Ho ampliato queste tematiche in ALBRITTE (1997c), pp. 166 ss.

¹⁷⁵ Cfr. PETERMANN, 1867, 35, 6 ss.; LIDZBAŃSKI, 1925, 450, 8 ss.; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 249.

¹⁷⁶ Su Prahil si vd. in partic. la monografia di CERUTTI, 1980, pp. 27 ss. e *passim*.

¹⁷⁷ PETERMANN, 1867, 36, 18-19; LIDZBAŃSKI, 1925, 451, 9-10; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 250.

¹⁷⁸ PETERMANN, 1867, 36, 21.

¹⁷⁹ PETERMANN, 1867, 37, 7-9; LIDZBAŃSKI, 1925, 451, 25-27; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 250.

¹⁸⁰ PETERMANN, 1867, 37, 9-10; LIDZBAŃSKI, 1925, 451, 27; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 250.

V. Il mistero adamantino

È importante per la nostra breve ricerca la sequenza finale di questo trattato del *Ginza smala*, dove l'anima, la *nišimta*, ormai purificata – cioè ricongiunta con lo πνεῦμα/*rihā* purificato –, si trasmuta nella *dnu hiia*. l'Immagine di Vita. La metafora è arboresca: assisa nella sua dimora paradisiaca, immersa nello splendore fiammeggiante, la *nišimta* vede la *ayar gupna*, la "Vita Eterna"¹⁸¹ da cui sgorga acqua vivificante e la cui radice è la fonte¹⁸² delle anime, *ušiša kana d-nišimta*¹⁸³, i cui rami sono gli "Utria e le cui foglie sono i "lampi di Luce", *pasimkia d-nihura*¹⁸⁴. Tutto in questa sequenza finale di *Ginza smala* I, 4 evoca le atmosfere teurgiche: dal continuo insistere sugli effetti luminosi di uno splendore, che al pari della αὐγὴ caldaica, accesa ed illumina interiormente, alla visione dello αὐθῆρ, lo *ayar barraia*, l'"Etere straniero"¹⁸⁵ la cui trasparenza nel rivelare la "dimora luminosa", *uldaura taqna*, ricorda il वोद̣ caldaico, veicolo della visibilità del Padre intellegibile.

Nel viaggio catartico della *nišimta*, l'anima mandatica, i *pasimkia d-nihura* rappresentano i "lampi", cioè i "gioielli"¹⁸⁶ teurgici della trasmutazione mistica, evento questo che si compie nel segreto della Madre Lucente, nell'utero cosmico, causa

¹⁸¹ Sulla metafora della Vite nella grossi manda, cfr. quanto dico in ALBRITTE (1996b), pp. 380-382.

¹⁸² Il termine è *kanakant(n)ia* (cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, p. 198a), il cui significato oscilla da quello di "vaso, ricettacolo" a quello di "assemblea, congregazione", nel senso di "razza" o "comunità di fedeli"; qui è tradotto nel senso di "fonte sorgiva" delle anime, quale "fondamento" ontologico, "matrice" (di questo ho parlato in modo più approfondito in ALBRITTE [2000] 311-332).

¹⁸³ PETERMANN, 1867, 37, 19-20; LIDZBAŃSKI, 1925, 452, 1; RUDOLPH (in FOERSTER, 1974), 250.

¹⁸⁴ Cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, p. 362a; vd. *infra* la discussione fatta alla n. 186.

¹⁸⁵ Cfr. PETERMANN, 1867, 37, 22.

¹⁸⁶ Il rif. è ai "Lampi di Luce", *pasimkia d-nihura*, espressione che troviamo sia nel *Ginza smala* I, 4 (PETERMANN, 1867, 37, 20) per indicare le "foglie" della *gupna*, la "Vite" divina, l'Albero archetipico, che in altri luoghi della letteratura mandatica. La Drower ed il Lidzbarski traducono quel *pasimkia* con "lampi" o "raggi" (cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, p. 362a); in un lavoro di circa ottant'anni fa Theodor Nöldke (1915/1916), p. 148) aveva però intuito che *pasimkia* poteva essere una parola di area iranica, che egli vedeva originata dal mandaiico *šraqa* (cfr. DROWER & MACCUCI, 1963, p. 475a), a sua volta dipendente dal persiano *šerāg*, "ampadā", prestito che è documentato, per mezzo del siriano, nell'arabo *širāḡ* (cfr. in partic. BAILEY [1959], pp. 124-125); e CRISTOFORETTI [1996], p. 433). A mio parere si può collegare *pasimkia* all'avestico *pašāra*, "ornamento, gioiello" (cfr. BARTOLOMÆE, 1904-1906, col. 818), da cui il medi-persiano *pašāra* (cfr. NYBERG, II, 1974, p. 161a); l'idea è infatti quella di un "ornamento di Luce", nel senso di un "diadema luminoso" che sorge non solo l'albero divino, ma anche i vestiti che l'anima indossa nella sua ascesa celeste attraverso i *matarta*; questa idea di *pasimkia d-nihura* quali "ornamenti" o meglio, "gioielli di Luce", sembra trovare conferma in un passo dell'avestico *Bahrān*

e tramite della *divarwyh* dell'anima verso Dio. Nel contesto di Proclo¹⁸⁷, da cui proviene il frammento 46 degli *Oracoli Caldaici*¹⁸⁸, questa causa sorgiva si scinde nelle tre virtù anagogiche commesse con la preghiera: infatti chi prega veramente deve *ἀπερθε* *τε* *καὶ* *ἀπὸ* *τῆς* *γενέσεως* *καθαυτικᾶς* *καὶ* *divarwyōbōs* *προβεβῆσθαι* *καὶ* *πίστειν* *καὶ* *ἀνῆλειαν* *καὶ* *ἐρωτα*, *ταύτην* *ἐκείλην* *τὴν* *τρίδα*, *καὶ* *ἐντὶ* *ταῖς* *ἀγνάδων*: le tre virtù teurgiche sono quindi "Fede, verità e amore" (*πίστειν καὶ ἀνῆλειαν καὶ ἐρωτα*). Un altro verso degli *Oracoli*, con il commento sempre di Proclo¹⁸⁹, attesta che questa triade svolgeva effettivamente una parte importante nelle cerimonie mistiche caldaiche¹⁹⁰:

Ταύτα γὰρ εἰν ἡρατοὶ φησὶ τὸ λόγιον κυβερνᾶται τε καὶ ἔσται, καὶ δὴ τούτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακλεῖσθαι δὴ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοῖς τῷ θεῷ συνάπτειν.

Nel sistema gnostico-caldaico le tre Virtù¹⁹¹ caratterizzano i tre "sovrani" dei tre mondi in cui si divide l'universo noetico: Amore è l'attributo del sovrano del mondo intellettuale, cioè *Alōw*, il Tempo percepito nella sua dimensione infinita ed eternea, ovetrosia *Χρόνος*; Verità di "Ἡλιος, il Sole, sovrano del mondo eterico; Fede del sovrano del mondo hylico, che corrisponde probabilmente alla Luna, cioè *Hekate*, egemone femminea della circonferenza, che cinge il cosmo fisico in una ciclicità statica e dinamica al medesimo tempo. Secondo il Proclo della *Theologia Platonica* attraverso Fede, Amore e Verità "tutto è unito con il divino"¹⁹², asserzione che si coniuga con quanto affermano gli *Oracoli Caldaici*, secondo i quali l'anima, vincolata al corpo, è discesa in basso e potrà essere risolledata al suo ordine primigenio unendo l'azione rituale alla parola sacra: *λερῶν λόγων ἔργων ἐνώσας*¹⁹³.

Yas̄t, dove il fortissimo ed invincibile *Varebrayna* appare al cospetto di Zoroastro nelle sembianze di un uomo bellissimo e lucente, con in mano una spada "intarsata con ogni sorta di ornamenti" o "con ogni sorta di gioielli", *frapxištem višpō.pāzaxrāhem* (cfr. *Yas̄t* 14, 10, 27 e *Bartholomae*, 1904-1906, col. 817). Qui il Marte iranico *Varebrayna* è effigiato nelle vesti di un formidabile guerriero, simile per certi versi al Conan letterario-cinematografico: indubbio quindi che l'elsa e la spada stessa siano intarsiate di gemme e pietre preziose, l'immagine è infatti quella della Luce che adorna ed ingemma un'arma che è il veicolo sotterriologico del dio.

¹⁸⁷ *In Thm.* 1.212-21-22.

¹⁸⁸ Secondo l'edizione des *PLACES*, 1971; *Kroll*, 1894, p. 26; *Maierck*, 1989, p. 66.

¹⁸⁹ Fr. 48 des *PLACES*, 1971 (cfr. *Maierck*, 1989, p. 66; *Kroll*, 1894, p. 26 = Proclo, *In Alc.* XXXIII, 52, 13-14; 53, 1-2 C).

¹⁹⁰ Cfr. anche *Lewy*, 1978³, pp. 144-147; des *PLACES*, 1971, pp. 132-133.

¹⁹¹ Sulla funzione dei tre principj nella gnosi sethiana, cfr. in partic. *Albrille* (1996b), pp. 354 ss.

¹⁹² *Theol. Plat.* 1, 26 e 194, 1.

¹⁹³ Fr. 110 des *PLACES*, 1971 (cfr. *Maierck*, 1989, p. 90; *Kroll*, 1894, p. 51 = Psello in *PG* 122, 1129c 12-d4).

Infatti l'anima deve ricordare la parola iniziale¹⁹⁴, cioè i simboli che celano il mistero supremo. I simboli, seminati dal Padre nel mondo, o nelle anime secondo Psello¹⁹⁵, sono stati dimenticati dalla *ψυχή* cosmica al momento della sua discesa/catabasi nella *ύλη*. Tutto questo rappresenta il fulcro dell'esperienza gnostico-misterica: l'*ascensio*, il ritorno dell'anima decaduta nel seno del mistero supremo effigiato dal paterno *Alōw* caldaico -colorato in tinte 'zurvanite'¹⁹⁶, oppure il ricongiungimento al vertice dell'Ogdoade celeste, soglia che conduce al mondo adamantino ove regna la Madre Lucente, versione archonico-sethiana della *Hiira Rbia Qadmaia* mandatica, la Prima Grande Vita dissolta nel fulgore sorgivo.

La fluidità di contenuti e di immagini insiti nel sincretismo gnostico implica in definitiva un suo studio non solo da un punto di vista dottrinale e teistico (cioè la sua scomposizione ed analisi quale "eresia" subordinata al Cristianesimo), ma anche e soprattutto da un punto di vista storico-fenomenologico, nei suoi apporti iranico-mesopotamici ed antico-orientali¹⁹⁷. Gli esempi addotti all'inizio del nostro breve studio, provenienti dalla letteratura apocritica, rielaborazione di tradizioni gnostico-aggatiche o gnostico-mitiche in uso presso le primitive comunità cristiane¹⁹⁸, implicano una comprensione del sincretismo gnostico nel suo aspetto totale e totalizzante, quale crocevia di culture trasfigurantesi nel nascente *kyrygma* cristiano, che solo pochi secoli più tardi diverrà dogma niceno-costantiniano¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Cfr. fr. 109 des *PLACES*, 1971 (cfr. *Maierck*, 1989, p. 90; *Kroll*, 1894, p. 50 = Psello in *PG* 122, 1148a 12-14).

¹⁹⁵ Cfr. fr. 108 des *PLACES*, 1971 (cfr. *Maierck*, 1989, p. 90; *Kroll*, 1894, p. 50 = Proclo, *In Crat.* 20, 31-21, 2).

¹⁹⁶ Cfr. *Scarabia*, 1987, pp. 281 ss.; per ulteriore bibliografia si vd. *Albrille* (1995b), pp. 139 ss. (dove prendo in considerazione una probabile forma di sincretismo gnostico-zurvanite), per lo sfondo sincretistico si vd. anche *Bidez* (1935), *passim*.

¹⁹⁷ Interessanti spunti a riguardo si leggono in *Gnoli* (1991), pp. 357-358.

¹⁹⁸ È l'idea sviluppata in *Albrille* (1997b) 601-620.

¹⁹⁹ Un grazie ancora alla d.ssa Emanuela Turri.

BIBLIOGRAFIA

- ALBRILE, E.,
 - "Enoch e l'Iran: un'ipotesi sulle origini dell'apocalittica", *Nicolaius*, N.S. 22 (1995) 91-136.
 - "... *In principis lucem fuisse ac tenebras*. Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici", *AION* (filol.), 17 (1995) 109-155.
 - *Gli "Adoratori del Diavolo" e la Gnosi. Mito iranico e folklore euro-asiatico tra gli Yezidi* (I Quaderni di Aligiza 1), Chivari-Genova, 1996.
 - "I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia", *Laurentianum*, 37 (1996) 353-385.
 - "Zurvan tra i Mandaei? Un excursus sulle origini dello Gnosticismo", *Terestianum*, 47 (1996) 193-244.
 - "Il 'Bianco Monte' dei Magi. La montagna paradisiaca nel sincretismo iranico-mesopotamico", *AION*, 58 (1997) 145-161.
 - "La Libagione d'Immortalità. Note sul *Martirio di Santo Stefano*", *Salesianum*, 59 (1997) 601-620.
 - "L'*Amima viva* e la Seduzione degli Arconti tra Gnosticismo e Manicheismo", *Asprentas*, 44 (1997) 163-194.
 - "L'estasi di Dinanukt. Teologia gnostica e sincretismo iranico-mesopotamico in prospettiva comparativa", *Asprentas*, 46 (1999) 195-224.
 - "I Magi e la 'Madre Celeste'", *Antichium*, 75 (2000) 311-332.
 ALEXANDER, Ph.,
 - "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", *Journal of Jewish Studies*, 28 (1977) 169-173.
 - "Introduction to 3 (*Hebrew Apocalypse of Enoch*)", in J.H. CHARLESWORTH, I, 1983, 223-254.
 BAILEY, H.W.,
 - "Ambages Indoinicae", *AION* (ling.), 1 (1959), pp. 124 ss.
 BARTHELEMY, D. & MILIK, J.T.,
 - *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert, D), Oxford, 1956?
 BARTHOLONAE, Ch.,
 - *Altiranisches Wörterbuch*, Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten, Strassburg, 1904-1906 (repr. Berlin-New York, 1979).
 BAUDISSIN, W.W.G.,
 - *Adonis und Esnun*, Leipzig, 1911.
 - "Adonis", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 70 (1916) 423-446.
 BIANCHI, U.,
 - "I 'Precedenti' di Adonis", *Studi Tardantichi*, 2 (1986) 293-313 (= *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, Vol. II).
 BINZ, J.,
 - "Les Ecoles Chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 3 (1935) 41-89 (= *Volume offert à J. Capart*).
 BOUSSER, W.,
 - "Platons Weltseele und das Kreuz Christi", in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 14 (1933) 273-285.

- BOYCE, M.,
 - "Haoma, Priest of the Sacrifice", in M. Boyce & I. GERSHEVITCH (eds.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, pp. 62-80.
 BROCKELMANN, K.,
 - *Lexicon Syriacum*, Halle an der Saale, 1928 (repr. Hildesheim-New York, 1995).
 CASADIO, G.,
 - *Vue gnostique all'immortalità* (Letteratura Cristiana Antica 4), Brescia, 1997.
 CERETTI, C.G.,
 - *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV), IASMO/ISAIO, Roma, 1995.
 CERUTTI, M.V.,
 - *Dualismo e Ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo* (Nuovi Saggi N. 80), Roma, 1980.
 CHARLESWORTH, J.H. (ed.),
 - *The Old Testament Pseudepigrapha*, I. Apocalyptic Literature and Testaments, London, 1983.
 CIRILLO, L.,
 - "L'uomo interiore negli Atti Apocriti di Andrea e il 'Nous' nella visione di Mani secondo Baranes (CMC 17, 7 ss.)", in L. CIRILLO & A. VAN RONGERLOO (cur.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi "Manicheismo e Oriente Cristiano Antico"* (Manichaean Studies III), Louvain-Napoli, 1997, pp. 11-21.
 CORBIN, H.,
 - "Imagination créatrice et prière créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi", in *Eranos-Jahrbuch*, 25 (1956) 121-140.
 COULIANO, I.P.,
 - *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo* (Biblioteca di Cultura Moderna, 926), Roma-Bari, 1986.
 CRISTOFORETTI, S.,
 - "San Sergio a Perugia", *Annali di Ca' Foscari (Serie Orientale)*, 27 (1996) 433-438.
 DANÉLOU, J.,
 - "Les Douze Apôtres et le Zodiaque", *Vigiliae Christianae*, 13 (1959) 14-21.
 - *La Teologia del Giudeo-Cristianesimo*, Bologna, 1974.
 DENNIS, G.T. (ed.),
 - Michaelis Pselli, *Orationes forenses et acta*, Stuttgart-Leipzig, 1994.
 DES PLACES, É. (ed.),
 - *Oracles Chaldaïques*, Paris, 1971.
 DROWER, E.S.,
 - *Water into Wine*, London, 1956.
 DROWER, E.S. & MACCUCI, R.,
 - *A Mandaeic Dictionary*, Oxford, 1963.
 DUCHESNE-GUNLLEMIN, J.,
 - "L'Initiation Mazdéenne", in C.I. BLERKER (ed.), *Initiation*, Contributions to the theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions held at Strassburg (*Nimro Supp. X*), Leiden, 1965, pp. 112-118.
 ENOR, R.,
 - "Merkabah Mysticism. A Critical Review", *Nimro*, 37 (1991) 233-249.

- FESTUGIÈRE A.-J. & A.D. NOCK (eds.),
- *Corpus Hermeticum*, Paris, 1945.
- FORSTER, W.,
- *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*, II, *Coptic and Mandaean Sources*, English trans. ed. by R. McL. Wilson, Oxford, 1974.
- FURLANI, G.,
- *Testi Religiosi dei Yazidi* (Testi e Documenti per la Storia delle Religioni 3), Bologna, 1930.
- "Sette Angeli dei Yazidi", *RAI*, 2 (1947) 141-161.
- "I Pianeti e lo Zodiaco nella Religione dei Mande'i", *MAL*, 2 (1948) 133-147.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (cur.),
- *Testi di Qumran*, trad. it. di C. Martone (Biblical/ Testi e studi 4), Brescia, 1996.
- GERSHEVITCH, I.,
- "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, 33 (1995), pp. 17 ss.
- GIAMLI, S.,
- *Monte Singar. Storia di un popolo ignoto*, Roma, 1900.
- GIGNOUX, Ph.,
- "La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne", in AA.VV., *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, pp. 67 ss.
- "Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien", in *Journal Asiatique*, 267 (1979) 41-79.
- *Le Livre d'Ardā Wirāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 - Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14), Paris, 1984.
- GNOLI, Gh.,
- "Un particolare aspetto del simbolismo della Luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo", *AION*, 12 (1962) 95-121.
- "Lo stato di 'maga'", *AION*, 15 (1965) 105-117.
- *Ricerche Storiche sul Sistan Antico* (Report and Memoirs X), ISMEO, Roma, 1967.
- "Asavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz", in Gh. GNOLI & A. V. ROSSI (cur.), *Iranica* (UO - Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor* X), Napoli, 1979, pp. 387-452.
- "Note sullo 'x' arnah-'", *Acta Iranica*, 23 (1984) 207-218 (= *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Hommages et Opera Minora Vol. IX), in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Vol. III, London-New York, 1985, pp. 689b ss.
- "On Professor Rudolph's Gnosis Book", *East and West*, 41 (1991), pp. 357 ss.
- "Tendenze attuali negli studi zoroastriani", in U. BIANCHI (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research*, Selected Proceedings of the XVI IAHHR Congress (Storia delle Religioni 8), Roma, 1994, pp. 60 ss.
- "Über das iranische **nj/arnah-*-lautliche, morphologische und etymologische Probleme. Zum Stand der Forschung", *Akroentische Forschungen*, 23 (1996) 171-180.
- GREEN, T.M.,
- *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World/EPRO 114), Leiden, 1992.
- GRÖZINGER, K.-E.,
- "Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik", *Journal for the Study of Judaism*, 11 (1980) 66-77.

- GRUENWALD, I.,
- "Knowledge and Vision. Towards a Clarification of Two 'Gnostic' Concepts in the Light of Their Alleged Origins", *Israel Oriental Studies*, 3 (1973) 63-107.
- *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14), Leiden, 1980.
- HOFMANN, A.,
- *LSD. Il mio bambino difficile*, tr. it. di R. Fedeli, Milano, 1995.
- HOLM, K. (hsrg.),
- *LSD. Il mio bambino difficile*, tr. it. di R. Fedeli, Milano, 1995.
- HOPFNER, Th.,
- *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, II (GCS 31), Leipzig, 1922.
- *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig, 1921.
- HÜBNER, W.,
- "Das Horoskop der Christen", *Vigiliae Christianae*, 29 (1975) 120-137.
- HULTGÅRD, A.,
- "Ecstasy and Vision", in N.G. HOLM (ed.), *Religious Ecstasy*, Uppsala, 1982, pp. 218-225.
- LESS JOHNSTON, S.,
- *Hekate Sotera. A Study of Hekate's Roles in the Chaldaean Oracles and Related Literature* (American Classical Studies 21), Atlanta (Georgia), 1990.
- JACOBSEN BUCKLEY, J.,
- "The Salvation of the Spirit Rūha in Mandaean Religion", in *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill-London, 1986, pp. 30 ss.
- JAMES, M.R.,
- "The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter", *Journal of Theological Studies*, 32 (1931) 270-279.
- JASTROW Jr., M.,
- "Dil-Bat", *Zeitschrift für Assyriologie*, 22 (1909) 155-166.
- JUNOD, E. & J.-D. KAESTLI (cur.),
- *Acta Johannis*, I, Praefatio-Textus, II, Textus aliq-Comm.-Ind. (Corpus Christianorum, *Series Apocryphorum* I-2), Tournhout, 1983.
- KAESTLI, J.-D.,
- "L'utilisation des Actes Apocryphes des Apôtres dans le Manichéisme", in M. KRAUSE (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Nag Hammadi Studies VII), Leiden, 1977, pp. 107-116.
- KREYENBROEK, Ph.G.,
- *Yezidism - It's Background. Observances and Textual Tradition* (Texts and Studies in Religion Vol. 62), Leuven-Lampeter, 1995.
- KROLL, G.,
- *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894 (repr. Hildesheim, 1962).
- LAPASSADE, G.,
- *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla trance*, Milano, 1997?
- LAYTON, B.,
- *The Gnostic Scriptures. A New Translation*, London, 1987.
- *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Volume Two (Nag Hammadi Studies XXI), Leiden-Köln, 1989.
- LEWY, H.,
- *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouv. éd. par M. Tardieu, Paris, 1978?

- LIDZBARSKI, M.,
- *Ginzā. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Quellen der Religionsgeschichte 13), Göttingen, 1925.
- LIPSIUS, R. A., & BONNET, M. (eds.),
- *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, Lipsiae, 1898.
- MAJERICK, R.,
- *The Chaldaean Oracles. Text, translation, and commentary* (Studies in Greek and Roman Religion 5), Leiden-Köln, 1989.
- MEHAR, A.,
- "Divination païenne et prophétie chrétienne", in L. LIES (Hrsg.), *Orientaliana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Orogenkongresses* (Innsbrucker theologische Studien 19), Innsbruck-Wien, 1987, pp. 436-441.
- MICHAUD, H.,
- "Un mythe zervantie dans un des manuscrits de Qumran", *Vetus Testamentum*, 5 (1955) 137-147.
- MOLÉ, M.,
- "Daēnā, le pont Cinnat et l'initiation dans le Mazdéisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960), pp. 155 ss.
- NÖLDEKE, Th.,
- "Mandäisches", *Zeitschrift für Assyriologie*, 30 (1915/1916), pp. 148 ss.
- NORDIO, M.,
- "Iscrizioni ebraiche su due steli giudeo-cristiane di Khirbet Kilikis", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 25 (1975) 179-200.
- "L'escatologia giudeo-cristiana in due steli di Khirbet Kilikis", *Bibbia e Oriente*, 109 (1977) 263-272.
- NORELLI, E.,
- *L'Ascensione di Ischia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini Nuova Serie, 1), Bologna, 1994.
- NORELLI, E. ET ALI (cur.),
- *Ascensio Ischiae*, I, Textus, II, Commentarius (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 7-8), Turnhout, 1995.
- NYBERG, H. S.,
- *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden, 1974.
- PETERMANN, H.,
- *Thesaurus, sive Liber Magnus, vulgo "Liber Adami" appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, I (text. cont.), II (lect. codd. addit. et corr. cont.), Lipsiae, 1867.
- PIRAS, A.,
- "Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuel dans l'Iran ancien", *Studia Iranica*, 27 (1998) 163-185.
- RIEDEL, J.-M.,
- *Acta Andraeae*, I, Praefatio, II, Commentarius (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 5-6), Turnhout, 1989.
- PUECH, H.-Ch.,
- "Archontiker", in KLAUSER, TH., ET AL. (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 1950, 633-643.
- PULVER, M.,
- "Jesu Reigen und Kreuzigung nach den Johannesakten", *Eranos-Jahrbuch*, 9 (1942) 141-177.

- ROCCI, L.,
- *Vocabolario Greco-Italiano*, Roma, 1943³ (1st. 1985).
- SANIYANA DASTUR PESHOTAN, D. (ed.),
- *The Dinkard*, Vol. XIV, London, 1915.
- SCARCIA, G.,
- "Vent'anni di ricerche sui Magi evangelici", in L. LANGOTTI (cur.), *Venezia e l'Oriente* (Civiltà Veneziana/Studi, 42), Firenze, 1987, 273-285.
- "Yahya' e San Gennaro", in AA.VV., *Presenza Araba e Islamica in Campania*, Atti del Convegno (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989), Napoli, 1992, 501-506.
- SCHIFFMAN, L. H.,
- "4QMysteries", A Preliminary Edition", in *Revue de Qumran*, num. 62, t. 16 (1993) 203-223.
- SCHOLEM, G.,
- *Le Origini della Kabbalā*, Bologna, 1973.
- *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova, 1986.
- SCHWABE, J.,
- "Lebenswasser und Pflau, zwei Symbole der Wiedergeburt", in *Symbolon - Jahrbuch für Symbolforschung*, 1 (1960), pp. 167 ss.
- SEIDLBERG, E.,
- *Mashbita. Studies in the Ritual of the Mandaeen Baptism*, Uppsala, 1958.
- SPAMENI GASPARO, G.,
- "Oracolo, divinazione, profetismo nel mondo greco-romano da Augusto alla fine del II secolo", in R. PENNA (cur.), *Il Profetismo da Gesù di Nazaret al Montanismo* (Atti del IV Convegno di Studi Neotestamentari) = *Ricerche Storico Bibliche*, 5 (1993) 11-42.
- SHIMOFF, S. R.,
- "Gardens: from Eden to Jerusalem", *Journal for the Study of Judaism*, 26 (1995) 145-155.
- TISCHENDORF, C.,
- *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae, 1866.
- TOBIN, T. H. (ed.),
- *Timaios of Locri. On the Nature of the World and the Soul* (Texts and Translations 26/ Graeco-Roman Religion Series 8), Chico (California), 1985.
- TONELLI, A. (cur.),
- *Oracoli Caldaici. XANNAIKA NOTIA*, Milano, 1990.
- VAN UNNIK, W. C.,
- "A Note on the Dance of Jesus in the 'Acts of John'", *Vigilae Christianae*, 18 (1964) 1-5.
- WASZKIR, J. H. (ed.),
- Q.S.F. Tertulliani, *De anima*, Amsterdam, 1947.
- WIDENGREN, G.,
- *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaeism, Mandaeism, and Syrian-Gnostic Religion* (King and Saviour, II), Uppsala-Leipzig, 1943.
- *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen, 1960.
- WISTON, D., "The Iranian Component in the Bible. Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", *History of Religions*, 5 (1966) 183-216.

LA GRANDE OURSE ET LE TAUREAU APIS*

GODERROLD DE CALLATAÏ
 Institut Orientaliste
 Université catholique de
 Louvain

From a literary joke on the name of Eppaphos – a famous bull of Greek mythology – in Aratos' description of the constellation *Bootes-Arctophylax*, "the Guard of the Bear" (*Phaenomena*, vv. 91-93), one is led to wonder why, a long time before the Romans identified its seven stars with the *Septem Triones*, the Greater Bear could already be associated with the figure of a bull. This article seeks at answering this question by investigating some of the documents, from Classical as well as from Ancient Egyptian iconography, which show us that, from a very early period, this portion of the heavenly vault had been occupied by the Egyptian bull Apis, later identified with the Greek Eppaphos.

Au début du troisième siècle avant J.-C., le grec Aratos de Soles compose ses *Phénomènes*, poème astronomique d'un bon millier de vers qui connu durant toute l'antiquité une fortune exceptionnelle¹. La plus grande partie de l'œuvre est consacrée aux constellations du ciel que le poète décrit systématiquement. C'est une œuvre érudite, par nature assez spécialisée, et les développements d'Aratos sont

* Cette étude est la version actualisée d'un article paru initialement dans C. OSOWIER & A.-L. OOSTROEK (éd.), *Amosidae*, pp. 71-83. Je remercie chaleureusement Claude Osowier de m'avoir autorisé à republier le présent article pour le rendre accessible à un plus large public.

¹ Voir E. MAAS, *Commentationum in Aratum Reliquiae*, et J. MARTIN, *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*. Voir aussi, depuis lors, les éditions du texte parues presque simultanément et dues respectivement à D. KIDD (Cambridge University Press, 1997) et à J. MARTIN (Les Belles Lettres, 1998). Les vers d'Aratos ont été commentés par Hipparque et traduits par Cicéron, Germanicus et Avienus. Ils ont également exercé une influence profonde sur des auteurs comme Lucrèce, Virgile ou encore Hygin.

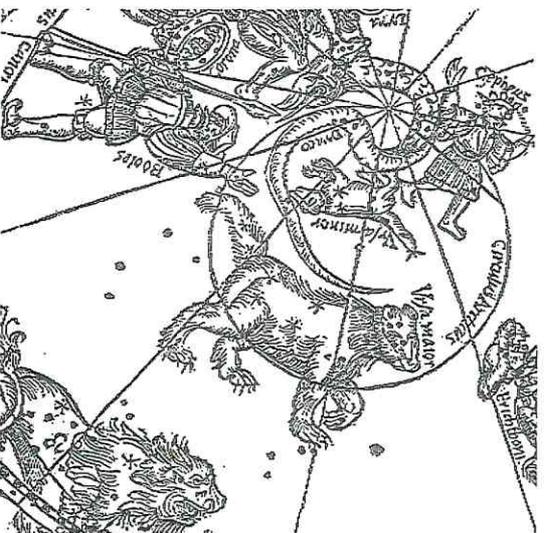


Fig. 1 : Le Bouvier et la Grande Ourse. Fragment d'un planisphère d'une édition grecque et latine des *Phénomènes* d'Aratos imprimée à Paris en 1539. D'après Camille Flammarion, *Les Étoiles et les Curiosités du Ciel*, Paris, 1892, p. 129.

comme le gardien de celle-ci, d'où l'autre nom du Bouvier: 'Αρκτοφύλαξ² (voir fig. 1). En effet, Aratos donne au sujet du Bouvier une explication qui semble, à première vue, manquer singulièrement de logique (*Phénomènes*, vv. 91-93):

Ἐξομιθεὺν δ' Ἐλκίης φέρεται ἑξάουρι ἐοικώς
 Ἀρκτοφύλαξ, τὸν β' ἀνδρες ἐπικέλευσι Βοῶτην,
 οὐβελ' ἀμαράτῃς ἐραφύλιενος εἰδεται "Αρκτου.

Dernière Héliké [autre nom de la Grande Ourse], comme s'il la poussait devant lui, marche le Gardien de l'Ourse, que les hommes appellent aussi le Bouvier, parce qu'il semble toucher de son aiguillon l'Ourse-Chariot (trad. J. Martin).

De toute évidence, la traduction littérale de ces vers ne permet pas une très bonne intelligence du texte. Car si l'explication fournie par le poète fait clairement

² C'est d'ailleurs le nom de Bouvier qui s'est imposé aujourd'hui. Toutefois, l'étoile principale de la constellation a conservé son ancien nom: Arcturus (le Gardien de l'Ourse), synonyme d'*Arctophylax*. Le Bouvier et la Grande Ourse, astérismes qu'un lien particulier – mais combien compréhensible pour qui regarde le ciel – semble depuis toujours avoir réunis l'un à l'autre, figurent déjà parmi les queiques constellations citées par Homère.

intervenir la Grande Ourse voisine (dont les sept grandes étoiles se présentent effectivement sous la forme d'un Chariot), elle est loin de satisfaire le simple bon sens. Pour le lecteur non averti, le Bouvier continue de garder une Ourse ou un Chariot, mais aucun bovidé, et l'origine du nom Βούτῆς demeure alors inexplicable. Bien sûr, l'association entre un Chariot et des Bœufs s'explique assez naturellement³ et l'on pourra trouver une preuve du rapprochement dans ce fait bien connu que les sept étoiles principales de la Grande Ourse ont reçu, entre autres appellations, le surnom de *Septem Tritones*, les Sept Bœufs.⁴

Mais c'est là, si l'on peut dire, 'mettre la charrette avant les bœufs'. En effet, ces Sept Bœufs qui illuminèrent avec tant d'éclat le ciel septentrional des Romains⁵ ne semblent pas avoir été connus des Grecs.⁶ Homère (*Odyssée*, V, 273) ne donne à la constellation que deux noms: "Αρκτος (l'Ourse) et "Αυδάδα (le Chariot), et le seul bovidé qui laboure la voûte céleste des Grecs est un Taureau qui ne quitte pas les régions zodiacales.

3 D'autre part, le Bouvier fut parfois considéré comme un simple laboureur, principalement chez certains auteurs latins qui l'ont appelé *Arator* (cf. Nigidius Figulus, éd. L. LEGRAND, 1931, Fragment 102). Mais cette conception n'est pas celle d'Aratos; voir A. LE BOEURFE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, p. 94-5. Quant au jeu de mots *Aratos-Arator*, il se trouve déjà dans la *Troisième Bucolique* de Virgile, au vers 42. Sur cette identification voir notamment: R.S. FISCHER, "Conon and the Poet: a Solution to Eclogue, III, 40-2", *Latomus*, 41 (1982) 803-814; C. SPRINGER, "Aratus and the Cups of Menalcas: A Note on Eclogue 3.42", *Classical Journal*, 79 (1983) 131-134; G. DE CALLATAVY, "Quis fuit alter? Aratos, le Palmure de l'Énéide", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 62 (1992) 175-192; Id., "The Knot of the Heavens", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996) 1-13.

4 A. LE BOEURFE, *op. cit.*, pp. 87-89. Sur les inoubtables méamorphoses de cette constellation à travers les âges, voir R. H. ALLEN, *Star Names. Their Lore and Meaning*, s.v. *Ursa Maior*.

5 Ce qui n'empêcha pas les auteurs de multiplier leurs représentations du plus célèbre astérisme du ciel. Il ne leur suffisait pas qu'une Ourse eût la forme d'un Chariot: ils voulaient encore que ce Chariot fût tiré tantôt par sept Bœufs (Varron, Virgile, Ovide), tantôt par deux (Hygin), tantôt... par une Ourse (Cicéron). La confusion du grand orateur est d'autant plus malencontreuse qu'elle apparaît dans sa traduction des *Phénomènes*, à l'endroit précis qui nous occupe, ce qui prouve d'une bonne partie de son sens l'explication fournie par le modèle grec; cf.: Cicéron, *Aratea*, XVI, 1-2: *Arctophylax vulgo qui dicitur esse Bootes / quod quasi temone adhaerent prius se quati Arctum*.

6 La première apparition de l'expression *septentriones* remonte à Plaute (*Amphitruon*, v. 273). Au sujet de cette expression, il est intéressant de noter la distinction très claire opérée par Varron entre les usages grecs et latins; cf.: *De lingua latina*, VII, 74: *Eius signa sunt, quod has septem stellas Graeci, ut Homerus, uocant "Αυδάδου, et propinquum eius signum, Βούτῆν; nostri, sans septem stellas, Bootes (ou Tritones) et temone, et proprie eas exeri. Tritones enim boves appellatur a bubulcis etiam nunc maxime cum arant terram. Hygin, dans son *Astronomie*, confirme que l'appellation *septentriones* est proprement latine.*

Le problème se pose donc comme suit: Aratos dit que le Bouvier tire son nom de la constellation voisine, la Grande Ourse; or, dans la description qu'il donne de cette dernière, rien ne paraît préfigurer les bovins de la représentation romaine. Et pourtant, le Bouvier grec n'est pas bouvier pour rien, et son nom lui vient bien, comme le souligne Aratos, de la constellation voisine. En réalité, la solution du problème doit être recherchée, non pas dans les avatars postérieurs de l'onomastique stellaire, mais plutôt dans une très ancienne mythologie d'origine égyptienne.

Lorsque le poète, au vers 93 de ses *Phénomènes*, explique que le Gardien de l'Ourse semble *toucher de l'aiguillon (ou de la main) l'Ourse-Chariot*, il insinue bien, par ce seul mot, l'image d'un fameux bovidé. En effet, le verbe ἐπαφύλατ qu'il emploie pour rendre cette action n'est rien d'autre qu'une ingénieuse allusion mythologique par laquelle Aratos évoque comment, *en la touchant de la main*, Zeus délivra la génisse Io de l'enfant conçu par lui. Le nom donné au bovin nouveau-né est le rappel on ne peut plus explicite de l'événement: "Ετραφος, le *Toucher* de Zeus.

Voilà donc pourquoi, selon Aratos, le Gardien de l'Ourse (Ἀρκτοφύλαξ) a reçu son autre nom de Bouvier. C'est que, dès avant l'époque romaine, certains voyaient dans la constellation voisine, non pas une Ourse ou un Chariot, mais bien le jeune taureau Épaphos, fils de Zeus et d'Io. Dans un tel contexte, la constellation du Gardien de l'Ourse n'aurait plus vraiment de raison d'être, et c'est très logiquement qu'un autre nom, plus adéquat, lui fut trouvé: le Bouvier (Βούτῆς).

Et s'il faut à présent tourner les regards vers l'Égypte, c'est parce que les textes classiques qui rapportent la légende d'Épaphos y invitent expressément.

Les errances d'Io et la mise au monde d'Épaphos ont été abondamment narrées par les Anciens déjà bien avant l'époque d'Aratos⁷. Mais c'est sans conteste Eschyle qui, dans deux de ses tragédies, leur a donné le plus de relief.

Dans le *Prométhée Enchaîné*, tout d'abord, le dramaturge rapporte l'oracle révélé par Prométhée à Io, qu'un taon tararde encore dans sa course folle (v. 846-852):

il est une ville, Canope, à l'extrémité du pays, à la bouche même et sur un atterrissement du Nil. C'est là que Zeus te rendra la raison en t'imposant sa main calmante (ἐπιφαῖν χειρῶν), d'un simple contact. Et, pour rappeler comment Zeus l'a mis au monde, celui que tu enfanteras sera le noir Épaphos, qui cultivera tout le pays qu'arrose le large cours du Nil (trad. P. Mazon).

Le même Eschyle, dans les *Suppliants* cette fois, explique comment "à cet ancêtre, issu du roi des dieux, remontent les rois de l'Égypte"⁸. Io arrive à Canope

⁷ Voir ESCHERE, "Épaphos", dans *RE*, V, col. 2708-2709.

⁸ P. MAZON, dans son introduction aux *Suppliantes (Les Belles-Lettres)*, 1953, p. 5.

et à Memphis, où, touchée au front par la main de Zeus, elle met au monde Éphaphros; d'Éphaphros naîtront Libya et Bétios; de ce dernier descendront Dansos, père de cinquante filles (les Danaïdes), et Egyptos, père de cinquante fils (les Égyptiades)⁹. Telles sont l'origine fabuleuse et la magnifique descendance que les Grecs ont assignées au noir Éphaphros. Pourtant, force est de constater que ce fils de Zeus n'a jamais tenu dans la mythologie grecque un rôle de premier plan, et l'on pourrait s'étonner de ce que le nom de l'animal n'a pas obtenu la reconnaissance qu'il méritait. Ce serait oubli que, de très bonne heure déjà, un amalgame s'était formé entre l'Éphaphros grec et le plus illustre bovin d'Égypte, Apis. En conséquence, la renommée plusieurs fois millénaire du dieu Apis avait tout naturellement édisé celle du grec Éphaphros.

L'origine du syncrétisme ne saurait être fixée avec précision, mais son ancieneté ne fait pas de doute. L'identification des taureaux Apis et Éphaphros, très probablement réalisée du temps d'Eschyle¹⁰, se trouve clairement établie peu après chez Hérodote, comme en témoigne l'extrait suivant (II, 153):

Parménique éleva à Héphaïstos des propylées à Memphis, ceux qui sont tournés vers le vent du Sud; et il construisit pour Apis, en face des propylées, une cour où on le nourrit lorsqu'il s'est manifesté, tout entourée de colonnades, et couverte de figures; au lieu de colonnes, ce sont des colosses de douze coudées qui en supportent le toit. Apis, en langue grecque, est Epaphros (Ὁ θεὸς Ἀπις κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν γλῶσσαν ἐστὶν Ἐπαφος) (trad. P.-E. Legrand).

Les textes grecs et latins qui concernent le taureau Apis—avec ou sans mention d'Éphaphros—sont, comme on pouvait l'imaginer, très nombreux¹¹. Certains auteurs donnent des détails sur les caractères physiques de l'Apis; il nous suffira ici de considérer deux descriptions, celle d'Hérodote bien sûr et celle, plus tardive mais aussi plus riche, d'Élien.

Voici d'abord le témoignage d'Hérodote (III, 28):

Cet Apis ou Éphaphros est un jeune taureau né d'une vache qui ne peut plus concevoir un autre produit; les Égyptiens disent qu'un éclair descend du ciel sur elle (σέλας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), et que c'est fécondée par cet éclair qu'elle présente les signes (σημῆα) que voici: Il est noir; il porte sur le front une marque blanche triangulaire; il a sur le dos l'image d'un aigle; les poils de la queue fourchus; sous la langue l'image d'un scarabée (trad. P.-E. Legrand).

⁹ Résumé des vers 40-48 et 311-323 des *Supplémentes*. Cf. aussi Apollodore, *Bibliothèque*, II, 1, 3-5, pour une généalogie plus détaillée.

¹⁰ MAZON, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ Voici une liste non exhaustive des principales références à Apis dans la littérature classique: Hérodote, II, 153, III, 27-28; Diodore de Sicile, I, 85; Strabon, XVII, 1, 31; Plutarque, *Isis et Osiris*, *passim*; Pline, *Histoire Naturelle*, VIII, 184-5; Élien, XI, 10; Eusebe, *Préparation évangélique*, II, 1, 19; II, 1, 50; III, 13, 1; Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 5.

La description d'Hérodote est loin d'être complète, mais elle permet déjà de comprendre qu'Éphaphros et Apis avaient bien des raisons d'être confondus. Éphaphros est noir, né à Memphis d'une vache que le foudroyant Zeus a touchée au front. Apis est le taureau de Memphis, qu'une vache a mis au monde, fécondée par un éclair du ciel; il est noir, mais une marque blanche est posée sur son front.

Le témoignage d'Élien est d'une plus grande importance pour notre sujet, parce qu'il se montre plus précis sur les fameux signes, au nombre de vingt-neuf selon lui¹², qui jalonnent le corps de l'animal (XI, 10):

Les Égyptiens sont capables de dire quels astres chaque marque symbolise et ils ajoutent que les marques révèlent la montée des eaux du Nil et la forme de l'univers. Mais tu pourras voir aussi, comme ils l'affirment, une marque qui laisse entendre que l'ombre est antérieure à la lumière; et une autre marque explique la forme du croissant lunaire à celui qui comprend. Il y a, en plus de celles-ci, d'autres énigmes qui ne sont pas des symboles simples aux yeux des profanes et de ceux qui ne connaissent pas les sciences divines.

Élien ne donne pas plus d'explication sur le sujet¹³ mais sa description, tout énigmatique qu'elle soit, laisse clairement deviner cette réalité: la symbolique du taureau Apis est une symbolique essentiellement céleste. L'animal est né du ciel et il porte sur lui certains signes pour le rappeler aux mortels.

C'est ce que révèle aussi la très abondante iconographie du taureau Apis. Le culte d'Apis remonte très haut dans le temps et son histoire a dû connaître, sans doute, nombre de transformations¹⁴. Mais la physiologie d'Apis s'est remarquablement conservée¹⁵ et les signes corporels, ces σημῆα qui rendent l'animal unique au monde, se retrouvent sur la plupart de ses représentations (voir fig. 2). Voici ce

¹² Il est possible que le nombre 29, lui-même symbolique, fasse référence aux jours du mois. Il existe de nombreuses correspondances symboliques entre la Lune et le taureau Apis, en particulier sur le plan de la fécondité. On sait par exemple que la Lune, tout comme le taureau Apis, passe pour avoir exercé son influence sur les crues du Nil; cf. Plutarque, *Isis et Osiris* (selon Plutarque, l'éclair céleste qui féconde la mère d'Apis descend de la Lune). D'autre part, le témoignage d'Élien indique qu'une marque d'Apis symbolise le croissant lunaire. Pline, *Histoire Naturelle*, VIII, 184, précise que cette tache blanche se trouve sur le côté droit de la tête. Enfin, Ammien Marcellin, XXII, 14, 7, affirme que qu'Apis est lui-même consacré à la Lune, tandis que Ménévis, autre grand taureau d'Égypte, est consacré au Soleil. Voir aussi E. OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*.

¹³ Il se contente de suggérer à ses lecteurs la consultation d'autres sources. Mais aucun témoignage plus précis que le sien ne nous est parvenu.

¹⁴ Sur le culte d'Apis et ses transformations, voir E. OTTO, *op. cit.*, et E. WINTER, *Der Apiskult in Aegypten*. Voir aussi J. VERCOUTTER, "Apis", dans *LÄ*, I, 1975, col. 338-350.

¹⁵ Voir G. J. F. KUTER-SIBBES & M. J. VERMAASEREN, *Apis*. Voir aussi S. BAKHOUM, "Signification de l'image d'Apis sur le monnayage d'Alexandrie", *Chronique d'Égypte*, 67 (1992) 133-142.

que serait, en quelque sorte, le portrait-type d'Apis:

Le taureau est presque toujours représenté debout et en mouvement.

Il porte sur son dos une sorte de couverture rectangulaire, à figures géométriques. De part et d'autre de la couverture se trouvent généralement l'image du vautour céleste, aux ailes largement déployées, et celle du scarabée ailé.

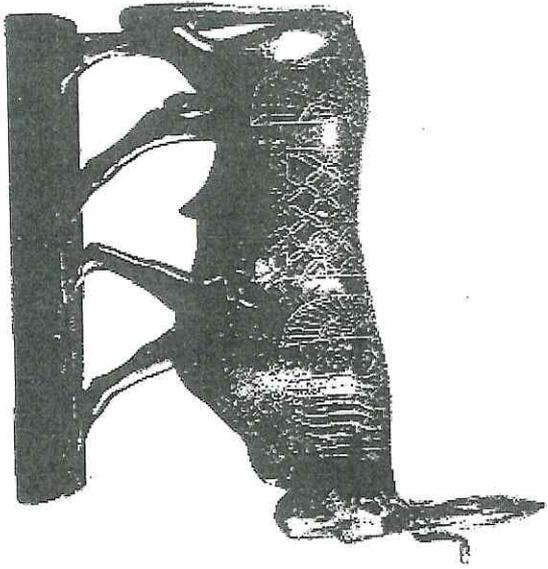


Fig. 2 : Les signes d'Apis. Statuette en bronze: Kassel, Landesmuseum (Staatliche Sammlung, Antiken-Abteilung), inv. N° B10. D'après G. J. F. Kater-Sibbes et M. J. Vermaseren, *Apis I, The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt*, Leyde, 1975, pl. XXXVI, n° 50.

Sur le front du taureau figure une marque triangulaire et, entre ses deux cornes, on trouve le disque solaire ainsi qu'un uraeus.

Certains Apis portent sur leurs flancs le croissant lunaire.

Dans les peintures, l'Apis est toujours noir et ses marques sont blanches.

Même si, pour reprendre l'expression d'Élién, certaines de ces caractéristiques "ne sont pas des symboles simples", l'étude iconographique révèle que les Grecs, dans l'interprétation, ne faisaient que suivre la tradition d'origine¹⁶. Le vautour, le scarabée ailé, le croissant et le disque, la couleur même de l'animal, tout cela ren-

¹⁶ Voir A. MARIETTE, *Le Sérapéum de Memphis*, p. 9: "Ces descriptions, rapprochées de nombreuses figures d'Apis que nous possédons, sont exactes dans leur ensemble, et nous prouvent que les Grecs n'ont pas été mal informés, en ce qui concerne les signes par lesquels il semblait aux Égyptiens qu'Apis trahissait son origine céleste. Il faut même croire que plusieurs de ces signes, connus autrefois des Grecs, se détachent pour toujours à nous, malgré nos ressources nouvelles, parce qu'ils tiennent à la nature même de l'animal, et que l'artiste égyptien, si expert qu'il eût été, n'a jamais pu avoir l'idée de les rendre".

voie manifestement au ciel. Tous les témoignages s'accordent donc pour faire du taureau Apis un dieu du ciel, et c'est ce qu'il importe de noter dans cette étude.

Nous avons vu que, dans sa description de la voûte céleste, le poète Aratos lie par une allusion subtile la constellation de la Grande Ourse à la légende d'Épaphros. Cette légende est unanimement située en Égypte et de nombreux textes classiques indiquent qu'Épaphros n'est rien d'autre que le nom grec du taureau égyptien Apis. À présent, nous découvrirons en retour que cet Apis se trouve par sa nature même en liaison directe et constante avec le ciel. Nous nous demandons dès lors si l'on peut confirmer cette relation entre le taureau Apis et la constellation de la Grande Ourse. Trouve-t-on, ailleurs que dans les *Phénomènes*, une autre trace antique de cette relation?



Fig. 3: Gemme alexandrine. Cornaline. Kassel, Landesmuseum (Staatl. Kunstsig. Antiken-Abt.), D'après E. Winter, *Der Apistul in Allen Ägypten*, Mayence, 1978, p. 29.

Sur une gemme de cornaline (voir fig. 3)¹⁷, on peut voir, occupant tout le centre du dessin, un taureau qui marche sur le sol et se dirige vers deux tiges épineuses. Dans le ciel, sept étoiles et le croissant lunaire. L'animal ne porte pas sur son dos les signes traditionnels et la seule présence de la Lune, apparaissant ici exactement comme celle qu'on trouve parfois sur les flancs d'Apis, ne suffirait pas pour qu'on

¹⁷ Kassel, Landesmuseum; voir G. J. F. KATER-SIBBES, M. J. VERMASEREN, *Apis II*, n° 416; et E. WINTER, *op. cit.*, p. 29.

reconnaisse à coup sûr le taureau sacré. Mais c'est chose faite lorsqu'on remarque qu'un buste d'Hélios est placé entre les deux cornes de la bête, à l'endroit précis où, depuis une très haute antiquité, Apis porte le disque du Soleil.

Le taureau Apis est donc identifié. Mais peut-on affirmer, avec toute l'assurance voulue, que les sept étoiles sont celles de la Grande Ourse?

Ne seraient-elles pas plutôt les sept Pléiades, astérisme fameux et qui, de surcroît, appartient à la constellation zodiacale du Taureau? La question peut être définitivement tranchée mais il faut pour cela rapprocher la gemme d'une monnaie de la Rome républicaine, et ce rapprochement n'a, semble-t-il, jamais été fait.

En l'an 76 avant

J.-C., une pièce est frappée par L. Lucretius (voir fig. 4)¹⁸. Sur la face de la monnaie, on retrouve, presque trait pour trait, la tête d'Hélios. Au revers figurent le même croissant de Lune et sept étoiles. Cette fois, le taureau Apis a disparu. Mais à sa place se trouve le nom et le surnom de celui qui a frappé la pièce: *L. LUCRETI. TRIO*. Le jeu de mot (ou de signe) est évident et il est pour nous très significatif: *trio* est, comme nous l'avons déjà noté, le nom communément donné par les Latins à chacun des Sept Bœufs de la Grande Ourse; ce nom n'a rien à voir avec le taureau zodiacal.

L'intérêt de ce rapprochement est double. D'abord, il permet, selon toute vraisemblance, de dater les deux objets de la même époque, en l'occurrence celle de Lucretius Trio, c'est-à-dire le début du I^{er} siècle avant J.-C. On doit donc probablement corriger la date généralement accordée à la gemme, d'après les seuls critères techniques et stylistiques, à savoir II^e (et même IV^e) siècle après J.-C. Ensuite – et c'est évidemment le plus important pour notre étude –, cette comparaison démontre qu'en pleine époque romaine on associait Apis et la Grande Ourse, comme pour rappeler que le divin taureau d'Égypte était le véritable ancêtre des Sept Bœufs latins, ce que semblait déjà annoncer l'Épaphros des *Phénomènes*.

Voilà donc deux témoignages, l'un grec, l'autre latin, d'une ancienne conception de la Grande Ourse, deux souvenirs d'un temps où, sur les bords du Nil, on devait



Fig. 4: Monnaie de L. Lucretius Trio. D'après M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, II, Cambridge, 1974, pl. XLIX, n° 390/1.

regarder cette région céleste comme la demeure d'Apis.

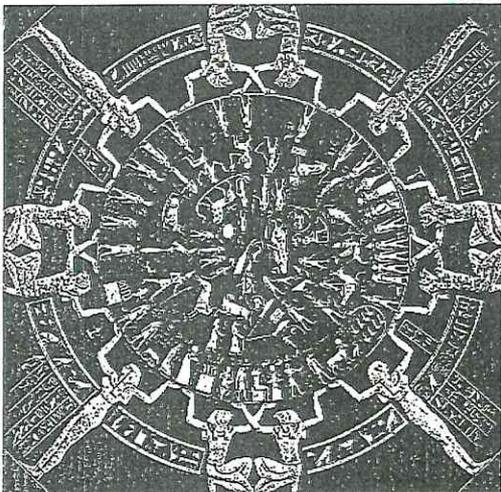


Fig. 5 : Constellation de la Cuisse au centre du « zodiaque circulaire » de Dendera. D'après la *Description de l'Égypte, Antiquités*, IV, Paris, 1809, pl. 21.

puissent être reconnues avec certitude. Sous trois formes différentes, un animal unique occupe cette partie du ciel: un taureau.

Parfois, seule figure la Cuisse de l'animal, comme le remarquait déjà Champollion: «la Cuisse, constellation du ciel boreal voisine de la Petite Ourse»¹⁹. C'est cette Cuisse de Taureau, identifiée aux sept étoiles de la Grande Ourse par Lepsius²⁰, qui apparaît sur le célèbre «zodiaque circulaire» de Dendera (époque romaine, voir fig. 5)²¹, et *hryš*, la Cuisse, est aussi le nom que les Égyptiens eux-mêmes donnaient traditionnellement à la constellation.

19 J.-F. CHAMPOLLION, *Grammaire égyptienne*, p. 85. L'identification de l'Ourse avec la Cuisse de Seth-Typhon (*cf.* Pitarque, *Isis et Osiris*, 21) semble être relativement tardive.

20 Sur l'identification généralement admise des plus importantes constellations égyptiennes, voir H. CHATLET, «Egyptian Astronomy», *Journal of Egyptian Archaeology*, 26 (1940) 120-126.

21 Pour l'interprétation astronomique et mythologique du «zodiaque», voir en dernier lieu É. AUOUBERG, «La date de conception du zodiaque du temple d'Hathor à Dendera», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 95 (1995) 1-10, et S. CAUVILLE, *Le Zodiaque d'Osiris*, Leuven, 1997. Sur les particularités générales de la chronologie égyptienne, voir A.-S. VON BOMNARD, *Le calendrier égyptien: une œuvre d'éternité*.

18 M. H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, n° 390/1 (vol. I, p. 404 et vol. II, pl. XLIX).

Plus souvent, on retrouve la même cuisse, mais alors prolongée par la tête et les cornes du taureau. C'est le dessin qu'on peut voir, par exemple, au Ramesseum (XIX^e dynastie) ou dans la tombe de Senmut (XVIII^e dynastie, voir figure 6). Sur le «zodiaque rectangulaire» de Dendera (voir fig. 7) et sur celui d'Edfou, ce dessin étrange est entouré, comme pour dissiper toute possible équivoque, par sept étoiles. Lorsque le taureau apparaît sous la forme d'une cuisse et d'une tête, il est souvent accompagné d'un nom différent du premier, *msfryw*. Le sens de ce terme et sa relation probable avec l'outil du même nom employé pour l'«ouverture de la bouche» restent énigmatiques pour nous.

Fig. 6: Détail de la tombe de Senmut. D'après O. Neugebauer et R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, III. *Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*, Plates, Londres, 1969, Plaque I.

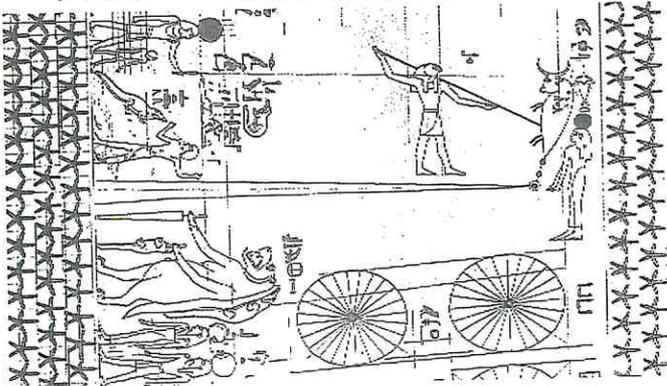


Fig. 7: Détail du «zodiaque rectangulaire» de Dendera. D'après la *Description de l'Égypte, Antiquités*, IV, Paris, 1809, pl. 20.



Enfin, il arrive que le taureau soit représenté tout entier, comme, par exemple, au plafond de la tombe de Sétî I^{er} (XIX^e dynastie,

voir fig. 8), où il reçoit encore une fois le nom de *msfryw*.

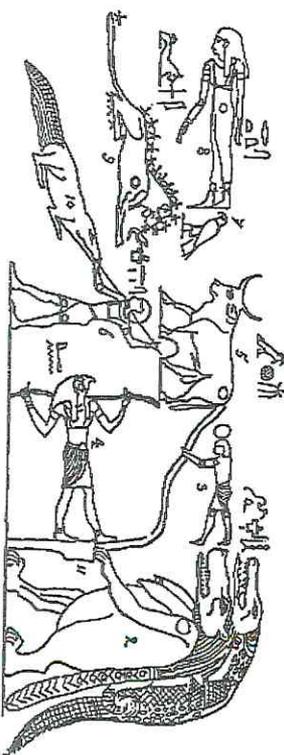


Fig. 8 : Détail de la tombe de Sétî I^{er} à Thèbes. D'après H. Brugsch, *Tesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, I, Leipzig, 1883, p. 124.

En dépit de ses différentes appellations et de ses multiples apparences, il s'agit bien du même animal, comme le montre la place qu'il occupe semblablement dans toutes les figurations, entouré des mêmes voisins. Voilà le taureau que les Égyptiens voyaient à la place de notre Grande Ourse. Voilà le taureau qui est, pensons-nous, le grand responsable des «aspects bovins» conservés par la Grande Ourse des Grecs et des Romains. Et c'est aussi à cause de ce taureau que le Gardien de l'Ourse fut appelé Bouvier.

Nous devons provisoirement mettre un terme à ces considérations. Le rapprochement du taureau Apis et de la Grande Ourse était une hypothèse. Nous croyons avoir réuni dans cette étude suffisamment de témoignages pour rendre cette hypothèse vraisemblable. Mais le sujet est si vaste qu'il dépasse le cadre du présent article. Nous préférons donc remettre à plus tard l'étude d'un certain nombre de questions que nous nous contenterons ici d'évoquer.

Peut-on inclure dans la symbolique céleste d'Apis le rite du *phrr Hpr*? Cette course circulaire²², que le taureau Apis accomplit autour de l'enceinte sacrée de Memphis, ne reproduit-elle pas l'éternelle course des étoiles autour du pôle? Aratos semble avoir donné le premier à la Grande Ourse le nom d'Ἐλάκη, *Celle qui tourne*, et même, si l'on se fonde sur certains emplois du mot, *Celle qui tourne à la*

²² Sur la course rituelle du taureau, qui pourrait être à l'origine du nom même d'Apis, voir E. ORTO, *op. cit.*, et W. HELCK, "Rituelle (6)", dans *Ld.*, V, 1984, col. 274-5. Voir aussi D. J. THOMSON, *Memphis under the Ptolemies*, p. 190-211 et, en dernier lieu, L. DEPUYDT, "Murder in Memphis: the Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.)", *Journal of Near Eastern Studies*, 54 (1995) 119-126.

*façon des boeufs*²³.

Y aurait-il des liens précis entre l'Apis égyptien et la croyance, répandue en Grèce et à Rome mais probablement d'origine égyptienne²⁴, selon laquelle des abeilles naissent dans le corps en putréfaction d'un taureau? En particulier, que cache le jeu de mots sur *apis* (le nom latin de l'abeille) dans l'épisode d'Aristée raconté par Virgile²⁵?

Enfin, l'Apis égyptien ne doit-il pas être rapproché du Dionysos grec, le dieu à cornes, dont la mère Sémélé (c'est-à-dire la Lune), enceinte de six mois, fut foudroyée par Zeus, et qui fut sauvé pour naître une deuxième fois, issu de la Cuisse de Zeus²⁶?

Voilà quelques-uns des problèmes que nous aimerions traiter en détail dans des études qui pourraient peut-être un jour prolonger ou confirmer celle-ci.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLEN, R.H.,
- *Star Names. Their Lore and Meaning*, New York (Dover ed.), 1963.
- AUBOURG, E.,
- "La date de conception du zodiaque du temple d'Hathor à Dendera", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 95 (1995) 1-10.
- BAKHOU, S.,
- "Signification de l'image d'Apis sur le monnayage d'Alexandrie", *Chronique d'Égypte*, 67 (1992) 133-142.
- CAUVILLE, S.,
- *Le Zodiaque d'Osiris*, Louvain, 1997.
- CHAMROLLON, J.-F.,
- *Grammaire égyptienne*, Paris, 1836.
- CHATLEY,
- "Egyptian Astronomy", *Journal of Egyptian Archaeology*, 26 (1940) 120-126.
- CRAWFORD, M.H.,
- *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974.
- DE CALLATAÏ, G.,
- "Quis fuit alter? Aratos, le Palimure de l'Enéide", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 62 (1992) 175-192.
- 23 Voir LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, 1968, s.v. ἄλιε.
24 Voir H. M. RANSOME, *The Sacred Bee*, et E. LAFÉBURE, *Les abeilles d'Aristée. Tradition d'origine Égypto-Berbère*.
- 25 L'épisode d'Aristée occupe exactement la seconde moitié de la *Quatrième Géorgique*.
- 26 Voir R. GRAVES, *The Greek Myths*, I, p. 14.
- 188
- GODFERROD DE CALLATAÏ
- "The Knot of the Heavens", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996) 1-13.
- DEPUYDT, L.,
- "Murder in Memphis: the Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.)", *Journal of Near Eastern Studies*, 54 (1995) 119-126.
- ESCHER,
- "Epaphos", *RE*, V, cols. 2708-2709.
- FISCHER, R. S.,
- "Conon and the Poet: a Solution to Eclogue, III, 40-2", *Latomus*, 41 (1982) 803-814.
- GRAVES, R.,
- *The Greek Myths*, I, Penguin Books, 1960.
- HELCK, W.,
- "Rituelle (6)", *LÄ*, V, 1984, col. 274-5.
- KATER-SIBBES, G. J. F. - VERMASEREN, M. J.,
- *Apis*, (EPRO, 48), 3 vol., 1975-1977: *Apis I, The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt*, 1975; *Apis II, Monuments from outside Egypt*, 1975; *Apis III, Inscriptions, Coins and addenda*, 1977.
- LE BOEUFLE, A.,
- *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977.
- LEFÉBURE, E.,
- *Les abeilles d'Aristée. Tradition d'origine Égypto-Berbère*, 1903.
- MAASS, E.,
- *Commentariorum in Aratum Reliquiae*, Berlin, 1958.
- MARIETTE, A.,
- *Le Serapeum de Memphis*, 1857.
- MARTIN, J.,
- *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*, Paris, 1956.
- OSBORMER, C. - OOSTHOEK, A.-L., (éd.),
- *Amosiaedæ. Mélanges offerts au Professeur Claude Vandersteyen par ses anciens étudiants*, Louvain-la-Neuve, 1992.
- OTTO, E.,
- *Beiträge zur Geschichte der Sierkultur in Ägypten* (UGAÄ, 13), Leipzig, 1938.
- RANSOME, H. M.,
- *The Sacred Bee*, 1937.
- SPRINGER, C.,
- "Aratos and the Cups of Menalcas: A Note on Eclogue 3.42", *Classical Journal*, 79 (1983) 131-134.
- THOMPSON, D. J.,
- *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988
- VERCOUTTER, J.,
- "Apis", *LÄ*, I, 1975, col. 338-350.
- VON BOMHARD, A.-S.,
- *Le calendrier égyptien: une œuvre d'éternité*, Londres, 1999.
- WINTER, E.,
- *Der Apiskult im Alten Ägypten*, Mayence, 1978.

MEN, UN DIOS LUNAR, CON CORONA DE RAYOS*

MARÍA PAZ DE HOZ
Universidad de Salamanca

A short series of epigraphic monuments presents us with an apparently idiosyncratic iconography of the Moon-god Men crowned with sun-rays that awaits for a clarification. Many of the most relevant and characteristic attributes of the Moon-god Men as we know them from funerary imprecations and confessional inscriptions (his importance in judicial appeal, for the protection of tombs and his sovereign-like character) resemble the main features of the Sun god Helios. During Roman-imperial times the rise of the god Men to the heights of a cosmic god made him even more likely to be assimilated with the Sun god (who plays such an important role in the syncretic religion of the time) as epigraphy and Greek magical papyri bear witness of. We may infer that the representation of Men with sun-rays or even the iconography of the sun and the moon as manifestation of Men's attributes are both congruous with his new sphere of power.

No existe duda alguna sobre el carácter lunar del dios Men, un dios de origen anatolio o persa según las distintas teorías, pero muy bien atestigüado, a menudo como paradero de la Meter anatolia, en casi toda Asia Menor imperial, donde a juzgar por las monedas tenía rango de divinidad oficial¹. Su símbolo principal es un

* Referencias abreviadas:

Beitch.: G. PERTZ, *Die Beichinschriften Westkleasiens (=Epigr.Anat. 22)*, Bonn, 1994.

RICCI: M. RICCI, "Hostos kai Dikatos", *Epigr.Anat.*, 18 (1991) 1-70.

BjÖRCK: G. BjÖRCK, *Der Fuchs des Christen Sobinus (Papyrus Upsalensis 8)*, Uppsala, 1938, págs. 24-33.

CMRDM: E. LANE, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis*, I-IV, Leiden, 1976.

Lyd.: M. P. DE HOZ, *Die lykischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften (AMIS 36)*, Bonn, 1999.

- 1 Sobre su culto en general v. E. LANE, "Men: a neglected Cult of Roman Asia Minor", *AMRW*, II 18,3 (1990), págs. 2161-2174; Id., *CMRDM*. Un comentario exhaustivo de las distintas teorías sobre el origen del dios se encuentra en Id., *Berytus*, 171 (1968) 81-106. Para más argumentos

creciente lunar y su nombre la forma helenizada de un teónimo lunar². Parte de su indumentaria la forman el llamado gorro frigio y los pantalones o *anaxyrides* frigios o persas, y entre sus principales atributos están la púa, el toro al que pisa la cerviz en posición dominadora y el gallo, que simbolizan su carácter predominantemente lunar. Sin embargo, una estela de Lidia y otra de procedencia desconocida presentan al dios, de manera aparentemente inexplicable, con una corona de rayos³. Su carácter solar se explica muy bien a partir de varias de sus funciones divinas, que se suponen inherentes al dios en su larga tradición, en el marco del sincretismo religioso impregnado de elementos astrológicos y propio del mundo grecorromano en la época en que se fechan las representaciones mencionadas, siglos II-III⁴.

Entre las características de Men destaca su carácter justiciero y vengador, que castiga a los pecadores y venga a quienes acuden a él a causa de un agravio. Esta propiedad del dios está muy bien atestigüada en un tipo de inscripciones particulares de una zona comprendida entre el nordeste lidio y el occidente frigio, inscripción-

en favor de su teoría sobre el origen persa del dios v. A. VAN HAEPPEN-POURBAIX, "Recherches sur les origines, la nature et les attributs du dieu Men", en R. DONCEEL- R. LEBRUN (edd.), *Archéologie et Religions de l'Asie Mineure Ancienne. Mélanges en l'honneur du Prof. Paul Naster*, Lovaina, 1983, págs. 221-57.

2 Cf. el nombre Mē's, que en griego significa creciente lunar, con el que se invoca al dios en varias inscripciones minoraísticas.

3 La estela lidia es una inscripción votiva del tercer cuarto del s. II d.C., dedicada a Artemis Anaitis (*ZAM* VI 331 = *Lyd.* 3.40), con la representación de una Artemis efesia con creciente lunar y de un dios con la vestimenta típica de Men y corona de rayos que, a juzgar por el cetro y la púa que sostiene y por la procedencia de la inscripción del santuario de Artemis Anaitis y Men Tannou cerca de Ayazviran, se puede identificar sin duda con este dios (v. fotografía en R. Fliescher, *Artemis von Ephesos (EPRO 35)*, Leiden, 1973, lám. 39). El testimonio, de procedencia desconocida, es una estela dedicada a Men $\sigma\omega\tau\tau\eta\gamma$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\lambda\omicron\upsilon\rho\omicron\tau\omicron\delta\omicron\lambda\eta\gamma$ s (*CMRDM* I 142), de época tardía, con un abigarrado cúmulo de símbolos debajo de una cabeza del dios asentada sobre un creciente, con una corona de rayos que a su vez sirve de apoyo a otro creciente con disco solar y creciente. Debajo de la cabeza destaca un bucráneo y bajo él numerosos símbolos (púa, cornucopia, serpientes, caduceo, cabra, oveja, otra cabeza de toro, instrumentos musicales, etc.), todo ello flanqueado por dos pares de amorfans. En ambos casos se mantiene la simbología lunar, en el primero mediante la adjudicación del creciente a la diosa paratra, de la que no es atributo, y en el segundo mediante la representación del creciente en el centro de la diadema de rayos y de forma retentiva, por todo el campo iconográfico.

4 Nos basamos en testimonios epigráficos que revelan la adoración popular del dios, y también en los papiros mágicos griegos, que, aunque ligeramente posteriores a las fechas de nuestros textos, por su extensión y los numerosos himnos e invocaciones a los dioses que contienen y el hecho de que reflejan el sincretismo de la época, proporcionan una valiosa fuente de información sobre la mentalidad religiosa popular que subyace a la redacción más culta e intelectual de dichos papiros. No utilizamos en cambio los testimonios más tardíos del culto oficial al Sol institucionalizado por Roma y asimilado a un culto imperial.

nes confesionales en las que los fieles, tras haber sido castigados por la divinidad, confiesan sus pecados y piden el perdón divino haciendo pública su falta y proclamando el poder del dios y la magnitud de su venganza⁵. En varias ocasiones el castigo y la confesión son el resultado de una apelación por parte del agraviado a la divinidad para que haga justicia, a veces teniendo que identificar al autor del delito, cido del delito⁶. Otras veces se invoca la protección divina ante un posible delito, como en el caso de la colocación de los cetros en unos baños para exigir justicia en caso de robo. Como efectivamente éste se produjo, el dios buscó al culpable y le castigó (*Beicht.* 3 = *Lyd.* 39, 14).

En relación con esta faceta del dios está su carácter como protector de tumbas y vengador de aquellas profanadas. En Licaonia especialmente el dios es invocado como *katachthonios* (*CMRDM*, I 143-151) y de Lidia proceden numerosas impresiones funerarias dirigidas a Men (*Lyd.* 39.15-39.19) y otras a otros dioses *katachthonioi* o sin especificar que, a juzgar por rasgos de contenido y detalles iconográficos, parecen ser distintas variantes del dios Men⁷. En esta zona de donde proceden las inscripciones confesionales, los testimonios funerarios atestiguan la práctica de colocar cetros como hipóstasis del dios y decir imprecaciones para proteger la tumba y apelar a la venganza divina en caso de violación⁸.

La faceta justiciera y vengadora del dios Helios que todo lo ve (*cf.* *Il.* 3.277; Aesch., *Ch.* 985s.; *Hymn.orph.* 8.1), incluso los crímenes más escondidos, es bien conocida⁹. Un buen reflejo lo encontramos en la invocación, contenida en un papi-

5 Para una recopilación de las inscripciones confesionales v. *Beicht.* Sobre los tipos de pecados, castigos, etc. v. A. CHANOTIS, "Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien", en G. THÜR - J. VELSARPOULOS (edd.), *Symposium* 1995 (1997), págs. 353-84.

6 *Cf.* por ejemplo el caso de Synyche (*Beicht.* 59 = *Lyd.* 39.9), a quien robaron una piedra preciosa y acudió al dios (ἦν αὐτῆν ἰκατομοίον). Éste hizo que la piedra reapareciese en el lugar de donde había sido sustraida, envuelta en una tela y sin brillo, posiblemente por haber sido utilizada en prácticas de magia. A su vez, Synyche fue castigada por Men por no hacer público el poder del dios: πεπαιροβουῖς αὐτῆς τῆν δὴναίην τοῦ θεοῦ.

7 v. *Lyd.*, pág. 84.

8 *Cf. Lyd.* 3.16 y pág. 120. Para la colocación de cetros y formulación de imprecaciones en inscripciones confesionales con el fin de reclamar la venganza divina en caso de agravio ya realizado o posible en el futuro, *cf. Beicht.* 3 (*Lyd.* 39.14), 68 (3.26), 69 (3.27), aunque en este último caso la aparentemente agravada, que colocó el cetro y dejó las imprecaciones en el templo, fue a su vez castigada porque reclamó la venganza divina injustamente.

9 Sobre la relación entre el sol que todo lo ve y la justicia v. R. CUMONT, "Il Sole vindice dei delitti", *Mém. Pont. Acad. Arch.*, 1 (1923) 65-80. Para el papel de este dios como divinidad más fielmente invocada en las súplicas de venganza, v. H. S. VERSNEL, "Beyond cursing: the Appeal to Justice in Judicial Prayers", en Ch. A. FARAONE - D. OBANIK, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford-N. York, 1991, págs. 70-71. Helios forma junto con Zeus y Ge la trí-

ro mágico, al dios y a sus pupilas que traen a la luz las obras injustas, para que encuentren a un ladrón y lo pongan en evidencia (*PGM* V 186s.), y en una inscripción funeraria gálata en que la difunta dice haber depositado junto a una sacerdotisa (?) dos pulseras de plata y una esmeralda, y, para el caso de que no le sean devueltos, invoca al dios: "Οσιον Δικεον, Ἥλιε Κύριε, ὑμέις ἐκδικήσατε αὐτῆν νεκρῶν καὶ τὰ τέκνα ζωῶντα (Björck I3 = Riel 88; *cf.* Björck 14 para un caso similar de Delos), pero sobre todo se le invoca en casos de muertes sospechosas: "Ἥλιε βλάπτε (Björck 3, Frigia); "Ἥλιε, ἐκδικήσον (4, Ponto); Κύριε Ἥλιε, ὡς δικαίως (sic) ἀνατέλλεις, μὴ λάθοιτό σε ὁ ἐπιβουλὸς γενόμενος τῆς ψυχῆς Καλλιόπης, ἀλλὰ ἐπιτρέμων αὐτῶν τὰς στεναχὰς τῶν βαδανύτων (5, Chipre); "Ἥλιε, τῆν μοῖραν ξήτησο[ν] ἐμὴν Λιτανεῖω (6, Mesopotamia); Θεῶν ψήυστω καὶ τῶν ἄνθρωπων ἐπόπτῃ καὶ Ἥλιώι καὶ Νεμέεσσι ἀίρει Ἄ. ἀωπος τὰς Χείρας (11, Alejandría, con mención de posible uso de un veneno, *cf. Beicht.* 69 = *Lyd.* 3.27). Las fórmulas empleadas son muy similares a las que encontramos en las inscripciones confesionales: términos con el elemento ἐκδικε-, verbos que hacen referencia a la persecución del criminal por parte del dios (μετέρχομαι, ξητέω)¹⁰.

Helios es apelado también de forma simplemente preventiva como protector de tumbas, por ejemplo en Amorion, Perinthos Herakleia, Olba de Cilicia (junto con los dioses *chthonioi*), Parion de Misisa¹¹.

La doble faceta de Helios como señor del cielo y del mundo subterráneo se refleja en los papiros mágicos (*PGM* IV 1602s.: τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν κόσμον; 443-6: τὸν οὐρανοῦ ἡγειροῦντα, γαλῆς τε χάραιο καὶ Ἄλδαο, ἐθα νέμονται δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσοπόωυρες), recordando la apelación Μῆνη ἀνῶθεν καὶ κάτωθεν] (*CMRDM* I 154) o Μῆνης τὸν τε Οὐράνιον καὶ τοῦς Καταχθονίους (*CMRDM* 156) en estelas del sureste minorasiático¹². Una de estas

da imprecatoria tradicional en la Grecia antigua. Resulta significativo que en una *lex sacra* de la Colquide, del s. IV-III a.C., se añada Men a esta tríada (*SEG* XIV n° 1876).

10 v. VERSNEL, *loc. cit.*, para la terminología en relación con Helios, y *Lyd.*, págs. 115s., para la que aparece en las inscripciones confesionales.

11 MAMA I 399 (para los dos fragmentos conservados de la estela v. ahora Th. DREW-BEAR - T. LOCHMAN, en *Archeoloji Dergisi*, 4 (1996), págs. 125s., n° 5); SAVVA, *Perinthos Herakleia*, Viena, 1998, n° 175; MAMA III, n° 56; P. FRISCH, *Die Inschriften von Parion*, Bonn, 1983, n° 29. Helios no falta en la imprecación funeraria, más retórica e intelectual, de Neocésarea del Ponto hecha por un discípulo de Herodes Ático (P. MORAVUX *Une imprecation funéraire à Néocésarée*, 1959). Para la tríada Zeus, Ge y Helios (tríada imprecatoria tradicional griega) en una imprecación funeraria de Frigia v. M. TÜRKÜTÜZÜN-M. WÖRLE, "Eine neue Türgabseile aus dem phrygischen Ailios", *Chiron*, 24 (1994) 95-101, esp. págs. 99s.

12 Ya en un texto egipcio de época persa se invoca a Helios como señor del cielo y de los muertos que sube a las alturas y desciende a lo más bajo (J. ASSMANN, *Ägyptische Lieder an den Sonnengöttern. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik* I, Berlin, 1969, pág. 55).

estelas invoca a los τριῶς θεῶν[ς] Μηνῶς (CMRDM I 155; cf. PGM XII 217-27; ὁ θεὸς οὐρανίου, ὁ θεὸς ὑπὸ γῆν, ὁ θεὸς ἐν μέσῳ μέρει κυκλούμενοι, τρεῖς ἤλιου...).

Resulta significativo para la posible relación entre Men y Helios el hecho de que el dios solar aparezca a menudo acompañado de Selene en esta misma función protectora de los muertos, por ejemplo en una estela funeraria de procedencia seguramente greco-oriental con representación de un jinete y los bustos de la Luna (con creciente lunar) y el sol, o en imprecaciones funerarias con invocación a Helios y Selene en Pisidia y Cilicia.¹³ Como establece Strubbe, después de los dioses en general y los dioses *katachthonioi*, a veces junto con los (*epiouranioi*), las divinidades más frecuentes en imprecaciones funerarias son los dioses lunares (Men, Selene, Hécate) seguidos de Helios, a menudo en compañía de un dios lunar.¹⁴ No resulta por tanto sorprendente que en una estela funeraria de Frigia occidental, donde Hécate es una de las divinidades más invocadas como protectora de los muertos, aparezca la triple Hécate con un busto de Zeus encima y, sobre éste, uno de Helios, y que la diosa esté flanqueada por Men y Démeter, ocupando un creciente lunar y dos estrellas el vacío restante.¹⁵ La relación del sol y la luna en estelas funerarias se explica por su valor como símbolos de eternidad e inmortalidad, basado en la creencia común a las culturas orientales en la influencia de estos astros en los muertos, bien sea como lugar de destino de las almas de los difuntos, bien por el efecto de los rayos lunares en la descomposición de los cadáveres, que obligaba al alma a abandonar el cuerpo.¹⁶

Los principales atributos de Men (el creciente, el toro, la pña) hacen referencia a poderes propios de la luna: la propiedad de fecundar y de proporcionar la fuerza vital que origina el renacimiento de la vida, de donde su relación con la inmortalidad, que hace que esta luminaria juegue un papel tan importante en la iconografía funeraria. Pero estos atributos simbolizan igualmente los poderes

¹³ E. PEUNH-H. MOBIUS, *Ostgriechische Grabreliefs*, II, Mainz, 1979, n.º 1372; R. HERRBERG-E. KALINKA, *Bericht über zwei Reisen in südwestlichen Kleinasien*, *Denkschr Wien* 45, I, Phil.-hist. Kl., Viena, 1897, n.º 20, 23; J. KEIL-A. WILHELM, *JÖAI Beibl.*, 18 (1915) 45-48; E. L. HICKS, *JHS*, 12 (1891), 231, n.º 11. En una serie de inscripciones de Cilicia se añade Zeus a las dos divinidades (G. DRAGON-D. FEISSER, *Inscriptions de Cilicie*, 1987, pág. 50).

¹⁴ J. H. M. STRUBBE, "Cursed be he that moves my bones", en Ch. A. FARAONE-D. OBRINK, *Magia hiera*, N. York-Oxford, 1991, págs. 45-47. Men Katachthonios era el dios preferido en imprecaciones funerarias de Frigia oriental y Licaonia, Selene en Cilicia occidental y los dioses pisídicos (Hécate y Helios seguramente) en el valle de Acipayam en Pisidia occidental.

¹⁵ T. LOCHMAN, *Revue du Louvre*, 6 (1990) 455-461.

¹⁶ Sobre la importancia de la luna en relación con la muerte en la cultura griega y orientales, y numerosos testimonios de su presencia en la iconografía funeraria, muy frecuentemente junto con el sol, v. F. COMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París, 1966, págs. 177-252.

solares, igual que el gallo que a veces aparece acompañando a la divinidad, animal consagrado a la luna y el sol (cf. Jámbl., *Protr.* XXI), que anuncia los primeros rayos del sol y con ellos el renacer del día.¹⁷

No vamos a detenernos en el carácter de Men como dios de la fertilidad, propiedad muy unida a la de la inmortalidad y eternidad y que simbolizan también el creciente lunar y la pña, dado que es una propiedad común a muchas divinidades. Me limitaré a recordar una de las estelas en que el dios aparece con cabeza radiada, en la que es invocado como σωτήρη y πλουτοδότης (CMRDM 142, cf. n.º 3), y la inscripción en un piteal hallado en Atenas: ὁ Πάτερ, ὁ Μηνῆ, χαίρετε νύμφαι καλὰί, θεὸς ὑπέργυε (CMRDM 5), aunque de influencia posiblemente eusebiana. Cf. la invocación a Helio en PGM IV 1613-1616: "provoca el florecimiento de la tierra, el que las plantas den fruto y los animales se llenen de vida".

El poder (δύναμις) de Men que se manifiesta tan claramente a través de sus castigos y del que hacen propaganda los fieles para que todos lo conozcan y respeten (con expresiones del tipo ἐστρατολογήθηεν τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ [Beicht. 55 = Lyd. 9.31] y al que incluso invocan (por ej. Μέγας Μῆς Ἀπρεμυδίου "Ἀξιόττα κατέχων καὶ ἡ δύναμις αὐτοῦ, [Beicht. 79 = Lyd. 39.11]), se refleja también mediante los epítetos que recibe. Men es de los dioses minoritarios el que con más insistencia presenta epítetos que destacan su carácter de soberano y su grandeza respecto a sus súbditos los hombres: κύριος, μέγας, μέγιστος, τύραννος, βασιλεύς, τῆρ... κώμηρ κατέχων/ βασιλεύων.¹⁸ Posiblemente a partir de esta soberanía sobre los hombres se le añadiera por influencia de las tendencias astrológicas la denominación de Ouranios que encontramos en algunas inscripciones de Atenas (CMRDM I 7, con representación de un creciente y la estrella de siete puntas que representa al sol: Helios ἐπτάκτις), Frigia (CMRDM I 92, 94, 95) y Lidia (Lyd. 39.3; 39.27; 39.73), pasando así a la categoría de dios cósmico resaltada con calificativos propios de la tendencia henoteísta del momento, como refleja la última inscripción de Lidia mencionada: Ἐὺς θεὸς ἐν οὐρανοῖς, μέγας Μηνῆ Οὐράνιος, μετὰ τὴν δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ. En Panfilia (CMRDM 129), un sacerdote de Men Ouranios dedica un altar a Theos Hysistos, probablemente el mismo Men Ouranios.¹⁹ El carácter celeste de Men se refleja en representaciones iconográficas

¹⁷ Para una interpretación de los atributos principales de Men, insistiendo en la importancia de todos ellos como símbolos de fertilidad, renovación de la vida, inmortalidad, v. A. VAN HARBREKEN-POURBAIX, *op. cit.*, págs. 223-35.

¹⁸ Cf. Lyd., pág. 116s. Este carácter se intensifica mediante la representación del dios con cetro en numerosas inscripciones, sobre todo lidias.

¹⁹ Cf. una inscripción de Amasiris: Theos Hysistos ephekos Helios (Ch. MAREK, *Stadi. Äne und Tertorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, 1993, págs. 157-87 n.º 1b).

sobre todo de Frigia y Pisidia, en que aparece representado a caballo, generalmente con doble hacha (*CMRDM* I 87, 94, 104, 107, 112, 122-5, 128, D9); cf. III, págs. 99-102.²⁰ Por otra parte destaca el epíteto φωσφόρος que recibe Men en oráculos de Pisidia, Panfilia y Licia (*CMRDM* 132-136).

Epítetos que reflejan la soberanía del dios aparecen adjudicados a Helios ya en la literatura griega desde época arcaica y sobre todo en testimonios literarios tardíos del culto romano al Sol, en los que normalmente es invocado como βασιλεύς²¹. En las breves apelaciones al dios en muchas de las súplicas de venganza o impresiones funerarias mencionadas (v. *supra*), éste es invocado como κύριε o μέγιστος (cf. el epíteto βασιλεύς que aparece por ejemplo en una dedicación que recibe junto a Leio en Galatia [Riel, 95]), pero donde, debido a la mayor extensión y al carácter frecuente de himnos que tienen los testimonios, podemos ver numerosos paralelos para esta expresión de la soberanía del dios, es en los papiros mágicos, especialmente en el papiro mágico de Paris (*PGM* IV): κύριε (1935); μέγιστος θεός, δέυναος κύριος... (1600s.); τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα... ἀφ' ἧτε, δέσποτα κόουου (444ss.); κύριε, χαίρει, μεγαλοδύναμει, μεγαλοκράτῳ, βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλαε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν, λογιε σου ἡ τε θεῶν, Ἥλαε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν, λογιε σου ἡ τε θεῶν, λογιε ἡ δύναμει, κύριε (640s.); la larga invocación destacada la grandeza y soberanía del dios que termina: μέγας εἰ, κύριε, θεέ, δέσποτα τοῦ παντός (1139-1165); cf. *PGM* VII 529-32; *Hymn. Orph.* a Helios: αὐτοφύης, κοροπρόκρῳ, δέσποτα κόουου; *Cherm.* 5.3: ὁ ἥλιος θεός μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν, ᾧ πάυρες εἰκουσι οἱ οὐράνιοι θεοὶ ἕστανεῖ βασιλεῖ καὶ θυράστῃ.²²

La relación de Men con determinadas divinidades puede también aclarar indirectamente las razones que llevaron a ciertos adorantes del dios a identificarlo con Helios.

Un dios indígena identificado con Apolo (Apolo Lairbenos) cumple la misma función de dios justiciero que Men, como atestiguan inscripciones confesionales del tipo de las ya mencionadas. En muchas de estas inscripciones Apolo Lairbenos es llamado Helios²³, y si bien la identificación de Apolo con Helios es bien conocida en el mundo minorasíatico de época imperial, es especialmente significativo que este Apolo Helios esté cumpliendo aquí una función especialmente típica de Men y tan adecuada al carácter de Helios. Por otra parte el dios Apolo con epítetos indí-

²⁰ Cf. M. I. VERMAASSEN, "A unique representation of Mithras", *Vigiliae Christianae*, 4 (1950), pág. 135.

²¹ Cf. los testimonios recogidos en W. FAURTH, *Helios Megistos. Zur sykkretische Theologie der Spätantike*, Leiden-N. York-Colonia, 1995, T. 210-24.

²² Cf. FAURTH, *op. cit.*, T. 75-83.

²³ *Beicht.* 106, 107. Cf. la mención de Helios Apolo Lairbenos en consagraciones de esclavos, a veces con imprecación, en M. RIEL, *Arkeoloji Dergisi*, 3 (1995) 167-195, n.º 28, 31, 33-7, 39-40 (= *SEG* XLV 1725, 1728, 1730-4, 1736-7).

genas, normalmente locales, que esconde una divinidad masculina indígena, aparece muy frecuentemente representado a caballo con una doble hacha, representación común a Men como ya hemos visto y a otros dioses minorasíaticos.²⁴

Con cabeza radiada aparece representado con frecuencia también Hosios kai Dikaios, una divinidad, a veces desdoblada en dos, que surge en Asia Menor en el cambio de era pero especialmente bien atestiguada en los ss. II-III d.C., como fruto de una tendencia típica de la época.²⁵ Este dios o doble divinidad que en Frigia tiene como atributos una balanza y un caduceo, palma o a veces doble hacha, aparece a menudo representado debajo de un busto o figura con cabeza radiada (Riel, 20, 21, 47, 48, 49, 50) y a veces sustituido por la divinidad solar (Riel, 3, 22, 23? 27, 42, 90). En algún caso aparece representado como una o dos divinidades en la estela, siendo sin embargo Helios el dios mencionado en la dedicatoria (Riel, 24; Ἥλιῶ Δικαιοῦ)²⁶. En un altar ya mencionado (Riel, 88), son invocados juntos "Οριῶν Δικεῶν, Ἥλαε Κύριε (cf. Riel, 29; Ὀριῶ Δικαίῳ τε μεγίστῳ, Χαμπρῶ θ' Ἥλιῶ πόδοδακτυλῶ). También esta divinidad aparece con frecuencia representada a caballo (Riel, 2, 3, 4, 20, 23, 26) y con doble hacha (20?, 23?, 26). De especial interés para la posible relación de esta divinidad con Men es el hecho de que en una inscripción Lidia Hosios kai Dikaios sea mencionado como ἄγγελος (Riel I = *Lyd.* 27, 1), y que la φιλανθρώπων συμβιόουσις dedique a esta doble divinidad una estela con representación de Helios superpuesto a las figuras de Hosios y de Dikaios (Riel, 48). Su mención como ἄγγελος parece explicar la naturaleza extraña de este ser nuevo que tan pronto aparece como una sola divinidad tan pronto como dos, a veces acompañada o sustituida por una divinidad solar y a veces como epíteto de otro dios.²⁷ En este sentido hay que destacar la existencia de ἄγγελοι de Men, atestiguados en dos inscripciones lidias (*Lyd.*, 39, 14, 39, 42) y la posibilidad de que Hosios kai Dikaios sea dicho ἄγγελος de Men, manifestación a veces como divinidad menor de la divinidad superior.²⁸ Una relación directa de Hosios Dikaios con

²⁴ El (Helios) Apolo Tyrimnos de Thyateira en Lidia, cuyo epíteto Tyrimnos posiblemente esté relacionado con Tyrimnos de Men, aparece representado como Helios con corona solar o como Apolo con doble hacha (cf. *Lyd.*, págs. 53s., 23 para los testimonios).

²⁵ M. RIEL, "Hosios kai Dikaios", *Epigraphica*, 18 (1991) 1-70 para los testimonios; 19 (1992) 71-102 para el estudio de la divinidad.

²⁶ La relación de Helios con la justicia se señala explícitamente en casi todas estas inscripciones. Cf. la mención de Helios y Leio como δικαιοδότης ἡς ὄροι θεοῦ en un epigrama de Galatia (Riel, 95); la imprecación funeraria misia en que se hace referencia al acto de levantar las manos (Riel, 103), y la dedicación misia a Hosios Dikaios κριτής (102).

²⁷ Cf. R. MERKELBACH, *ZPE*, 97 (1993) 295-296, que considera a Hosios kai Diaktos un ἄγγελος del dios solar.

²⁸ Cf. M. P. DE HOZ, "Ángeles y Theion en exvotos anatólicos", en *Ἱῆς φιλικῆς τῆδε δόξα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 1999, págs. 103-9.

Men parece deducirse además de una estela frigia de la zona de Doriathon (Riel, 25) con representación, entre otras figuras, de Helios en su cuadriga, invoca a Hosios y Dikaíos como epítetos de Apolo y Men respectivamente, y además al 'ojo de la justicia', probablemente Helios (Μητρι θεῶν, φοιβῆ τ' ὄστυ και Μηνι δικάιῳ, ὄφθαλμῷ τε δίκης), y de otra de la zona de Aizanoi (Riel, 81), dedicada a Men por un particular y a Hosios kai Dikaíos por una aldea²⁹. En una estela votiva de procedencia desconocida (Riel, 107) aparecen dos manos alzadas con un creciente lunar en cada palma, dedicadas a Hosios kai Dikaíos por cierta Δουκίφρα (¿Nombre cultural que hace referencia a la devoción al sol o a la luna?).

Por otra parte, los papiros mágicos nos ofrecen testimonios de Helios como ἄγγελος del dios superior: ἄγγελος de la luz... el radiante Helios (PGM III 140ss.); ἄγγελῶν με τῷ μεγίστῳ θεῷ τῷ σε γεννησάντι και ποιήσαντι (IV 643ss.); en una práctica mágica se le invoca en nombre del dios supremo, "el que está sobre los dos quentubines, en medio de las dos naturalezas, del cielo y de la tierra, *del sol y de la luna*, de la luz y de la sombra, de la noche y del día, de los ríos y del mar", de la siguiente manera: φάνηθι μοι, ὁ ἀρχάγγελος τῶν ὑπὸ τὸν κόσμον, αὐθέντα "Ἦλιε, ὁ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἔνα και μόνον τετραγμένος" προστάσσει σοι ὁ δέι και μόνος (XIII 254-9; cf. 334-40, donde se invoca a Helios para pedir sueños y para que se manifieste)³⁰.

El atributo solar de Hosios kai Dikaíos podría ser un símbolo de su carácter de ἄγγελος a la vez que un símbolo de la divinidad superior a la que representa, lo que explicaría que en algunas estelas frigias además del busto de Helios aparezca el de Zeus Brontón (Riel, 24, 25).

Otra divinidad, en este caso apenas atestiguada en Asia Menor pero muy difundida en el mundo grecorromano de época imperial, sobre todo en occidente, estrechamente relacionada con el sol y con varios puntos de contacto con Men, es Mitra. Llaman la atención las similitudes iconográficas entre Men y Mitra: la vestimenta con el gorro frigio, la frecuente aparición de Men pisando a un toro, que recuerda la tauroctonía mitraica. Por otra parte, Mitra es en la religión de los aqueménidas el parcedro de Anaitis, una diosa muy bien atestiguada en Lidia, asimilada a la Meier anatolia y con Men como parcedro, y tiene el *hvareno*, la gloria y majestad real y divina que confiere a los soberanos, de donde el Men Pharrakes adorado en el Ponto. En las monedas de Antioquía Men aparece con una capa estrellada, como

²⁹ Algunos autores consideran que se trata de una dedicación a Men con los epítetos Hosios kai Dikaíos. Podría tratarse de dos dedicaciones hechas en momentos distintos, aunque probablemente viendo los segundos dedicantes una relación entre ambas divinidades.

³⁰ Sobre el rango de Helios como dios secundario y como ἄγγελος v. W. Fauth, *op. cit.*, págs. 89ss., esp. 96s.

Mitra tan frecuentemente, a veces acompañado de un águila, lo que acentúa su carácter de dios cósmico³¹. La relación de Helios con Mitra, muy clara a través de la iconografía y en la frecuente invocación Helios Megas Mitras *amiketos* en estelas votivas de los mitreos romanos³², se expresa también en la llamada liturgia de Mitra (PGM IV 475-834). En esta relación se ve la doble función de Helios respecto al dios supremo, unas veces como ἄγγελος o intermediario entre el supremo y los hombres, otras al mismo nivel que él, como reflejan también las escenas mitraicas del banquete místico que une en amistad a ambos dioses³³.

Posiblemente podamos ver un reflejo de este doble carácter lunar y solar propio de un dios supremo, cósmico, símbolo de la inmortalidad, en la representación de los bustos del sol y la luna que acompañan a Men en una estela de la zona de Acomia en Frigia, de la que sólo se conserva la parte superior³⁴. Este motivo de los bustos del sol y la luna (a veces sustituidos por la cuadriga solar o la biga lunar, y más raramente por las luminarias correspondientes) es bien conocido sobre todo en relación con Mitra, pero también con los dioses caballeros del Danubio, con Júpiter Doliqueno y ocasionalmente con Sabazios y con Zeus Brontón. Son símbolos de la tradición oriental, que parecen simbolizar la eternidad y la cualidad cósmica de los dioses de quienes son atributos³⁵. Esta relación del sol y la luna con un dios cósmico superior se encuentra en la tríada de Palmira formada por Baalsamin, Aglibol (dios lunar) y Malakbel (dios solar). Destaca el hecho de que Malakbel signifique *angelos* o mensajero de Bel y que el sol se considerase una emanación del dios supremo³⁶.

³¹ Para los numerosos rasgos comunes entre Mitra y Men, a partir de un relieve de Roma en que Mitra aparece representado como el dios lunar, v. M. J. VERMAASEREN, *op. cit.*, págs. 142-56. Para otros rasgos de origen persa comunes a ambos cf. A. VAN HARPEREN-POURBANK, *op. cit.*, pág. 242.

³² Sobre el posible origen persa del dios Men v. n. 1.

³³ Cf. Fauth, *op. cit.*, págs. 8-33, esp. 15-20; L. A. CAMPBELL, *Mithraic iconography and ideology*, (EPRO 11), Leiden, 1968, págs. 211-244.

³⁴ *CMDRM* 100.

³⁵ M. P. SPENDEI, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, (EPRO 63), Leiden, 1978, pág. 25. Según este autor, no son objetos culturales, sino meros símbolos, excepto en el caso de Júpiter Doliqueno, donde no flanquean la escena principal, como en los testimonios de los demás dioses, sino que se combinan con el trueno o el águila (símbolos del dios) formando una tríada cósmica. Para los testimonios de Mitra v. CAMPBELL, *op. cit.*, págs. 134-141; para los de Júpiter Doliqueno, SPENDEI, *op. cit.*, págs. 25-32; para los de Sabazios, E. N. LANE, *Corpus cultus Iovis Sabazii II*, Leiden N. York-Colonia, 1989, 79a, 80, D1 (cf. III, págs. 21s.); para un testimonio de Zeus Brontón, RIEL, 24. Sobre este motivo iconográfico y su simbología, especialmente en relación con las estelas del culto mitraico, v. E. WILU, *Le relief culturel gréco-romaine*, París, 1955, págs. 272-311.

³⁶ Sobre esta tríada siria y la paralela de Bel, Yarithbol y Aglibol, v. M. GAWLIKOWSKI, "Die Götter von Palmmyra", *ANRW*, II 18.4 (1990), págs. 2608-17. Esta tríada representa la divinidad del cielo

Los bustos, normalmente de perfil, enfrentados del sol y la luna aparecen también en gemas entre las que cabe destacar una de la Biblioteca Nacional de París por su aclamación Εἰς θεὸς ἐν οὐρανῶς, ὁ ἄν και πρῶτῶν, ὁ πᾶντων μίζων, ὁ πᾶσι θεοῦρανῶν, ὁ θεοπροεῦθῶν ὄρατῶς και ἀοράτῶς, que sin duda alude a un dios cósmico superior.³⁷

Si bien podría tratarse de un motivo artístico desprovisto de un significado religioso, el hecho de que aparezca en relación con determinadas divinidades con un significado simbólico conocido, hace pensar que también en relación con Men, de manera muy comprensible a la luz de los elementos analizados, se simboliza el doble aspecto de esta divinidad, reflejando, como en los demás casos, el carácter de dios cósmico y su relación con la inmortalidad.

Por último, quiero llamar la atención sobre una *lex sacra* de Matonia en Lidia con imprecación al transgresor, promulgada en el 171-172 d.C. por una asociación cultural por orden de Zeus Masphalatenos, Men Tiamou y Men Tyrannos, con la representación de una figura masculina joven con corona de rayos y una posible mente femenina, también joven, con creciente lunar detrás de los hombros y un objeto difícil de identificar sobre la cabeza, quizá el extremo superior del gorro frigio (?) (CMRDM 53 = *Lyd*.39.68). Cabe preguntarse si las dos figuras representadas no serán Sol y Luna, como símbolos del carácter cósmico de esa divinidad superior. Aunque Men Tiamou, mencionado en la estela, parece ser la divinidad con cabeza radiada representada en la dedicación a Anaitis procedente del santuario de Men Tiamou y Anaitis (v. n.3), no es probable que sea la divinidad aquí representada.³⁸ Esta, aparte de la clámide, no lleva ninguna otra prenda, y no hay ningún testimonio de Men desnudo, sí en cambio de Helios (cf. sobre todo el Helios que acompaña a Mitra en estelas mitraicas); además, por la posición de los brazos, está claro que no lleva cetro, a diferencia del Men de prácticamente todas las estelas de Lidia,

que actúa sobre la naturaleza con cooperación del sol y la luna, en la que el sol es un medio de expresar el valor cósmico de una divinidad superior y cuya primacía tiende a usurpar en calidad de astro más visible del cielo (P. MIRAULT, *Jupiter Dolichenus*, París, 1969, pág. 111). Cf. *op. cit.*, págs. 108-125 en general sobre la naturaleza de Jupiter Doliqueno como dios cósmico y eterno, su relación con la luna y el sol y paralelos de otros dioses de características semejantes, así como la misma relación del sol y la luna con una divinidad superior en la civilización hitita y culturas semíticas y la adoración del sol y la luna entre los persas.

³⁷ A. DELATTE-PI. DERCHIAN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, París, 1964, n° 381. Cf. la aclamación Εἰς μέγας θεός) en otra gema con igual representación (CIG IV 7058; G. PERTZ, "Vom Wert alter Inschriftenkopien" en J. H. M. STRUBBE-R.A. TYBART- H. S. VERSNEL, (edd.), *Diegenita. Studies on ancient history epigraphy presented to H. W. Pleket*, Amsterdam, 1996, págs. 42-5).

³⁸ A pesar de la teoría que relaciona Tiamou con el nombre del dios solar de la tierra heita tagmas UTU-us (G. NEUMANN, *Untersuchungen zum Weiterleben hehitischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit*, Wiesbaden, 1961, pág. 71s.).



Lex sacra de Matonia (CMRDM n° 53)

ni ningún otro atributo del dios. Tampoco es probable que se trate del Zeus Maspalatenos mencionado en la inscripción, pues este dios aparece representado como divinidad mayor y normalmente con barba³⁹. Por último, es significativo que el primer editor de esta estela hoy día perdida, G. Keppel, mencionara los rasgos femeninos al describir la figura de la derecha⁴⁰. La representación exclusiva de Men, normalmente de manera simbólica mediante el creciente lunar, es frecuente en estelas dedicadas además a otros dioses (por ej. *Lyd.* 39,7, 3.26).

En este caso los bustos del sol y la luna no flanquean a la divinidad principal y recuerdan a los de las láminas metálicas de Júpiter Doliqueno, aunque en éstas el dios aparece en un plano inferior. Estamos ante una nueva variante de representación simbólica del dios mediante los bustos solos de las dos luminarias, debida quizá al pensamiento religioso de algún miembro más intelectual de la asociación dedicante?

No es extraño que la divinidad masculina mejor atestiguada en Asia Menor, con *status* oficial, que por sus características peculiares se asemejaba especialmente a Helios, llegase a encontrar en este astro la manifestación de su divinidad en el s. II-III d.C., en pleno auge del sincretismo religioso, cuando sus fieles ya le concedían el rango de dios cósmico con advocaciones como la de Εἴς Θεὸς ἢν οὐρανός, y que viese reflejado su carácter cósmico y eterno con la corona de rayos, o en los bustos de sol y luna, ya fuera flanqueando su imagen, ya sustituyéndola, y no sería sorprendente que nuevos hallazgos siguiesen revelando esta faceta solar del dios.

³⁹ Cf. además otra estela del mismo lugar y año dedicada a los mismos dioses por posiblemente la misma asociación, con representación de Men con creciente lunar sobre los hombros, cetro, pñat(?) y un toro a sus pies, y de Zeus, de más edad, barbudo y con águila y cetro (*CMRDM* I 54 = *Lyd.* 39.68).

⁴⁰ *Narrative of a Journey across the Balkan; also of a visit to Azani and other newly discovered ruins in Asia Minor (1829-30)* II, Londres, 1831, págs. 350-2, nº VI.

PRECEDENTES DE LAS DOCTRINAS ANTIASTROLÓGICAS
Y ANTIAPALAISTAS DE TERTULIANO

VIRGINIA ALFARO BECH

VICTORIA E. RODRÍGUEZ MARTÍN

Universidad de Málaga

Astrology was practised in the Roman antiquity though the emperors prohibited its practices. Equally in the Jewish world we find zodiacal symbols in the synagogues: astrology was present in Israel's history as in the pagan Greco-Roman world. The history of the early Church will be a struggle against the paganism and concretely against astrology. For his part, Tertulian proposes in his works a *curiositas christiana* that takes with it a condemnation of the astrological practices, because the Christian doesn't need the *curiositas vana* from Christ's coming.

En la Antigüedad aparecen distintas formas de superstición consistentes en el intento de esclarecer la oscuridad del futuro humano, como se demuestra en las Sagradas Escrituras¹. Pese a su expresa prohibición², tanto la adivinación como la

magia se practicaron en Israel³ al igual que en Grecia y Roma. Se equipara esta última a la idolatría⁴, ya que el servirse de amuletos y objetos similares de conjuro contra los demonios denota la falta de fe en Dios. También el Nuevo Testamento necesitará hacer frente a la adivinación⁵.

¿Hasta qué punto tuvieron los judíos influencia de la astrología? No lo podemos saber con seguridad. Sí es cierto que les fascinaría o seduciría como cualquier otra práctica idólatra. Todo lo que se prohíbe demuestra su práctica. Con ello no queremos decir que fuesen astrólogos ni que cambiasen sus creencias religiosas por creencias astrológicas, pero sí que algunos judíos, porque no se puede generalizar, estuvieron influenciados por los signos astrológicos. Y pudieron, por qué no, tener tal vez creencia astrológica con el intento de reformar sus tradiciones heredadas.

Los libros del Antiguo Testamento, escritos desde el siglo X al II a.C., están exentos de creencias astrológicas, pero aún así advierten contra la astrología porque está asociada a la idolatría. Más tarde se empieza a evidenciar que algunas de las ideas astrológicas, aunque no creencias, invaden el pensamiento judío desde el 200 a.C. al 200 d.C. En el siglo IV empiezan a darle a los signos del zodiaco un lugar importante en sus sinagogas, demostrando que muchos judíos habían asimilado creencias astrológicas. En el siglo VI concretamente se multiplican los datos que demuestran la atracción de los judíos por la astrología, como lo evidencian los comentarios del talmud de Babilonia, donde se afirma que Israel debía estar inmune a toda influencia astrológica. Un judío interesado por la astrología sería un judío herético.

Se puede decir que ha convivido un judaísmo ortodoxo con un paganismo judío, con lo que en el período romano los judíos estuvieron en contacto con ideas, símbolos y creencias extranjeras e idólatras a la vez. Muchas veces la fidelidad del pueblo judío estuvo en peligro por el prestigio de la civilización alejandrina, el renombre de las escuelas filosóficas, el desarrollo de las ciencias, la atracción de las religiones místicas, de la astrología, del hermetismo, o el atractivo sensible de los cultos populares.⁶

3 P. A. TORUANO, *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a tradition*, Leiden, 2002.

4 IS 15, 23.

5 Hch 16, 16; St 1, 16-18.

6 A. PINERO, "La magia en el Antiguo Testamento", en *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos tannaiticos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, A. PINERO (ed.), Madrid 2001, p. 41, pone de manifiesto las dificultades que tuvo el pueblo de Israel para ir consolidando una religión más monoteísta y racional que los pueblos de los alrededores con los que se relacionaba.

1 Para ello se usan, entre otros, los siguientes medios: observación de las nubes, Dt 18, 10; Jr 27, 9; atribución de un significado especial a los astros, Dn 2, 27; contemplación de las víctimas sacrificadas o de sus higados, Num 23, 4; Ez 21, 26; evocación de los muertos, 2 S 28, 3-17; dormir sobre las tumbas con el fin de recibir comunicaciones de los difuntos, Is 65, 4, etc.

2 Cf. Gn 41, 8; Ez 7, 11; 8, 3; 9, 11; Lv 19, 26; Lv 20, 6-7; Dt 18, 9-11; 2R 9, 22; 21, 6; 2Cro 33, 6; Sal 58, 6; Dn 2, 1; 2, 27; Is 44, 25; 47, 13; Mt 2, 11; Hch 13, 6; Ga 5, 20; Ap 21, 8; 22, 15.

Los fenómenos más característicos de la religión del helenismo tardío son la astrología y la magia. En el mundo helenizado hay una misma concepción del universo, una misma geografía cósmica y un mismo reconocimiento de la posición del hombre dentro de ella.⁷ Ésta es la cosmología que perdura desde el siglo I hasta el triunfo definitivo del cristianismo.

La Iglesia reprimirá todas estas prácticas astroológicas, pero no conseguirá impedir que la astrología seduzca los espíritus más débiles y gane los corazones; tal vez consiguió meinar tales prácticas aunque no su desaparición, ya que, como afirma W. Hilbner, "la astrología es una de las doctrinas religiosas de la antigüedad que sobrevive aún hoy".⁸ "La astrología ha sido condenada por la Iglesia pero no ha sucumbido", sino que, como ciencia y ligada a la astronomía, ha podido contribuir al progreso de aquélla.⁹ Cuando la astrología en el siglo II se presenta a los romanos, ésta aparece con el prestigio falaz de una antigüedad fabulosa, de un pasado venerable sobrepasando de lejos todo lo que la antigüedad podía imaginar.

Sería interesante conocer la opinión de los Padres Apostólicos¹⁰ y de los Padres Apologistas Griegos¹¹ acerca de la astrología y averiguar qué influencia pudieron ejercer en Tertuliano.¹² Nos ayudarán a conocer la concepción de esta Iglesia primitiva, casi apostólica, del siglo I d.C., una iglesia perseguida por el Imperio y rechazada por la sinagoga, que conservaba la frescura de los primeros tiempos.

La *Didaché*, conocida por Tertuliano, designaba entre los caminos que conducían a la muerte¹³ la idolatría, la magia o *circulatoria secta*, los encantamientos y la

7 J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Astrología y magia en el Helenismo tardío", *Euroicaea*, 1-2 (1990) 115-117; N. FERRÁNDEZ MARCOS, "Cosmovisión y religiosidad en el cambio de era", en I. TREBOLLE BARBERA (Coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Valladolid, 1999, pp. 319-333.

8 W. HILBNER, "L'astrologie dans l'antiquité", *Pallas*, 30 (1983) 1-24.

9 P. BOYANÉ, "L'astrologie dans le monde romain", *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, LXI, Bruselas, 1973/6-9, pp. 266-267.

10 Para la edición de los Padres Apostólicos utilizamos la edición de D. Ruiz BUENO, *Padres Apostólicos. Versión, Introducción y notas*, Madrid, 1985.

11 Para la edición de los Padres Apologistas Griegos utilizamos la edición de D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas Griegos. Introducción, texto griego, versión española y notas*, Madrid, 1954.

12 Tertuliano es el teólogo que introduce la teología en lengua latina. Representa el cruce de dos tradiciones teológicas: la griega y la latina. Cf. A. VECIANO, *Cristo salvador y Cristo liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Pamplona, 1986; Id., "La soteriologie de Tertulien inscrite dans la tradition theologique de L'Asie Mineure", en *Cristianismo latino e cultura greca sino al Sec. IV XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, 42, Roma, 1993, p. 117.

13 La *Didaché* se hace eco de las palabras que Moisés dirige al pueblo de Israel en Dt 30, 15: "Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal". Así como hay dos clases de hombres, hay dos clases de caminos morales: el camino de la luz y el camino de las tinieblas; inspira

astrología o *stellaris ars*:

...No practicarás la magia, ni la hechicería. ...Hijo mío, no seas adivino, porque conduce a la idolatría, ni encantador, ni astrólogo, ni purificador; ni siquiera desees ver ni oír estas cosas, pues de todas ellas procede la idolatría.¹⁴

Los escritos de los Padres Apostólicos, nacidos en el seno de la comunidad cristiana primitiva, suelen rechazar, en su lucha contra el politeísmo y la idolatría¹⁵, la magia y la adivinación, puesto que son contrarias al espíritu divino: San Clemente Papa señala la idolatría, hechicería, encantación, afán de ornato, arrogancia, temeridad, soberbia, etc.¹⁶, como nefastas para poder seguir el ejemplo de Cristo; San

dos por dos espíritus distintos: el espíritu de fidelidad y el espíritu de perversidad; prestados por dos ángeles enemigos y opuestos: el príncipe de la luz y el príncipe de las tinieblas, los cuales conducen respectivamente a la vida y a la muerte; cf. *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epistola del Pseudo-Bernabé*, Introd., Trad., y notas de J. J. AVIÁN CALVO, Madrid, 1992, p. 34; cf. J. P. AUDERT, *La Didaché. Instructions des apôtres*, Paris, 1958; J. P. AUDERT, "Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline", *Revue biblique*, 59 (1952), p. 234. Esta catequesis prebautismal de "Los dos caminos" la encontramos en *Didaché* I-VI, *Doctrina Apostolorum* I, 1 y *Pseudo-Bernabé* XVIII, 1-2. Cf. además Jr 21, 8; Pr 2, 12-20; Sal 1, 6; 16, 11; 1 Tm 6, 21-22; Ga 6, 8. Herm., VI, 2, 3-4, 7, distingue también dos clases de ángeles: "el ángel de la justicia, delicado, vergonzoso, manso y tranquilo; así cuando subiere a tu corazón este ángel, al punto se pondrá a hablar contigo sobre la justicia, la castidad, la santidad, la mortificación, sobre toda obra justa y sobre toda virtud gloriosa. Cuando todas estas cosas subieren a tu corazón, entiendo que el ángel de la justicia está contigo. Cree a este y a sus obras... El ángel de la maldad es, ante todas las cosas, impacientete, amargo e insensato, y sus obras son malas, que derriban a los siervos de Dios. Así, pues, cuando éste subiere a tu corazón, concédele por sus obras. Cree sólo al ángel de la justicia. Apártate, en cambio, del ángel de la maldad"; cf. D. Ruiz BUENO, *Padres Apostólicos...*, p. 186. También Justino nos habla del mismo tema en su *Apol.* I, 5, 2: "unos demonios perversos, haciendo sus apariciones, violaron a las mujeres y corrompieron a los jóvenes y mostraron espantajos a los jóvenes"; y así también muestra el origen de los demonios en su su *Apol.* II, 4, 1-6; cf. D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...*, p. 186. Justino sentará este precedente para que más tarde Tertuliano en *De cultu feminarianum* I, 2, nos narre cómo los ángeles pecadores o *desertores spiritus* son seducidos por las hijas de los hombres. Esta unión de las hijas de los hombres con los ángeles pecadores contrasta con las bodas con Cristo, que nuestro autor propone para las cristianas al final de la obra. El tema de los ángeles pecadores seducidos por las hijas de los hombres es únicamente mencionado por Pablo, mientras que Tertuliano lo desarrolla en *De cultu feminarianum* I, 2, 3-4. El judaísmo, y casi todos los primeros escritores eclesiásticos, entre los que se cuenta Tertuliano, han visto ángeles culpables en los "hijos de Dios" de Gn 6, 2.

14 *Didaché* II, 2 y III, 4. Este mismo tema suele tratarse en *Didaché* V, 1 y *De doctrina Apostolorum* II, 2; V, 1.

15 La literatura cristiana primitiva tuvo su origen en la disputa que el cristianismo sostuvo con dos enemigos exteriores: el judaísmo y el paganismo, éste último simbolizado por el politeísmo y la idolatría.

16 Clem., *Ep. Vig.* VIII, 2-4; cf. D. Ruiz BUENO, *Padres Apostólicos...*, pp. 278-280.

Ignacio¹⁷ destaca entre los vicios la magia y la hechicería; Bernabé en su *Carta*¹⁸ nos narra que la idolatría va unida a la magia y a la hechicería; Hermas en *El Pastor*¹⁹ considera la divinación como una 'falsa profecía'.

Los Padres Apologistas Griegos nos ofrecen reunidos en sucesión cronológica los escritos que van de los años 120 al 180, de forma que los últimos apologistas griegos son contemporáneos de Tertuliano. Es de capital importancia para conocer la Iglesia del siglo II justamente cuando sale de su intimidad y se enfrenta por primera vez con los poderes del mundo que la rodea y la presigue. Mientras que los Padres Apostólicos dirigen su mirada hacia el interior, es decir, hacia la propia comunidad, los Padres Apologistas representan la otra vertiente del sentir de la Iglesia dirigiendo su mirada hacia el exterior y hacia el mundo pagano. Aristides en su *Apología*²⁰ nos relata cómo los Caldeos se extraviaron en su afán de conocer el futuro dando culto a imágenes muertas e inútiles;

17 Carta de Ign. *Ep. Afr.* XI, 3: "Acercar de la magia o hechicería, del amor perverso a los jóvenes, del asesinato, superfluo es escribirlo, como quiera que aun a los gentiles se les prohíbe hacer tales cosas. No os mando todo esto como un apóstol, sino que os lo recuerdo como un conserivo vuestro"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* pp. 553-554.

18 Barn., *Ep.* XX, 1. El camino del "Negro" es torcido y lleno de malición, pues es camino de muerte eterna con castigo, en que están las cosas que pierden el alma de quienes lo siguen: idolatría, temeridad, altivez de poder, hipocresía, doblez de corazón, adulterio, asesinato, robo, soberbia, transgresión, engaño, maldad, arrogancia, hechicería, magia, avaricia, falta de temor de Dios"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 808; *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*. Introd., Trad., y notas de J. J. AYÁN CALVO, Madrid, 1992, p. 229.

19 Herm., XI, 2: "los vachlantes acuden a él (al falso profeta) como a un adivino y le preguntan sobre lo que les va a suceder; y él, el falso profeta, como quien no tiene en sí ni pizca de espíritu divino, les contesta conforme a las preguntas de ellos, según los deseos de su maldad, y llena sus almas a la medida de lo que ellos pretenden"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 996.

20 *Cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* pp. 3-4. El siglo II fue una época difícil en la que el cristianismo logró sentar las bases como institución y sistema de creencias, que alcanzaron su consolidación en el siglo III. El cristianismo pasa de ser "secta religiosa" a Iglesia universal. No obstante, debemos poner de manifiesto que las diversas interpretaciones que del mensaje evangélico se hicieron en el siglo II, herejías como el gnosticismo, marcionismo y montanismo, trajeron consigo una crisis en el pensamiento cristiano. No olvidemos que el cristianismo era considerado en el contexto general del imperio romano como una secta dentro del judaísmo o como una derivación del mismo. *Cf.* N. SANTOS YANGUAS, "Gnosticismo e Imperio romano durante el siglo I, Madrid, 1991. Véase también M. SOBRO, *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, 1988.

21 Aristid., *Apol.* III, 2: "Los caldeos, por no conocer a Dios, se extraviaron tras los elementos y empezaron a adorar a las criaturas en lugar de Aquel que los había creado. Y haciendo de aquellos ciertas representaciones, los llamaron imágenes del cielo y de la tierra y del sol y de la luna y de los demás elementos o luminaries"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 118.

Justino, *philosophus et martyr* como le denominaba Tertuliano²², nos muestra cómo aquellos que no conocen a Cristo se ejercitan en las artes mágicas²³, Taciano nos presenta el origen de toda forma de divinación, magia y astrología²⁴, su condena²⁵, el rechazo del horóscopo²⁶ al cuestionarse su utilidad²⁷ y la necesidad de abandonar la mánica babilonia²⁸.

Es cierto, como afirma N. Ferrández Marcos²⁹, que además de ser muchas veces limitadas nuestras fuentes, la visión que nos dan de los acontecimientos es sesgada, es decir, sólo transmiten lo que interesa a los distintos grupos religiosos y de poder. Y está claro que, con la excepción de Josefo, ningún escrito judío del siglo I está interesado por la historia: ni Filón, ni los autores del Nuevo Testamento, ni los creadores de la literatura intertestamentaria en general, ni los autores y escribas del Qumrán, ni los que pusieron por escrito las primeras tradiciones rabínicas al redactar la Misná, escriben desde una perspectiva histórica en el sentido moderno.

Aunque nos interesa saber la visión de Filón sobre el tema que nos ocupa, pues es el mejor representante del judaísmo helenístico y surge curiosamente en un momento en que los ideales y aspiraciones del judaísmo helenístico ya habían sido aniquilados,

22 Tert., *Vel.* V, 1.

23 Just., *Apol.* I, 14, 2: "los que nos entregáramos a las artes mágicas, ahora nos hemos consagrado al Dios bueno e ingénilo"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 195.

24 Tat., *Orat.* 1: "Los más famosos entre los telmisios inventaron la divinación por los sueños; los carios, la previsión por los astros; los vucios de los pájaros los observaron primero los frigios y los más antiguos de entre los isaurios; los ciprios hallaron el arte de sacrificar; los babilonios, la astronomía; los persas, la magia; la geometría, los egipcios..."; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 572.

25 Tat., *Orat.* 8: "Mas el objeto de su perversión son los hombres, porque habiéndoles mostrado (el demonio) una tabla con la descripción de la posición los astros, introdujeron el hado, imperio hasta injusto"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 582.

26 Tat., *Orat.* 9: "Tales son los demonios que definieron o fijaron en una tabla el hado, y su primer elemento fue la descripción de los animales... Así dependen de los demonios que pusieron la ley de su horóscopo. Porque la configuración del círculo del Zodíaco es obra de sus dioses"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 584.

27 Tat., *Orat.* 27: "¿De qué sirven las medidas de la tierra, las posiciones de los astros y las carreras del sol?"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 611.

28 Tat., *Orat.* 12: "Haced de nuestra doctrina el uso que hacéis de la mánica babilonia; escuchadnos a nosotros por lo menos como escucháis a la encina fáctica, si bien todo eso son invenciones de los demonios extraviados; mas las doctrinas de nuestra ciencia están por encima de la comprensión mundana"; *cf.* D. Ruiz BUENO, *Padres Apologistas...* p. 590.

29 N. FERRÁNDEZ MARCOS, "Los manuscritos del Mar Muerto y el judaísmo de la época de Jesús", en A. PINERO & D. FERRÁNDEZ-GALIANO (Eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cincuenta años de estudios*, Madrid, 1994, p. 124.

él no rompe con este ideal sino que intenta unir los dos mundos. En él no hay contradicción entre razón y fe, creando un puente entre el helenisimo y el judaísmo.³⁰

Hay un gran interés en las primitivas sinagogas palestinas por los signos del zodíaco³¹, como lo muestran las evidencias arqueológicas; sin embargo, esto será a partir del siglo IV. Pero, afirmar que el pueblo judío creía en la astrología, por la razón de que se encuentran estos datos arqueológicos en una parte de su historia, sería inconsistente y discutible, aunque hay que tener en cuenta que los datos literarios y los datos que aparecen en el judaísmo rabínico³² evidencian su práctica. Filón³³ retenta las ideas astroológicas, aunque aparece Abraham como un astrólogo³⁴ que tuvo que abandonar la investigación caldea de lo sobrenatural para ocuparse de la contemplación no de las estrellas, sino del Creador³⁵. Caldea era famosa por la astrología y por la elaboración de las cartas astrales³⁶; tanto Moisés como Jacob son llamados 'Caldeos'³⁷ y se dice que Moisés estaba inmerso en la astronomía caldea.³⁸

Filón rechaza el determinismo astroológico cuando afirma que "el sol, la luna y las estrellas llenaron la vida humana de mucha impiedad y no hay que buscar en ellos ni la causa ni el origen"³⁹. No sólo rechaza la astrología, sino también la magia

³⁰ N. FERNÁNDEZ MARCOS, *l.c.*, pp. 148-49.

³¹ Se conocen nueve sinagogas con símbolos del zodiaco: Hammath, Jerash, Jericó, Salbit, Cesarea, Esfa, Naaran, Beth Alpha y Tiberias. Cf. J. H. CHARLESWORTH, "Jewish astrology in the Talmud, pseudepigrapha, the Dead Sea scrolls, and early palestinian synagogues", *Harvard Theological Review*, 70 (1977), p. 194. Estos símbolos aparecen reproducidos en J. H. CHARLESWORTH, "Jewish interest in astrology", *ANRW*, II, 20,2, pp. 928, 941 y 946. Cf. M. R. LEHMANN, "New light on astrology in Qumran and the Talmud", *RevQ*, 32 (1975) 599-602; E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, 1953 (reed. 1988), pp. 116-173; R. HACHILI, "The Zodiac in Ancient Jewish Art: representation and significance", *Bull. of the Amer. Schools of Oriental Research*, 228 (1977) 61-77; E. ROMANINO, "Beth Alpha. Alcune ipotesi sulla raffigurazione dello Zodiaco nella sua antica sinagoga", *Terra Santa*, 54 (1978) 169-175.

³² Para la astrología en el judaísmo rabínico, cf. L. WÄCHTER, "Astrologie und Schicksalsglaube im Rabbinischen Judentum", *Katros, Österreichische Gesellschaft für Religionswissenschaft*, vol. 2 (1969), p. 181-200; cf. M. R. LEHMANN, "New light on astrology in Qumran and the Talmud", *Revue de Qumran*, 32 (1975) 599-602; E. E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Jerusalén, 1975, vol. I, pp. 255-285.

³³ Filón, *Mig. XXXII*, 176-184.

³⁴ *Ibid.*, *Eym.*, IX 1,9.

³⁵ Filón, *Ebr.*, 94.

³⁶ Filón, *Mig.*, XXXII, 178.

³⁷ Filón, *Mos.*, I, 5.

³⁸ Filón, *Mos.*, I, 23.

³⁹ Filón, *Mig.*, XXXII, 179.

provocada por charlatanes y parásitos⁴⁰. Filón se muestra además crítico con los que practican la magia⁴¹. Sin embargo, en sus escritos están presentes los símbolos astroológicos: las doce piedras del pectoral del juicio, vestidura sacerdotal sagrada o *hošen*, 'pectoral de la decisión oracular' que viste Aaron cada vez que entra en el Santuario y que es descrito en Ex 28, 15-30, simbolizan las doce tribus de Israel; pero en Filón representan los doce signos del zodiaco y vienen a ser una réplica del cielo, una representación del universo⁴², manifestando que está muy arraigado en el hombre el deseo de conocer cosas futuras.⁴³

Flavio Josefo refuta la astrología cuando describe el interior del santuario⁴⁴, sin embargo nos hace una interpretación cósmica del Lugar Santo⁴⁵. Se puede deducir que estos autores judíos utilizan los mismos símbolos astroológicos que los Caldeos para refutar la astrología pero sosteniendo que los astros pertenecen al Creador⁴⁶. Israel en multitud de ocasiones se contaminó con creencias paganas. En el Antiguo Israel esta ordenada la pena de muerte para las faltas graves cometidas contra Dios, entre las que se encontraban la idolatría, blasfemia y hechicería⁴⁷, lo que pone de manifiesto que este pueblo elegido por Dios tenía una mentalidad mágica e idolátrica que irá deprimiéndose a lo largo de la historia del pueblo de Israel. Para sostener la importancia de la astrología en el mundo judío⁴⁸ es importante tener presente el siguiente texto:

⁴⁰ Filón, *Spec. Leg.*, III, 100-102.

⁴¹ Es muy útil el artículo de H. CLARK KEE, "¿Hay magia en el Nuevo Testamento?", en A. PIENRO (ed.), *En la frontera de lo imposible...*, pp. 217-235 para la relación entre magia y religión.

⁴² Filón, *Spec. Leg.*, I, 87: "Sobre el pecho hay doce piedras preciosas de diferentes colores ordenadas en cuatro grupos de tres cada uno, así dispuestas de acuerdo con el modelo del zodiaco, pues este consta de doce signos y divide las cuatro estaciones del año asignando tres meses a cada uno".

⁴³ Filón, *Spec. Leg.*, I, 64.

⁴⁴ Flavio Josefo, *Bell. Iud.*, V, 5, 4: "Sobre el tapiz estaba representado todo lo que se ve en los cielos menos los signos de Zodiaco".

⁴⁵ Flavio Josefo, *Bell. Iud.*, V, 5, 5: "En el tabernáculo hay un candelabro, una mesa y un altar de incienso. Los siete brazos del candelabro representan los planetas; los panes sobre la mesa en un número de doce, el círculo del zodiaco y el año, mientras que el altar de incienso con trece oloras especies del mar y de la tierra". Otra interpretación similar hace Flavio Josefo en *Antrq.*, III, 180 al hablar del tabernáculo y de las vestiduras sacerdotales; cf. además Filón en *Mos.*, II, 117.

⁴⁶ Este simbolismo parece no ser idolátrico porque desde el S. II al IV la *halakoh* acerca de la idolatría fue a veces rígida y a veces rígida. Cf. J. H. CHARLESWORTH, *l.c.*, p. 197. Estas figuras son sólo decorativas y no tienen sentido religioso, sino decorativo y estético; cf. E. E. URBACH, "The rabbinical laws of idolatry in the second and third centuries in the light of archaeological and historical facts", *JEL* 9, 1959, p. 237.

⁴⁷ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1964, p. 225.

⁴⁸ S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries*, New York, 1942, p. 98.

Está escrito (1 Re 5:10): Y la sabiduría de Salomón sobrepasó la sabiduría de todos los hijos del Este y la sabiduría de Egipto. ¿Qué era entonces la sabiduría de los 'hijos del este'? Eran expertos en astrología y en adivinación mediante los pájaros, y expertos en augurios⁴⁹.

Los apócrifos del Antiguo Testamento, concretamente el *Libro de los Jubbileos*, describe la ciudad de Ur de los Caldeos como ciudad donde se practica la astrología⁵⁰, y Abrán aparece como un astrólogo⁵¹, en las *Antigüedades Biblicas*⁵² los descendientes de Noé observan los astros para deducciones y adivinaciones; igualmente aparecen alusiones astroológicas en el *Libro I de Henoc*⁵³. Este libro⁵⁴ es contemporáneo y conocido por Tertuliano, pues éste aporta cuatro argumentos para probar la autenticidad de dicho libro. Se constata la similitud y fidelidad de temas utilizados por Tertuliano y el *Libro I de Henoc*⁵⁵.

49 Qoheler Rabbah 7:23.

50 *Jubbileos* 12, 16-17. Utilizamos la edición de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. II, Madrid, 1982, p. 111: "Ésta [Melka] le parió a Nacor en el primer año de este septenario, quien creció y murió en Ur de los Caldeos, enseñándole su padre los estudios de los caldeos sobre augurios y adivinación por las constelaciones celestiales".

51 *Jubbileos* 12, 16-17, A. Díez Macho, *o.c.*, vol. II, p. 113: "En el sexto septenario, en su año quinto, Abrán se quedó de noche, a comienzos del séptimo mes, a observar los astros desde la tarde a la mañana y ver cuál sería el curso del año con respecto a las lluvias. Estaba él solo, sentado, observando, cuando sintió en su corazón una voz que le dijo: Todas las constelaciones de los astros del sol y la luna están en manos del Señor, ¿por qué las has de estudiar? Si quisiere, haré llover mañana y tarde, y si lo desea, no dejará caer nada: todo está en su mano".

52 *Antigüedades Biblicas* 4, 16, A. Díez Macho, *o.c.*, vol. II, p. 215.

53 Especial interés tiene el capítulo LXXXII, 3-6: "Yo vi seis puertas por las que sale el sol y seis por las que se pone. La luna sale y se pone por estas puertas, así como los guías de los astros con sus guindos. Seis están a oriente y seis a poniente del sol, todas ellas correspondiéndose unas con otras exactamente, y hay muchas ventanas a la derecha e izquierda de aquellas puertas... Así el primer mes sale por la puerta grande: sale por la que es la cuarta de aquella seis puertas que dan al levante del sol". Cf. A. Díez Macho, *o.c.*, Vol. IV, pp. 96-97.

54 Según A. Díez Macho, *o.c.*, Vol. IV, p. 15, el *Libro de Henoc* o Henoc etiópico es un conjunto de libros refundidos en uno por mano desconocida probablemente después de la era cristiana. Su composición está atestigüada desde el siglo II a.C. hasta el año 166 d.C. aproximadamente.

55 Cf. Tert., *Cult. fem.* 1, 3, 1-3, y el *Libro de Henoc* 8, 1-3: "Azazel fue el primero en enseñarles a fabricar... los metales de la tierra y el oro -cómo trabajarlos y hacer con ellos adornos para las mujeres- y la plata. Les enseñó también a hacer brillantes los ojos, a embellecerse, las piedras preciosas y los tintes... Luego el gran jefe Semyaza les enseñó los encantamientos de la mente, y las raíces de las plantas de la tierra. Farnarós les enseñó hechicerías, encantos, trucos y amuletos contra los encantos. El noveno les enseñó la observación de los astros. El cuarto, la astrología; el octavo, la observación del ayer; el tercero, les enseñó los signos de la tierra; el séptimo, los del sol; el vigésimo, los de la luna. Todos ellos comenzaron a descubrir los misterios a sus mujeres e hijos".

Para Tertuliano es clara la *societas*⁵⁶ entre la magia y la astrología: se mencionan juntas y se consideran aliadas⁵⁷. Este autor considera la magia como *genus* y la astrología como *species*⁵⁸. De este modo, tanto la astrología como la magia serían inventos abyectos de los demonios⁵⁹. La magia aparece cretente de toda verdad⁶⁰ como ciencia enemiga, en *De anima*⁶¹, relacionada con el mal⁶² y con la herejía⁶³.

Mientras que el astrólogo se considera a sí mismo como un científico, el

56 Tert., *Idol.* IX, 3: *Scimus magiae et astrologiae inter se societatem.*

57 Algunas de las ideas sobre astrología expuestas aquí aparecen desarrolladas en V. ALVARO BECH & V. E. RODRIGUEZ MARTIN, "La antiastrología de Tertuliano" en A. Pérez Jiménez & R. CABAÑERO (eds.), *Homo Mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos*, Málaga, 2002, pp. 325-336.

58 Tert., *Idol.* IX, 7: *Atamen cum magia puniatur, cuius est species astrologia, tuique et species in genere damnatur.*

59 Tert., *Apol.* XXXIII, 1: *porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoris praestigiiis iudant, si et somnia immitunt, habentes semel initiatorum angelorum et daemorum assistentiam sibi potestatem, per quos et capre et menseae diuinare consuerunt: quantum magis ea potestas de suo arbitrio et pro suo negotio studeat totis viribus operari, quod alienae praestata negotiationi?*

60 Tert., *Apol.* XXXIII, 7.

61 Tert., *An.* LVII, 2: *Sed ratio fallaciae solos non fugit christianos, qui spirituali nequitate, non quidem socia conscientia, sed inimita scientia noivimus, nec initiatoria operatione, sed expiatoria dominatione tractamus multiformem tuem mentis humanae, totius erroris artificem, solitis pariter antineque iustatorem; sic etiam magiae, secundae schilcei idololatricae, in qua se daemones perinde mortuos fingunt, quemadmodum in illa deos. Igualmente aparece estigmatizada en la Biblia, cf. Heb 19, 19: *multi autem ex his qui fuerant curiosi sectati conuulerunt libros et combusserunt coram omnibus, "bastantes de los que habían practicado la magia reunieron los libros y los quemaron delante de todos"**

62 Tert., *Apol.* XLIII, 1: *Primi erunt lenones, perductores, aquarioli, tum sicarii, uenenarii, magi, item harruspices, harioli, mathematici.*

63 De manera evidente se relaciona también en la obra de Tertuliano la herejía con la curiosidad, cf. *Præcor.* VIII, 1: *Vento itaque ad illum articulum quem et nostri pretendunt ad inuentam curiositatem et haereticis inuolant ad importandam scriptulositatem; Praecor. XXX, 2: nam constat illos neque adeo olim fuisse, aut omni fere principatu, et in catholice primo doctrinam creditisse apud ecclesiam romanensem sub episcopatu eleutheri benedicti, donec ob iniquitatem semper curiasticam, qua fratres quoque utebantur, semel et iterum electi, marcion quidem cum discipulis seueritatis quae ecclesiae intulerat, nonisime in perpetuum discidium relegati, uenema doctrinam suorum disseminauerunt, Marc. 1, 2, 2: - quod et nunc multi, et maxime haeretici - ... et obtinuit sensibus ipsa enormitate curiositatis; Marc. 1, 18, 1: Los astrólogos, en su mayor parte marcionistas, predicaban que ellos vivían de las estrellas, esto es, que su vida dependía del movimiento de las estrellas, pero no querían admitir al Creador de las mismas. Tert., *Idol.* IX, 2: *O diuina sententia usque ad terram pertrahat, cui etiam ignoantes testimonium reddunt expelluntur mathematici, sicut angeli eorum. Vbi et Italia interdictur mathematicis, sicut caelum angelis eorum.**

mago reclama para sí los papeles de mistágo, sacerdote y profeta.⁶⁴ La astrología estuvo de moda en la Roma Imperial, y sus adeptos quisieron realzar el prestigio de dicha disciplina dando a los astrólogos el título científico de *mathematicus*.⁶⁵ Así en Tertuliano conviven varios términos para designar a astrólogos: *mathematicus*, *Chaldaei*⁶⁶ y *astrologus*⁶⁷. También utilizará de forma más esporádica la palabra *magus*⁶⁸, e incluso el término *curiosus*⁶⁹, usados para designar a todo aquel que se relaciona con la astrología y la idolatría. Pero, después de Cristo y del Evangelio, los cristianos han de evitar la *curiositas*, porque no hay necesidad de ella, según sus palabras:

*Nobis curiositate opus non est, post Christum lessum; nec inquisitione, post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debemus*⁷¹.

64 I. L. CALVO MARTÍNEZ, "Astrología y magia en el helenismo tardío", *Eurologos*, 3 (1991), p. 50.

65 A. LE BOEURFLE, *Astronomie, astrologie, lexique latin*, París, 1987, p. 64. Se trataría, en un principio, de aquellos astrólogos que procedentes de Egipto habían recibido alguna formación matemática de los circulos eruditos de Alejandría y descendían distinguirse de la masa de esclavos orientales que la plebe romana consultaba a médicos precios. Este término perdería pronto su matiz particular.

66 A. LE BOEURFLE, *Astronomie ... a. c.*, p. 63. En las Sagradas Escrituras, en el libro de Dn 2, la palabra *Chaldaeus* significa adivino. Término más corriente y usual para designar a los astrólogos utilizado casi siempre en plural. La región de Caldea fue desde el principio como la cuna de la astrología. La palabra *Chaldaeus* perdió el sentido de astrólogo babilonio para designar a cualquier astrólogo sin hacer por ello referencia a ninguna nación en concreto.

67 A. LE BOEURFLE, *Astronomie ... a. c.*, p. 63. Este término es utilizado tanto en prosa como en verso.
68 A. LE BOEURFLE, *Astronomie ... a. c.*, p. 64. El término hacía referencia a los astrólogos persas, pero pronto se aplicó a todo personaje sospechoso de dedicarse a las ciencias ocultas o pertenecer a alguna sociedad secreta.

69 *Curiositas* aparece normalmente con sentido peyorativo en Tertuliano; cf. *Apol.* V, 7, donde designa el objeto de las curiosidades esotéricas de Adriano, *omnium curiositatum explorator*; en *Præscr.* XI, 6 los detalles extraños de los ritos paganos: *Ceterum si Numae Pompilii superstitio-nes reholuamus, si sacerdotalia officia et insignia et privilegia, si sacrificantium ministeria et instrumenta et iuxta, si ipsorum sacrificiorum ac piaculorum et horum curiositates consideremus, nomine manifeste diaboliu morositatem illam iudicæ legis imitatus est?*; en *Pud.* IX, 3, las cuestiones banales que se pueden formular a propósito de ciertos textos. El *curiosus* es siempre un indiscreto que se ocupa de cosas que no le conciernen (espionaje o magia). Cf. *Præscr.* VII, 12: *nobis curiositate opus non est post Christum lessum*. Tertuliano une en más de una ocasión *curiosus* con *explorator* o *inspector*; cf. *An. X*, 5: *inspector curiosissime*.

70 Cf. L. DESANTI, *Sitaci omnibus perpetuo divinandi curiositas. Iudovini e sanzioni nel diritto romano*, Milán, 1990, pp. 198-199.
71 *Tert., Præscr.* VIII, 12. Cf. también *Or.* XV, 1: *Huiusmodi enim non religioni, sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii*.

Los nuevos conversos, inmersos como estaban en la vida sociocultural romana, tendrían serios problemas para abandonar dichas prácticas mágicas y astro-lógicas; por ello, este proceso se llevaría a cabo de una forma más o menos paulatina.⁷² Tal es el caso de un astrólogo, que menciona Tertuliano, que se declara cristiano y hacía apología de su oficio:

Sed quoniam quidam istis diebus provocant defendens sibi perseverantiam professionis istius, paucis utar... nihil scis, mathematice, si nesciebas te futurum Christianum.

Es importante destacar que, para nuestro autor, los cristianos consideran a Dios como *creator*, y además *inspector* de la creación,⁷⁴ es decir, que cuida de lo creado, que está pendiente e incide en la vida de sus criaturas. Así lo constata en *De cultu feminarum*, donde señala que los paganos no lo creen:

tamen non ut gentiles ita nos quoque nobis adulemur, instigantem Deum solummodo existimantes, non etiam despectorem institutum suorum.

y afirma que los que obran el mal lo atribuyen a la influencia de los astros:

Denique malefici gestiunt latere, deuitant appagere, trepidant adprehensi, negant accusati, ... ignauiam uel fato uel astris imputant.

Sabemos que los estoicos divinizaraban los astros y contribuyeron a crear una psicología astral que será el fundamento y la base de las previsiones astro-lógicas.⁷⁷ También es sabido cuán grande ha sido la influencia del estoicismo en el cristianismo. Basta citar que los cristianos se reúnen en el día del Sol⁷⁸ para celebrar la Eucaristía, dato que nos proporciona Justino⁷⁹, y que Tertuliano ya cita como el día del Señor.⁸⁰

72 Cf. G. LUICK, *Arcana mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid, 1995, p. 362.

73 *Tert., Idol.* IX, 1, 8.

74 Cf. Gn 1, 31: *nihil que Deus cuncta quæ fecit et erant iudæ bona*.

75 *Tert., Cult. fem.* II, 10, 4. Cf. V. ALVARO & V. E. RODRÍGUEZ, *De cultu feminarum de Tertuliano. El adorno de las mujeres*, Málaga, 2001, p. 103: "Sin embargo, no nos congratulemos como hacen los gentiles, estimando que Dios es solamente creador, pero no inspector también de su creación".

76 *Tert., Apol.* I, 11: "Además los malhechores procuran esconderse; evitan aparecer; temen ser descubiertos; niegan cuando son acusados ... atribuyen su cobardía al destino o a los astros".

77 La escuela estoica era una aliada natural de la astrología; cf. A. M^o IOPPOLO, "La astrología nello stocismo antico", en G. GIANNANTONI & M. VEGERTI (eds.), *La scienza ellenistica. Atti delle tre giornate di studio tenutasi a Pavia*, Nápoles, 1984, pp. 73-91.

78 En la disposición de los planetas los estoicos colocaban el sol en una posición dominante.

79 *Iust., Apol.* I, 67, 3.

80 *Tert., Repr.* XIX, 3.

Tertuliano está de acuerdo con Carnéades en cuanto que ambos consideran la astrología como una adivinación artificial. Los astros pueden determinar con su influencia el carácter de cada hombre, pero no su destino. Esto es importante para Tertuliano porque si no de qué sirve la libertad humana y toda su exhortación moral destinada a los conversos recientes. Tampoco el estoicismo aceptaba totalmente la predeterminación absoluta del destino humano por parte de los astros, porque ello habría significado la destrucción de la responsabilidad moral. Tertuliano admite que los astros anuncian, pero no intervienen en el destino de los hombres⁸¹. Acepta la astrología como ciencia de las estrellas de Cristo, no de Saturno ni de Marte, y condena la creencias en sofistas, caldeos, encantadores y magos después del Evangelio:

*De Christo scilicet est mathesis hodie, stellae Christi, non Saturni et Martis*⁸².

Todas las predicciones de los caldeos, magos y astrólogos serían necesidades totalmente ilusorias, abstracciones e imaginaciones que se oponen a la Verdad revelada, consentidas y válidas hasta la llegada del Evangelio:

*Post euangelium nusquam inuentas aut chaldaeos aut incantatores aut conectores aut magos*⁸³.

Carnéades refuta la adivinación puesto que la previsión de acontecimientos futuros es imposible⁸⁴. Esta idea parece persistir en Tertuliano cuando afirma:

*... nihil scis, mathematicae, si nescibas te futurum Christianum*⁸⁵.

La doctrina astroológica conduce a la negación de nuestra libertad⁸⁶ a la indiferencia, a la supresión del mérito, de las instituciones judiciales, en una palabra a la ruina de la moral. Éste es el argumento ético antifatista que ha sido adoptado y repetido por

81 Tertuliano pone como ejemplo el episodio de los magos Llegados de Oriente y así lo expresa en la alusión que hace del Evangelio de Mt 2, 1-16, el único evangelio en cuya narración no falta la implicación astroológica. Cf. U. PIZZANI, "Astrologia ed astronomia nel pensiero dei Padri", en *L'Astrologia e la sua influenza nella filosofia*, Milán, 1992, p. 70. Los Magos, *stellarum interpretes*, fueron *primi igitur stellarum interpretes natum christum annuntiantem, primum numerantem, y de esa stella Christi que guía a los magos también habla Tertuliano en diferentes pasajes a lo largo de su obra, no sólo en Tert., *Idol.* IX, 3, sino también en *Marc.* III, 13, 8; *Marc.* V, 9, 7; *Idol.* IX, 12.*

82 Tert., *Idol.* IX, 3.

83 Tert., *Idol.* IX, 7.

84 La adivinación es imposible porque no se ejercita ni en las letras, ni en las artes, ni en la filosofía. E. AMAND DE MENDIÉRA, *Paradisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale anti-fataliste de Carnéades chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945 (repr. Amsterdam, 1973), p. 46.

85 Tert., *Idol.* IX, 1. 8.

86 E. AMAND DE MENDIÉRA, o.c., p. 49.

algunos moralistas de la antigüedad y sobre todo por los teólogos cristianos, especialmente en la obra de Tertuliano en la que el hombre aparece como *imago Dei*⁸⁷.

Para Tertuliano no tiene sentido creer, como hacen los astrólogos, que la vida de un hombre está determinada por la posición de los astros en el momento determinado de su nacimiento; es decir, que no se puede interpretar el nacimiento de alguien a partir del cielo: *Nemo exinde natiuitatem alicuius de caelo interpretetur*⁸⁸. Igualmente Carnéades da sus razones para afirmar que los métodos de los Caldeos y astrólogos no pueden establecer un horóscopo rigurosamente preciso⁸⁹.

Lo cierto es que, después de todas las prohibiciones para practicar la astrología en el mundo romano y en el mundo judío con sus respectivas normas en las Sagradas Escrituras, aparecen símbolos del Zodíaco en las sinagogas judías, y la astrología estuvo presente en la historia de Israel⁹⁰ al igual que en el mundo pagano grecorromano. En la época en que vive Tertuliano, bajo la dinastía de los Severos, se produce un resurgimiento de la haruspicina pública⁹¹ y de la astrología, que desempeña un papel importante en la elección del emperador⁹². En el período precedente, es decir en el período Antonino, las consultas a astrólogos y harúspices carecían de interés. Pero una vez que se plantea el problema de la sucesión imperial, sobre todo a partir de la época de Cómodo (180-192), conocer la voluntad de los dioses para escoger un emperador era un acto realizado a través de la astrología⁹³. Así, en su *Apologeticum* escrito en el 197, es decir, en los primeros años del gobierno de Septimio Severo, condena radicalmente la adivinación y a todos los que la utilizan: astrólogos, harúspices, augures y magos⁹⁴. Es probable que la comunidad judía asentada en Cartago no ejerciera una influencia, en la Iglesia de finales del siglo II y principios del siglo III, tal que se rechazase totalmente la astrología, pues estaban inmersos en la vida colorista de un puerto mediterráneo. Tenemos que

87 Tert., *Cult. fem.* I, 1. 2.

88 Tert., *Idol.* IX, 4.

89 E. AMAND DE MENDIÉRA, o.c., p. 51.

90 Cf. TB *Shabat*, CLVI, 71.

91 S. MONTERO, "Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d. C.-408 d. C.)", *Latomus* 211 (1991), p. 13.

92 J. P. MARTÍN, *Providentia deorum. Aspectus religiosi du pouvoir romain*, Roma, 1982, p. 379.

93 S. MONTERO, o. c., p. 14; J. H. W. G. LIEBERSCHUETZ, *Continuity and change in Roman Religion*, Oxford, 1979, p. 227-229.

94 Tert., *Apol.* XXXV, 12: *Eadem officia dependunt et qui astrologos et harúspices et augures et magos de caesarum capite consultant. Quos artes, ut ab angelis desertoribus proditas et a deo interictas, ne suis quidem causis adhibent christiani.*

recordar que el cristianismo de Tertuliano se caracteriza por un cierto rigorismo⁹⁵.

Aunque en la Misná no hay una condena de la astrología, sin embargo hay pasajes oscuros en el Talmud⁹⁶ que fueron replicados por los rabinos. Ya la Misná considera que:

“el baferno, el idólatra, el que ofrece sus hijos a Molok, el nigromántico, el adivino, el profanador, el hechicero... Estos han de ser muertos por lapidación”⁹⁷.

En otro tratado R. Eliezer afirma:

“Nadie es colgado salvo el baferno y el idólatra⁹⁸ y no podrá ser salvado de una transgresión”⁹⁹.

En la Misná no encontramos datos referente a la astrología, pero sí que hallamos datos acerca de la adivinación, magia e idolatría¹⁰⁰. Tal vez los rabinos estuviesen más preocupados por la correcta transmisión de la doctrina legal, pues Escritura y Misná son complementarias¹⁰¹, siendo la Misná un comentario de la Torá. La mentalidad mágica judía, presente ya en el Antiguo Testamento, se manifiesta también en los textos midásicos y talnúdicos¹⁰². No olvidemos que en la Antigüedad se considera la magia como el último reducto espiritual del paganismo agonizante¹⁰³.

Lo que se pone de manifiesto después de analizar los textos expuestos es que resulta paradójico que existan, por una parte, unas normas contrarias a la astrología, y por otra parte, la práctica de esta ciencia. Esto mismo ocurre en el estado romano: redactaron normas en contra de la astrología y muchos emperadores fueron los primeros en transgredir esta prohibición utilizando los servicios de un astrólogo privado¹⁰⁴.

⁹⁵ No olvidemos que Tertuliano se convirtió al montanismo en el 207. Este movimiento frigio se extendió rápidamente llegando a Asia, y de allí a Occidente. Hubo comunidades montanistas en Roma y en Cartago donde Tertuliano fue a la vez su estandarte y su víctima.

⁹⁶ Talmud, *b. Šabb.* 156a-156b.

⁹⁷ Misná, *San.* VII, 4, 7, 11; *cf.* *Ker.* I, 1.

⁹⁸ Misná, *San.* VI, 4.

⁹⁹ Misná, *San.* VIII, 7.

¹⁰⁰ Para la idolatría: Misná, *Ber.* 8, 6, 9, 1; *Dem.* 6, 10; *Šabb.* 9, 1; 9, 6, *Ned.* 2, 1; *BQ.* 7, 2; 7, 4; *Hor.* 1, 3; 1, 5, 2, 2, 3, 6; *Men.* 9, 7; *Hul.* 2, 7, 5, 3; *Tem.* 6, 1.

¹⁰¹ C. DEL VALLE, *La Misná*, Madrid 1981, p. 22.

¹⁰² Los datos que sobre la magia aparecen en la Misná se multiplicarán en los dos Talmudes, en el de Palestina y en el de Babilonia: *cf.* A. NAVARRO PEIRO, “Magia, medicina y milagro en el judaísmo posbíblico”, en A. PIÑERO (ed.), *En la frontera de lo imposible...*, pp. 237-260.

¹⁰³ J. L. CALVO MARTÍNEZ, *l.c.* p. 48.

¹⁰⁴ En el 139 la difusión de la astrología es bastante grande para que el gobierno romano promulgue un edicto prohibiendo la práctica de esta disciplina. *Cf.* P. BOYANCKÉ, *l.c.*, pp. 271. La astrología

Casi toda la teoría antifatalista y antiastroológica de Tertuliano está contenida en el capítulo IX de su libro *De idolatría*. No debemos olvidar que la composición de dicha obra se fecha en los años 211/212, época que parece estar bajo el influjo montanista, aunque todavía no se ha producido la ruptura total con la Iglesia Católica.

Tertuliano pondrá una *curiositas Christiana*, que se desprende de toda su obra, centrada en el conocimiento de Dios. Una vez llegado Cristo no hay necesidad de esta *curiositas* profana, entendiendo por ello la *stellarum interpretatio*. Todas las formas de adivinación son condenadas por Tertuliano, puesto que fueron enseñadas por los ángeles pecadores, los *magi magistri*, que *male docuerunt*¹⁰⁵. Estos maestros, los ángeles pecadores, y sus discípulos, los *mathematici*, merecen el castigo del alejamiento de Dios¹⁰⁶ al ser llevados por el “inmutable arbitrio de las estrellas”¹⁰⁷ e intentan ocupar el lugar de Dios en el falso intento de dar a conocer el futuro, pues, en su afán de emular a la divinidad, le sustran la adivinación¹⁰⁸ y, al enseñar de manera *curiosa* a las hijas de los hombres, las sedujeron por el cami-

será también practicada por las clases altas de Roma: Octavio, César, Pompeyo, Casio, etc. la practicaban y aumenta su influencia sobre todo a partir del emperador Tiberio.

¹⁰⁵ TERT. *Cult. fem.* 1, 2, 2.

¹⁰⁶ TERT. *Idol.* IX, 2. : *Eadem poena est exilii discipulis et magistris.*

¹⁰⁷ TERT. *Idol.* IX, 1: *Non allego, quod idola honorei, quoniam nomina caelo inscriptis, quibus omnium dei potestatem deditis, quod propheta homines non putant damn requirunt praesentibus stellarum nos immutabili arbitrio agi: unum propono, angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propheta quoque damnatos a deo: “No me refiero a que honra a los ídolos, cuyos nombres ha escrito en el cielo, a los que atribuyó todos los poderes de Dios, de modo que por eso los hombres piensan que no se debe buscar a Dios suponiendo que nosotros somos gobernados por el inmutable arbitrio de las estrellas. Sólo una cosa pongo por delante, que aquellos son los ángeles desertores de Dios, amantes de las mujeres, reveladores incluso de estos estudios, por lo que también han sido condenados por Dios”.*

¹⁰⁸ TERT. *Apol.* XXII, 9: *Ita et hinc sementes quasdam temporum sortes emulantur divinitatem, dum furantur divinationem.* Es interesante traer en este punto las palabras de Tertuliano en *Apologetico* XXII, 7-12, que trata sobre ángeles y demonios, para darnos cuenta de cómo atribuye a los demonios, a esos *angeli sua sponte corrupti*, “ángeles corruptos por su iniciativa”, el impulso de los hombres a la adivinación y al abandono de Dios: “Y ¿qué alimento más selecto para ellos que el apartar al hombre de la meditación de la verdadera divinidad con los prestigios de la falsa adivinación? ... a veces quieren parecer autores de aquello que anuncian. Y lo son abiertamente alguna vez de males, de bienes sin embargo nunca. Incluso aprendieron las disposiciones de Dios cuando en otro tiempo predicaban los profetas; ... De este modo, asumiendo de aquí ciertos pronósticos, emulan a la divinidad, mientras le roban la adivinación ...”. Para qué, pues, seguir hablando de los falsos milagros de estas fuerzas malféficas, que pronuncian oráculos y realizan prodigios ... de manera que se haga creer que las piedras son divinidades, para que no se busque al Dios verdadero? Repite Tertuliano en *De idolatría* IX, 1 —como hace en *Cult. fem.*— la idea de los ángeles pecadores, como reveladores de este saber oculto, la interpretación de las estrellas: *angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis.*

no que lleva a la muerte¹⁰⁹. Esta doctrina de la demonología y angelología¹¹⁰ había sido desarrollada por los Padres Apologetas y los Padres Apostólicos Gregorios, que, al igual que Tertuliano, rechazan toda curiosidad vana. En una palabra, son incompatibles la *curiositas christiana*, la fe, encaminada al conocimiento de Dios, y la *curiositas profana*, encaminada al conocimiento de las cosas del mundo, que desprecia la creación y rechaza la obra de Dios:

*Non potest regna caelorum sperare cuius dignus aut radius abutitur caelo*¹¹¹.

Tertuliano llega incluso a fustigar a los eruditos, y en particular a los filósofos, quienes, entregados a una actividad inútil o *stúpida curiositas*¹¹², no disputaron sobre la Verdad tal como la habían encontrado, sino que se entregaron al estudio de su calidad, de su naturaleza y de su sede; éstos, en su intento de estudiar la naturaleza, no tienen en cuenta ni al *creator* ni al *inspector* de la misma creación¹¹³. La propuesta que nos presentará Tertuliano es una *curiositas* bien orientada, es decir, una *necessaria curiositas christiana*¹¹⁴.

Los Padres de la Iglesia atacaron la astrología porque el cristianismo era intolerante hacia cualquier otro culto y no se podía adorar más la creación que al creador.

¹⁰⁹ Tert., *Cult. fem.* 1, 2, 1: *Nam et cum materias quasdam bene occultas et artes plerisque non bene reuelatas saeculo multo magis imperio prodidissent, si quidem et metallorum opera iudauerant et herbarum tingentia traduxerant et incantationum vires prouulgauerant et omnem curiositatem usque ad stellarum interpretationem designauerant...*: "Pues, como hubiesen sacado a la luz ciertas materias bien ocultas y artes, muchas de ellas no del todo reveladas a un mundo muy inexperto, puesto que habían descubierto los trabajos de las minas, habían dado a conocer las propiedades de las plantas, habían divulgado la fuerza de los encantamientos y habían manifestado todo tipo de saber oculto, incluso la interpretación de las estrellas"...

¹¹⁰ El culto a los ángeles estaba ya muy extendido entre los persas y semitas, por lo que no hay que ver en ello influencia cristiana, aunque tenemos que reconocer que la literatura cristiana desarrolló esta teoría; cf. J. L. CALVO MARTÍNEZ, l.c. p. 122.

¹¹¹ Tert., *Idol.* IX, 8, "No puede esperar el reino de los cielos aquel cuyo dedo o varita abusa del cielo"; Cf. Ga 5, 19-21; Rm 1, 28-32

¹¹² Tertuliano critica a los filósofos que ansiosos de gloria y de elocuencia buscaron en las Escrituras y en los profetas todos los razonamientos posibles para satisfacer su curiosidad falsificando, por tanto, los libros divinos; cf. Tert., *Apol.* XLVII, 3; *Nat.* II, 2, 5.

¹¹³ J. C. FREBOULLE, o.c., pp. 414-415 afirma que toda la *curiositas* que desarrolla Tertuliano está enmarcada dentro de la tradición filosófica. Los filósofos sostenían que el mundo es materia y que no puede conducir al conocimiento de un Dios transcendente. Tertuliano afirmará en *Nat.* II, 4, 19 que los filósofos son llevados por una curiosidad vana y estúpida: *itaque casus eius per figuram philisophos nota, scilicet eos qui stultitiam exercent curiositatem, in res naturae quam prius in artificem eius et praesidem, in uacuum dum habituros.*

¹¹⁴ Tertuliano distingue en *An.* LVIII, 9 entre una *necessaria curiositas* y una *otiosa curiositas*.

La astrología aparecía como una amenaza porque era considerada como una alternativa a la autoridad de Dios. Pero dentro de la astrología será la doctrina del fatalismo astral el aspecto más amenazante al quedar la omnipotencia de Dios puesta en duda¹¹⁵. Se produce, pues, un enfrentamiento entre la Providencia divina defendida por los Santos Padres y el fatalismo astral abanderado por el paganismo agonizante. Tertuliano, enérgico escritor y apologeta latino proveniente del paganismo, al mismo tiempo que sostuvo la invalidez de las prácticas astroológicas dirigidas a conocer el futuro del destino humano, reflejó en sus escritos que éstas formaban parte de las vidas de los ciudadanos de Cartago, al igual que la astrología era habitual en la antigüedad grecorromana y en el mundo judío.

¹¹⁵ S. MONTERO, "Cristianismo y astrología en los siglos IV-V d. C.: Oriente y Occidente", *Ciudades III* 2 (1999), p. 24.

LA ASTROLOGÍA Y LOS ASTROLOGOS EN LA *ANTOLOGÍA PALATINA*:
ALUSIONES Y PARODIAS¹

GUILLERMO GALÁN
VIOQUE
Universidad de Huelva

The author studies the references to astrology in the Greek Anthology, analyzing diachronically allusions to and parodies of astrologers and astrological beliefs in epigrams from Hellenistic times to the end of Antiquity.

La *Antología Palatina* es un *corpus* heterogéneo de epigramas distribuido en quince libros de muy diferente naturaleza. A ellos se le añade tradicionalmente un volumen que contiene epigramas ausentes de la *Antología Palatina* recogidos en otra antología más reciente, la llamada *Antología de Máximo Planudes*. Forman, pues, un total de 16 libros –con aproximadamente 22.000 versos– que constituyen nuestra principal fuente para el conocimiento del epigrama griego, un género literario que subsistió a lo largo de todos los avatares de la historia de la literatura griega, evolucionando desde la piedra hasta el simposio y, de ahí, al papel y, después, a la antología o recopilación de epigramas. La pervivencia del epigrama a través de los siglos se debe a su capacidad de adaptación a nuevas circunstancias, pues de recordatorio de una vida gloriosa (epitafio) o súplica de carácter religioso (epigrama votivo o anatematífico), pasó a ser, sin perder nunca su función originaria, causa de regocijo y disfrute en simposios y reuniones amistosas, además de servir de encabezamiento o prefacio a obras literarias, leyenda a esculturas u obras de arte, e

infinidad de otras funciones, pues si algo caracteriza al epigrama es, además de su brevedad, su carácter heterogéneo. Su longevidad como género literario lo convierte en un testigo fiel de los diferentes acontecimientos históricos, sociales y literarios que jalonan la vida del pueblo griego, pues nos permite rastrear cómo éstos se reflejan literariamente en diferentes momentos de su historia. Ese es el caso, como veremos, de la astrología y los astrologos.

Cronológicamente hay que esperar hasta el siglo I a. C. para encontrar la primera referencia a la astrología en la *Antología*. Se trata del epigrama 11.318, atribuido a Filodemo de Gádara (c. 110-40/35 a. C.), el filósofo epicureo amigo de Cicerón y Horacio y autor de numerosos tratados filosóficos².

Ἀντιρρόπτης ἴδου τὰ σφαιρικὰ μάλλον Ἀράτρου
πολλῶν, τὴν ἰδίην δ' οὐκ εἴκει γένεσθαι.
δοτᾶσθαι γὰρ ἔφη, πότερ' ἐν Κρατῷ γεγένηται
ἢ Διδύμοις, ἢ τοῖς Ἰχθύσις ἀμφοτέρους.
ἐψηττα δὲ σαφὸς ἐν τοῖς Τριῶν· καὶ γὰρ ὄχουρῆς
καὶ μωρὸς μαλακὸς τ' ἐστὶ καὶ ἀλοφάδρος.

Antirrates conocía las constelaciones mucho mejor que Arato³, pero no podía precisar su propia fecha de nacimiento. Decía que dudaba si nació bajo el signo de Aries o Géminis o los dos Peces⁴.

Claramente se deduce que bajo los tres, pues es un semental, un tonto, un afeminado y un glotón.

Es una alusión a la astrología especialmente significativa porque Filodemo demuestra conocer las peculiaridades astroológicas de los signos y la relación de éstos no sólo con el destino y suerte en la vida, sino incluso con el carácter de las personas⁵. Demuestra, además, que su audiencia también las conocía, lo que no es

² Para las relaciones entre los filósofos y la astrología, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* (París, 1899) (= Bruselas, 1963), pp. 570-609; A. A. LONG, "Astrology: Arguments pro and contra", en J. BARNES, *et al.*, eds., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge-París, 1982), pp. 165-192; W. y H. G. GUNDEL, *Astrologimena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Wiesbaden, 1966), pp. 180-189.

³ Se trata lógicamente de Arato de Solos, autor del poema astronómico *Phaenomena*. Sobre su presencia en la poesía helénistica, cf. P. BINQ, "Aratus and his audiences", *MD* 31 (1993) 99-109. En la *Antología Palatina* se le atribuyen dos epigramas (11.437 y 12.129) y se le menciona en, v. gr., 9.25 (Leónidas de Taranto) y 9.507 (Callimaco).

⁴ Para el significado obsceno de Géminis = 'testículos', véase infra. Para los horóscopos en Grecia, cf., en general, O. NEUGERBAUER, H. B. VAN HOESSEN, *Greek Horoscopes* (Filadelfia, 1959).

⁵ Esta creencia estaba tan extendida que incluso se creía poder averiguar el horóscopo a partir del carácter y así lo testimonia Horacio en *Carm.* 2.17.17-20. Cf. también Petron. 39. Cf. R. SANCIA, "Oratio, Mecenate e le stelle", en AA. VV., *L'astronomia a Roma nell'età augustea* (Galatina, 1989) 34-53; D. SIDER, *The Epigrams of Philodemus...*, 174 a. l.

¹ Este trabajo se incluye dentro del proyecto de investigación «Diccionario científico de la astrología griega y romana» (BHF 2001-1893). Agradezco las múltiples sugerencias-especialmente significativas en lo que se refiere a doctrina astroológica-realizadas por el Dr. D. Aurelio Pérez Jiménez.

sorprendente porque se trataba del círculo culto de los Pisones.⁶

Filodemo se burla de un supuesto experto en astrología, aprovechando su ignorancia respecto a su propio horóscopo para insultarlo y censurar astrológicamente su orientación sexual, pues, siguiendo la interpretación de D. Sider, "Phil. combines mockery of astrology with an attack against Antikrates, who does not know his true sexual nature: Does he play the man with women and men (Aries), does he play the woman with men (Gemini), or does he play the woman with women (Pisces)?"⁷ La clave de la broma reside, como es habitual, en el final o 'punta' del epigrama. Evidentemente, los dos primeros rasgos (ἄρκευτῆς καὶ γέμινος) atribuidos a Antikrates tienen que ver con las peculiaridades de Aries: el primero, literalmente 'semen-tal', porque Aries (tal vez como signo bajo advocación están los cuadrúpedos) es considerado por los astrólogos griegos 'impuro y libidinoso'⁸ y el segundo, por la naturaleza propia del carnero, con el que se identifica el signo (no se olvide además la importancia del planeta Marte en este signo, del que es ὁκοδεσποτῶντης y primer decano; y Ares/Marte, como dios de la guerra, representa la insensatez y como amante de Afrodita/Venus justifica la lascivia que se atribuye al signo). En cuanto al afinamiento (λαδάρκος), su relación con Géminis también está bien probada. Entre los rasgos que le asigna Veio Valente⁹ está precisamente el de θηλυδύλευος; lo que estaría justificado, si no por la identificación del signo, sí por su carácter voluble y, sobre todo, por ser casa del planeta Mercurio, que, como el dios, en este período es hermafrodita. En cuanto a la glotonería, Firmico la pone en relación con Piscis¹⁰ y los manuscritos astrológicos con Géminis.¹¹

6 Cf. AP 11.44.1 (Filodemo): φιλάρκε Πελταυ, Cte., Pto. 68-72. Cf. W. ALLEN Jr., P. H. LACY, "The Patrons of Philodemus", *CPh*, 34 (1939) 59-65, M. GIGANTE, "Il ritratto di Filodemo nella *Pisoniana*", en *Ricerche Filodemeae*, Nápoles, 1983, 35-53, y, en general, M. GIGANTE, *Philodemus in Italy*, Ann Arbor, 1995.
 7 Cf. *The Epigrams of Philodemus. Introduction, Text and Commentary* (Nueva York-Oxford, 1997) 172.
 8 Así lo leemos en Firmico Materno, *Math.* 2.10.2: *quod a Graecis... consonans indomium inprimi libidinosum*. En todo caso, el carácter lascivo puede justificarse también por Piscis, cuyos hijos son ἐπουρικοί, δόκευτῆς, como leemos en Vet. Val., 179 (cf. Maxim., 108.25 que atribuye el rasgo de δόκευτῆ tanto a Aries como a Piscis).
 9 Vet. Val., 1.18.
 10 Si se acepta, como parece seguro, la lectura *edax* en lugar de *audax* (*Math.* 6.31.63; cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Τετὰ δελτινον. Referencias astrológicas antiguas a la dieta y la gastronomía"; en A. PÉREZ JIMÉNEZ, G. CRUZ ANDREOTTI, eds., *Dieta mediterránea: comidas y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas* [Madrid-Málaga, 2000], p. 154).
 11 Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Τετὰ δελτινον...", p. 142. Cf. la interpretación de A. S. F. GOW, D. L. PAGE, *The Greek Anthology: The Garland of Philip* (Cambridge, 1968) 2.399 a. l.: "This is satirical, not

También alude a predicciones astrológicas, en el mismo círculo culto de Roma, pero un poco después, Antipatro de Tesalónica, cliente del cónsul L. Calpurnio Pisón en el año 15 a. C. Primero lo hace en el epigrama 9.112:

Τρις δέκα με πνεύσεν καὶ σὺς τρία μάρτυες δόττων
 φασίν· εἶμι δ' ἀρκεί καὶ δέκας ἢ τριάντη
 τοῦτο γὰρ ἀβήματος βιοτῆς ὄπος· ἢ δ' ἐνὶ τοῦτοις
 Νέστορι· καὶ Νέστορα δ' ἠλυθεῖν εἰς διδμη.

Los astrólogos aseguran que viviré tres veces diez y dos veces tres. A mí me bastan tres décadas. Ese es el límite de la vida para los hombres. Más allá es propio de Néstor e incluso Néstor se fue al Hades.

Tal como apuntan A. S. F. Gow y D. L. Page¹², este epigrama guarda relación, bien como modelo o imitación, con el epigrama anónimo 7.157, que, aunque la referencia astrológica es menos concreta (habla de μάρτυες αἰθέριοι y no de μάρτυες δόττων como Antipatro de Tesalónica, más crítico con los astrólogos) debía ser de la misma época y círculo:

Τρεῖς ἐτέων δεκάδας, τριάδας δὴο, μέτρον ἔθηκα
 ἠετέρης βιοτῆς μάρτυες αἰθέριοι.
 ἀπόμια τοῦτοιον· ὃ γὰρ χρόνος ἀβῆος ἄριστος
 ἠλυκίης· ἔθαιεν γὰρ τριγέπων Πύλοιο.

Tres décadas y dos veces tres años me predijeron como límite de mi vida los advinos celestiales. Me bastan, pues ese tiempo es la mejor flor de la vida: incluso el tres veces viejo de Pilos murió.

El mismo desprecio a las predicciones de los astrólogos vuelve a aparecer en 11.23, un epigrama cuya adscripción a Antipatro de Tesalónica es dudosa. En el *lemma* del manuscrito Palatino únicamente aparece adscrito a Antipatro. En la *Antología Plantídea* carece de *lemma*. W. R. Patton se lo atribuye, sin comentarlo, a Antipatro de Sidón¹³, pero A. S. F. Gow y D. L. Page lo adscriben con acierto al de Tesalónica por estar incluido en una tirada de epigramas de la *Corona de Filipo*¹⁴. Lo mismo hace R. Aubreton¹⁵. La presencia de alusiones astrológicas, una temática com-scholarly, and it would be pedantic to inquire how far these equations correspond to any of the popularly recognized horoscopic rules. They are obvious and appropriate enough. Antikrates is ἄρκευτῆς and γέμινος like the ram; λαδάρκος because of the double meaning of βίβυλοι (...): ὄψο-φάγος, because of the connexion between ἔχθρος and ὄψον (...).
 12 Cf. *The Garland of Philip*..., 225.
 13 Cf. *The Greek Anthology* (Cambridge Mass., 1979) (= 1971) 4.79.
 14 Cf. *The Garland of Philip*..., 2.20-21.
 15 Cf. *Anthologie grecque. Première partie. Anthologie Palatine. Tome X (Livre XI)* (Paris, 1972) 80.

pletamente ausente de la *Corona* de Meleagro, unida a la similiar alusión a la astrología que Anfitrión de Tesalónica hace en 9.112, es otro argumento a favor de esta adscripción. Se trata de un epigrama que se inserta dentro del tema tradicional en la literatura grecolatina de la inviración al disfrute de la vida o *carpe diem*:

Ἐπίτροπον με λέγουσι δαίμονες ἀνέρες ἄστρον.
εἰλή μὲν, ἀλλ' οὐ μοι τοῦτο, Σέλευκε, μέλει.
εἰς αἰθῆρ' ἴα πᾶσι καταβασι· εἰ δὲ ταχίως
ἦμετέην, Μίτω θεᾶσαν ἐπιφώμεθα.
πίναμεν· καὶ δὴ γὰρ ἐπὶ τρυφῶν, εἰς ὄθον ἴππος
ὄϊος, ἐρεῖ περὶς ἀτραπίος εἰς αἰθῆρ'.

Unos hombres expertos en ciencias astrales me predicen que soy de vida corta.

Lo soy, Seleuco, pero no me preocupo por eso.

Un único descenso al Hades nos aguarda a todos. Si el nuestro

va a ser más rápido, veré a Minos antes.

Behemos, pues esto es sin duda cierto: para el camino el vino es un caballo, mientras que a los que van a pie un sendero les lleva al Hades.

Una referencia más ácida a los astrológos, a los que se denomina con el nombre habitual en el mundo grecorromano de caldeos, la encontramos en el epigrama 5.105, obra de Marco Argentario, un autor de datación difícil de precisar, pero probablemente contemporáneo del anterior.¹⁶ El poeta, jugando con terminología astrológica, ridiculiza la voracidad sexual de una mujer a la hora de practicar sexo oral valiéndose del significado derivado de οὐρανός que, además de 'cielo', puede hacer referencia a lo que hoy llamamos 'cielo de la boca' o 'paladar'¹⁷, y de la anfibología de los términos astrológicos Κίωιν ('la estrella Sirius' y 'el órgano sexual masculino'¹⁸) y Αἰδύμους

16 S. G. P. SMALL, tras analizar la relación de los epigramas adscritos a este autor con los de los otros epigramistas de la *Corona* de Filipo, concluye datándolo entre el 50 a. C. y el 53 d. C. (cf. "Marcus Argentarius: A Poet of the Greek Anthology", *YCS*, 12 [1951] 72-73).

17 Se trata de un uso testimoniado al menos en Arist., *HA* 492^a.20, *PA* 666^a.14 y Ath., 8.344b (*LSJ* II.2).
18 Cf. Pl. Com., 174.16: κού' τε καὶ κυνργέταν, Ηεσίοιο σ. ν.: κίωιν... θηλά... καὶ τὸ αἰδέτωιν λόβρον... καὶ τὸ δέρπον, Cf. J. HENDERSON, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy* (New Haven-Londres, 1975) 127 y 133, y J. N. ADAMS, *The Latin Sexual Vocabulary* (Londres, 1982) 30. Una broma similar en *AP* 12.225.2 (Estrabón): Οὐδερὸν¹⁹ ἤελου φάος ὕδαρου ἀνρέλληουτος/ μετρεθεβα ταράφ' ἄρη φλόγερτα κίωιν/ μὴ ποτε καρποδόχου ἀνιφτέρος ὑπαρέτρως/ βοέτης τῆν ἄοτην²⁰ ἴφπαρέτους δάουον. ['Cuando al amanecer sale la luz del sol / nunca debes mezclar el ardiente Perro con el Toro / no sea que, humedecida la madre de los granos / mojes a la velluda esposa de Heracles']. Siguiendo la interpretación de GONZÁLEZ RINCÓN (cf. *Estrabón de Sardes. Epigramas. Introducción, edición y traducción*, *traducción y comentario* [Sevilla, 1996], pp. 235-237 a. 1.), apuntada por BRUNCK y seguida por BECKVY (cf. F. R. JACOBS, *Anthologia Graeca* X, *Commentarius* 2.3.108: "Ἀνιφτέρο ὑπαρέτρα εστὶ ἡ πεντημέτρη τροφή, retirement in ima alvo", H. BECKVY, *Anthologia Graeca* [Münich, 1958] 4.521. Cf. también W. STRANDBERGER, *Die Epigramme des*

('la constelación de Géminis' y 'los testículos'¹⁹):

"Ἄλλος ὁ Μηροφίλας λέγεται παρὰ μαχάκι κόμιος,
ἄλλος, ἐρεῖ πδοις γεύεται ἀκραπίης.
ἀλλ' ἴτε Χαδάβαοι κελύης πέλας· ἦ γὰρ ὁ ταύτης
οὐρανὸς ἐντὸς ἔχει καὶ Κίωιν καὶ Αἰδύμους.

Corre el rumor de que entre las hijuriosas el 'universo' de Menofila es especial, especial, porque le gusta probar toda tipo de indecencia.

¡Acercaos, caldeos, a aquélla! ¡Ella es capaz de ocultar dentro del cielo de su boca el Perro y los Gemelos!

Como hemos indicado, la anfibología 'Perro' / 'pené' de Κίωιν y 'Géminis' / 'testículos' de Αἰδύμους, está bien fundada en el ámbito erótico que reflejan a menudo estos epigramas; pero, por lo que se refiere a la imagen astrológica (ὁ ταύτης οὐρανὸς ἐντὸς ἔχει καὶ Κίωιν καὶ Αἰδύμους), puede interpretarse que el poeta juega con la relación astronómica existente entre la constelación del Perro y el signo de Géminis, frente a la asociación habitual entre los astrológos del Perro con el signo de Cáncer; en efecto, de acuerdo con los *parametallonia*, que tanta importancia tuvieron en la astrología grecorromana (sobre todo a partir de Tencro de Babilonia), el Perro tiene su orto heliaco en Cáncer.²⁰ o incluso en

Dichters Straton von Sardes. Ein Beitrag zum griechischen Epigramm [Frankfurt, 1998], pp. 134-137). Estrabón desaconseja el coito anal por la mañana (perro = órgano sexual masculino; Toro = año) para no encontrarse con la cena del día anterior (Deméter = cereal) y humedecer 'a la esposa de Heracles', cuyo nombre, "ἴβη", puede hacer referencia, además de a la 'fior de la juventud', a los órganos sexuales de ambos sexos (el mismo Estrabón juega con terminología astrológica en la punta del epigrama 12.199.5-6 [cf. M. GONZÁLEZ RINCÓN, "La punta erótico-astrológica de *AP* 12.199 (Estrabón)", *Habis* 25 (1994) 175-177]). Cf. también *AP* 9.18.4 (Germanico). Un uso semejante de Sirius en *Priap.* 62, donde V. ВУСНИЦАГ (*Студия zu Corpus Priapeorum* [Münich, 1962] pp. 124-127) interpreta *cum... Strius Erigone como mentida cum erectione*. Cf. S. G. P. STRUCK, "Marcus Argentarius...", p. 114.

19 Para su uso con el significado de 'testículos', cf. *AP* 5.126.6 (Filodemo) (con nota de SIDER 141), Galen, *De Sem.* 4.596 K., Clem. Al., *Protr.* 2.15.2 y Lxx *Deut.* 25.11 (*LSJ* III.2). Cf. también *AP* 11.318.4 (citado *supra*). S. G. P. SMALL, "Marcus Argentarius...", p. 114) señala *AP* 11.318 (Filodemo) como probable fuente de inspiración de este epigrama.

20 Cf. F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig, 1903 y W. HUBNER, *Grade und Gradbezüge der Tierkreiszeichen*, Stuttgart-Leipzig, 1995. Según Tencro, BOLL, p. 45, II 4.12 (= *Laurentianus* XXVIII 34), Sirio aparece en el grado 21 de Cáncer, mientras que Tolomeo (y el mismo Tencro en BOLL, p. 44, I 3.18 (= *Paris. gr.* 2506), cf. BOLL, p. 139) hace coincidir el orto con 17° 40' de Géminis, lo que obliga a una aclaración como ésta de Hubner: "Doch ist zumindest im Fall des Sirius auch eine andere Erklärung möglich: Während die Anstehung bei Ge 13° (oder 16°-18° dem wirklichen Anfang entspricht (nach Prolemaeus bei Ge 17° 40'), operiert die Anstehung bei Can 13°-15° mit dem (variablen) ägyptischen Neujahrsbeginn und der Regenschicht der Isis über den zweiten Krebsstern." (I, pp. 95-96). Esta diferencia entre la realidad astronómica y la inercia astrológica (Mannilo, I 396 ss, también sitúa en Cáncer la aparición de Sirio y Hefestión, I 23.1, la concreta en el 25 del mes de *Ephrith*, que

Leo²¹, siendo así que la realidad astronómica lo hacía coincidir en los primeros siglos de nuestra Era con Géminis. Así, la sorpresa que el poeta manifiesta por la coincidencia entre el Perro y los Gemelos en el cielo de Menófila, referida a los astrólogos, podría explicarse por la vinculación entre aquel y Cáncer en los Zodiacos habituales de la astrología.

De todos modos, la dualidad inherente al signo y a los testículos fue razón más que suficiente, también en otros contextos astrológicos, para asociarlos a ambos. Por ese motivo precisamente, en el banquete de Trimalción, se ponen en el signo de Géminis las ‘criadillas’²².

También Leónidias de Alejandría, astrólogo él mismo, además de matemático y poeta de la época de los emperadores Claudio o Nerón, los desprecia abiertamente en 9,80, uno de sus epigramas en los que practica la *isopsephía*, pues ambos disticos suman por igual 6,501:

Μάυρες ἀστρόθεσσαυ ὄσοι ἑτηρέτε κέλευθον,
ἔρποντ', εἰκαλίης ψευδολόγοι σοφίης,
ἡμέτας ἀφροσύνην μαυόσαυτο, τόλμα δ' ἔτρικτειν,
τῆλιωνος, οὐδ' ἰδίην εἰδότες ἀκρίτην.

Advinos que rastreáis los caminos de los planetas,
perdeos, embaucadores de una sabiduría inútil.
La insensatez fue vuestra matrona, la osadía os engendró,
desgraciados, ignorantes de vuestra propia infamia.

Es con Lucilio (siglo I d. C.), a quien se atribuye la introducción de los temas satíricos en el epigrama, con el que aparece la sátira despiadada de la astrología y los astrólogos, una censura semejante en mordacidad a la que sufren otras profesiones, como filósofos, gramáticos, médicos, abogados y adivinos en general²³. De hecho, Lucilio es el epigramatista en el que se detectan más alusiones a la astrología, todas ellas de carácter peyorativo a tono con el estilo satírico que caracteriza toda su obra. Así, en 11,159,

comienza el 25 de junio, por tanto, en los últimos días de Cáncer; Antoco da la fecha del 20 de julio en CCAg, IV, p. 154) se explica por la influencia ejercida sobre la astrología antigua por el calendario egipcio, a causa de su fuerte tradición alejandrina: “Die Verschiebung des Sirius von den Zwillingen in den Krebs dürfte auf dem variablen ägyptischen Kalender zurückgehen, denn Sirius = Sothis galt den Ägyptern als Isis, ihr Aufstieg markierte das Neujahr” (II, p. 33).

²¹ Cf. v. gr., Firm. Math. 8,10,1: *In I. parte Leonis ortus Canticula quae a Graecis Strios dicitur*.

²² Cf. Petron. 35 (cf. A. Pérez Jiménez, “Τεπὶ βελτων...”, p. 137).

²³ Sobre Lucilio, cf. A. Garzya, “Lucillius”, *GIF* 8 (1953) 21-34, P. Crupi, *L'epigramma greco di Lucilio* (Collectanea di Studi greci, 42) (Nápoles, 1964) y B. J. Rozman, *Lucillius the epigrammatist: text and commentary* (Diss. Wisconsin, 1971). Para la sátira de adivinos y astrólogos como tema en el epigrama satírico, cf. F. J. Barchi, *Motiv und Typengeschichte des griechischen Spottepigramm* (Leipzig, 1930) 41-45.

ridiculiza las predicciones erróneas de los astrólogos, ironizando sobre el supuesto acierto de uno de ellos cuando ya la predicción era un hecho²⁴:

Τῷ πατρί μου τὸν δέλεφον οἱ ἀστρολόγοι μακρόγρηψον
πᾶυτες ἐμπαυέσσαυθ' ὡς ἀπ' ἐπὸς στόματος·
ἀλλ' Ἐρηοκλείδης αὐτὸν λόγος εἶπε πρόβουρον·
εἶπε δ', ὄτ' αὐτὸν ἔσω νεκρὸν ἐκοττολιέθα.

A mi padre todos los astrólogos, de forma unánime,
le predijeron una prolongada vejez para su hermano.
Sólo Heracleides dijo que moriría antes.
Lo dijo, pero cuando ya llorábamos su cadáver en casa.

Dentro de su ironía, sus epigramas 11,160 y 161 demuestran al menos un conocimiento mínimo de la terminología y función de la astrología, cuando en el primer de los ejemplos,

Πᾶυτες ὄσοι τὸν Ἄρην καὶ τὸν Κρόνον ὑποθετοῦσαι,
ἀέτιοι εἶσαι τυχεῖν πᾶυτες ἐπὸς τυράνου.
ὄφρομαι οὐ μακρὰν αὐτοῖς τυχὸν εἰδότες ὄντως
καὶ τί ποεῖ τᾶυτος, καὶ τί λέων δύνασται.

Todos los que ponen en el horizonte a Marte y Saturno,²⁵
Merecen todos un solo potro de tortura.
Pronto los veré aprendiendo de veras
qué influencia tiene el toro y qué poder el león.

utiliza el término técnico ὑποθετοῦσαι, aplicándolo a los planetas negativos y juega con el doble sentido (real y técnico) de todas las palabras que constituyen el último verso. En efecto, ποιεῖν y δύνασται son verbos que se emplean en la astrología para designar las influencias de los astros y τᾶυτος y λέων se aplican por igual a los animales del Circo, en el que se desea ver a los astrólogos negativos²⁶, y a los signos zodiacales de Tauro y Leo.

Asimismo, en 161

Πρὸς τὸν μάυριν Ὀλυμπιον Ὀνησίμου ἦθευ ὁ πύκτρας,
εἰ μέλλει γρηπὶν βουδόμενος προμαθεῖν,
κάκεϊνος, ἴδαι', φησὶν, “εἴω ἦδη καταλόγης·
ἀν δέ γε πυκρέτης, ὑποθετεῖ σε κρόνος”.

²⁴ De temática similar es el epigrama 11,365, atribuido a Agatías (c. 536-582), abogado, jurista e historador autor de la última gran recopilación de epigramas de la Antigüedad, el llamado *Ciclo de Agatías*. En esta época el término astrólogo se utiliza ya en sentido laxo para cualquiera que mediante una determinada técnica, en este caso la psefidomanía, es capaz de predecir el futuro.

²⁵ En astrología Marte y Saturno son planetas que señalan las desgracias, las pequeñas y las grandes (cf. A. Bouché-Leclercq, *L' Astrologie...*, p. 93 y 423).

²⁶ Para la ejecución de los astrólogos en Roma, cf. D. C. 57,15,8.

El boxeador Onésimo acudió al adivino Olimpo, queriendo saber si iba a llegar a viejo.

Aquel le dijo: "sí, si te retiras ya, pero si sigues boxeando, Saturno preside tu horóscopo".²⁷

vuelve a utilizarse el tecnicismo *ὕποβη-τεῖ* para indicar los efectos negativos que, para la vida, tiene la presencia de Saturno en el horóscopo natal. Si en el primer epigrama Lucilio arremete directamente contra los astrológos que amargan la vida a sus clientes, en el segundo ironiza sobre los que adivinaban lo evidente.

De temática similar son los dos epigramas que le siguen en la *Antología*, si bien en el primero, 11.162, atribuido a Nicarco,

Εἰς Ἴδουον εἰ πλεύσει, τις Ὀλυμπικὸν ἦλαεν ἐρωτῶν
τὸν μάστιγ, καὶ πῶς πλεύσεται ἀσφάλευς.
Χὺ μάστιγ· Παῖδρον μὲν, ἔφη, καὶνήν· ἔχε τῆν πᾶν,
καὶ μὴ Χελιώνος, τοῦ δὲ θέπουσ ἀνάγου.
τοῦτο γὰρ ἀν τοῦτῃς, ἦεις κἀκεῖσε καὶ ᾗδε,
ἀν μὴ πειρατῆς· εἴν πελάγει σε λάβῃ.

Cierto hombre se llegó al adivino Olimpo para preguntarle si debía navegar a Rodas y cómo navegaría sin riesgos.

El adivino le respondió: "Primero hazte con una embarcación nueva y no salgas en invierno, sino en verano.

Si haces esto, llegarás allí y regresarás, si un pirata no te ataca en alta mar".

de nuevo es Olimpo el adivino sobre el que se ironiza y, en el mismo tono que lo hace Lucilio en el epigrama 161, pronosticando a su cliente lo evidente: que llegará a Rodas si navega no en invierno, sino en verano y con una nave nueva y siempre que no lo ataquen los piratas. Es cierto que no se precisa qué clase de adivino es Olimpo, pero la consulta formulada tiene todas las trazas de pertenecer al género de las *καταχυαί* o *interrogationes*, una de las prácticas astrológicas más habituales en el mundo grecorromano. En efecto, se habla del momento del viaje (verano y no invierno), de la nave (nueva), del lugar de destino (allí y aquí) y de los obstáculos del viaje (un pirata).

En 11.163, en cambio, Lucilio se burla de otro adivino, al que llama también Olimpo²⁸, pero precisa que realiza la predicción a través de la interpretación de las vísceras de animales.

²⁷ Según las creencias astrológicas de la Antigüedad, el planeta Saturno era indicio de mal augurio (cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L' Astrologie...*, p. 94). Sobre este epigrama, cf. L. ROBERT, "Épigrammes satiriques...", pp. 222-223.

²⁸ Sobre la posible identificación de ambos, cf. L. WENIGER, "Die Seher von Olympia", *Archiv Relig.*, 18 (1915) 65. "Wenn in der Anthologie zweimal (XI 161, 163) vor der schlauen Antwort eines Sehers Olympos die Rede ist und die Szene auch in Olympia spielt, so braucht der genannte doch

En el epigrama siguiente, 11.164, Lucilio refleja una situación paródica en la que el propio astrológo da cumplimiento a su predicción al haber comprobado en sus propias carnes la nula utilidad de su sabiduría:

Εἶπεν ἐνανθένα· τὸ περπαμένον, αὐτὸς ἑαυτοῦ
τῆν γένεσιν διαθείς Ἀῶδος ὁ ἀστρολόγος,
καὶ ζῆσευ ὄρας ἐπὶ τέσσαρας· ὡς δὲ παρήλαεν
εἰς πέμπτην, καὶ ζῆην εἰδόντα μῆδεν ἔδει,
αἰσχυνθείς Περσίου· ἀπληγᾶτο· καὶ μετέωρος
θῆσκει μὲν, θῆσκει δ' οὐδεν ἐπιστάμενος.

El astrológo Aulo, tras fijar su propio nacimiento, dijo que había llegado su momento y que le quedaban todavía cuatro horas. Cuando llegó la quinta hora y comprobó que tenía que seguir viviendo sabiendo un ignorante, avergonzándose de Perosiris²⁹, se colgó. Y suspendido en el aire³⁰ ciertamente muere, pero muere no sabiendo nada.

Y en 11.114, dentro de un ciclo de epigramas satíricos contra los médicos (11.112-126), ridiculiza las predicciones a largo plazo de un astrológo enfrentándolo con un médico al que parodia, al igual que al médico del epigrama 11.113, dotándolo de un 'toque' mortal instantáneo en vez de las habilidades curativas que teóricamente le corresponderían:

Ἐπιγοῦντην τὸν Ιατροὸν ὁ ἀστρολόγος Διόφωτος
εἶπε μόνους ἑωθῆς ἐνέει μῆνας ἔχειν,
κἀκεῖνος γέλασας, "τί μὲν ὁ Κρόνος ἐνέει μῆνας,"
φησὶ, "λέγει, σὺ νόει· τίμα δὲ σύντροιά σοι."
εἶπε, καὶ ἐκτείνας μόνων ἦμαρ· καὶ Διόφωτος
ἄλλων ἀνεμίλιζαν, αὐτὸς ἀνεκαράσειν.

El astrológo Diofanto le dijo al médico Hermógenes que sólo le quedaban nueve meses de vida y aquel sonriendo le respondió: "¿Tú interpretas lo que dice Saturno que ocurrirá dentro de nueve meses, pero mi predicción es inmediata".

nicht einer der in den Verzeichnissen Aufgeführten zu sein. Der Name kann mehrfach vor und galt als typisch für einen olympischen Opferschauer". Sobre este epigrama, cf. L. ROBERT, "Épigrammes satiriques...", pp. 242-245.

²⁹ Petosiris pasaba por haber sido un sacerdote egipcio de aproximadamente el siglo VII a. C. al que se le atribuía un manual que se convirtió en el *vademecum* o breviario de lo astrológicos, aunque probablemente sea de época helenística, como otros tantos libros apócrifos que se difundieron en Alejandría. El primero que lo mencionan como filósofo y matemático egipcio es Plinio el Viejo (cf. *Nat. 2.23 y 7.49*). Su nombre pasó a designar por sí solo la astrología (cf. *Iuv.*, VI.581 y 677). Para sus testimonios y doctrina, cf. E. RUSS, "Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica", *Philologus Suppl.* VI (Göttinga, 1891-3) 325-388. Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L' Astrologie...*, 563-564.

³⁰ Tal como apunta R. AUBRETON (p. 132) en nota a. l., μετέωρος recuerda al retrato de Sócrates de Aristóteles (*Nat.*, 226), pues suspendido en el aire aprende todas las ciencias.

Terminó de hablar y estirando el brazo sólo le tocó, y Diofanto, que intentaba desesperar a otro, él mismo se convulsionó.

Finalmente, en 11.183 recrea astrologicamente el tema típico en Lucilio del robo de la estatua de un dios³¹:

Τὴν γέροντα λυτὸν ἔτα μὰ θεῶν Κρόνον,
 νύκτωρ ἐκ ναοῦ χυθεὶς ἵππε Κρόνον,
 “Τὶς πρῶτος κακοτοῦς ἐλάθε πείρασον”, εἰπὼν,
 “Θέσπροντα, καὶ γνάσην τίς τῦπος ἐστὶ Κρόνος;
 ὅς δ’ ἄλλω κατὰ τεύχει, ἐφ’ ἑκάστων ἵππῶν τεύχεται.
 εἰπὼν μοι Τημίην, πᾶν ἀντρέλλ’ ὁ θεῖς.”

Heliodoro, al enterarse de que Saturno le había sido perjudicial en su nacimiento, sacó de su templo de noche la estatua de oro de Saturno diciendo: “Experimenta quién es el que se anticipa en hacer el mal a quién, señor, y sabrás quién es el Saturno de quién.

El que maquina un mal para otro, maquina un mal para su propio hígado,³². Cuando me hayas recompensado, haz que salgan los astros que quieras³².

Poco después, y quizás por influencia del propio Lucilio, la parodia de las creencias astroológicas rebasa los límites de la epigramática griega y la encontramos también entre los epigramas del latino Marcial, en concreto en el epigrama 9,82³³:

31 Cf. *AP* 11.175-177 y, a propósito de este epigrama, L. ROBERT, “Épigrammes satiriques...”, p. 224: “Les vœux de statues divines chez Lucillius... ont été inventés par le poète pour tenir à chacun de ces dieux des propos insolents autant que spirituels, dans le genre lapidaire ou disert et raisonnable en quatre vers”.

32 En el último verso alude a los παραπυρέλλοντα, término astronómico/astroológico con el que se designa el momento de la salida y ascensión de los astros. Cf. L. ROBERTS, “Épigrammes satiriques de Lucillius sur les athlètes”, en *L’Épigramme grecque* (Éditions Fondation Hardt) (Vandoeuvres-Ginebra, 1969) pp. 223-226. W. GUNDEL, “Parnatellonta”, en *RE* (1949), cols. 1213-1215.

33 Cf. una alusión aislada en 2.7.4. Entre los autores latinos el tema no es exclusivo de Marcial, sino que un desprecio similar se refleja, por ejemplo, en la sátira sexta de Juvenal (vv. 553-581) y en las *Metamorfosis* de Apuleyo (2.12). Cf. E. KRÜSS, “The Influence of Astrologia on Life and Literature at Rome”, *CW* 27 (1933) 73-78. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L’Astrologie grecque...*, pp. 550-561. J. MARTÍNEZ VÁZQUEZ, “Astronomía y astrología en Roma”, en *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento* (Madrid, 1994) 152-159. Para la relación entre Marcial y la epigramática griega, cf. H. POESCHER, *Typen aus der Anthologia Palatina und den Epigrammen Martialis* (München, 1905). E. PARITSCH, *De Valerio Martiale graecorum poetarum imitatore* (Beilin, 1911). K. PRINZ, *Martial und die griechische Epigrammatik* (Viena, 1911), C. W. MENDELL, “Martial and the satiric epigram”, *CPH*, 17 (1922) 1-20. J. HUTTON, *The Greek Anthology in Italy to the year 1800* (Londra, 1935) pp. 10-29. O. AURORE, *Martiale et l’epigramma graeco* (Palermo, 1937). P. LAURENS, “Martial et l’epigramme grecque du Ier siècle après J.-C.”, *REL*, 43 (1965) 315-342. W. BURKHAERT, *Untersuchungen zur Struktur des Witzeepigramms bei Lukillios und Martial* (Wiesbaden, 1980). J. A. CLUA SERRANA, “En torno a las correspondencias entre epigramas griegos y epigramas satíricos de Marcial”, en *Actas del Simposio sobre Marco Valerio Marcial*,

*Dixerat astrologus periturum te cito, Muma,
 Nec, puto, mentitus dixerat ille tibi.
 Nam tu dum mentis, ne quid post fata relinquas,
 Haussisti parvas luxuriosus opes,
 Bisque tuum deciens non toto tabuit anno:
 Dic mihi, non hoc est, Muma, perire cito?*

Un astrólogo te había dicho que tú ibas a morir rápido, Muma, y me parece que no te engañaba, pues tú, temiendo dejar algo tras tus hados, devoraste lujurioso la hacienda de tu padre y tus dos mil sestercios no te duraron ni un año: dime, ¿no es eso, Muma, morir rápido?

Y en el siglo II d. C. el epigramista Amiano demuestra lo extendidas que estaban las creencias astroológicas y lo conocidas que eran las influencias de los planetas sobre los hombres en el epigrama 11.227:

Ἐσττον ποιῆσαι μέλι κύνερος ἢ γάλα κύνωφι,
 ἢ σὺ τι ποιήσεις, σκορπίος ἄν, ἀγρέθου,
 οἷον γὰρ αὐτὸς ἐκὼντι ποιεῖς, οἷον δ’ ἄλλον ἀφίης,
 ὡς δούτηρ κροικὸς πᾶσιν ἀρεχθόμενος.

Antes los escarabajos producirían miel o leche los mosquitos que tú hagas, siendo un escorpión, algún bien, pues ni lo haces de buen grado ni dejas que otro lo haga, siendo, como el planeta Saturno, odioso para todos.

Ya a fines de la Antigüedad encontramos alusiones burlescas a la astrología en dos epigramas del poeta y gramático Páladas de Alejandría (c. 355-430). Así, en 11.383, a modo de pequeña fábula y con el objetivo final de ridiculizar a los gramáticos en exceso escrupulosos y pedantes, caricaturiza las creencias astroológicas ambientándolas en el mundo animal:

Ἦν ἄρα καὶ κύνερος Τυχὴν Χαλκηνήν τε καὶ ἐστὴν,
 καὶ Κρόνος ἄπουοιέτ’ ἑρπαρόδων γέροντι,
 ἔξοτε γὰρ καὶ τοῦτον ὄνον χαλκίτος Χόβος ἔσχεν,
 εἰς ἀδαβαρχεῖνης γραμματικῶν γέροντων.
 τ’ ἄλλῃ φέρεται λαίτῳ, καυθῆλαε γραμματικῶς γὰρ
 οὐδὲ τέλως κρήνη, κῆ δὲ μόνον λέγεται.

También los asnos tienen buena y mala suerte y Saturno rige también en el nacimiento de los cuadrúpedos.

poeta de *Bibbils y de Roma* (Zaragoza, 1987) I, pp. 103-107. A. RAMÍREZ DE VERGER, “Marcial y el epigrama griego”, en E. FAJOUÉ, F. GASCO, *Grecia Capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma* (Huelva, 1996) pp. 105-127. G. LAGUNA MARISCAL, “La poesía epigramática griega en su relación con la literatura romana: el tema amoroso”, en M. BRUNO, F. J. GONZÁLEZ PONCE, eds., *Actitudes literarias en la Grecia romana* (Sevilla, 1998) pp. 93-121.

tantes obras en prosa de carácter militar y teológico, además de diversos poemas y oráculos en verso, se hace una alusión al famoso astrólogo Pablo de Alejandría (siglo IV d. C.) al que se menciona como maestro en las artes adivinatorias:

Θέσφατα μαντιῶνς φοιτητῖος ὄργια τέχνης
δοτρολόγων Παύλος μ' ἐδιδάξατο κτίδιμος ἀνὴρ.

Pablo, famoso entre los astrólogos, me enseñó
los divinos misterios del profético arte de Febo.

Como hemos visto, las referencias a la astrología no se testimonian en la *Antología* hasta finales de la época helenística, son relativamente abundantes especialmente en torno al siglo I de nuestra era, época en la que la astrología experimenta un auge considerable en Roma³⁷, y continúan hasta el fin de la Antigüedad. De todas ellas, quizás las más significativas sean las que se hacen en los epigramas del libro catorce, pues en ellos la astrología no es el tema central, sino únicamente el contexto adecuado para plantear la adivinanza y ello nos testimonia la gran implantación que tenía la astrología.

Las alusiones a la astrología y los astrólogos en la *Antología* no son, sin embargo, importantes en número si tenemos en cuenta la relevancia que tuvo la astrología en la Antigüedad, pues no era una simple práctica adivinatoria, una más de las muchas que conoció y practicó el pueblo griego y, tras él, el romano, sino que constituyó una verdadera ciencia de la adivinación, la única que seguía reglas supuestamente exactas y que requería además el conocimiento de una compleja doctrina³⁸.

La astrología de la Antigüedad no tenía además sólo el carácter popular con el que se identifican hoy día las prácticas astrológicas, sino que fue consejera de gobernantes y de grandes empresas³⁹. No es, sin embargo, ésta la imagen que se refleja en la *Antología*, pues, como hemos visto, los astrólogos y las prácticas astrológicas son en manos de los epigramistas objeto de burla y la mayoría de las alusiones son de carácter peyorativo y satírico. Son, pues, los detractores de la astrología -numerosos, pues numerosos fueron también sus seguidores y partidarios- los que mayoritariamente dejaron su huella en la epigramática griega⁴⁰.

37 Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L' Astrologie grecque...*, pp. 550-561, A. Pérez Jiménez, "La doctrina de las estrellas...", pp. 26-29, J. Martínez Vázquez, "Astronomía...", pp. 152-159, especialmente p. 158.

38 Cf. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity* (Providence, 1957) p. 171, A. Pérez Jiménez, "La doctrina de las estrellas...", pp. 1-42.

39 Cf. testimonio de Plu., *Mar.* 42.7, *Suit.* 37.2, Cic., *De div.* 2.99, Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L' Astrologie grecque...*, pp. 554-561, F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Filadelfia, 1954), pp. 57-80. Recuérdese la burla de esta práctica generalizada en Iuv., 6.553.

40 La polémica entre detractores y partidarios de la astrología, que arranca de la propia Antigüedad y que tiene su máximo exponente en las sucesivas órdenes de expulsión de los astrólogos de Roma (la

A la vista de los resultados obtenidos, podemos concluir que, como otros muchos hechos cotidianos de la vida de la Antigüedad, las prácticas astrológicas están reflejadas en los epigramas de la *Antología* y que ésta cumple su papel de espejo en el que se refleja el mundo antiguo, aunque muchas veces, como en este caso, la imagen que nos proporciona esté un tanto distorsionada⁴¹.

primera documentada es de 139 a. C. y fue decretada por Cornelio Escipión Hispano [cf. F. Cramer, "Expulsion of Astrologers from Ancient Rome", *C&M.* 12 (1951) 9-50] acompañada a la astrología a lo largo de toda su existencia hasta hoy. Cf., por ejemplo, para el Renacimiento, J. Sezner, *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento* (Madrid, 1983), pp. 54-58.

41 A estas referencias a astrólogos y prácticas astrológicas hay que añadir el epigrama 9.491, atribuido por H. Stravromüller al astrólogo Manetón. En él se mencionan los planetas o astros que dan nombre a los siete días de la semana sin seguir el orden habitual: Ζεὺς, Ἄπρη, Πάφλη, Μήρη, Κρόνος, Ἴλιος, Ἐπιμή (para el significado astrológico de los días de la semana y sus nombres, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L' Astrologie grecque...*, pp. 476-484). Son habituales, además, las referencias a la astronomía, es decir, a la observación por sí misma sin tener en cuenta su posible influencia en la vida humana, y a astónomos: 4.1.49-50 (Meleagro), 7.83 (en este epigrama se denomina a Tales de Mileto, a quien se le atribuye el descubrimiento de las estrellas fijas y los solsticios [D. L., I.23] δοτρολόγων τῶντων προβήρατων σοφῆν, pero se usa δοτρολόγος en referencia a la astronomía, pues, hasta fines del siglo II d. C., éste es el término habitual para el astrónomo; cf. R. TANNER, *Recherches sur l' Histoire de l' Astronomie Ancienne* (Paris, 1893) (= Hildesheim, 1976) 1-55, J. LINDSAY, *Origins of Astronomy* (Londres, 1971) 237-239, W. HÜBNER, *Die Begriffe «Astrologie» und «Astronomie» in der Antike* (Stuttgart, 1989), A. Pérez Jiménez, "La doctrina de las estrellas...", 1-2), 7.84, 7.85 (Dígenes Laercio), 8.91 (Gregorio de Nacianzo), 9.18 (Germanico), 9.25 (Leónidas de Tarento), 9.270 (Marco Argentario), 9.505.13-14, 9.541 (Anípatro de Tesalónica), 11.347, 14.139, 16.329. Hay además múltiples referencias a los astros y constelaciones como indicadores meteorológicos, una práctica habitual en la literatura griega. Cf., v. gr., 6.222.1-2 (Teodoridas), 7.31 (Anípatro de Tesalónica), 7.272 (Calímaco), 7.273 (Leónidas), 7.293 (Asodoro de Egea), 7.295 (Leónidas de Tarento), 7.392.1 (Heráclides de Sinope), 7.395 (Marco Argentario), 7.495 (Alceo de Mesene), 7.502 (Nícéneo), 7.503 (Leónidas), 7.534 (Automedonte de Eolida), 7.539 (Pesses), 7.640 (Anípatro de Tesalónica), 7.653 (Fánerates), 9.383, 9.555 (Cinágoras), 10.12, 12.138 (Mnasalces).

ΤΕΡΤΙ ΔΕΙΠΝΟΥ. Α ΠΡΟΠΟΣΙΤΟ ΔΕ ΗΕΡΗ, ΙΙΙ 36*

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ

Universidad de Málaga

The astrologer Hephaestion (III 36) offers a καταρχή περί δείπνου that dis-tributes all the elements of a banquet through the twelve *loei* of the *dodekatropos*. The text begins with the mention of the Horoscopus and the Mithraeum; then, follows with an enumeration of all the other signs from the third to the twelfth, including their respective associations. In this article we will try to demonstrate: first, that such enumeration does not have to do with the natural order of the *dodekatropos*; and second, that the structural procedures of this text have a precedent in other astrological texts, especially in Julianus' καταρχή περί τροπέων (CCAG, V, pp. 183-186).

1

Una de las especialidades más importantes de la práctica astrológica en la antigüedad es la de las καταρχαί o *interrogationes*. Con ella los astrólogos fijaban el momento adecuado para comenzar determinadas actividades, como un viaje, un juicio, la construcción de una casa o la fundación de una ciudad, la caza de un esclavo fugitivo o la búsqueda de un objeto perdido, para pedir un favor, comprar o vender algo, firmar un contrato, construir un barco, hacer la guerra, etc.¹ La importancia de la astrología catártica está demostrada por la atención que le dedicaron astrólogos tan importantes como Doroteo de Sidón, que trata del tema en el libro V de

* Este trabajo se ha elaborado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España. Agradeczo al Prof. Wolfgang Hübner, de la Universidad de Múnster, y a Giuseppe Bezza, del Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, su lectura del borrador de este trabajo y sus útiles observaciones y sugerencias.

¹ El tema es tratado con detalle por A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie Grecque*, París, 1899 (repr. Aalen, 1979), pp. 467-474. Cf. F. Boll, *RE X* (1921), col. 2484, s.v. καταρχαί.

su *Carmen Astrologicum*, Protágoras de Nicaea, Serapión, Antóco, Erasítrato, Demetrio, Máximo y los compiladores tardíos Juliano de Laodicea, Retorio y, especialmente, Hefestión de Tebas. Este autor, en el libro III de los *Apotelesmatica*, nos ofrece una exposición sistemática de los diferentes procedimientos aplicados por la astrología antigua a las καταρχαί, en su mayoría tomados de Doroteo. Pero el principal de ellos –y para nosotros el más interesante– era el que primero distribuía los principales elementos de cada actividad entre los lugares de la dodecátropos, y luego hacía las predicciones teniendo en cuenta los signos y planetas situados en ellos. No es nuestra intención discutir aquí la naturaleza de la dodecátropos, cuyos detalles e historia están bien expuestos en la *Histoire de l'Astrologie Grecque* de Bouché-Leclercq², o en el estudio monográfico que, con referencia a Manilio, le ha dedicado el Prof. W. Hübner³. Tampoco queremos describir todas las propiedades de cada uno de los doce lugares, que pueden leerse con detalle en los tratados de Hermes Trismegisto⁴, Serapión de Alejandría⁵, Trasilio⁶, Manilio⁷, Antóco⁸, Valente⁹, Pablo de Alejandría¹⁰, su comentarista Olímpodoro¹¹, Firmico Materno¹² y Retorio (que resume a Hermes Trismegisto)¹³; nosotros nos limitaremos, cuando sea el caso, a tomar nota de aquellas peculiaridades que pueden ser útiles para apoyar los argumentos de nuestra discusión.

2

Pues bien, el objeto de este trabajo es el capítulo 36 del libro III de Hefestión de Tebas, que contiene una καταρχή relativa a la organización del banquete. El texto es muy interesante por varios motivos:

Primero, porque es uno de los dos únicos ejemplos en griego que conservamos de esta práctica astrológica con referencia al *symposium*.

- 2 *O.c.*, pp. 280-288.
- 3 *Die Dodekatropos des Manilius (Manil. 2, 856-970)*, Mainz-Stuttgart, 1995.
- 4 *CCAG*, V 2, pp. 156ss.
- 5 *CCAG*, VIII 4, pp. 225ss.
- 6 *CCAG*, VIII 3, p. 101.
- 7 II 856-967.
- 8 *CCAG*, VIII 3, pp. 116-117.
- 9 II 5-15, IV 12.
- 10 *Elementa apotelesmatica*, 24 = pp. 53-72 BOER.
- 11 *In Paulum Alex. Comm.*, 23 = pp. 61-78 BOER.
- 12 *Math.* II 15-20.
- 13 *CCAG*, VIII 4, pp. 126-174.

En segundo lugar, porque, entre las numerosas καταρχαί que se encuentran en las obras de los autores arriba citados y en las páginas del *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, sólo este texto, y otro de Juliano de Laodicea relativo al desarrollo de una guerra, contiene referencias a todos los lugares de la dodecatropos. Normalmente, cuando la técnica astrológica analiza los diferentes elementos de una actividad somete a la *interrogatio*, sólo se tienen en cuenta los cuatro centros (*horoscopus* [Hor.], *medium caelum* [M.C.], *occidens* [Occ.] e *immum caelum* [I.C.]). Los demás lugares raramente son mencionados, como, por ejemplo, el segundo y el octavo, a propósito de los planetas, en Dorotheo¹⁴, o el sexto, octavo y noveno, hablando de las enfermedades y de la práctica médica, en otro texto del *Cod. Marit.* 4783, F. 48v.¹⁵

Tercero, porque la forma imprecisa en que se enumera la adscripción a los signos de los componentes del banquete, hace poco menos que imposible la identificación de esos signos con los diferentes lugares de la dodecatropos. Precisamente esto, identificar los lugares correspondientes, es el objetivo de nuestras reflexiones.

Y cuarto, porque contamos con un testimonio medieval bastante completo, del astrólogo judío Zabel¹⁶, que enumera los doce lugares atribuyéndoles propiedades en relación con el banquete, de las que la mayoría corresponden a las que leemos en el texto de Hefestión. Hay otra distribución del banquete, con menos coincidencias, en

14 V 33.22 (Hephaisit., III 37): Ζακωτειν δὲ Χαρή τῶν τε δευτέρου τόπου καὶ τῶν ὄρθου καὶ τῶν δατῆων πρὸς αὐτοὺς μαρτυρίας ἵνα γινώσκων τοὺς βαρβούρας ἐκάρειψ προσαίμα; ὁ μὲν γὰρ δευτέρου τοῦ βακουρτος ἐμπαθεῖ τοὺς σιμμάχους, ὁ δὲ ὄρθου τοῦ φεβυούρος. "Hay que observar el segundo lugar y el octavo, así como la presencia de los planetas en ellos para cuáles ayudan a cada uno de los contendientes; pues el segundo representa a los aliados del acusador, y el octavo a los del acusado."

15 CCA-G, XI 2, pp. 186-187: Ζακωτειν μὲν περὶ τοῦ δπόροτου, ἀπὸ τοῦ ὄρθου καὶ τοῦ κούριου αὐτοῦ, περὶ δὲ τῆς ἀπαυρίας ἧς ἔχει, ἀπὸ τοῦ ε' τόμου καὶ τοῦ κούριου αὐτοῦ, ὁ δὲ βάρουτος αὐτοῦ ἔστω ἀπὸ τοῦ η' τόμου καὶ τοῦ κούριου αὐτοῦ· ἡ δὲ ἐκβουρας τῆς νόσου ἀπὸ τοῦ τετάρτου τόμου, ἡ δὲ τερπέτα ἀπὸ τοῦ θ' τόμου καὶ τοῦ κούριου αὐτοῦ· ὁ δὲ τάρπος ἀπὸ τοῦ δεκάτου τόμου καὶ τοῦ κούριου αὐτοῦ, περὶ δὲ τοῦ πολύ θανάρου, τέρηψτρα, ἀπὸ τοῦ ε' τόμου καὶ τοῦ κούριου αὐτοῦ. "Haz la observación sobre el enfermo teniendo en cuenta el horóscopo y su regente, y sobre la enfermedad que tiene, basándote en el sexto lugar y su regente. Dedúzcase su muerte del octavo lugar y de su regente; el resultado de la enfermedad, del cuarto lugar y la curación, del noveno lugar y de su regente; el médico, del décimo lugar y de su regente. Sobre el tipo de muerte con la que morirá, téngase en cuenta el séptimo lugar y su regente." Evidentemente, en este caso, la enumeración de los lugares se basa más en los elementos que concurren en una enfermedad que en la importancia astrológica de los lugares a que corresponden esos elementos.

16 Sahl ibn Bishr, *Introduccionem de principis iudiciorum Zabelis Xenelidae*, in *Liber quadripartiti Phylonomai, iudici quatuor tractatum...*, cum commento Haly Heben Rodan, Venetis, 1493, ff. 122v-142v (vid. *De interrogationibus*, "Cuestio de convivio"), utilizado también por Guido Bonatti en su *Tractatus Astronomia*, Venetis, 1506.

el tratado de Abernagel¹⁷, que mencionaremos de igual modo en nuestra discusión.

Pues bien, el texto de Hefestión es el siguiente:

"Ἦδη δὲ τινες ἐξέθεντο πῶς χορὴ εἰδέναι τὰ περὶ δειπνου καὶ πῶς ἀποβήσονται οὕτως. 2 διατηξάντα τὰ κέρτρα δεῖ ἀπονεύμα μὲν τῶ ὄρθου τοῦ δειπνου τὴν ἀρχήν, τῶ μεσοφανήματι τὸν δειπνοποιοῦν καὶ τοὺς ὑπηρέτας. 3 ἐστόχασται δὲ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἑσθίων ἄστε τὸ μὲν τρίτον ἑσθίων τὰ ξαι τοὺς ορεύεσιν, τὸ δὲ δ' τῶ ἐν ᾧ τόμῳ τὸ δειπνητήριον, τὸ ε' τοὺς κεκλήμενους, τὸ ε' τῶ ὄνω, τὸ ε' τοὺς κινάειν, τὸ η' τοὺς ἀνωτάσιν, τὸ θ' τῶ μεγέθη, τὸ δέκατον παραληπτέων [καὶ] ἐπὶ τοῦ ὄμβουόρους, τὸ ια' τῆ παραληπτέων, τὸ ιβ' τῆ> τῆς οἰκίας δεσποίνῃ (III 36.1-3).¹⁸

Nuestro texto, que hemos tomado de la edición de D. Pingree, I, 1973, p. 294, (la seclusión de καὶ es nuestra) se encuentra en los manuscritos más antiguos de Hefestión, el *Laur.* 28.34 del siglo XI (L) y el *Par. gr.* 2417, del siglo XIII (P). La adición <παρασκευῆ, τὸ ιβ' τῆ> se debe al propio Pingree a partir del epítome I (D. Pingree, II, 1974, pp. 28-29) conservado en el códice *Par. gr.* 2506 (B), del XIV, que contiene una compilación constantinopolitana de fines del XI; por otra parte, καὶ en παραληπτέων καὶ ἐπὶ τοῦ ὄμβουόρους sólo aparece en los manuscritos P y L, mientras que falta en B (cuya lectura es τὸ δὲ ι' τῶ ὄμβουόρου) y en los manuscritos del epítome IV (II, p. 316) que, con la lectura παραληπτέων ἐπὶ τοῦ ὄμβουόρους, claramente dependen de la familia P y L. Otras variantes respecto al texto principal no son para nosotros relevantes.

La identificación de los lugares significativos para la correcta prescripción astrológica del banquete, en nuestro texto, sólo queda explícita a propósito del horóscopo (ἀρχὴ τοῦ δειπνου) y del medio cielo (ὁ δειπνοποιός καὶ οἱ ὑπηρέτα); a partir de aquí, el astrólogo asigna los distintos elementos al resto de los signos (lugares) enumerándolos como tercero, cuarto, etc. hasta el duodécimo. Si tenemos en cuenta que Hefestión, como en general los astrólogos, cuando se refiere a los lugares de la dodecatropos, casi siempre lo hace por su número a partir del horóscopo—con excepción de los cuatro centros—nuestra primera interpretación, la más simple (aunque, como veremos, no la más correcta), es considerar que esa numeración corresponde al puesto real de los lugares en la dode-

17 *Electiones de cibarijs*, 151 (*Albohazen Haly filii Abernagel libri de iudicijs astrorum*, Basilea, 1551).

18 "Algunos explicaron cómo conocer lo concerniente a un banquete y cómo actuar, de este modo: Una vez fijados los centros, debe asignarse al horóscopo la causa (o el comensal) del banquete y al medio cielo el que lo organiza y los sirvientes. El estudio de los demás signos se hace de forma que el tercer signo se aplica a los instrumentos, el cuarto, al lugar donde está la sala del banquete, el quinto, a los invitados, el sexto, al vino, el séptimo, a las copas, el octavo, a los maestros de sala, el noveno, al cocinero, el décimo, póngase [ambición] en relación con el proveedor, el undécimo con el servicio, y el duodécimo con la señora de la casa."

cátropos. Esta solución –que con las naturales reservas hemos adoptado en un trabajo anterior¹⁹– tiene los siguientes ventajías e inconvenientes:

1) Ventajías: La asignación al cuarto signo del lugar del banquete va bien con la cualidad material (γῆ²⁰) y la naturaleza espacial que tiene a menudo el I.C. en otras κάρταρα²¹. También es coherente que el quinto signo (al que se adscribirían según este orden los invitados, οὐ κεκλήμενοι) coincide con la ἀγάθῃ τύχη, lugar presidido por el planeta Venus y, por tanto, relacionado con la amistad, la comunicación y la alegría²². El vino está asignado al sexto lugar y, si éste se identifica con el sexto de la dodecátropos (κακῇ τύχη), presidido por Marte, la relación podría justificarse por la que existe entre el planeta y los borrachos²³. Respecto a οὐ δειπνῶντες, vinculada con el octavo signo, no hay razones que lo impidan, por tratarse de un lugar inactivo (ἀργὸς τόπος)²⁴. La relación del cocinero con el noveno signo, coincidente con el θεός de la dodecátropos, presidido por el Sol, se explicaría por su

19 A. Pérez Jiménez, "Peri deipnou. Referencias astrológicas antiguas a la dieta y la gastronomía", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, *Dieta Mediterránea. Comidas y Hábitos Alimenticios en las Culturas Mediterráneas*, Madrid, 2000, pp. 125-157, espec. 150-154.

20 Cf. Doroteo (?) en CCAg, II, p. 158: τὸ ὑπόγειον γῆ (sc. ἔσκειν)· δὴ δὲ γὰρ τὸπρον ψυχρὸν καὶ ἥπιον.

21 Doroteo (V35.20) atribuye al I.C. el lugar donde se encuentra depositada la cosa perdida o robada. También para Erasístrato (según Abunassar [Palco]), CCAg, I, p. 94) indica el lugar donde se encuentra una cosa perdida (πρὸ κείνου). Antíoco (CCAg, VIII, p. 117) lo llama οὐκίαν καὶ ἔσταν, κελυμῶν τε καὶ ἐννεύετας καὶ ἔγγυλων καὶ τῶν τοιοῦτων εἶναι σηματούκων. Para Demetrio (CCAg, I, p. 104) es la zona en la que se refugia un fugitivo y donde permanecerá (ἐς ποῦον κλίμα ἢ πρὸ μέλει δέσσειν). En Juliano de Laodicea, CCAg, V, p. 183, significa tierra πρὸ γῆς ἢ τρέμων. Y el propio Hefestión con el I.C. indica el lugar en que se encuentra algo robado (III 42.24: ὁ τόπος ἐθα τὸ κἀκείν) o la tierra de una propiedad (III 16.9: γῆ). En la astrología medieval, ni Zahel ni Abenagel tienen duda alguna sobre la posición aquí del lugar del banquete: Zahel, f. 138r: *Quantum vero ab ascendente significat locum ubi comitantur*. Abenagel, I 51: *Quantum domus significatrix est domus ac loci conviviorum et hospitium*....

22 Ver. Val., IV12.1: εἴ τρέμων τόπος, φιλίας, κοινωνίας, συμπύτων ἀνελευθέρων ἔκτρο· τοῦ εὐς, ἀγαθοῦ τινος ἢ ἐνεργετίας (cf. CCAg, II, p. 158: *add. εὐποροῦν*).

23 Cf. Retorio, CCAg, VII, p. 219, Ver. Val., *App.* I 150, Firm., *Math.* 5.2.8 y 8.27.8. Es significativo también que Retorio, a propósito de las enfermedades y afecciones (CCAg, VIII 4, p. 186, deho la referencia a Giusseppe Bezza), señala que, si Júpiter ocupa este lugar y se encuentra en configuración sólo con planetas malos, οὐλοχρῆσις προέῃ. Vid. A. Pérez Jiménez, art. cit., p. 146.

24 No es correcta nuestra interpretación anterior del término (que podía hacer pensar en los *parasiti* latinos), a.c., p. 153: "El lugar octavo es negativo, de manera que resulta adecuada la localización en él de οὐ δειπνῶντες, si es que por ellos se entienden los advenedizos o los que tratan de que el banquete no discuta apropiadamente". El texto arha aludido de Zahel, que sitúa en este lugar a los "maestros de sala", nos hace pensar que a ellos (los que salen al encuentro de los invitados) es a los que se refiere dicho término.

papel esencial para el buen éxito del banquete y por los conocimientos de astronomía que tradicionalmente se exige a estos profesionales²⁵, no olvidemos que este lugar, uno de los mejores, tiene que ver precisamente con esos conocimientos²⁶. Por último, es normal que el proveedor (si es que seguimos considerando así el término ὀψωνίων), probablemente un esclavo o sirviente de especial confianza para el señor, quede en el décimo lugar (M.C.), con el organizador del banquete y del resto de la servidumbre.

2) Inconvenientes: Aparte de que, con esta interpretación, queda vacía la casilla segunda, resulta chocante la adscripción de la señora de la casa a uno de los peores lugares de la dodecátropos, el duodécimo, Κακὸς Δαίμων, presidido por el planeta Saturno²⁵. Además, es absurdo que se aluda en dos ocasiones y de forma diferente al mismo lugar, el medio cielo, primero como μεσοῦράνημα y luego como δέκατος.

Pero sobre todo es lógico que, puesto que el autor se refiere primero a los dos lugares principales, el horóscopo y el medio cielo, la enumeración posterior, que empieza con el tercero, se base en la importancia de los lugares de la dodecátropos que explica esa inicial referencia a los dos primeros. No nos parece, por tanto, muy defendible que tercero, cuarto, etc. designen sin más el orden secuencial de los lugares de la dodecátropos después del horóscopo.

Hay que pensar entonces que, con esa enumeración, el astrólogo sigue un orden diferente, que atiende más bien –como acabamos de decir– a la importancia de los lugares, o que se ajusta a otros criterios que fueran habituales en la astrología.

Esto no obsta para que, como se desprende de algunos detalles de la redacción con que están escritos los códices L y P, aceptemos que, al menos su copista, entendiera los números de este pasaje como lugares sucesivos a partir del horóscopo. Así se explica la presencia en ellos, a propósito del décimo signo, del adverbio καὶ ("también"), ausente en los manuscritos del epítome I y IV; el uso de ese adverbio parece indicar que la adscripción al M.C. del ὀψωνίων es un añadido a la que se hizo al principio del δειπνοποῦων y de los ὑπνέτας; y puede que la conciencia de ese orden haya determinado la anulación en estos manuscritos del signo duodécimo; de este modo la señora de la casa queda adscrita al Ἄγαθος Δαίμων como ἐτραυράφορὰ del M.C. (donde

25 Cf. nuestro trabajo citado, pp. 127 ss. Sin embargo, *vid. infra* nota 27.

26 Ver. Val., IV12.1: θ' φιλίας, ἀποδημίας, ἐκ ἔτων ἀπελείας, θεοῦ, βασιλέως, δυνάτου, ἀτροποιήσεως... ("el noveno, de la amistad, los viajes, el beneficio que viene de los extranjeritos, de dios, del rey, del gobernante, de la astronomía"). Paul., Alex., XXIV: τὸ δὲ ἔνταρον ἀπὸ τοῦ ἀποκροῦτον σηματοῦται τὸν πρὸν θεῶν λόγων καὶ ὀνείρων καὶ ἔννεύετας, ἐστὶ δὲ καὶ δειπνοποιῶν... ("El noveno a partir del horóscopo significa la cuestión de los dioses, los sueños y la hospitalidad, y tiene que ver también con la astronomía." Cf. Olympiod., *In Paul.* Alex. *Comm.* 23).

se encuentra el anfrisión), un lugar bastante más apropiado que el dodecimo (Κακὸς Ἀδύμων) con el que, como dijimos, es difícil encontrarle relación.

3

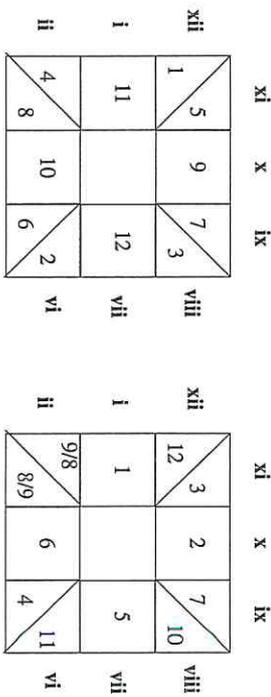
A pesar de las justificables coincidencias que hemos señalado en el apartado anterior, la lógica nos lleva a entender que, tras la referencia al horóscopo y al M.C., se sigue un orden diferente para el resto de signos. Pero, si es así, ¿a qué criterios obedece ese orden?

En primer lugar, parece evidente que el tercero correspondería al Occ. y el cuarto al I.C. Así lo impone la práctica habitual de la doctrina de las καταρχαί, que, salvo alguna excepción ya señalada en el epígrafe primero de este trabajo, considera casi exclusivamente los cuatro centros y los enumera casi siempre en ese orden: horóscopo, medio cielo, occidente y bajo cielo²⁷. Esto supone que al occidente se adscriben los utensilios o adornos (?) de la casa (τὰ οἰκίῃ) y al I.C. el lugar del banquete. La coherencia de lo segundo ya se ha explicado antes (pues su lugar, según la interpretación que acabamos de exponer, coincide con la numeración sucesiva al horóscopo): en cuanto a lo primero, la adscripción es más o menos irrelevante; pero podríamos añadir, en favor de este orden, que así quedan situados en los cuatro centros los elementos fundamentales del banquete: el comienzo o el pretexto (ἀρχή), el anfrisión y la servidumbre, los utensilios y el lugar. Los problemas surgen a continuación, cuando tratamos de identificar el signo quinto y siguientes.

Un sondeo por las ediciones de tratados astrológicos y por los *excerpta* del *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, nos coloca ante cinco formas distintas de establecer la secuencia de los doce lugares; cuatro de ellas son mencionadas por W. Hübnert en su libro sobre la dodecátropos de Manilio²⁸:

²⁷ La adscripción de la esposa del anfrisión a este lugar que hace Abenrangel (*Electiones de cibarijs*, Basilea, 1551, 151: *Duodecima domus ab ascendente significatrix est mulieris propriae hospitijs*) no es muy relevante, pues puede estar determinada por una lectura literal de este texto de Hefestión, bien del propio Abenrangel o de su fuente (p. ej. Anticozo?, al-Kindi?).

²⁸ De las *καταρχαί* recogidas en el libro III de Hefestión, siguen el orden Hor.-M.C.-Occ.-I.C. las siguientes: III17.1 (περὶ ναυπηγίας), III22 (περὶ δρυῶν καὶ θεοποιῶν), III37.1 (περὶ κρηπίδων), III42.23-24 (περὶ ἀνωκέτας πρὸς ἡμῶν) y *App.* II 7 (περὶ διαθήκων) y III2 (περὶ παρὰ δόσεων τρεχῶν); el orden siguiente en frecuencia (con el I.C. siempre en último lugar) es el siguiente: Hor.-Occ.-M.C.-I.C.: III17.18 (περὶ κτίσεων καὶ οὐκοδοιῶν καὶ καθήκοντων), III16.1 (περὶ δρυοποιίας), III 16.9-10 (ἐπὶ οὐρανῶν χωρίων), III21.1 (περὶ ἐκθεσέωστος), III 21.2-3 (περὶ ἐκθεσέωστος), III 26.1-2 (περὶ ναυπηγίας), III 26.1-2 (περὶ ἀλφειῶστος καὶ οὐθνηκῶν), III



1) La primera (fig. 1) es la del propio Manilio, que describe primero los lugares más próximos al eje horizontal (E-O: XII-VI, VIII-II), luego los más próximos al eje vertical (S-N: XI-V, IX-III) y finalmente los cuatro centros: X-IV, I-VII. El orden va en sentido inverso, de los lugares más negativos a los más importantes: 1, los δούδετοι; 2, los que están en aspecto²⁹; y 3, los centros.

2) La segunda (fig. 2) es la de Dorotheo en Hefestión, cuando explica la diferencia de los lugares; las prioridades obedecen a la calidad de esos lugares³⁰. I, X, XI-V, VII, IV, IX-III (Dor., 15) o IX, II (Heph., 112), II-VIII (Dor.) o III, VIII (Heph.) y XI-XII. Tenemos primero los dos centros de mayor importancia astrológica; luego las dos ἐπικρατοῦσες en aspecto (con los centros del eje horizontal); a continuación los otros dos centros, seguidos por los dos ἀποκλιματτα en aspecto (con los centros del eje horizontal); y, por último, los cuatro δούδετοι (respecto a los centros del eje horizontal).

²⁸ I (περὶ δαυέων), III 30.1 y 3-4 (περὶ ἀποθνήσκουστος). Solamente se aparta de estos dos modelos III 47.57-58 (περὶ θγαμετῶν) que sigue el siguiente orden: Occ.-M.C.-Hor.-I.C. (probablemente de Protégoras de Nicea, cf. CCAAG IV, p. 151).

²⁹ *Vid.* o.c., especialmente p. 29.

³⁰ 112: La calificación de determinados lugares como en aspecto (se entiende en triplicidad, positiva) o como sin aspecto (no positivos) se considera por los astrológicos (Firm., *Math.* 2.19, Rhet., CCAAG I, p. 157) referida al eje horizontal (horóscopo-occidente); excepcional es Strabón (CCAAG VIII 4, p. 227), que califica el II y VI como en aspecto con el M.C. Véanse detalles sobre este tema en W. Hübner, o.c., pp. 11-13.

*entias nostras fidei veritatis ratione firmemus*³⁵.

No hay duda de que Firmico (como los bizantinos) se inspira en Manilio (o sus fuentes), aunque su orden es inverso al de aquél: primero, los centros (I-VII y X-IV); segundo, los lugares en aspecto (XI-V y IX-III), y tercero, los *ἀστροίκεροι* (II-VIII y VI-XII).

A la vista de los textos anteriores, observamos que dominan dos secuencias principales: La que se basa en el criterio de asociación entre los distintos lugares: centros, lugares en aspecto y *ἀστροίκεροι*, que domina en Manilio, Firmico y los Bizantinos y la que tiene en cuenta sobre todo la vinculación de los lugares a sus centros, representada hasta ahora sólo por Juliano: centros, *ἀστροίκερα* y *ἐπιναφωπά*. Estas diferencias, aumentadas por el orden (puramente cualitativo) de Doroteo/Hefestión, nos plantean el problema de saber cuál sigue nuestro astrólogo, o si puede haberse basado en otro diferente. Veamos.

4

De los cinco tipos, tan sólo el segundo (Doroteo-Hefestión) y el cuarto (bizantinos) comienzan igual que nuestro texto, con el horóscopo y el medio cielo; Juliano cambia el orden entre ambos centros (primero el medio cielo y luego el horóscopo); pero, si entendemos que el tercero y cuarto corresponden al occidente y al bajo cielo, también podría incluirse en el grupo del nuestro. Como era de esperar, la adscripción del lugar del banquete al cuarto signo encuentra confirmación en el texto antes mencionado de Zahel³⁶, en cuanto, al tercero (para nosotros el occidente), en el astrólogo judío se reserva a los ‘cocineros y reparadores’, aunque debemos decir que aquél también atribuye los ‘adornos’ de la casa (que podrían identificarse con el ‘menaje’ del término griego *σκεύη*) junto con los ‘vasos’ (en nuestro texto *κόλι-*

³⁵ *Math.* II 18.1-3: “Ahora debemos saber, de entre estos doce lugares, los que han de preceder y seguir, o sea, qué lugares son primeros y cuáles segundos, para que podamos colegirlos todos con diligencia. 2 El horóscopo precede al occidente y el medio cielo se antepone al bajo cielo; el lugar undécimo, o sea, el Buen Genio, se prefiere a la Buena Fortuna; el lugar noveno, o sea, Dios, se antepone al lugar tercero, o sea, Dios; el siguiente ascendente, o sea, el segundo lugar, se antepone al siguiente descendente, o sea, al octavo desde el horóscopo. Hay que saber también todo esto, para que, cuando acudamos a las predicciones astrológicas, las aseguremos todas, combinando y atemperando nuestros juicios con una razón de veracidad digna de credibilidad.”

³⁶ f. 138r: *Quartum vero ab ascendente significat locum ubi comitantur*. Pero esto es poco significativo, ya que, si seguimos el orden, como enumeración a partir del horóscopo, también coincide con el bajo cielo.

kes) al segundo lugar³⁷.

Para los demás, queda descartado el orden de Manilio, que comienza completamente al revés, con los lugares peores, y termina con los centros. En cuanto al de Doroteo-Hefestión, tampoco parece asumible: aunque comienza igualmente con el horóscopo y el medio cielo, las características de los lugares hacen difícil defender la adscripción del *τόμος* al lugar de la *Ἄραθῆ Τύχη* (V), el vino al I.C., el *ὄψωνον* al octavo y, sobre todo, la *δέσποιννα* al duodécimo.

Los más aplicables a nuestro texto son, pues, el orden de Juliano, el de los bizantinos y el de Firmico Materno. La distribución de los centros coincidiría con la de los bizantinos y, salvo la inversión entre M.C. y horóscopo, con la de Juliano.

En todo caso, y como punto de partida, los cinco órdenes mencionados distribuyen los lugares –salvo los centros– mediante parejas en oposición diametral y lo más seguro es que nuestro astrólogo también tuviera en cuenta este principio. El problema radica, por tanto, en dónde situar las cabezas de estas oposiciones. Firmico (y con él parece que los bizantinos) lo hace atendiendo primero a los lugares en aspecto y luego a los *ἀστροίκεροι* (siempre con referencia al eje horizontal). Las prioridades de Juliano, en cambio, son distintas, ya que tiene en cuenta la relación de los demás lugares con los cuatro centros: primero trata los *ἀστροίκερα* y luego las *ἐπιναφωπά*. Todos ellos, sin embargo, comienzan a partir de uno de los lugares en aspecto del cielo superior. En cuanto a la dirección de los ejes, parece un principio asumido por todos los astrólogos (salvo Manilio) que el orden de disposición de los lugares en aspecto se inicie en el hemisferio superior (XI-V y IX-III en Doroteo, Firmico y los bizantinos, y IX-III y XI-V en Juliano) y el de los *ἀστροίκεροι* en el hemisferio inferior (II-VIII y VI-XII en Doroteo, Manilio y los bizantinos y VI-XII y II-VIII en Juliano). Por consiguiente, éste será un principio que también debe respetar la disposición de nuestro orden.

Dicho esto, y teniendo en cuenta la adecuación de las adscripciones a las propiedades de los distintos lugares de la dodecátropos, tratemos de formular una hipótesis que sea coherente con estos principios: Pues bien, identificados ya (según nuestra interpretación) los dos centros que faltaban (occidente y bajo cielo) con el tercer y cuarto signo de la serie, veamos ahora la posición de los restantes:

1) El quinto (al que se adscriben οι *κεκλήμενοι*), de acuerdo tanto con Juliano como con Manilio, Firmico y los bizantinos, será uno de los lugares en aspecto del cielo superior, es decir la *ἐπιναφωπά* del M.C. (según éstos) o su *ἀστροίκερα* (como

³⁷ f. 138r: *Et secundum ab ascendente significat vas in quo portantur suppellectilia domus. [...] et si fuerint fortunate in secundo signo significat pulchritudinem ornamentorum domus.*

en Juliano). Ambas soluciones son posibles en nuestro caso: la primera, 1) porque los invitados son, en cierto modo, los aliados del anfitrión en el banquete; 2) porque los astrólogos sitúan a los amigos, los regalos, las personas libres³⁸ y las reu- niones³⁹ en el lugar XI; y 3) porque el planeta tutelar de esta casa es el de Zeus (Júpiter), dios de la hospitalidad. Y la segunda, porque el IX es sin duda el lugar más positivo (Θεός), atribuido al Sol, y en el que colocan habitualmente los astró- logos la amistad, la hospitalidad y la fe.

2) El sexto (οὐρανός) tiene que ser la oposición diametral del anterior o sea, el quin- to lugar de la dodecatropos, ἐτραυαφόρᾳ del I.C. o el tercero, su ἀπὸκλίμα. Tampoco carece de fundamentos la vinculación del vino con ambos lugares: Los dos son posi- vos y a los dos se atribuye la sede de la amistad (φίλοι, ἔτιροι en el III, tutelado por la Luna y φιλία, κοινωρία, εὐφροσύνη en el V, asignado al planeta Venus).

3) El contenido del séptimo (κόλκας), al tratarse de un objeto instrumental del banquete, no es asimilable a ninguna de las propiedades de la dodecatropos, por lo que iría bien con cualquier lugar.

4) En cuanto al octavo (οἱ ἀπαιτηῶντες), el texto de Zahel nos permite inter- pretar correctamente el sentido del término griego. Con él se indica a los que reci- ben a los invitados y están encargados de acomodarlos en sus puestos (los 'maes- tros de salas'⁴⁰), situados por el astrólogo judío efectivamente en el octavo lugar, uno de los ἀσυνόδετοι.

5) El noveno lugar (μάγειρος), iría bien con el IX, por las razones que dimos en la primera interpretación (que identificaba el orden de Hefestión con el de la dode- cátopos) y con el VI (Κακὴ Τύχη), presidido por Marte, ya que, en algún texto astrológico, los cocineros dependen de Marte⁴¹ y, según el escoliasta de Paulo de Alejandría, el planeta, en lugares malos (como éste), hace cocineros⁴². Por supues-

³⁸ Vet. Val., IV12.1.1:α' φιλῶν, ἐπιτῶν, διαπεῶν, τέκνων, σωμάτων ἀνελευθέρων.

³⁹ Olympiod., *In Paul. Alex.* 23: σημάθει... συστάσεις καὶ προστασίας καὶ ἀγαθῶν ἐπιτῶν λόγων (p. 73, 9-10 BOER).

⁴⁰ f. 138r: *Octavum vero pistorum et cognitatorum.*

⁴¹ Así en Retorio (CCAG, VII, p. 225): ἐὶ δὲ ὁ ἄρης ... ἕτανυος ἢ ἀναποδίζων ἢ ἐν τραπειῶ- ματι, εἰς ἱερτοπῆς, χακείης καὶ τανῆς ὄου, ἔχουσι διὰ πυρὸς καὶ αἰθίρου τῆρ ἐργασίαν ἥτοι μακελλᾶσθους, κυνηγῶς καὶ μαγείρους. Favorece esta adscripción el nombre οὐράκτῆς que se da al lugar en un texto anónimo tardío recogido en D. PINGRE, "The Indian and Pseudo- Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts", *Viator*, 7 (1976) 141-195, p. 194, 76-78: κακείτω δὲ καὶ τῆς πόρου τόμος [...] καὶ παρὰ τῶν δοκμιωτέων μάλιστα ἱερτοπῶν οὐράκτῆς ἀνομιάζεται (Debemos la noticia a W. HUBNER).

⁴² *Schol.* 76: ὁ δὲ τοῦ ἄρης ποιεῖ στρατηγῶς ἐν τοῖς κρείττοις τόμοις, ἢ στρατιώτας ἢ χρισσοῦσους, ἐν δὲ τοῖς χείροισι μαγείρους ἢ κλειδοποιοῦς.

to, si consideramos como tal a uno de los esclavos, también éste lugar (βοῦλον), junto con el XII (βουκέλια), serían sedes apropiadas⁴³.

6) El décimo (ὁ ὄψωνῶν) es identificable con el II, el VI y el XII. Entendemos, naturalmente, que el término se refiere al que se encarga de la compra de las viandas (especialmente pescado), que sería siempre un sirviente de la casa y, con toda proba- bilidad, un esclavo de confianza. La razón que puede relacionarlo con el II es que éste es el lugar del dinero (πλοῦτος o τὰ Χρηματα en Juliano). Pero nos parece que más bien el VI y XII son sus sedes naturales, por la condición de esclavo del perso- naje. El XII, además, tiene la ventaja de que lo sitúa en la esfera del anfitrión y de los servidores, como lugar (ἀπὸκλίμα del horóscopo) que sigue a la ἐτραυα- φόρᾳ del medio cielo; pero además, suponiendo su condición de sirviente y/o esclavo, la adscripción al duodécimo lugar (Κακός Δάμιων), presidido por el pla- neta Saturno, patrono de los esclavos, estaría plenamente justificada.

7) El undécimo signo (ἡ παρσκευή), como los lugares correspondientes al ajuar del banquete o a la preparación de los alimentos, podría identificarse con cual- quiera. De todos modos, nos parecen los más adecuados los del hemisferio occi- dental (por la relación con τὰ οκευή) o, con preferencia, los próximos al medio cielo (por la relación con la servidumbre y los esclavos).

8) El duodécimo (ἡ δέσπονα) es el gran problema: su posición última no puede identificarse ni con el lugar XII (por las razones apuntadas más arriba), como en Doroteo-Hefestión y en Firmico, ni con el lugar VIII (también por su carácter no posi- tivo) como en Juliano. Los lugares más apropiados para la señora serían los positivos, como el III (συγγένεια, μήτηρ, ο, en Juliano, περὶ γένους ἢ θεῶν θηλεκῶν) que, aunque ἀργός, está presidido por la Luna, y, especialmente, el V (τέκνα, φιλία, κοινωρία y, en Juliano, διὰ γυναικα), que pertenece al planeta Venus.

6

Establecidas todas estas posibilidades, formulemos ahora nuestra propuesta:

La imitación de algunas adscripciones, como la δέσπονα, οἱ ἀπαιτηῶντες, ὁ μάγειρος, ὁ ὄψωνῶν y οἱ κεκλήμενοι, y la coincidencia de muchas de ellas con la relación de Zahel, nos lleva a proponer el siguiente orden (Fig. 6), cuyo respeto a los principios formulados arriba explicaremos luego:

⁴³ Cf. Vet. Val., IV12.1 (βουῶν, βουκέλια) y CCAG II, p. 158 (βουκέλια).

	xi	x	ix	
xii	5 10	2	11 8	viii
i	1		3	vii
ii	7 12	4	6 9	vi
iii		iv	v	

fig. 6
Heph., III 36

i = ἀρχὴ τοῦ δείπνου (1)
ii = κύλικες (7)
iii = θέσιματα τοῦ οἴκου (12)
iv = τόπος τοῦ δείπνου (4)
v = οἶκος (6)
vi = μέγιστος (9)
vii = οἶκος (3)
viii = ἀναυτῶτες (8)
ix = παρασκευὴ (11)
x = δεπνοποιοὶ, ὑπηρέται (2)
xi = κεκλιμένοι (5)
xii = ὄψωνῶν (10)

- 1) Centros: I, X, VII, IV.
2) Ἐτραυδοφοῖ: XI, V, II, VIII.
3) Ἀποκλίματα: VI, XII, IX y III.

Esto implica que nuestro astrólogo enumera primero los cuatro centros en el orden de Firmico y los bizantinos, que es muy frecuente en Doroteo-Hefestión; vendría luego el XI lugar con su opuesto, el V (como Juliano), partiendo del cielo superior, por tratarse de lugares en aspecto. Pasaría después al II lugar con su opuesto, el VIII, comenzando por el cielo inferior, por tratarse de ἀνύδետου. La misma dirección, pero en sentido inverso, se respetaría para los cuatro signos restantes: VI-XII (comienza por el cielo inferior, por ser ἀνύδետου) y IX-III (comienza por el cielo superior, por ser lugares en aspecto).

Pero hay otras razones que apoyan este orden:

1) En cuanto a los lugares con varias posibilidades, favorece la decisión en uno u otro sentido el testimonio de Zahel, que parece venir de la misma fuente, aunque no tiene en cuenta a Hefestión. Así, la adscripción de las copas (κύλικες) al signo segundo coincide con lo que dice el astrólogo judío, que atribuye a ese lugar las copas y los adornos de la casa. Respecto al oivos, nos decidimos por el quinto lugar, porque en él pone Zahel las bebidas⁴⁴. La situación del cocinero en el signo sexto no corresponde, pero se aproxima, a la adscripción de Zahel, que pone a los cocineros y repartidores en el occidente. En cuanto al octavo, si los

⁴⁴ f. 138r.: *Et quintum ab ascendente significat eorum potum.*

ἀναυτῶτες de nuestro texto son los 'maestros de salas' del astrólogo judío, la coincidencia es total. Aquél atribuye además al noveno signo los camareros⁴⁵, que pueden identificarse con el 'servicio' (παρασκευὴ) del texto de Hefestión. Es cierto que Zahel asigna los invitados al lugar tercero⁴⁶, mientras que nosotros los situamos en el undécimo. También en este punto, sin embargo, encontramos cierta coincidencia con el astrólogo judío, que se refiere al undécimo como el lugar que indica la amistad de los invitados con el anfitrión⁴⁷. Abenagel es más explícito cuando habla directamente de *amicorum et fratrum hospitis*⁴⁸. Por último, Zahel coloca el anfitrión en el duodécimo⁴⁹ (Hefestión lo asigna expresamente al medio cielo) y no habla de la señora de la casa. Nuestra adscripción al duodécimo del ὄψωνῶν no deja de encontrar apoyo en Zahel, por la relación estrecha entre éste (probablemente un esclavo de confianza) y el anfitrión.

2) Así, en el cielo superior, visible, quedan, presididos por el anfitrión (M.C.), los esclavos (salvo el cocinero), tanto ὑπηρέται como ὄψωνῶν, el servicio y los acomodadores, es decir, prácticamente todo el personal que interviene en la organización y desarrollo del banquete.

3) En el cielo inferior, oculto, quedan las copas y el vino, la señora de la casa y el cocinero (relegados a la trastienda de la casa y la cocina).

4) Además, se establece una relación clara de los ἀποκλίματα entre ellos y las ἐτραυδοφοῖ entre ellas: Al hemisferio meridional (visible) quedan vinculados los invitadas (ἐτραυδοφοῖ del M.C.) con sus acomodadores (ἐτραυδοφοῖ del occidente) y el proveedor (ἀποκλίμα del horóscopo) con el servicio (ἀποκλίμα del M.C.); y en el hemisferio septentrional (oculto) se establece una relación entre las copas (ἐτραυδοφοῖ del horóscopo) y el vino (ἐτραυδοφοῖ del I.C.) y entre el cocinero (ἀποκλίμα del occidente) y la señora de la casa (ἀποκλίμα del I.C.).

En suma, nuestro orden se aparta del de Firmico, al alternar los signos en aspecto con los ἀνύδետου, pero sigue los criterios de Juliano, mejorando la prioridad de los lugares; pues, mientras que aquél menciona 1º) los ἀποκλίματα y 2º) las ἐτραυδοφοῖ, Hefestión da preferencia a éstas frente a aquéllos. Además, en ambos casos (Hefestión y Juliano) la enumeración (naturalmente, si se acepta nuestra tesis) se inicia, después de los cuatro centros, por el lugar más próximo

⁴⁵ f. 138r.: *Et nonum qui ministrat eius ferula.*

⁴⁶ f. 138r.: *tertium significat eos qui interfiant conuiuio.*

⁴⁷ f. 138r.: *Et vndecimum significat fratres et amicos.*

⁴⁸ I 51: *Undecima significatix esto sedentium circa candelas, amicorum et fratrum hospitis, et procuratoris, ac eius fidelitatis vel fraudis, et hominum medicorum qui fuerint in ipsa commestione.*

⁴⁹ f. 138r.: *Duodecimum significat dominum domus.*

mo al M.C., el principal, lo que es coherente; y, en ambos casos, se pasa de un hemisferio a otro mediante la oposición diametral, lo que es de igual modo coherente. Así que, concluyendo, creemos que Juliano y Hefestión recogen una tradición griega que, para seguir el orden de los lugares, prefiere las relaciones con los centros a la triplicidad o no con los centros del eje horizontal (que es prioritaria en la tradición iniciada –en cuanto a los textos que conservamos– por Manlio).

Hasta aquí lo que podemos decir con los datos de que disponemos. En cuanto a cuál pueda ser esa fuente griega, pertenece al terreno de la especulación. Pablo de Alejandría (27, p. 76 Boer) también se fija en la importancia de los tres grupos (centros, *ἐπιανόμοι* y *ἀποκλίματα*), pero su gradación y orden de atención por el astrólogo es sobre todo clara en Yetio Valente, cuando establece el orden de observación de los planetas que rigen los tiempos de comienzo de las cosas de acuerdo con los distintos lugares de la dodecátropos. Dice así:

ἄρχουσι δὲ τοῦ πρώτου χρόνου κυριεῦεν οἱ ἐπώνυμοι πρώτῳ λόγῳ τῆς ἀποκλίτου, ἐπειτα οἱ ἐν τῷ μεσομακρίματι ἢ ἐν τῷ δύονατι ἢ ἐν τῷ ὑπογείῳ, ἔτιν δὲ οἱ τόμοι οὗτοι τύχῃσι κενοί, οἱ ἐπὶ τῶν ἐπιανόμων τούτων δὲ κενῶν τυχόντων οἱ ἐν τοῖς ἀποκλίματι, καὶ εἰ μὴ τοσοῦτον σθένουσι, πᾶν τὰ πρῶγματα διοικουμήσουσι.⁵⁰

Aquí se nos ofrecen juntas todas las claves de organización que hemos atribuido a nuestro texto: Primero los centros, en el orden habitual Hor.-M.C.-Occ.-I.C.; luego las *ἐπιανόμοι* y, por último, los *ἀποκλίματα*. Pues bien, si tanto Juliano como Valente conocen bien los tratados de Petosiris (en concreto Juliano utiliza sus *καταρχαί*) y éste tenía fama entre los romanos por sus predicciones astrológicas sobre la cornida⁵¹, podríamos conjeturar que la fuente de Hefestión pudo ser el tratado de los egipcios, directamente o, ya que no menciona expresamente su nombre, lo que admitimos que es extraño, a través de otras fuentes intermedias (por ejemplo, Trasilo, que debió serlo en este tema de Juvenal).

⁵⁰ Vel. Val., II 27.2: "Comenzarán a regir la primera edad los que están en la primera razón, el horóscopo, luego, los del medio cielo, occidente y bajo cielo. Si estos lugares se encuentran vacíos, los que ocupan los siguientes en ascender: si estos están vacíos, los de las declinaciones, aunque no tienen tanta fuerza, salvo que dividen la administración de las cosas."

⁵¹ Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, art. cit., p. 133.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

IL TRATTATO SULLE NATIVITÀ DI ELEUTERIO ZEBELENO DI ELIS

GIUSEPPE BEZZA

Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente

Il piccolo trattato di genealogia, di cui si offre qui una prima edizione, può essere posto sotto il nome di Eleuterio Zebeleno di Elis, che fu astrologo di un certo rilievo nella seconda metà del XIV secolo. Sulla figura di Eleuterio vi sono molte ombre. Cumont¹ e Boll² distinsero tra un Eleuterio di Elis, che ritennero maestro di Giovanni Abramo, vissuto nel XIV secolo, e un Eleuterio Zebeleno, astrologo vissuto nell'XI secolo³. È merito di David Pingree l'aver identificato in una sola persona i due Eleuterii⁴. Egli ritiene che Zebeleno fosse piuttosto discepolo, se non collega di Giovanni Abramo. Quest'ultimo, medico⁵, astrologo e consigliere di

1 Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum (CCAG) I, pag. 38, n. 1.

2 CCAG VII, pag. 56, n. 2.

3 Cfr. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, II, 1978: a pag. 241 recensisce un Eleutherus Zebelenus astrologo vissuto nell'XI secolo, e a pag. 254 un Eleutherios von Elis, discepolo di Giovanni Abramo. Inizialmente, anche Pingree accettò questa doppia identità, cfr. D. PINGREE, "Historical Horoscopes", *Journal of American Oriental Studies*, 82 (1967), pag. 501. *Ibid.*, *Alumnasaris de revolutionibus nativatum*, Lipsiae, 1968, pag. viii.

4 D. PINGREE, "The Astrological School of John Abramius", *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), pag. 204; *Ibid.*, *From Astral Omens to Astrology: from Babylon to Bkänar*, Roma 1997, pag. 75. L'interesse di Abramo per la medicina è testimoniato dal ms. *Marcianus gr.* V 13 (coll. 1221), che contiene testi di medicina, farmacologia, alchimia, interamente scritto di suo pugno nell'anno 1376. Cfr. inoltre la sua annotazione, sul fo. 123 del *Taurinensis* 28, 16, che ci informa come egli si trovasse, il 1 gennaio 1386 (in occasione di un'eclisse di Sole), in Alessandria, invitato dall'imperatore, forse Giovanni VII, ad acquistargli medicine.

Andronico IV e della sua casata, svolse un ruolo importante nella trasmissione dei testi classici dell'astrologia greca, in particolare del *quadripartitum*, del *centiloquium* pseudo-tolomaeo e di miscellanee di alto contenuto tecnico, veri e propri glossari ragionati dell'astrologia dell'età tardo-antica. Un esempio è costituito da due compilazioni poste sotto il titolo di Ἐκ τῶν Ἡφαίστωνος τοῦ Ἡρακλίου ἀποτελεσμάτων καὶ ἐτέρων παλαιῶν e di Ἐκ τῶν Ἡφαίστωνος τοῦ Ἡρακλίου ὁστρονομικῶν καὶ ἐτέπων παλαιῶν, i cui manoscritti più antichi risalgono al XIV secolo. È un'epoca che vede rifiorire in Bisanzio, dopo la forte influenza araba, gli studi astronomici e dove convergono sia la tradizione tolemaica, riportata in auge da Teodoro Metochite, sia quella persiana, diffusa da Gregorio Chioniade e Giorgio Crisococca.

Nel corso dell'XI secolo, sotto la dinastia dei Commeni, le traduzioni bizantine di testi astrologici arabi furono numerosissime e i traduttori ebbero sovente difficoltà a trovare termini tecnici greci adeguati a quelli arabi. Vi sono pertanto, nei manoscritti di quel periodo, come pure nelle loro copie del XIV secolo, semplici traslitterazioni di termini tecnici arabi, come τὰ ἄλ, ζαμοκρά, σαλχοδάρ, etc.⁶ Per contro, nella scuola di Giovanni Abramo si avverte l'esigenza di un rinnovamento dell'astrologia, cercando di ridare vita alla genuina tradizione originaria greca senza rinnegare l'imponente influsso arabo. La necessità di un ritorno alle fonti è vivamente sentita e il lessico che appare nel compendio di Efestione, ascrivibile a questa scuola, ne è un esempio. Tutti i termini sono rigorosamente greci, mentre le tecniche apotelesmatiche descritte sono sovente il risultato di una fusione di tradizioni diverse, sassanidi, arabe e in parte minore indiane. Inoltre, la necessità della scuola di Abramo di giustificare e spiegare la tradizione originaria dell'astrologia greca ha condotto all'alterazione dei testi originali: mutamento di espressioni, omissione di passi, interpolazioni. Il testo di Efestione e il quadripartito tolemaico ne sono gli esempi più evidenti⁷.

A Giovanni Abramo e alla sua scuola si deve la pubblicazione di diversi *collectanea* di testi astrologici. Ad Abramo, in particolare, il *Laurinensis* 28, 16, terminato nel 1382, ad Eleuterio Zebeleno l'*Angelicus* 29, redazione compiuta in Mitilene nel 1388, e il *Taurinensis* C VII 10, nel 1390. Ad entrambi, o alla loro scuola, il *Marcianus gr.* 324, intorno al 1380⁸. In quest'ultimo manoscritto è riportata l'opera di un certo Ἀχμάνης ὁ Πέτρος (Ahmad al-Farisi), di cui nulla sappiamo.

6 Cfr. D. PINGREE, *From Astral Omens... cit.*, pagg. 71-74.

7 Cfr. D. PINGREE, *cit.*, pag. 205.

8 Cfr. F. CUMONT, CCAG I, pag. 38, n. 1; E. BOLL, CCAG VI, pag. 36, n. 1; CCAG VII, pag. 56, n. 2.

mo⁹. Dei quattro libri di cui si compone (il primo sulle definizioni e l'astrologia catolica, il secondo sulle interrogazioni, il terzo sulla genetica, il quarto sull'astrologia cataractica), si dà qui di seguito l'edizione del terzo. L'attribuzione ad Eleuterio Zebeleno della redazione finale di questo libro è, verisimilmente, di tutto il trattato, è una deduzione che si fonda su dati che hanno solidità. Lo stesso Pingree aveva già espresso questa opinione, avvalorandola col fatto che l'astrologo bizantino ha inserito nel trattato glosse e interpolazioni. Appare inoltre, in due luoghi, un oroscopo, che Pingree data al 10 novembre 1343 e ritiene sia la descrizione della natività di Zebeleno medesimo¹⁰.

Quanto al concludere che questo terzo libro sulla genetica si fondi su un'opera non pervenuta di un Ahmad al-Farsi non altrimenti noto o, al contrario, che si tratti di una falsificazione, è congettura che poggia su dati non certi. Kroll aveva già espresso l'opinione, ribadita da Cumont, che le dottrine esposte in questo terzo libro fossero state prese dagli Ἀποτελεσματοῦκα di Efestione di Tebe¹¹. In realtà, la redazione di Zebeleno dipende, in larghissima misura, dal *Libro introduttorio all'arte dei decreti delle stelle* (*Kitāb al-mudhāl fī sanā'at al-kāzīm al-mujīm*) di Abū Ḥasan Kāṣṣār ibn Labbān al-Jīfī, astronomo ebreo del XII secolo originario del Gilan, nella Persia settentrionale¹². E se Zebeleno ha cercato di unire tra loro elementi genuini dell'astrologia classica greca con elementi orientali, si deve riconoscere che già il testo di Kāṣṣār ibn Labbān si basa in gran parte sul *quadrupartium*

9 Ελεουτέρῳ κατὰ Βεγελένου εἰς τὴν ἀστρολογίαῶν τοῖνα Ἀχμεδίου τοῦ Τερέου. Il trattato, diviso in quattro libri, occupa i fo. 202r-293v, ma non può essere reputato intero. Risulano infatti mutili la fine del primo e l'inizio del secondo libro, cfr. CCAAG II, pag. 11. F. CUMONT (CCAAG II, pag. 122, n. 1) dubitò se l'autore fosse il medesimo Ἀχμεδίου Ζεβελίου, autore di un *Onirocriticon* pubblicato da N. RUCANUR nella sua edizione di Artemidoro del 1603. Tuttavia, per le molte simiglianze con l'opera di Abū Ma'shar (già notate dal BOLL. in CCAAG II, pag. 152), pose come termine post quem l'inizio del X secolo, escludendo così Ahmad ibn Sīrīn. Per contro, M. STEINSCHEIDER, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893, I, pag. 326, credette di identificarlo con l'astrologo egiziano Ahmad ibn Yusuf Ibrāhīm ibn al-Dīyā, morto intorno al 941, celebre per il suo commento al *Centiloquium* pseudo-tolomaeo. Dal canto suo, L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, II, 1923, pag. 292, insinua che, «perhaps, this astrological Achmet is Alphraganus, or Ahmetus filius Ahmei (Amei), as he is often called». Cfr. infine G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, I, New York, 1975, pag. 558, che ritiene possibile l'identità del nostro Achmes con Ahmad ibn Sīrīn.

10 D. PINGREE, *From Astral Omens... cit.*, pag. 75. Su questo oroscopo cfr. l'Appendice.

11 CCAAG II, pag. 13, n. 1: «Totum doctrinam quae in hoc tertio "Persarum" libro exponitur, ex Hephæstionis Thebani libro II (c. 1-25) haustam esse animadvertit Kroll». Cfr. F. CUMONT, *ibid.*, pag. 122, n. 1: «At vide ne opus vel ex toto vel partim a falsario iulianstri astrologo suppositum sit, nam qui hæc conscripsit Hephæstionem Thebanum (supra, p. 13, n. 1) expliavit».

12 Kāṣṣār ibn Labbān's *Introduction to Astrology*, edited and translated by M. YANO, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1997.

tolomaeo. Non solo ne segue nei suoi tratti essenziali la struttura, ma altresì i principi filosofici, sostituendo il κερτὰ τὸν φυσικὸν τόπον di Tolomeo con *al-qiyās, institutio comparationis*. Trattate *ālā ḥ-ḥiyās* significa procedere *iuxta regulam vel analogiam*¹³, procedere dai segni sensibili dell'esperienza per concludere riguardo all'ignoto, *ḡayb*¹⁴.

Il testo di Ibn Labbān, databile ai primi decenni dell'XI secolo, ebbe una grande popolarità. Tradotto in persiano e in turco, fu introdotto in Cina nella seconda metà del XIV secolo, nel primo periodo della dinastia Ming¹⁵. In quello stesso tempo Eleuterio Zebeleno si serviva ampiamente del testo di Ibn Labbān non solo nella redazione del suo piccolo compendio sulla genetica: anche il primo libro del trattato posto sotto il nome di Achmete presenta diversi passi paralleli nel *Mudhāl* di Ibn Labbān. Conviene pertanto riconsiderare nel suo complesso la genesi del testo pseudo-Achmete. Diamo qui di seguito la corrispondenza fra i capitoli del terzo libro dello pseudo-Achmete nella versione di Zebeleno con il trattato di Ibn Labbān.

Zebeleno	Ibn Labbān
<i>provenium</i>	III, 1, 1-10
1. <i>de nativitate</i>	III, 1, 11-13
2. <i>de conceptione</i>	III, 2, 1-11
3. <i>de hora conceptionis inventienda</i>	III, 3, 6-8
4. <i>de parentibus</i>	III, 10, 1
5. <i>de cognoscendo sexu fetus in utero</i>	III, 4, 4-5
6. <i>de nutritione</i>	III, 6, 9-12
7. <i>de vitæ spatio</i>	III, 5, 1
8. <i>de forma et temperatura corporis</i>	III, 12, 1, 5
9. <i>de vitis et morbis corporis</i>	III, 13, 1, 4, 7
10. <i>de possessionibus</i>	III, 14, 1-2
11. <i>de fortuna honoris et dignitatis</i>	III, 15, 1
12. <i>de actionum qualitibus</i>	III, 16, 1-2, 4-5
13. <i>de coniugio</i>	III, 17, 1-3
14. <i>de filiis</i>	III, 18, 1, 7
15. <i>de amicis</i>	III, 20, 1-18
16. <i>de peregrinatione</i>	
17. <i>de morte</i>	
18. <i>de temporum divisione</i>	

13 Cfr. G. W. FREYTAG, *Lexicon arabico-latinum*, Beirut, 1975, s.v.

14 Cfr. Kāṣṣār ibn Labbān's *Introduction to Astrology... cit.*, page IX-X; cfr. J. C. VADEN, "Une défense de l'astrologie dans le madhal d'Abū Ma'shar al-Bāhī", *Annales islamologiques*, 5 (1963) 131-180, spec. pag. 141.

15 Cfr. F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VII, Leiden, 1979, page 182-183. La traduzione cinese è del 1383, cfr. Kāṣṣār ibn Labbān's *Introduction to Astrology... cit.*, pag. XVIII.

Προβλεπων εις τον τον Περασιων τρι-
των λογων περι γενεθλου και περι των
σχηματισμων των δαστεων αλφειων τε
και των ετρατων δουδεων Χρησιμων,¹
κεντρων δημοκλιματων ετρααφορων

**Proemio al terzo libro dei Persiani
sulla natività e sulle configurazioni e le
propensioni degli astri, utile inoltre alla
conoscenza di altre proprietà, quali i car-
dini, i luoghi succedenti e declinanti.**

"Ιστων οτι η νόησις της αστρολο-
γιας άγθεθω και καθω σηματευει καθ ην
γαρ άπαν άγθα βλεπει, άγθαθω σημα-
τευει, όμνησκα δε κακορωδιν, κακων, το μεν
τηγνων και εξάγων οχημα θηλοι εψ-
κοκλου εγγου και καλοκαρδιαν, το δε
τερπαγων και διαμετρων ευροκλιαν και
κακοκαρδιαν και εγθαυ τελεταιν η τε-
λαεια αλφεισις θηλοι τελετας πρδφεισι και
αφερας, η δε μεση αλφεισις μεσοστρα ει-
δων οστι μια μαρτυρια διαπειρηκη ου γλ-
υεται η κλησις αυτου πάντοτε, ει δ' οτι
δθο μαρτυρια διαπειρηκα διαπειθων,
φπ· 169φ ημνησκα οχηματιζονται δτω
ζωδιου δημοτορθου θηλοδου μίαν πρδ-
ειν και τελεταιν, οτε δε εκ ζωδιων εναυ-
τιων το εναυτιου θηλοδου· όμνησκα ου-
δυνθορωδω δσρηη διαπειριζει η οστι
υμναγος ηλου δδωρατος οστι και ηττω
αφελει, οτε δε ο κακορωδω δσρηη εις
βδων τον οστι εις τον αικου αυτου η
εις το ιδωμα αυτου η εις το πηγωνων
την κακταυ αυτου διοστρεφει και ηττω
βαδμτει, πδλιν τα κεντρα θηλοδου δνω-
μιν και εργα φαιρα και ενεστωτα και
τετελειωμενα, αι δε διαδορα των κεν-
τρων θηλοδου ενριδωσ και τα μελλωντα
και μεπωσ τι της τελειδωσ αυτης, τα
δε δημοκλιματα των κεντρων θηλοδου
πδλιν τα παραληλυθωτα, τα δε δσινδωτα
θηλοδου τα μη δυνάμενα γενεσθαι· τον
γου τον τον αυτροκλικω και τον δσ-

Si deve sapere che il proposito dell'as-
tologia porta sul significato del bene e del
male. In ogni momento in cui un astro bene-
fico osserva, un bene è significato, quando è
il malevolo che osserva, è significato un ma-
le. La figura triangolare e l'esagonale signi-
ficano l'agilità nell'operare e il buon animo,
il quadrato e il diametro la difficoltà e il
malanimo e la completa inimicizia. La pro-
pensione perfetta significa le azioni compi-
te e il merito e la distinzione, ma l'imprel-
ta ciò che è mediocre. Considera inoltre che
quando vi è una sola testimonianza mortale,
non sempre essa giunge all'esito, ma se vi
sono due testimonianze mortali, esse ucci-
dono. Quando <gli astri> si configurano da
segni della medesima natura significano una
sola operazione, in sé compiuta; quando si
configurano da segni contrari significano il
contrario. Quando un astro benefico retroce-
de o è nella luce del Sole è imbecille e giova
meno; quando un astro malefico è nel pro-
prio luogo, o domicilio od esaltazione o
triangolo o confine o volto ed è nella sua
propensione, la sua malignità è allontanata e
nuoce meno. Gli angoli poi significano
vigore, azioni manifeste e in atto, compiute,
i luoghi che ascendono dopo gli angoli sig-
nificano le speranze, ciò che sarà ed una
parte soltanto della completezza, mentre i
luoghi che declinano dagli angoli significa-
no tutto ciò che è già trascorso; infine, i
luoghi incongiunti significano ciò che non
ha vigore e che non può significare. Ora, tu
devi considerare ogni luogo ed astro orien-
tale a guisa del luogo angolare, ogni luogo

1 P. Platinius gr. 312 fo. 168v.; M. Marcianus gr. 324, fo. 272v.; A. Angelicus 29 fo. 174r-
2 το om. M.

τένα ως έντεκντρων νόμωζε, τον δε δυρι-
κω τον τον και τον δστέρα ως ετρααφο-
ρω, τον δε υμναγον ηλου ως δημοκλιμα
και δσινδωτων και εψ ου η οεληνη απο-
πειση θηλοι τας άγθαδ των πρδφειων,
εις ου δε εμπροπειεται θηλοι τα τέλη
των πρδφειων μετα του κηπου του αικου
αυτης καθωσ ο τεταρωσ αικωσ και ο
κηπωσ αυτου· εις τοις οχηματισμοις
ου των δστεων ο βλετων δσρηη τον
ετραων αυτου οστι ο καταγωω της πρδ-
φειωσ· άσπερ όμνησκα βλεπει ο κηπουσ
υποσκηπου τον κηπου τον δευτερου αικου
θηλοι οτι κομταει και ζητησει τη ζω-
ποφλια και το πρδγνια, οτε δε βλεπει ο
κηπωσ του δευτερου αικου τον κηπου τον
υποσκηπου θηλοι οτι ο βουλεται και απο-
δεχεται ευκολωσ εψησει, όμνησκα κυπ-
ειει άγθαρωδωσ εις τον τον ομολωσ αυ-
τη και αικετωσ καθοσυντην εψησκει εψ
αθρωπων καλωιν, οτε δε κυπειει ο κακο-
ρωδωσ εις τον τον άγθεθω εψησει άγθα-
δωσ κυπειει άγθαρωδωσ οστι τον τον
κακωσ και ο κακορωδωσ εις τον τον αφελει-
ων εψησει τη κακοσυντην δτω καλωιν
αθρωπων, το δε άγθεθω δτω κακωιν·
πδλιν ζηλια ηλου δτω συνόδου άφεισι
και διαμετρων κηπου, ζηλια δε οεληνης
δτω συνόδου κηπου και διαμετρων
άφεισι· πδλιν αυτροκλικω δυτων των
κακορωδων στην και βαδβωσ εμπφερωται,
δυρικω δε δυτων πδλη· το δε χειπων των
κακω τον τον οστι, όμνησκα κακορωδοι προ
του αυτελειει τον ηλου διαφερονται,
υστερων δε της οεληνης.

1. *Περι γενεθλου*

Εστρεφ ο υποσκηπος υμνάγει άγθεδωσ, ο
εβδωσ αικωσ οστι της γυναικωσ, ει δ' ο
υποσκηπος της γυναικωσ, ο εβδωσ του
άγθεδωσ· φμ· 273φ και ει ο υποσκηπος
του δουλου, ο εκρωσ, ο πρωτωσ του αυ-
δευτου και της οδου, ομολωσ τα πδλιντα

ed astro occidentale come il luogo succe-
dente, l'astro che è nella luce del Sole come
il luogo declinante e incongiunto. La Luna,
inoltre, significa l'inizio delle azioni in virtù
del suo separarsi da un astro, ma in virtù del
suo applicarsi ad un astro significa l'esito
delle azioni e questo medesimo significato
condivide il signore del suo domicilio, e non
è dissimile del significato che è proprio del
quarto luogo e del suo signore. Riguardo alle
configurazioni tra gli astri, l'astro che osser-
va un altro è quello che dà inizio alle azioni;
sia ad esempio il signore dell'oroscopo che
osserva il signore del secondo luogo: signifi-
ca che il nativo si darà pensiero e fatica per
cercare i mezzi del proprio sostentamento e
la propria attività, ma se il signore del secon-
do luogo osserva il signore dell'oroscopo
significa che ritroverà agevolmente ciò che
vuole e riconosce come a sé conveniente. E
quando un astro benevolo ha signoria in
luoghi simili e convenienti significa che il
nativo troverà un bene da uomini probi e
valenti e quando un astro malevolo signoreg-
gia buoni luoghi, troverà un bene da uomini
disonesti e vili; allo stesso modo, quando un
astro benefacente signoreggia luoghi malva-
gi, un altro, malefacente, luoghi vantaggiosi,
troverà un male da uomini probi,
bene da uomini disonesti. Infine, il danno al
Sole proviene dall'unione di Marte e dall'op-
posizione di Saturno, il danno alla Luna
dall'unione di Saturno e dall'opposizione di
Marte. E quando gli astri malefici sono ango-
lari arrecano infermità e danni, malattie
quando sono occidentali; ed il peggior dei
maii avviene quando i malefici si levano
prima del sorgere del Sole o dopo il sorgere
della Luna.

1. *Della genitura*

Se l'oroscopo è riferito all'uomo, il setti-
mo luogo è della donna, ma se è connesso
alla donna, significherà l'uomo; se l'oroscopo
è riferito al servo, il sesto luogo è il primo
del padrone e <significa> la condotta. Ogni
cosa pertanto si dà per contrapposizione ad

κατ' ἐναντιότητα τῶν ἐτέρων ἐστὶ· ὀμπηκα οὖν κακοποιὸς ἐν τῇ γενέσει εἰς τὸν ἀγαθὸν φέσσει θηλαί ὅτι οὐδ' ὄλας καλὸν φέσσει εἰς αὐτὸν τὸν γενεθεύτα· εἰ δὲ καὶ εἰς τὴν ἡΡ· 169γψ γεννητοῦ καλὸν ἐστὶ, ἀλλὰ μετὰ ταῦτα κακὸν ἔσται· καὶ ὅτε λέγῳ ὅτι ὁ κύριος τοῦ ὀδεύου μετὰ τοῦ οικοδοστοῦ αὐτοῦ ὀφείλει κρατεῖσθαι.

2. Περὶ σπορᾶς ἀνθρώπου καὶ σαρκαύσεως, ὁποῦν γενήσεται τὸ σπαρᾶν καὶ ὅπως τελεῖσθαι τὸ ἔμβρυον κατὰ μήτρα

Ἀρχὴ τῆς σπορᾶς τοῦ παιδίου ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἐστὶ ὀμπηκα ἢ πελοῖς πτεση ἐν τῇ μήτρᾳ καὶ ἐστὶ ἀρχὴ τοῦ ἔμβριου καὶ λέγεται ὅτι ἡ κρᾶσις τῆς φύσεως εἰς τῆς σπορᾶς τῆν ἀρχὴν ὁ ἀποσκόπος τῆς αὐτῆς ὕψος ἐστὶ μετὰ καὶ τῆς τῶν ἀλλῶν δαστέων κρῖσεως μέχρησ ἀν γεννηθῆ· καὶ οἱ ἐπτά δαστέες καθ' ἕκαστον μήτρα βασιλεύουσι κατ' αὐτὸν κατὰ τῆν φύσιν γυνῶν· καὶ ὁ πρῶτος μῆν τῆς σπορᾶς τοῦ κρῖου ἐστὶ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ μῆνι οὐδ' ὄλας σαλεύεται. λοιπὸν εἰ ὁ κρῖος εἰς τὸν ἀποσκόπον τῆς σπορᾶς ἐστὶ, εἴ ἀρχῆς δυνάτος ἐστὶ, καὶ ἕκτερος ὁ γεννηθεὶς μέγας καὶ ἰσχυρὸς γίνετα καὶ βουλευτικός καὶ βαθυβύλος εἰς τὰς δουλείας καὶ ὀβηλόγους καὶ φήλας τῶν ἀνθρώπων· καὶ τοῦτό ἐστὶ τοῦ πρῶτου μῆνός.

ὁ δευτέρου μῆν ἐστὶ τοῦ διός· εἰς τῆν ὄλου ἐνυθὸς φανήσεται ἐκ τοῦ αἵματος ἧτοι σαρκοῦντα, μεῖζον τε γίνετα καὶ ἀειμῶδης καὶ θεμιόττης ἐν αὐτῷ φανήσεται, καὶ εἴπερ ὁ ζεύς εἰς τὸν ἀποσκόπον τῆς σπορᾶς ἐστὶ ἐν τούτῳ τῷ μῆνι ὁ γεννηθεὶς γνωστικός εἰς ἰνεβρολήν ἔσται.

3 τοῦ om. P.
4 hic incipit A. fo. 174r

ὁ τρίτος μῆν τοῦ ὄρεως ἐστὶ· μεμίζουτα τὰ μέλη καὶ ἀποχωρίζεται ὁ σπῶνδολος, καὶ ἡ καρδία, ἡ κεφαλή, τὸ ἦπαρ καὶ πάντα τὰ ἐντὸς μέλη καὶ τὰ ἔκτος ἐν τῷ τρίτῳ μῆνι μερίζεται· εἴπερ οὖν ὁ ἀπης ἐν τῷ ἀποσκόπῳ τῆς σπορᾶς ἐστὶ, ἐν τούτῳ τῷ μῆνι ὁ γεννηθεὶς δυνάτος καὶ ἀνδρείος ἐστὶ.

ὁ τέταρτος μῆν ἐστὶ τοῦ ἡλίου· τὰ μέλη ἀπ' ἀλλήλων διαζευγνυνται καὶ δουλιμῶνται καὶ ἡ ψυχὴ ἐν αὐτοῖς εἰσερχεται καὶ σαλεύουσι, γνωσκονται τε ὅτι παιδίου ἐστὶ καὶ λέγεται. καὶ εἴπερ ὁ ἡλιος ἐν τῷ ἀποσκόπῳ τῆς σπορᾶς ἐστὶ ἐν τούτῳ τῷ μῆνι τὸ ἔμβρυον δυνάτου ἐστὶ φύσεως βασιλικῆς καὶ γνωστικός εἰς τὰς πράξεις.

ὁ πέμπτος μῆν τῆς ἀφοδίτης καὶ ἐν τούτῳ τῷ μῆνι ἡ τελεία μορφή φάινεται καὶ αἱ τριχες φύονται καὶ εἴπερ ἡ ἀποδότη ἐν τῷ πρῶτῳ μῆνι ἐν τῷ ἀποσκόπῳ ἐστὶ, ἐν τούτῳ τῷ μῆνι τὸ ἔμβρυον δυνάτου ἐστὶ καὶ οὐκιστῆ, καθαρός, καλομοῦστος, ἐπιτομῆος τε καὶ εὐμορφος ἐρωτικός.

ὁ ἕκτος μῆν τοῦ ἐπιού, ἡ γλώσσα τέμνεται, καὶ τὸ ἔμβρυον τελεῖσθαι· εἰ δ' ὁ ἐπιός εἰς τὸν ἀποσκόπον τῆς σπορᾶς ἐστὶ, ἐν τούτῳ τῷ μῆνι τὸ ἔμβρυον δυνάτου ἐστὶ, κρτικός καὶ γνωστικός εἰς ἰνεβρολήν, ὡστε πάντες αὐτῶν ἐρωτάουσι.

ὁ ἕβδομος μῆν ἐστὶ τῆς σεληνης· ὁ γεννηθεὶς δυνάτος γίνετα καὶ εἴπερ ἡ σεληνη εἰς τὸν ἀποσκόπον τῆς ἀρχῆς ἐστὶ, ἀκίτην ἀγαθὴν ἔχει καὶ γνωστικός ἐσται, εὐχέτης τε γίνετα ἀγαθοεργῆς καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ὑποδέξει· καὶ ἐὰν ἐν τούτῳ τῷ μῆνι γεννηθῆ ἡ κρᾶσις αὐτοῦ

Il terzo mese è di Marte: si dividono le membra, si distingue la spina dorsale e il cuore, la testa, il fegato, tutti i visceri interni e le membra esterne si distinguono. Ora, se Marte è all'oroscopo del concepimento, in questo mese il nascituro si farà forte e virile.

Il quarto mese è del Sole e le membra si separano tra loro e prendono vigore e l'anima è introdotta in esse, onde si agitano, pertanto si ritiene e si dice che ora è un bimbo. E se il Sole è all'oroscopo del concepimento, in questo mese l'embrione si farà vigoroso ed acquista una natura regale, la saggezza nelle azioni.

Il quinto mese è di Venere ed in questo mese appare la forma compiuta e crescono i capelli. E se Venere è all'oroscopo nel primo mese, l'embrione è vigoroso e dà balzi, è puro, di bel viso, distinto, ben fatto, amoroso.

Il sesto mese è di Mercurio e viene incisa la lingua e l'embrione è compiuto. E se Mercurio è all'oroscopo del concepimento, in questo mese l'embrione si fa vigoroso, capace di discernimento e saggio oltre modo, onde tutti lo interrogheranno.

Il settimo mese è della Luna: il nascituro prende vigore e se la Luna è all'oroscopo del concepimento, avrà una vita fiorente e sarà saggio, conoscerà la preghiera, farà buone azioni, padrone di terra e di mare. E se nascesse in questo mese, il giudizio che ne viene

5 ἡ τελεία μορφή ... ἐστὶ om. A.
6 εἰς om. P.
7 ἐρωτῶν A.

οὐρανὸς ἐστὶν ὡς εὐδαίκεται, διότι τὸ ἔμβριον τετελειωμένον ἐστὶ καὶ εὐλοκεταί, καὶ ἡ φύσις ¶P: 170F1 αὐτοῦ λογυαὶ καὶ πάλιν οὐ δατέρες φανερώσιν κατακόρυτον τὸν αὐτὸν καθὼς⁸ καὶ ἐπὶ τοῦ τελείου. ὁ ὄρθρος μὴ πάλιν κυριεῖται ὁ κρύβος, τὸ δὲ ἔμβριον εἰ γεννηθῆ βαρῶν ἐστὶ καὶ ἀδύνατον καὶ εἰ τικτεται οὐ γίγεται, ἀλλὰ τεθνήσκειται μετὰ ὄριστον τοῦ παντοδύναμου θεοῦ ἐκ παντός· ὁ ἔνατος μὴ πάλιν ἐστὶ τοῦ βίος· ὁ γεννηθεὶς δύνατος γίνεσθαι καὶ ἀγαθὸς τικτεται μετὰ τοῦ κινήματος τῆς φύσεως καὶ ἐξέρχεται εἰς τὸ φῶς.

3. *Περὶ τοῦ εἶπεσθαι τὴν ὥραν τῆς σποπῆς καὶ τὸν ἡμέραν ἐστὶν ὡποσκόπου αὐτοῦ καὶ τὰς ἡμέρας καὶ ὥρας ἀς ποιεῖ ἐν τῇ μήτρᾳ ἕως ἀν γεννηθῆ*

Λέγει ὁ Ἐπιμῆς⁹ ὅτι εἰς ὁ ζῦδίων ἐστὶν ἡ σελήνη ἐν ὡποσκόπῳ τῆς σποπῆς, αὐτὸ τὸ ζῦδίων ἐστὶ ὡποσκόπου τῆς γεννήσεως καὶ πάλιν εἰς ὁ ζῦδίων εὐλοκεταί ἡ σελήνη ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς γεννήσεως, αὐτὸ τὸ ζῦδίων ἐστὶ ὡποσκόπου τῆς σποπῆς· αἱ δὲ ἡμέραι ἀς βασιλεύεται ὁ γῶνος ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς γυναικός, εἰς τρεῖς διαπούνηται καιρούς, ἡγῶν ἑάδρτονα καὶ μέσον καὶ πάλαινα, εἰσὶν οὖν αἱ ἡμέραι τοῦ ἑάδρτονος καιροῦ ἐνέα ἡμῶν περιφορᾷ ἡγῶν κύκλοι τῆς σελήνης ἑλλαιεῖς κατὰ τ.τ. αἱ δὲ τοῦτων ἡμέραι ¶M: 273V11 εἰσὶ σπῆ καὶ ὥρα γ.τ. αἱ δὲ τοῦ μέσου καιροῦ εἰσὶν περιφορᾷ ἑάδρτονος τῶν τῆς σελήνης, τούτ' ἐστὶν ἡμέραι σπῆ καὶ ὥρα εἰ.10· αἱ δὲ ἡμέραι τοῦ πάλαινος καιροῦ εἰσὶν δέκα ἡμῶν περιφορᾷ τῆς σελήνης καὶ πάλαινα, τούτ' ἐστὶν ἡμέραι σπῆ καὶ ὥρα ὄγδοον.

8 καθά Α.
9 symbolum planetae codd.
10 ε' P.

dato è tal quale appare, giacché l'embrione è allora compiuto e tale si rivela. La sua natura è vigorosa e tutti gli astri assolvono palesemente la loro signoria al modo stesso di chi è giunto a termine. Nell'ottavo mese signoreggia nuovamente Saturno: se l'embrione nasce, è debole e greve e se è partorito non vivrà, ma morirà secondo il decreto assoluto di Dio onnipotente. Il nono mese è nuovamente a Giove: chi nasce è valido e partorito in modo conveniente secondo il moto naturale, viene portato alla luce.

3. *Del conoscere l'ora del concepimento e l'oroscopo e il suo grado e i giorni e le ore trascorse nel grembo fino al parto*

Dice Ermete che il segno in cui è la Luna nell'oroscopo del concepimento, quel segno medesimo è l'oroscopo della natività e che il segno in cui si trova la Luna nell'oroscopo della natività, quel segno medesimo è l'oroscopo del concepimento. I giorni della permanenza del frutto nel grembo si dividono in tre tempi: il minore, il medio e il maggiore. I giorni del tempo minore sono di poco inferiori a nove periodi e mezzo o rivoluzioni <siderali> della Luna e sono giorni 259 e 13 ore; i giorni del tempo medio sono di un poco inferiori a dieci rivoluzioni della Luna, ovvero giorni 273 e 5 ore; i giorni del tempo maggiore sono dieci rivoluzioni e mezzo della Luna e qualcosa di più, ovvero giorni 288 e 8 ore.

Ὀμπλικά οὖν καταράβης τὴν σελήνην, πόσας μοίρας καὶ λεπτά ἐπέχει ὁμοίως καὶ τὸν ὡποσκόπου, ὅσα πόσαι μοῖραι ἐξ ὡποσκόπου μέχρι σελήνης εἰσὶν καὶ μέγιστον αὐτὰς κατὰ τὴν μέσον ὁδὸν σελήνης ἀπὸ μοίρας γ.τ. καὶ λεπτά ια. καὶ ὅσα πόσων ἡμερῶν περιπατῶς ἐστὶ τῆς σελήνης, καὶ ὅσα ἡμέραι εἰσὶν, αἱ μετ' ἐστὶ ἡ σελήνη ὑπὲρ γῆν, ταύτας θητέλιον ἐκ τῶν σπῆ καὶ ὡραίων τοῦ μέσου καιροῦ· εἰ δ' ἐστὶν ἡ σελήνη ἢ ὑπὸ γῆν, ταύτας ποσοῦται εἰς τὰς σπῆ καὶ ἡμέρας καὶ ἐνώσας ἀπὸ τῆς ὥρας τῆς γεννήσεως, ἀφῆκε τόσας ἐκ τοῦ ἀδημεινοῦ καὶ εὐρήσει τὴν σποπῆν ἀπὸ τῆς σελήνης, ὅτι ἐστὶ εἰς τὸν ὡποσκόπου τῆς γεννήσεως¹², ὅσα οὖν τὴν μοῖραν τῆς σελήνης εἴτερον ἰσάξει μετὰ τοῦ ὡποσκόπου· εἰ δ' οὖν ὅσα πολεῖ ἡμέρα λοιοιοῖται ἡ σελήνη τῶν ὡποσκόπου καὶ πρόσχες τὴν αὐτὴν ἡμέραν, τὴν ἀνατολήν τῆς σελήνης καὶ τὴν ὥραν τῆς γεννήσεως, εἰ τε ἡμέρας ἐστὶ εἰ τε νυκτός· καὶ εἰ μὲν ἐστὶ ἐν ἡμέρᾳ, καταῶμεν τὸν ἡλιον ἐν τῷ μέσῳ τῆς ἡμέρας καὶ ἀπὸ τοῦ ὡποσκόπου τοῦ μέσου τῆς ἡμέρας μέχρι τῆς σελήνης, ἀφῆκε μὲν¹³ τὴν ἀναφορὰν τῆς μοίρας ἡλίου καὶ τὸ ἐναπολείθειν ἀναφορὰ ἐστὶ ἡλίου μέχρι οὗ ἀναφέρεται ὁ τόπος τῆς σελήνης· εἰ δ' ἐν νυκτὶ, ἀφῆκε μὲν¹⁴ ἐκ τοῦ ὡποσκόπου σελήνης ἀναφορὰς τοῦ κατὰ διὰ τερπον τόπου τοῦ ἡλίου καὶ τὸ ἐναπολείθειν φορὰ τῆς σφάειρας ἐστὶ ἀφ' οὗ ἔδωκεν ὁ ἡλιος καὶ ἀνέτειλε ὁ τόπος τῆς σελήνης. γινώσκουμεν οὖν τὰς ὥρας τῆς σποπῆς καὶ τὸν τόπον τῆς σελήνης ἐν ὥρᾳ τῆς γεννήσεως καὶ τὸν ὡποσκόπου τῆς σποπῆς.

Dopo aver trovato la posizione della Luna, quanti gradi e minuti essa possiede, come pure l'oroscopo, osserva quanti gradi vi sono tra l'oroscopo e la Luna e dividi questa quantità per la corsa media <giorniera> della Luna, ovvero gradi 13 e minuti II, considera di poi a quanti giorni lunari corrispondono ed altrettanti giorni sottrai dai 273 giorni del tempo medio, se la Luna è sopra l'orizzonte; ma se è sotto l'orizzonte, aggiungili ai 273 giorni ed uniscili <ai giorni> del tempo della genitura; sottrai quindi la somma dal giorno ritrovato e ritroverai il concepimento secondo la Luna, in quanto essa si trova all'oroscopo della genitura. Osserva in seguito il grado della Luna, se concorda con quello dell'oroscopo: se infatti osservi in quale giorno la Luna è uguale all'oroscopo per gradi e presti attenzione, in quel giorno, al sorgere della Luna e all'ora della nascita, se avviene nel giorno o nella notte. Se avviene nel giorno, consideriamo il Sole al tempo dei mezzodi e sottraiamo le ascensioni del grado del Sole dall'oroscopo dei mezzodi fino alla Luna: il numero che ne risulta rappresenta l'ascensione del Sole fino alla levata del luogo della Luna. Se avviene nella notte, sottrai dall'oroscopo della Luna del luogo diametralmente opposto a quello del Sole e il numero che ne risulta è il moto della sfera dal tempo del tramonto del Sole fino al tempo in cui sorge il luogo della Luna. Conosciamo pertanto le ore del concepimento e il luogo della Luna nell'ora della genitura e l'oroscopo del concepimento.

11 ἡ σελήνη om. A.
12 ἀφῆκε... γεννήσεως om. P.
13 ἀφαποῦμεν A.
14 μὲν om. A.

4. *Περὶ γυνέων* §P: 170vff

Τῶν τοῦ πατρὸς λόγων ἐκ τοῦ ἥλιου καὶ τοῦ κρόνου προῖοται καὶ ἐκ τοῦ αἰκῶν καὶ τοῦ τετραγώνου καὶ τοῦ κοπιου αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ὄρου τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ αἰκῶν θεοῦ αὐτοῦ· ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς εὐλοκεῖται ὡς ἐν τοῖς ὄροις ἔσπράθη διὰ καυδῶν τῆν θεὸν σὺν κροῦν¹⁵ πᾶσαν ἄστρον ὁ Πτολεμαῖος εἰ- πικεν.

4. *Dei genitori*

Quanto conceme i genitori si trae dal Sole e da Saturno e dal quarto luogo e dal suo signore e dal termine del padre e dal suo signore. Il termine del padre e della madre si trova secondo quanto abbiamo scritto sui termini in forma tabellare. Quanto all'interpretazione, nella sua interezza, secondo quanto ha scritto Tolomeo.

5. *Περὶ τοῦ γυνῶνα εἰ ἄρρεν ἐστὶ τὸ ἐν τῇ μήτρᾳ ἢ θῆλυ*

Ἐπιερ τετραγωνίξει ὁ ἥλιος ἢ διαμε- τρήσει τὸν κρόνον τῶν τέκνων ἐπι ἀποε- νικῶ ζώδιᾳ, ἀποεν ἰσάριει τὸ ἐν μήτρᾳ· εἴπερ θεὸ ἢ σελήνη ἔχει ταῦτα τὰ σὺντα- τα πρὸς τὸν κρόνον, τυχεῖονα ἐν ζώδιᾳ θηλυκῷ, θῆλυ ἰσάριει τὸ τεχέων· ὁ πέλιτ- τος τόπος ἐξ ἀποοκρότου πέφυκε τῶν τέκνων, εἰ οὖν τύχη τὸ τοῦτον ζώδιον θηλυκόν, ἦγονν τοῦ πέλιττου τόπου, ἰσάρι- εἶαι, θῆλυ τὸ τεχέων ἐστὶ, εἰ δὲ ἐν ἀποε- νικῶς ἐστὶ, ἄρρεν ἐστὶ· ὅρα πάλιν τοῖς ἀπέρας τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς, ἦτοι τὸν ἥλιον ἡμέρας καὶ τὴν σελήνην νυκ- τὸς καὶ τὰς αὐτῶν μοίρας· εἰ δὲ ἐστὶν ἀποενικῶ ζώδιου μοίραι, ἄρρεν ἐστὶ, εἰ δὲ θῆκεως, θῆλυ.

5. *Del conoscere se nel grembo vi è un maschio o una femmina*

Se il Sole è in quadratura od opposizio- ne alla sorte dei figli in segno maschile, nel grembo vi è un maschio. Se la Luna intrat- tiene tali configurazioni verso la sorte e questa si trova in segno femminile, chi nasce è una femmina.

Il quinto luogo dall'oroscopo conviene per natura ai figli; se pertanto il segno di ques- to <luogo> è femminile ed il suo signore è altresi in segno femminile, chi nasce è fem- mina, maschio se i due predetti sono in segni maschili.

Osserva inoltre i due luminari del giorno e della notte, ovvero il Sole nel giorno e la Luna nella notte e i loro gradi: se sono nei gradi di un segno maschile, indicano il mas- chio, di un segno femminile la femmina.

6. *Περὶ διατροφῆς*

Ἰστέον ὅτι τὰ τῆς διατροφῆς ἐν τοῖς τέσσασι καιροῖς εἶσι καὶ ἡ θῆλωσις ταύτης, ἡ μοῖρα τοῦ ἀποοκρότου ἐστὶν καὶ ὁ κύριος ἀποοκρότου οὖν τοῦτοις καὶ ὁ κύριος τύχης καὶ ὁ κύριος τοῦ πρυγῶνου αὐτοῦ καὶ ὁ λοχυοῦτερος αὐτῶν ἐστὶ ὁ θηλωτικός, ὁ κύριος οὖν τοῦ πρυγῶνου τοῦ ἀποοκρότου καὶ πάλιν οὗ τυος λάχη

6. *Della nutrizione*

Sappi che il tempo della nutrizione è di quattro anni e il suo significato è nel grado dell'oroscopo e nel signore dell'oroscopo. Sono inoltre significanti la sorte di fortuna e il signore del suo triangolo, ma signifi- care è il più vigoroso tra questi; ed inverso i signori del triangolo dell'oroscopo, cias- cuno dei quali ha in sorte la terza parte la

τὸ τρίτον τῶν τεσσάρων καιρῶν, εἴη ὁ τεταλόμενος αὐτῶν ἐπικεντροῖσι ἀπὸ τῆ ἐν τῆς ἐπιταροπαῖς εἰς τόμους ἰσίουσ, ἀγαθῶ- μενὸι τε καὶ ἐλαθέποι ἐκ τῶν καιροῦν, ἡ θῆλωσις αὐτῶν ἐστὶ ὅτι τελεῖται κα- λάσ τοῖς θηλωθέντας χρόνοισ; τὸ δὲ ἐν- αὐτῶν θηλῶ τὸ ἐναυτῶν, ὅτι οὐ μὴ ἔη- σθηται, οὐ δὲ τραφῆσεται· εἰ δὲ μέσων τοῦτων ἄλλο ἐστὶ κατά τὴν θηλωθείσων ταλατωπίων καὶ δύναμιν, συγκρίβεται μέσων τὰ τῆς διατροφῆς· μαροτήγια σελή- νης ὅτε ἐστὶ ἐν τῷ τρίτῳ αἰκῶν ἢ ἐν τῷ ἐξῶδιῳ, θηλῶ καλοσύνην¹⁸ τοῦ τεχθέν- τος καὶ τοῦ γάλακτος αὐτοῦ, εἰ δὲ κακο- θῆ θηλῶ τὸ ἐναυτῶν, πάλιν πρόσχεσ τῆν σελήνην τῇ τρίτῃ ἡμέρα τοῦ παιδίου καὶ εἰ μέν ἐστι εἰς τόπον καλόν, καὶ συχῆ- ματίζεται ἀγαθοροδὸν ἀστέρα τὸν δία ἢ τῆν ἀφοοδίτην πρυγνικῶς ἢ ἐξαγνικῶς θηλῶ ζῶην καλήν, καὶ γάλα τοῦν καὶ ἀνάσων τῆς μητρὸς· εἰ δὲ βλεπει τὸν κρόνον ἢ τὸν ἀπην ἢ τὸν ἥλιον ὀβερδῆτο- τῆς τετραγωνικῶς ἢ διαμέτρως ἢ συνο- δικῶς, θηλῶ οὐ ἔφηεται πλέων τῶν πρῶν ἡμερῶν, εἰ δὲ καὶ ἔφηεται πολλά πτόη καὶ ἀλυότηρα τοῦ γάλακτος ἔξει, πει- πασιός τε πολὺς²⁰ τῆς μητρὸς ἐστὶ καὶ ἐπίλυτος.

7. *Περὶ χρόνου ζωῆς τοῦ τεχθέντος* §A: 175vff²¹

Ἡμέρας μὲν πρῶτον τὸν ἥλιον χρη- κροστέιν ἀπέτην, εἶτα §M: 274ff τῆν σε- λήνην, ἔπειτα τὸν ἀποοκρότου καὶ μετ' αὐτοῦ²² τὸν κρόνον τῆς τύχης· ἐν δὲ νυκτὶ πρῶτον τῆν σελήνην, εἶτα τὸν

terza parte dei quattro anni. Ora, se la mag- gior parte di essi sono angolari o nei luoghi succedenti, in luoghi propri, disposti al bene e liberi dai malefici, significano che chi nasce giungerà perfettamente al termine dei quattro anni, ma se la loro condizione è avversa, il significato è contrario, ovvero che non vivrà, che non sarà nutrito. Se poi la con- dizione loro è mediana fra queste, si dovrà giudicare della nutrizione secondo la forza e la debolezza che essi dimostrano.

Testimonianza della Luna. Quando si trova nel terzo o settimo luogo significa la sanità del nativo e un buon allattamento; ma se è affitta, indica il contrario. Considera inoltre la Luna nel terzo giorno <di vita> del bimbo: se è in un buon luogo e si configura a un astro benefico, Giove o Venere, con trigo- no od esagono, significa una vita salubre, abbondanza del latte e la quiete della madre; ma se osserva Saturno o Marte o il Sole da qualisivoglia luogo, per quadrato o diametro o compresenza, significa che non vivrà più di tre giorni; e se pur vivrà, sopporterà molte malattie, avrà penuria di latte, la madre avrà molti affanni e sarà malaticcia.

7. *Dei tempi di vita del nativo*

Nel giorno si deve assumere in primo luogo il Sole come afeta, in seguito la Luna, poi l'oroscopo, quindi, dopo di questi, la sorte di fortuna. Nella notte, prima la Luna,

15 σὺγκροῦν Α.
16 ἀστέρας Α, Μ; ζώδιου superscr. P.

17 ἐν τῷ τρίτῳ αἰκῶ ὀμ. P.
18 καλοσύνην P.
19 ὀβερ δῆποτε P.
20 πολὺς Μ.
21 σημαίνει περὶ ἀπέτων add. in marg. A.
22 μετ' αὐτῆς P.

ἥλων, εἶτα τὸν κλῆρον τῆς τύχης ἢ τοῦς οἰκοδεσποτοῦντας εἰς τὸν τόπον τοῦ δέκτου, ὁμοίως αὐτῶν ἐστὶ. ὁ μὲν οὖν ἥλιος εἰς ἴδιον οἶκον καὶ ἕλωμα καὶ τρίγωνον ἐστὶ δέκτης καὶ οἰκοδεσποτοῦντας αὐτῶν, ἐστὶ δέκτης, εἰ σὺ σχηματίζουσα αὐτῶν, οὐκ ἐστὶ δέκτης. ἴση οὖν αὐτῶν δέκτην ἀλλοῦ, ὅστις ἐξέει οἰκοδεσποτοῦν τὴν σχηματίζουσα αὐτῶν, εἰ δὲ οὐδ' οὕτως εἰρηθῆ ἡ μοῖρα τοῦ ὡροσκοποῦ δέκτης ἐστὶ. οἱ δὲ διαιπερτικοὶ τόποι εἰσὶν ἡ μοῖρα τοῦ δυρικοῦ καὶ τοῦ τέρτατου καὶ τὰ διαιπερτα καὶ οἱ δύο τὰ τετράγωνα καὶ τὰ διαιπερτα καὶ οἱ τόποι τῶν δαστέων τῶν στερεῶν τῶν διαιπερτικῶν, εἰ οὖν πολλοὶ δέκτρα φωτοβολοῦν αὐτοῦς καὶ βῆτονουσιν ἀλλήλους διηκοί τελεῖον τὸν γεννηθέντα αὐξήθηκαί τε καὶ ἐξηγησάσκειν. πάλιν ὁμοίκα ὁ δέκτης ἢ ὁ οἰκοδεσποτοῦντας αὐτοῦς ἐστὶν τοῦ ἐβδόμου καὶ τοῦ δεκάτου ἐστὶ, τὸν θέσειν αὐτῶν μετὰ τῆς μοῖρας τοῦ δυρικοῦ κέντρου ποιοῦμεν καὶ δείκνυμεν ἀπὸ τῆς μοῖρας τοῦ ὡροσκοποῦ κατὰ διαιπερτον τοῦ δέκτου μετὰ τῶν ἀναφορῶν τῆς αὐτῆς πλάκας· καὶ κατὰ μίαν μοῖραν τῆς ἀναφορῆς χροῦν κροτοῦμεν, κατὰ δὲ κροτῶν α ἡμέρας ζ'. καὶ αὐτῆν ἡ θέσις κατ' ἐναντίον τοῦ οἰκοδεσποτοῦ μοιρικῶς ἐστὶ, ὁμοίκα οὖν ὁ δέκτης ἢ τοῦ οἰκοδεσποτοῦ ἡ μοῖρα εἰς τὸν τοῦ τετάρτου μῶριον ἐστὶν, οὕτως ἡ θέσις ὁβθῆ γυβεταλ. πᾶντοτε ὁ δέκτης ἢ ὁ οἰκοδεσποτοῦντας ἐστὶν ἐν τῇ μέσῃ τοῦ δυρικοῦ κέντρου καὶ τοῦ μεσογυβηταλῶς ἐστὶν, ἡ θέσις

23 τοῦ τοῦ P.
 24 σσηματίζουσα M.
 25 καὶ ὁ δέκτης οὐκ ἐστὶ δέκτης om. AP.
 26 τοῦ om. MP.
 27 τοῦ om. MP.

μετὰ τῶν μοιρῶν τοῦ δυρικοῦ κατέρχεται κατ' ἐναντίον τῆς ὁβθῆς σφάιρας.

Κυλιος δ' εἰσὶν οἱ χροῖνοι τῆς ζυῆς ἀγαθοὶ ὁμοίκα συναφθῆ ἀγαθοῦν ἢ προσήκον, εἰ δὲ κακοῦν ἀφαίρει· ὁ δὲ τύπος τῆς προσθέσεως ἢ ἀφαίρεσεως οὕτως ἐστὶ· προσέχουεν τῆν μοῖραν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἔξ αὐτοῦ ἀφαινοῦμεν μετὰ τοῦ τῦπου τῶν ἁπάν τὸ κῆλημα ἐκείνο <απὸ> τοῦ ὡροσκοποῦ ἐκδοσης ὡρας καὶ τοῦ κληματος τὸ ἦμισον καὶ τὸ ἔκρον καὶ τοῦ δωδεκάτου ἔν, καὶ τὰ κατακλειθέντα τῶν μοιρῶν ἄρα πλείους εἰσὶν ἢ ἐλάττωες· ὁμοίκα δὲ ὁ δέκτης ἢ ὁ οἰκοδεσποτοῦντας αὐτοῦ εἰς κακοῦν βῆσται, ὡν εἰς τὸν οἰκοδεσποτοῦ αὐτοῦ παρὰ τοῦ αὐτοῦ κακοῦν τὸν καιρὸν τῆς ἐναλλαγῆς τοῦ χροῦν ἢ ἐν τῇ μέσῃ τοῦ χροῦν καὶ <αὐ> ἐκείνος ὁ κακοῦν ἐπιτελευτῶν ὡροσκοπῶ τῆς ἐναλλαγῆς, πῶρρει φοβέσθαι τῆν διαιπερσιν· καὶ εἰ μὲν εἰς τοῦ αὐτοῦ κακοῦν τὸν τόπον ἀγαθοῦν βῆσται, καὶ ἡ ἐναλλαγῆ τῆν κακοῦν τῆν τοῦ ἐκείνου οὐκ ἐστὶν φοβοῦμενος, τότε καὶ εἰρηνοῦν, εἴπερ δὲ ὁ κύριος ὁ τοῦ ὄγδου οἶκον QA: 175Vf ἔκ τῶν κακοῦν ἔστὶν, χρῆ φοβέσθαι, μάλοισα ὅτε κακοῦς ἐστὶ ἢ ἔξ ἀρχῆς τῆς γεννήσεως QA: 171Vf κεκατωμένως.

Οἱ πλείους οὖν τῶν ἀθροῦν ταῦ τῆν τῆν τέχνην οὕτως ἐποίησαν· τὸν ἥλων ἔχουσι δέκτην ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ὁμοίκα ἐστὶν εἰς ζῳδίων ἀπεικονῶν ἢ εἰς μέγος ἀπεικονῶν, ἢ εἰς τὸν δωδεκάτου οἶκον καὶ τρίτον καὶ ἔκρον· τῆν δὲ οὐκ ἔχουσι δέκτην ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ

28 φάσται A.

si muove in senso contrario alla sfera retta.

In particolare, gli anni di vita sono favorevoli allorché <l'afeta> si applica ad un astro benefico, il quale agguinge, mentre il malefico sottrae. Il modo dell'addizione o della sottrazione è il seguente: consideriamo il grado dell'astro benefico o malefico nel suo luogo e da quel luogo sottraiamo, in accordo al tipo di ore, il suo movimento dall'oroscopo, di ciascuna ora del movimento < togliendo > un mezzo, un sesto o un dodicesimo: i gradi rimanenti sono ore maggiori o minori. Quando l'afeta o il suo dominatore giungono ad un astro malefico, ovvero ad un luogo anetico, soffrirà in dati tempi secondo gli anni medesimi dell'afeta o del suo dominatore da parte di quel malefico medesimo al tempo della rivoluzione dell'anno o nel suo decorso; e <se> quel malefico è angolare rispetto all'oroscopo della conversione annua, indurrà al timore della morte. E pur se un astro benefico osservasse il luogo di quel malefico, anche così la rivoluzione indicherebbe afflizione. Se poi l'afeta o il suo dominatore non fossero corrotti all'inizio della genitura, ma disposti al bene, allora l'infortunio avverrà per accidente, lieve e solubile. Se infine il signore dell'ottavo luogo è uno degli astri malefici, si avrà motivo di timore; e questo, segnatamente, quando è astro malefico o è afflito all'inizio della genitura.

La maggior parte degli uomini si servono della tecnica seguente. Assumono ad afeta il Sole sia sopra, sia sotto la terra quando è in segno maschile o in una porzione maschile o nella XII e III e VI casa; la Luna assumono ad afeta, sia essa sopra o sotto la terra, quando

γην ὀμπλικά εἰς τετραπημιόρου θηλικὸν ἔσσι ἢ εἰς ζυβίου θηλικόν, καὶ ἔσσι τῶν βαθεύτων οἰκῶν καὶ ἐνέτων καὶ ἔσσι. Προμύεται οὖν ἐν ἡμέρᾳ πῶδρον ὁ ἥλιος, εἴτα ἡ σελήνη, εἴτα ὁ ἠρόσκοτος, εἴτα ὁ κήλιος τύχης· ἐν δὲ νυκτὶ ἡ σελήνη, εἴτα ὁ ἥλιος, εἴτα ὁ κήλιος τύχης, εἴτα ὁ ἠρόσκοτος. οἱ τε βαθέυτες ἐν αὐτῶ καὶ οἰκοδεσποτῶντες τούτῃσσι οἱ ἔχουτες λόγους οἰκοδεσποτίας καὶ παρεχούσι χροδούς μεγάλους καὶ μέρους καὶ μικροῦ· τῆν δὲ μικροτήτα καὶ τὸ μέγεθος σημειούται ²⁹ ἐκ τοῦ τόπου ἐνθα εἰσὶν εἴτερον οὖν εἰσὶν ἐπιτεντρο τοῖς μεγάλου δὲ τοῖς μέρους, εἰ δὲ εἰς ἀπὸκλίμα τῶν μικροῦς, πάλιν ὀμπλικά ἀγαθοῦς ἀστροπὴν τὸν οἰκοδεσποτῆν ἀχηματίζει τῶν γυνικῶς ἢ ἐξαγωγικῶς προοτήθητον ἐπὶ αὐτοῦ τὸν χροδὸν τὸν μικρὸν αὐτοῦ μόνον εἰ ἔστιν ἐπιτεντρο καὶ αὐτός, εἰ δὲ ἔσσι ἐν εἰσὶν ἐπιτεντρο τὸ δίκουρον τῶν μικρῶν χροδῶν, εἰ δὲ εἰς ἀπὸκλίμα προσφῆΜ: 274ϣΓΓ-Ιθνη, τὸ τρίτον τῶν μικρῶν χροδῶν, εἰ δὲ οὕτως, ὡς εἴπομεν, τύχη κακοῦς, ἀφαρεῖ οὕτως ὡς ἐγὰρ φησὶ ὅταν σχηματίζῃ τὸν οἰκοδεσποτῆν τὸν ἀφέντον ὁ οὖν ἐρητῆς μετὰ ἀγαθοῦ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσσι καὶ μετὰ κακοῦ τοῦ κακοῦς· ἀμφοτέρωθεν δὲ τρυγῶν καὶ ἐξαγωγῶν ἀγαθοῦ ἔσσι, ἀπὸ δὲ συνόδου καὶ τετραγώνου καὶ διαμέτρου κακοῦς, καὶ ὅταν οἰκοδεσποτῆς τακαί-ποπος ἔσσι ἢ κεκαυμένους, ἢ ζυῆν αὐτοῦ τακαίποπος καὶ τόπος ἐπιφοβός καὶ δὲ τακαίποπος καὶ τόπος ἐπιφοβός φθάσει τὸν ἀφέντην ἢ τὸν οἰκοδεσποτῆν αὐτοῦ, μάλιστα ³¹ εἰς τὸν ³² ἡμισυ τοῦ <τῶν> οἰκοδεσποτοῦ <χροδῶν> ἢ β' [ζυβίου] ἢ γ'

29 σημειούται Α.

30 βέ Μ.

31 μάλιστα Α.

32 τόπου codd.

è in quadrante femminile e nella XII, IX e VI casa. Prepongono nel giorno il Sole, quindi la Luna, poi l'oroscopo, in seguito la sorte di fortuna, nella notte la Luna, quindi il Sole, in seguito la sorte di fortuna, poi l'oroscopo. Gli astri che osservano ὁ ἥλιος, εἴτα ὁ κήλιος τύχης, εἴτα ὁ ἠρόσκοτος, οἱ τε βαθέυτες ἐν αὐτῶ καὶ οἰκοδεσποτῶντες τούτῃσσι οἱ ἔχουτες λόγους οἰκοδεσποτίας καὶ παρεχούσι χροδούς μεγάλους καὶ μέρους καὶ μικροῦ· τῆν δὲ μικροτήτα καὶ τὸ μέγεθος σημειούται ²⁹ ἐκ τοῦ τόπου ἐνθα εἰσὶν εἴτερον οὖν εἰσὶν ἐπιτεντρο τοῖς μεγάλου δὲ τοῖς μέρους, εἰ δὲ εἰς ἀπὸκλίμα τῶν μικροῦς, πάλιν ὀμπλικά ἀγαθοῦς ἀστροπὴν τὸν οἰκοδεσποτῆν ἀχηματίζει τῶν γυνικῶς ἢ ἐξαγωγικῶς προοτήθητον ἐπὶ αὐτοῦ τὸν χροδὸν τὸν μικρὸν αὐτοῦ μόνον εἰ ἔστιν ἐπιτεντρο καὶ αὐτός, εἰ δὲ ἔσσι ἐν εἰσὶν ἐπιτεντρο τὸ δίκουρον τῶν μικρῶν χροδῶν, εἰ δὲ οὕτως, ὡς εἴπομεν, τύχη κακοῦς, ἀφαρεῖ οὕτως ὡς ἐγὰρ φησὶ ὅταν σχηματίζῃ τὸν οἰκοδεσποτῆν τὸν ἀφέντον ὁ οὖν ἐρητῆς μετὰ ἀγαθοῦ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσσι καὶ μετὰ κακοῦ τοῦ κακοῦς· ἀμφοτέρωθεν δὲ τρυγῶν καὶ ἐξαγωγῶν ἀγαθοῦ ἔσσι, ἀπὸ δὲ συνόδου καὶ τετραγώνου καὶ διαμέτρου κακοῦς, καὶ ὅταν οἰκοδεσποτῆς τακαί-ποπος ἔσσι ἢ κεκαυμένους, ἢ ζυῆν αὐτοῦ τακαίποπος καὶ τόπος ἐπιφοβός καὶ δὲ τακαίποπος καὶ τόπος ἐπιφοβός φθάσει τὸν ἀφέντην ἢ τὸν οἰκοδεσποτῆν αὐτοῦ, μάλιστα ³¹ εἰς τὸν ³² ἡμισυ τοῦ <τῶν> οἰκοδεσποτοῦ <χροδῶν> ἢ β' [ζυβίου] ἢ γ'

ταύτην δὲ τὴν οἰκοδεσποτίαν γινώσκου-
σα μετὰ τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τοῦ ἔκτρο καὶ
ἀπὸ κρῶνου καὶ ἀρεῶς καὶ τοῦ σχηματι-
μοῦ αὐτῶν μετὰ τοῦ οἰκοδεσποτοῦ τοῦ
ἠρόσκοτου καὶ ἐκείνου τοῦ ζυβίου τοῦ
σχηματιζομένου αὐτοῦ. τὸ δὲ σοφώτερον
καὶ δαήδες ὁ θεὸς οἶδει.

Εἰς τὸ εἰπεῖν τὸν ἀφέντην³³.

Ἀφένται ἐπὶ μὲν ἡμερῶν γενέσεως
πρώτος ὁ ἥλιος ἐπιείδων ἐν εἰς τῶν ἀφε-
τικῶν τόπων εὑρεθῆ, εἰ δὲ μῆτε ἡ
σελήνη, εἰ δὲ μὴ τὸν πλείους ἔχουσα λό-
γους οἰκοδεσποτίας πρὸς τε τοῦ ἥλιου
καὶ τὴν προγενομένην σύνουον καὶ τὸν
ἠρόσκοτον, τούτ' ἔστιν ὅταν οἰκοδεσπο-
τεῶν τῶν πλείων πέντε ὄντων, τρεῖς ἔχουσι
πρὸς ἓνα ἢ καὶ πλείους· εἰ δὲ μῆτε,
τελευτάτος ἀφέντης ὁ ἠρόσκοτος· ἐπὶ δὲ
τῶν νυκτερινῶν γενέσεων πῶδρον ὁπῶ-
μεν³⁴ τὴν σελήνην εἴτερον ἐν εἰς τῶν ἀφε-
τικῶν τόπων εὑρεθῆ, εἴτα τὸν ἥλιον, εἴτα
τὸν ἔχουσα πλείους λόγους πρὸς τε τὴν
σελήνην καὶ τὴν προγενομένην πλεοέλη-
νον καὶ τὸν κήλιον τῆς τύχης· εἰ δὲ μῆ-
τε, συνουδὴς οὐσῆς τῆς γενέσεως, ὁ ἠρό-
σκοτος ἀφέντης, παυσαλητακῆς δὲ ὁ κή-
λιος τῆς τύχης εἴτερον ἐν ἀφετικῶν τόπων
εὑρεθῆ: φησὶ: 172ϣ εἰν δὲ μῆ, τελευτάτων
ὁ ἠρόσκοτος ἀφέντης.

(Figura A)

8. *Ἐπὶ μορφῆς καὶ κρῶσεως σωματι-
κῆς τοῦ τεχθέντος*

Ἰνυάσεται τοῦτο ἐκ τοῦ οἰκοδεσπο-
του τοῦ ἠρόσκοτου καὶ τοῦ οἰκοδεσποτοῦ
τοῦ τόπου σελήνης καὶ τοῦ δυνατωτέρου
αὐτῶν τοῦ ἔχοντος πλείους λόγους τῆς
οἰκοδεσποτίας εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ· ὁ
οὖν δυνατωτέρος τούτων τῶν τριῶν ἐκεῖ-
νος ἔσσι ὁ θηλιῶν τὴν μορφήν φανερώτε-

33 Hoc caput omittit A et M praebet ut glossa.
34 ὁπῶμεν om. P.

mediante il numero e la sesta parte; ed inol-
tre da Saturno e da Marte e della loro con-
figurazione con il signore dell'oroscopo e
da quel segno. Ma Dio sa ciò che è più sag-
gio e vero.

Del ritrovamento dell'afeta

In genitura diurna sono afeti: primo il
Sole, se si trova in uno dei luoghi afetici,
altrimenti la Luna, a difetto l'astro che ha
maggiori diritti di dominio sul luogo del
Sole, del novilunio precedente e dell'oros-
copo, ovvero: cinque essendo i modi del
dominio, ne detengano[no] tre verso un solo o
più luoghi; e se così non fosse, ultimo afeta
è l'oroscopo. Nelle geniture notturne,
osserviamo anzitutto la Luna, se si trova in
uno dei luoghi afetici; quindi il Sole, quin-
di l'astro che ha maggiori diritti verso la
Luna, il plenilunio precedente e la sorte di
fortuna; e se così non fosse, afeta sarà l'o-
roscopo se la genitura è novilunica, ma la
sorte di fortuna se plenilunica e se la sorte
è in uno dei luoghi afetici; infine, a difetto
anche di codesta condizione, ultimo afeta è
l'oroscopo.

(Figura 1)

8. *Della forma e del temperamento del
corpo del nativo*

Questa conoscenza si trae da chi ha domi-
nio su luogo dell' oroscopo e da chi ha dominio
sul luogo della Luna e dall' astro che fra questi
è più in forza, avendo maggiori diritti di domi-
nio nel proprio luogo. Pertanto, l'astro che fra
questi tre è più valido, quello è colui che
dichiarerà la forma più evidente. E quanto al suo
luogo, il migliore è presso l' oroscopo, nottur-

παν, καὶ ὁ τόπος αὐτοῦ κρείττων ἐστὶ εἰς τὸν ὠροσκοπὸν, ἀπὸ υἰκτεριανοῦ υἰκτερινῶν, καὶ ἀπὸ ἠμερινοῦ ἠμερινῶν· ὁ ἀροσκοπὸς εἰς ζῦδιον θηλικῶν καὶ ὁ ἀροσκοπὸς εἰς μεσὸς ἀροσκοπὸν ἀφ' ὠροσκοποῦ καὶ ὁ θηλικὸς εἰς μεσὸς θηλικῶν ἀφ' ὠροσκοποῦ καὶ ὁ ἐνεργετέρος εἰς τὴν φύσιν τοῦ αὐτοῦ ἀστέρος ἢ ὠροσκοποῦ ἢ μοίρας ὠροσκοποῦ³⁶ καὶ τὸ δαδεκατημόριον τῶν ἀστέρων³⁷ εἰς τὸ δαδεκατημόριον τοῦ ὠροσκοποῦ³⁷, καὶ ἡ φύσις τοῦ ἀστέρος μετὰ τῆς φύσεως καὶ κρᾶσεως τοῦ ἀστέρος τοῦ ἀπαινοῦ καὶ ἀστέροῦ καὶ ἡδαιότα τοῦ ἀστέροῦ τοῦ ἐν αὐτῷ τῷ οἰκῷ ὄντος ἐμβα ἔσται ὁ οἰκοδοστήτης, εἰ ἐν τῷ ὠροσκοπῷ ἐστὶν ἡ ΠΡ: 172^η ἐν τῷ τριγώνῳ ἢ ἐξάγωνῳ αὐτοῦ, ἢ ἡ θέσις ἐν αὐτῷ μέλει φθαδεῖ ἐκ τοῦτων τῶν ἀστέρων, τὸν δυνατώτερον αὐτῶν ἔχοντες εἰς τὴν περί μορφής κίβου, ἢ ἡ θέσις τοῦ ἀστέρος εἰς τόπου³⁸ μέλει φθαδεῖ ἀγαθόμενον τῆς σφαίρας· ἴσως τῆς θέσις ἦτοι τὸ κίνημα τοῦ κυρίου τοῦ κίβου τῆς τύχης μετὰ τοῦ κίβου τῆς τύχης, ἢ τὴν θέσιν τοῦ κίβου τῆς μετὰ τοῦ κυρίου τοῦ ὠροσκοποῦ, καὶ τὴν θέσιν τῆς μοίρας ὠροσκοποῦ καὶ τοῦ ὑπογείου τοῦ τε θυρικοῦ κέντρου καὶ τοῦ μεσοσημῆματος μετὰ τῶν ἀστέρων³⁹ καὶ ἐξ αὐτῶν πάλιν ὅσος ἀστήρ εἰς ταῦτας τὰς μαθηρίας δυνατώτερος ἐστὶ καὶ ἀγαθόμενος καὶ θαλείους λόγους οἰκοδοστήτης ἔχων, ἐκείνος πρῶτος ἐστὶ εἰς⁴¹ οἰκοδοστήταιν ὀμηλικά δὲ κατα-

35 ἀφ' ὠροσκοποῦ om. P.
 36 ἢ μοίρας ὠρ. om. P.
 37 ἀφ' ὠρ. P.
 38 ἐν τόμῳ P.
 39 τοῦ om. M.
 40 τὰς om. P.
 41 εἰς εἰς P.

no nella notte e diurno nel giorno, l'astro maschile in segno maschile, il femminile in segno femminile; e ancora: l'astro maschile in un quadrante maschile rispetto all'oroscopo e il femminile in un quadrante femminile rispetto all'oroscopo, e <l'essere> l'astro maggiore mente efficace in quanto alla natura sua propria, <come pure di quella> dell'oroscopo o del grado dell'oroscopo, e il dodicesimo degli astri rispetto al dodicesimo dell'oroscopo, e la natura dell'astro unitamente alla natura e al temperamento della stella inerrante e fissa, in particolare di quella fissa che è nel medesimo luogo in cui si trova il dominante, se è nell'oroscopo o in trigono od in esagono ad esso, e la disposizione che è sul punto di acquisire fra questi astri. Prendiamo <per tanto> fra <quanti> questi l'astro più valido a dare il giudizio sulla forma; e la disposizione che l'astro è sul punto di acquisire in un luogo felice della sua propria orbita; allo stesso modo la disposizione, ovvero il movimento, del signore della sorte di fortuna rispetto alla sorte di fortuna medesima, e la disposizione della sorte di fortuna rispetto al signore dell'oroscopo, e la disposizione del grado dell'oroscopo e del grado del culmine sotterraneo e di quello dell'angolo occiduo e di quello del culmine supremo rispetto agli astri.

Ora, quell'astro che, sulla base di tutte queste considerazioni, si rivela il più valido nel portare tutte queste testimonianze, e che è volto al bene, e che ha i maggiori criteri del dominio, quello offrirà per primo il diritto del dominio. E quando avrai compreso l'astro che

<p>ἦλιος, σελήνη, κήλιος τύχης καὶ σύννοδος κρυοσέληνος ἀφέτρια οὐδεῖς</p>	<p>ἡ μοῖρα συνόδου καὶ πανσελήνου ἀφέτρια κήλιος τύχης καὶ ὁ ἦλιος</p>	<p>σελήνη ἀφέτρια εἰς τὸ ζῦδιον θηλικῶν</p>
<p>ἀφέτρια ἦλιος καὶ σελήνη, μοῖρα ὠροσκοποῦ κήλιος τύχης καὶ ἡ μοῖρα συνοδοπανσελήνου</p>	<p>γένεσις ἐν ἠμέρᾳ καὶ ἀφέτρια ἠμερινοῖ</p>	<p>κήλιος τύχης καὶ ἡ μοῖρα συνοδοπανσελήνου</p>
<p>σελήνη ἀφέτρια εἰς τὸ ζῦδιον θηλικῶν</p>	<p>σελήνη ἀφέτρια εἰς τὸ ζῦδιον θηλικῶν</p>	<p>οὐδεῖς</p>
<p>σύννοδος πανσελήνου ἀφέτρια κήλιος τύχης καὶ σελήνη οὐδεῖς</p>	<p>σελήνη ἀφέτρια κήλιος τύχης καὶ συνοδοπανσελήνου</p>	<p>σελήνη ἀφέτρια εἰς τὸ ζῦδιον θηλικῶν</p>
<p>ἀφέτρια σελήνη καὶ ἦλιος, κήλιος τύχης, μοῖρα ὠροσκοποῦ καὶ συνοδοπανσελήνου</p>	<p>γένεσις ἐν υἰκτρί καὶ ἀφέτρια υἰκτερινοῖ</p>	<p>σελήνη καὶ ἦλιος κήλιος τύχης, μοῖρα συνοδοπανσελήνου</p>
<p>σελήνη εἰς τὸ ζῦδιον θηλικῶν ἀφέτρια, εἰ δὲ ἀροσκοπὸν ἦλιος</p>	<p>εἰς τὸ ζῦδιον θηλικῶν σελήνη ἀφέτρια, εἰ δὲ ἀροσκοπὸν ἦλιος</p>	<p>οὐδεῖς</p>

οἱ γραφέντες πρῶτον τῶν γραφέντων ἵστερον προηγούμενα ἐν ἠμέρᾳ καὶ ἐν υἰκτρί, πέντε εἰσὶν οἱ ἀφαιρέτικοι τόποι· μεσοσημῆμα, ὠροσκοπός, ια', θ' καὶ δ' τόπος· ἀφέτρια δὲ πρῶτον μὲν ὁ ἦλιος εἴτα ἡ σελήνη· ζητεῖται καὶ εἰς τὸ βέλτερον τοῦ Ζεβελινοῦ περί ἀστέρων.

Figura A

<p>Sole, Luna, sorte di fortuna, novilunio plenilunio afeiti</p>	<p>afeita è il grado del novilunio e plenilunio, la sorte di fortuna, il Sole</p>	<p>afeita è la Luna in segno femminile, il Sole in segno maschile</p> <p>afeita è la Luna in segno femminile</p>
<p>nessuno</p>	<p><i>afeiti in geniture diurne</i></p>	<p>la sorte di fortuna e il grado del novilunio o plenilunio</p>
<p>afeiti sono il Sole e la Luna, il grado dell'oroscopo, la sorte di fortuna e il grado del novilunio o plenilunio</p>	<p>nessuno</p>	<p>nessuno</p>
<p>afeita è la Luna in segno femminile</p>	<p>afeita è la Luna in segno femminile</p>	<p>afeita è la Luna in segno femminile</p>
<p>afeiti sono il novilunio o plenilunio, la sorte di fortuna e la Luna</p> <p>nessuno</p>	<p>afeita è la Luna, la sorte di fortuna e il novilunio o plenilunio</p>	<p>afeita è la Luna in segno femminile</p> <p>afeita è la Luna in segno femminile</p>
<p>afeiti sono il Sole e la Luna, la sorte di fortuna, il grado dell'oroscopo e del novilunio o plenilunio</p>	<p><i>afeiti in geniture notturne</i></p>	<p>la Luna, il Sole, la sorte di fortuna, il grado del novilunio o plenilunio</p>
<p>afeita è la Luna in segno femminile, il Sole in segno maschile</p> <p>afeita è la Luna</p>	<p>afeita è la Luna in segno femminile, il Sole in segno maschile</p>	<p>nessuno</p> <p>la Luna in segno femminile, il Sole in segno maschile</p>

Si dà la precedenza, e nel giorno e nella notte, agli asiri che sono registrati secondo l'ordine. Cinque sono i luoghi afeiti: culmine, oroscopo, xi, ix e iv luogo. Primo afeita è il Sole, quindi la Luna. Considera, a questo proposito, il tema di Zabeleño sugli afeiti.

Figura 1

λάβης τὸν κυρίως οὐκοδεσπότην, κατὰ τὸν λόγον Πτολεμαίου σύγκρισε τὴν μορφήν καὶ τὴν κρῆσιν.

domina principalmente, procederà al giudizio intorno alla forma e al temperamento secondo quanto ha scritto Tolameo.

9. *Περὶ σικῶν καὶ παθῶν σωματικῶν*

9. *Delle infermità e malattie corporee*

Κυριώτερον πρὸς πύοσιν γινώσκουσιν ἐκ τοῦ ὅπου τῆς ἀσθενείας καθὼς ἐγινάθη διὰ καὶ τὸν εἶν τοῖς ὅποις, ἐν τῆμέρᾳ ἀπὸ ἐπιου εἰς τὸν ἄσπιν, τῆ δὲ νυκτὶ ἀπὸ ἀφῆος εἰς τὸν ἐπιήν, τὴ βέλς καὶ τὸς μοίρας ἀποσκόρου καὶ ἀποχόμενος δὲ ἀποσκόρου κατὰ τὰ ἐπιμενε τῶν ἡμέρων πάλιν διὰ καὶ τὸν εἶν ὅπου ἐγινάθη ὅτι ὁ κρῶς βηοῖ τὴν κεφαλήν καὶ τὸ πρόσωπον, ὁ ταῦτος τὸν πμ: 2751¹¹ καὶ τὸ σπῶνδον, αὶ δὲ βουλο τοὺς αἵματος καὶ τὰς χεῖρας, ὁ κρῶς τὸ στήθος καὶ τὸν ἄσπιν, πάλιν ὁ κρῶς ἐχει τὸ θεακτικόν, ὁ ζεὺς τὸ αὐτήτικόν, ὁ ἀφῆος τὸ θυμικόν, ὁ ἡλιος τὸ ζωτικόν, ἡ ἀποσκόρη τὸ ἐπιθυμητικόν, ὁ ἐπιήν τὸ λογικόν, ἡ ἀσπῆρη τὸ θεραπευτικόν, κρῶς ἀφῆος δικῶν, ἡλιος ἀσθενῶν, ἀποσκόρη κεφαλαῖς, ταῦτος ἐπιήν ἀσπῆρη, ἀσπῆρη καταστροφῶς, κρῶς τραχίλου ἐκ τῶν βουλαῶν, δὲ βουλο ζεὺς δακτυλῶν, ἀφῆος χεῖρῶν, ἡλιος αἵμα, κρῶς ἀποσκόρη θύρατος, ἐπιήν πνεύματος, ἀσπῆρη σπῶνδου, ἀφῆος κρῶς σπῶνδου, ζεὺς ἡπῶτος, ἀφῆος πᾶσῶν, παρθέρος ἡλιος κοιλίας, ἀποσκόρη νεφῶν, ἐπιήν λαγῶν. ζυγὸς ἀσπῆρη γούρτων, κρῶς οὐρητήρου, ζεὺς λοχίω. σκοπτός ἀφῆος βουβῶν, ἡλιος κούρως, ἀποσκόρη αἰδοῶν. τοξότης ἀφῆος ἡπῶν πμ: 176¹¹ ἀσπῆρη κῶλου, κρῶς ἔδρας, ἀγόμενος ζεὺς καλαῶν, ἀφῆος ἀφῆων, ἡλιος γουδῶν, ὕδρουός ἀποσκόρη γαστροκρημῶν, ἐπιήν ἀσπῆρη κρημῶν, ἀσπῆρη κρημῶν, ἡβῆες κρῶς ἀποσκόρη, ζεὺς τελαμῶν, ἀφῆος τελαμῶν ποδῶν.

Capitale per la conoscenza di questo argomento è la sorte della debolezza, la quale abbiamo registrato nella tabella delle sorti: nel giorno da Mercurio a Marte, nella notte da Marte a Mercurio e, avendo ritenuto i gradi dell'oroscopo, <disponia> a partire dall'oroscopo nel senso della sequenza dei segni. Quindi, nella tabella riportata in seguito, è annotato che l'Ariete significa la testa e il volto, il Toro la spina dorsale, i Gemelli le spalle e le mani, il Cancro il petto e così di seguito. Saturno, poi, ha la facoltà attrattiva, Giove l'accrescitiva, Marte l'animosa, il Sole la vitale, Venere l'appettitiva, Mercurio la razionale, la Luna la curativa.

Ariete: Marte le orecchie, il Sole gli occhi, Venere la testa. Toro: Mercurio la laringe, la Luna l'esofago, Saturno il collo secondo i Bizantini. Gemelli: Giove le dita, Marte le mani, il Sole le spalle. Cancro: Venere il torace, Mercurio i polmoni, la Luna lo stomaco. Leone: Saturno la milza, Giove il fegato, Marte le costole. Vergine: il Sole l'intestino, Venere i reni, Mercurio il bacino. Bilancia: la Luna i glutei, Saturno l'utero, Giove il vigore. Scorpione: Marte l'inguine, il Sole la vescica, Venere le pudenda. Sagittario: Mercurio le cosce, la Luna le gambe, Saturno l'ano. Capricorno: Giove le tibiae, Marte le articolazioni, il Sole le ginocchia. Acquario: Venere i polpacci, Mercurio gli stinchi, la Luna le gambe. Pesci: Saturno l'estremità delle gambe, Giove le parti carnose, Marte la pianta dei piedi.

42 ὁ ἀφῆος τὸ θυμικόν om. P.

43 ἐκ τῶν βουλαῶν ut titulum capitis ponti P.

44 τοξότης om. P.

Τὸ περὶ ποιότητος ψυχῆς καὶ περὶ παθῶν ψυχικῶν ὡς ὁ Πτολεμαῖος εἶρηκεν καὶ οὐ Πτέρος θεολόγους· καὶ περὶ τῶν ἔξως ἀποφωτιστῶν ἰουδαίων· καὶ περὶ τῶν φῶν καὶ συγγενῶν· τὰ τρίτῃ ταῦτα κεφάλαια ὡς εἶρηται ἰουδαῖος τῷ Πτολεμαίῳ ἐξέθεντο.

10. *Περὶ τύχης κτηρικῆς*

Ἄφελαις⁴⁶ κρατεῖ τὸν δευτέρου οἴκου ἀφ' ὑποκόπου καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ τὸν τε δία καὶ τὸν κλῆρον τύχης καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ τὸν τε κλῆρον πράγματος καὶ τὸν κύριον αὐτῶν βλάπτει τὸν ὑποκόπου καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ ἐῖρα τρηπεῖν φησὶ· 173η⁴⁷ ποῖος αὐτῶν ἐνδοξῶς· καὶ αὐτὸς ἐστὶ ὁ ταλῆλ ἦγουν τὸ τεκμήριον· εἰ δὲ πολλοὶ εἰσὶν οἱ βλάπτες τὸν ὑποκόπου καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ, οἷος ἔχει πλείους μαρτυρίας τῶν ἀλλῶν καὶ ἰσὺ ἐνδοξῶς, αὐτὸν δεῖ κρατεῖν ταλῆλ ἦτοι δηλατωτῶν· εἰ δ' οἱ πάντες δόξῶς, δηλοῖ τὸ ἐναρτυρῶν πάλιν ἐὰν ὁ κύριος τοῦ ὑποκόπου εὐρεθῆ εἰς τὸν δευτέρου οἴκου ἢ βλάπτει τὸν κύριον τοῦ δευτέρου, ἤγηται ὁ γεννηθεὶς τὸ πράγμα, καὶ εἰ μὲν βλάπτει ἐξενωτικῶς ἢ τραυματικῶς, εὐρίσκει πρᾶγμα καὶ κίμναι αὐτὸ εὐκόλως· εἰ δ' ὁ κύριος τοῦ δευτέρου εἰς τὸν ὑποκόπου ἢ ἐπιθεωρεῖ τὸν κύριον τοῦ ὑποκόπου ἐξενωτικῶς ἢ τραυματικῶς, δηλοῖ ὅτι ἀκόπως ἐρχεται τὸ πράγμα καὶ εὐρίσκει τὸν γεννηθέντα· εἰ δὲ τετραγωνικῶς ἢ διαμετρικῶς δηλοῖ ὅτι μετὰ πολλῶν κόπων καὶ μετροποιῶ κίμναι τὸ πρᾶγμα· εἰ δὲ οὐ βλάπτουσι ἀλλήλους, οἷσδε εὐρεθῆ ὁ εἰς εἰς⁴⁷ τοῦ ἐτέρου τοῦ οἴκου, πολλάκις κοπιώσας, οἷσδε τι κέρδος εὐρίσκει.

<Delle qualità dell'animo>

Riguardo alle qualità dell'animo e alle sue malattie secondo quanto ha esposto Tolomeo, ed i Persiani concordano. Allo stesso modo riguardo all'ordinamento umano e ai fratelli e ai congiunti, questi argomenti sono esposti al modo medesimo di Tolomeo.

10. *Della fortuna materiale*

Conviene assumere la seconda casa dall'oroscopo e il suo signore, Giove, la sorte di fortuna e il suo signore ed inoltre la sorte delle azioni e il suo signore. In seguito si consideri quale di questi osserva in modo conforme l'oroscopo e il suo signore, giacché questi è il significatore ovvero la prova. E se sono molti che <gli astri> che osservano l'oroscopo e il suo signore, devi assumere come significatore quello che ha maggiori testimonianze degli altri ed osserva in modo conforme; ma se tutti osservassero in modo non conforme, significa il contrario. Inoltre, se il signore dell'oroscopo si trova nel secondo luogo od osserva il signore del secondo luogo, il nativo cercherà il profitto e se lo sguardo avviene mediante esagono o trigono, troverà il profitto e con facilità avrà vantaggi. Se il signore del secondo luogo è all'oroscopo od osserva il signore dell'oroscopo con esagono o trigono, significa che il profitto giungerà senza fatica al nativo; ma se osservasse con il quadrato o l'opposizione acquisirà profitto solo dopo molta pena e fatica. Se infine questi astri non si osservano mutamente, né l'uno si trova nel luogo dell'altro, molto si affaticherà, né troverà alcun vantaggio.

11. *Περὶ τύχης δέλωματικῆς*

Ἐπιτηρεῖν δεῖ ἐὰν ὑπέρο γῆν εὐρεθῆ ὁ ἥλιος ἐν ἡμέρᾳ, ἢ δὲ σεληνῆ ἐν νυκτὶ καὶ τῶς ὑπὸ τῶν δοτῶν δορυφοροῦντα, καθάσπερ καὶ ὁ Πτολεμαῖος φησὶν ἐπιτηρεῖν δὲ πάλιν δεῖ καὶ τοὺς ἀρκαστεῖς τῶν δοτῶν, ποῖος ἐγγίξει τοὺς φωστῆρας καὶ τὰ μεγέθη αὐτῶν· τὰ μὲν οὖν πρῶτον μεγέθους ἐνδοξότερους ποιεῖ, τὰ δὲ δευτέρου μέσους, τὰ δὲ τρίτου μετέθους ἐλάττω· εἰ δὲ ἐστὶ κακοποιός, τὸ τέλος κακὸν δηλοῖ τῆς δέξιας.

12. *Περὶ πράξεως ποιότητος*

Ἄφελαις κρατεῖ τὸ ζῶδιον τὸ μεσοπαυοῦν καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ τὸν τε ἀρνῆ, ἀρροδίτην καὶ ἐμίτην καὶ τὸν κλῆρον τῆς πράξεως καὶ τὸν κύριον αὐτοῦ· καὶ ἐξ αὐτῶν οἷος εὐρεθῆ λοχυρότερος καὶ ἐνδοξότερος, αὐτὸς ἐστὶ ἀκοδοστήτης τῆς πράξεως· καὶ οἱ Πτέρος τὸν ἥλιον μόνον λέγουσι δηλοῦν τοὺς μεταλλικούς, τοὺς ἐργαζομένους τὰ κινδία καὶ μεγάροδια, τῆν δὲ σεληνῆν εἰς τοὺς πελοδοπούς καὶ αἰκρικτούς ἦγουν ταχυδοπούς, μανταροφύρους καὶ ἀποκρισιατούς.

13. *Περὶ συναπιμογῶν ἦτοι γάμων*

Οἱ δηλοῦντες τὰ περὶ συναπιμογῶν, περὶ μὲν ἀνδρῶν γεννητέων ὁ ἔβδομος οἴκος ἀφ' ὑποκόπου καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ ἢ τε ἀφοδοίτη καὶ ὁ κλῆρος γάμου καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ· περὶ δὲ τῆς τῶν θηλῶν γεννήσεως, ἰουδαῖος ὁ ἔβδομος τρίτος ἀφ' ὑποκόπου καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ, ὁ τε ἥλιος καὶ ὁ κλῆρος γάμου τῶν ἀνδρῶν καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ· εἰτερε οὖν σχηματολογῶνται οὗτοι πάμπαν πρὸς τὸν ὑποκόπου ἢ ὁ δυνατώτερος αὐτῶν πρὸς τὸν ὑποκόπου ἢ ὁ κύριος τοῦ γάμου, ὁ γεννηθεὶς ἴΑ:

11. *Della dignità*

Occorre considerare se il Sole si trova sopra la terra nel giorno e la Luna nella notte e in qual modo ricevono corteggio dagli astri, secondo quanto dichiara Tolomeo. Occorre poi considerare quale, tra gli astri innanzi si approssima ai luminari e la loro magnitudine. Quelli di prima grandezza creano invero i più illustri tra gli uomini, seguono quelli di seconda, poi quelli di terza. E se <la stella inerrante> ha natura malevola significa che la dignità dell'uomo ha un esito perverso.

12. *Delle qualità delle azioni*

Conviene assumere il segno culminante ed il suo signore, quindi Marte, Venere e Mercurio e la sorte delle attività e il suo signore. E quello che fra questi si trova essere il più vigoroso e dignificato è il dominatore delle azioni. Quanto ai Persiani, dicono che il Sole significa soltanto coloro che lavorano i metalli, i vasi e le ceramiche, la Luna coloro che camminano a piedi, i *cursores* ovvero coloro che corrono velocemente, i legati, i messaggeri.

13. *Delle unioni o matrimoni*

I significatori delle unioni, nelle geniture maschili, sono il settimo luogo dall'oroscopo, il suo signore, Venere, la sorte delle nozze e il suo signore. In quelle femminili, il settimo luogo dall'oroscopo, il suo signore, il Sole, la sorte delle nozze degli uomini e il suo signore. Quando questi significatori si configurano tutti all'oroscopo o il più potente di essi rispetto all'oroscopo o ancora il signore <della sorte> del matrimonio, il nativo giungerà a nozze. Se al

43 ἰουδαῖος om. P.

46 ἀφελαις M, ἀφελαις A.

47 εἰς om. P.

48 θηλεῶν P.

1774] εἰς γάμου καταυτῆ, εἰ δὲ πάυτες ἀφ' ἀποσκοπιου δαυδεβου, τελεως ἀγαμος βιοτ'· καὶ εἴτεπ οἱ θηλωτικοὶ τοῦ γάμου ἐν δωρικῆ καὶ ἐπικεντροί, καὶ ὁ γάμος αὐτῶν φανερωθήσεται, εἰ μὲν ἀγαθοίμενος εἶσιν ἐξ ἀθροιστῶν πλυσσῶν καὶ εὐγενῶν, εἰ δὲ κεκα[PP: 173v]φικαίμενοι, τὸ εὐγενῶν ἰσχυροῦς εἰ ὁ κυριώτερος θηλωτικὸς γάμου ἐν δωρικῆ καὶ ἐπικεντροί τοῦ γάμου ἐν δωρικῆ καὶ ἐπικεντροί, τὰ δὲ ἔτερα πάλυ τελεως τῶν δαυδεβου, τὰ δὲ ἔτερα πάλυ ὄντ' ἀμπλικά ἀρεπ γεννῶντα ἐστὶ ὁ ἀποσκοπός τοῦ αὐτοῦ, ὁ δὲ ἔββουος τῆς γεννῶντα ἐστὶ δὲ θηλωτικῶν γενέσεων διαιώς ἐστὶ ὁ ΠΜ: 275v] ἀποσκοπός τῆς γεννῶντα ἐστὶ, ὁ δὲ ἔββουος τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς.

14. *Περὶ τέκνων*

Οἷος τῶν τέκνων ὁ πείμπρος ἐστὶ οἷος καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ, ὁ τε ζέως καὶ ὁ κλίσιος τῶν τέκνων καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ· εἴτεπ οὖν ἐκ μέσου αὐτῶν ἢ ἐκ τοῦ ἰσχυροτέρου αὐτῶν καὶ μέσου τοῦ ἀποσκοπιου καὶ τοῦ κυριου αὐτοῦ ἐστὶ σχηματισμός ἢ ἀντικρυς θεωρία, παρὰ δὲ πολυσεὶ ὁ γεννηθεὶς· εἰ δ' εἶσιν ἀσύνδετοι ἀφ' ἀποσκοπιου καὶ τοῦ κυριου αὐτοῦ, τέκνα οὐ ποιεῖται· εἰ δὲ ἐστὶν ἡ θεωρία καὶ ὁ σχηματισμός· τριγώνος ἢ ἑξάγωνος μέσου αὐτοῦ, καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ ἐστὶν φάλα καὶ πῶδος· πάλυ εἰ οἱ θηλωτικοὶ τῶν τέκνων εἰσὶν ἀγαθοίμενοι, θηλωτὶ τὰ τέκνα εὐτυχῆ· τὰ δ' ἐξῆς ὁ Πτολεμαίος.

15. *Περὶ φάλων*

Ἐστὶ τὰ δὲ τῶν φάλων ἐκ τοῦ ἐνδεκάρου οἷκου καταδαμβάσεται καὶ τοῦ κυριου αὐτοῦ, ἐκ τε τοῦ κλίσιου τῶν φάλων καὶ τοῦ κυριου αὐτοῦ· ὁ δὲ τῶν ἐχθρῶν ἐκ

contrario sono tutti incongiunti rispetto all'oroscopo, vivrà assolutamente senza matrimonio. E se i significatori del matrimonio sono in forza e angolari, anche il matrimonio sarà più appariscente e se sono volti al bene, <significano nozze> con uomini ricchi e nobili, se volti al male il contrario. Allo stesso modo, se l'astro che ha maggior significato nel matrimonio è in segno bicorporeo mostra più matrimoni, come pure se è osservato da più astri. Le cose rimanenti sono significate secondo quanto ha mostrato Tolomeo. Sappi nondimeno che quando un uomo nasce l'oroscopo significa il nativo medesimo, il settimo luogo la moglie e nella natività della donna l'oroscopo significa colui che nasce, il settimo luogo suo marito.

14. *Dei figli*

Il luogo dei figli è il quinto luogo e il suo signore è Giove e la sorte dei figli e il suo signore <sono significatori>. Se pertanto fra di loro o fra il più vigoroso di essi e l'oroscopo e il suo signore vi è configurazione od osservazione diretta e manifesta, il nativo avrà figliolanza, ma se sono incongiunti rispetto all'oroscopo e al suo signore, non farà figli. Inoltre, se fra questi astri vi è osservazione o configurazione di trigono od esagono, vi sarà anche fra i suoi figli amicizia ed affetto. Se poi i significatori dei figli sono volti al bene, significati figli hanno prosperità. In questo, e per il seguito, vedi Tolomeo.

15. *Degli amici*

Il significatore degli amici si trae dall'undicesimo luogo e dal suo signore, quindi dalla sorte degli amici e dal suo signore. Il significatore dei nemici si trae dal

τοῦ δωδεκάρου οἷκου καταδαμβάσεται καὶ τοῦ κυριου αὐτοῦ, τοῦ τε κλίσιου τῶν ἐχθρῶν καὶ τοῦ κυριου αὐτοῦ· εἴτεπ οὖν ὁ κύριος ἀποσκοπιου εἰς τὸν ἐνδεκάρου καὶ ἀίπετης τοῦ τόπου αὐτοῦ βίαση τε τῶν κλίσιου ἢ εἴτεπ φάση ὁ κλίσιος εἰς τὸ κέντρον τοῦ ἐνδεκάρου ἢ τὸν κύριον αὐτοῦ ἀίπετης εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ, οἷος ἐκ τούτων συνασθῆ μετὰ σχηματισμοῦ ἐνδοξου, ὁ γεννηθεὶς κυριῶς γεννησεται τῶν φάλων καὶ τῆς φάλας. οἰκίως τοῦτον καὶ τὰ περὶ τῆς ἐχθρας ἀμπλικά εἰσὶν εἰς αἰπεταιν ὁ κύριος ἀποσκοπιου καὶ ὁ κύριος τοῦ δωδεκάρου θηλωτὶ τῆς ἐχθρας ἐλάττωσιν καὶ καταταπώλια τῶν ἐχθρῶν.

Πάλυ ἀμπλικά τὸ φῶς τοῦ ἐνός τόπου εἰς ἐν ζώδιον βίασει εἰς τὰς τῶν δίο γενέσεως ἢ εἰς δίο ζώδια βίασει, ὄντ' οἱ ἐνός ἀποσκοπιου ἰχθῆς εἰσὶ καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὸν δεκάρου ἢ εἰς τὸν ἐνδεκάρου ἢ ἀλλοχοῦ καὶ ἡ σελήνη οἰκίως ἰν' ἀμφότερος ἀποσκοπιου οἱ ἰχθῆς καὶ ὁ ἥλιος οἰκίως εἰς τὸν ἀποσκοπιου ἢ ἡ σελήνη εἰς τὸ μεσουράνημα ἢ εἰς τὸν δεκάρου ἢ ἐνδεκάρου οἰκίως τῶν δίο ἀποσκοπιῶν ἐν ζώδιον, θηλωτὶ ὄντ' 50 μέσον τούτων τῶν δίο τῶν κυριῶν τοῦ ἐνός ἀποσκοπιου γίνετα φάλα μεγάλων οἰκίως καὶ τοῦ κλίσιου τῆς τύχης, οἰκίως κατὰ ἑξάγωνον ἢ τριγώνον θηλωτὶ αὐτοῖς φάλα καὶ ἀγάμπη· τὰ δὲ ζώδια τὰ κατὰ τετραγώνον ἢ διμετρον θηλωτὶ ἐχθρας.

16. *Περὶ ξενιτειῶς*⁵²

Ἐστὶ τὰ δὲ τῆς ξενιτειῶς ὁ ἐνατος οἷκος ἐστὶ καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ, ΠΡ: 174r] ὁ τε ἀφῆς καὶ ὁ κλίσιος ξενιτειῶς καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ· οἷος οὖν ἐξ αὐτῶν συνασθῆ τῷ

dodicesimo luogo e dal suo signore, inoltre dalla sorte dei nemici e dal suo signore. Pertanto, quando il signore dell'oroscopo è nell'undicesimo luogo ed è nella sua propensione ed osserva il signore dell'undicesimo luogo o il signore della sorte o quando la sorte incide in un angolo e il signore dell'oroscopo è in luogo a sé propenso e si applica a uno di essi con figura conforme, il nativo avrà senz'altro amici ed amicizie. Allo stesso modo intendi l'argomento dell'inimizia: quando il signore dell'oroscopo e il signore del dodicesimo luogo sono nella loro propensione significa la scarsità e la pochezza dei nemici.

In seguito, quando il luminare <da> un unico luogo osserva un solo segno o due segni nelle due gentiture, come ad esempio nell'una siano i Pesci all'oroscopo e il Sole sia nel decimo o undicesimo o in altro luogo, e così pure la Luna, in modo che in entrambe <le gentiture> sorgano i Pesci, e ancora sia <nell'altra gentitura> il Sole all'oroscopo o la Luna al culmine o nel decimo o nell'undicesimo luogo, ed un solo segno sia oroscopo delle due <gentiture>, ciò significa che tra i due signori di un unico oroscopo vi è grande amicizia. Al modo medesimo <si consideri> riguardo alla sorte della Luna, ed ancora mediante configurazione di esagono e di trigono sono significati l'amicizia e l'affetto, mentre i segni configurati mediante quadrato e diametro significano inimizia.

16. *Del soggiorno all'estero*

Significatore del soggiorno all'estero è il nono luogo e il suo signore, quindi Marte e la sorte del soggiorno all'estero e il suo signore. Pertanto quale di questi astri si applica al

49 ἡ θηλωτικῆ P.

50 post ὄντ' add. τῶν P.
51 τὰ om. A.
52 ξενιτειῶς A.

κρυψία τοῦ ὥροσκοποῦ ἢ σχηματιστὴν αὐτοῦ, δηλοῖ πολλὰς ξειντείας· ¶Α: 177v¶ εἰ δὲ εἰδὼν ἀνυθεῖται τῷ ὥροσκοπῷ καὶ τῷ κρυψίῳ τοῦ ὥροσκοποῦ δηλοῖ δαλνύθητα τῆς ἀποδημίας· οἷος οὖν ἐκ τῶν ταλῆν τῆς ξειντείας ἐπιτείνετος ὥροσκομεῖ δηλοῖ ξειντείας καὶ ἀποδημίας· εἰ δὲ καὶ ἡ σελήνη εἰς ἀποκλίμα, δηλοῖ ξειντείας καὶ τόπου μεταβάσεις· ὅμοιος καὶ ὁ ἀπὸς ἀποκλίνας τῶν κέντρων καὶ ἀγαθούμενος· τὰ πάντα δὲ καθὼς ὁ Πτολεμαῖος ἐδήλωσεν.

17. *Περὶ θανάτου ποιότητος τοῦ γεννηέντος*

Ἡ ποιότης τοῦ θανάτου καταλαμβάνεται ἐκ τοῦ οἰκοδεσπότη τοῦ ὄνομαστος οἴκου καὶ ἐκ τοῦ ἀστέρος τοῦ κακοποιοῦ καὶ ἀναπερικτοῦ τοῦ θυῖτος ἐν αὐτῷ καὶ ἐκ τῶν ἀπλανῶν καὶ στροπέων τῶν ἀναπομπῶν· καὶ εἰ μὲν ὁ κρόνος οἰκοδεσποτεῖ ἢ ὁ ζεὺς ἢ ἕρως ἐξ αὐτῶν, ὡς ὁ Πτολεμαῖος εἶρηκεν, ἀποθνήσκει· ὁ μὲν οὖν ἦλιος καὶ ὁ ἀπὸς μιὰς κρῶσεως παρ' ἡμῶν εἶναι λέγεται, οἷοίως ἢ σελήνη καὶ ἡ ἀφροδίτη· ὅμοιος ἢ ἀστέρες ὁμηρικὰ κακωθῶσιν ἐκ τῶν ἀπλανῶν καὶ ὁμηρικῶν ἢ ζυδίων ἀναπερικτῶν εἰς τὴν μοῖραν τοῦ ὄνομαστος οἴκου φέσσει, ὁ θάνατος ἐκείνου βεβαιωμένος· ἔστι καὶ ἐκ τοῦ φυσικοῦ θανάτου πόρρω ὁ δὲ θάνατος ὁ μὴ φυσικός· ἔστι ὁ χωρὶς ἀσθενείας παρὰ φύσιν.

18. *Περὶ χρόνων διαμέσεως τοῦ γεννηέντος*

Ἰστέον ὅτι ἐναλλαγῆ τότε ἔστιν εἰς

53 τῆς οἰκ. Α.
54 οἰκοδεσπότη τοῦ οἰκ. Ρ.
55 καὶ πόρρω τοῦ φυσικοῦ θανάτου Α.

signore dell'oroscopo o gli si configura significa molti soggiorni in terra straniera. Se al contrario sono inconnosci all'oroscopo o al signore dell'oroscopo significa pochi soggiorni all'estero. E quale di questi significatori del soggiorno all'estero è angolare <rispetto> all'oroscopo significa soggiorni in terra straniera ed espatri. Se inoltre la Luna è in luogo declinante significa soggiorni in terra straniera e mutamento di luoghi. Allo stesso modo se Marte è declinante dai cardini e volto al bene. Tutte queste cose sono esposte secondo Tolomeo.

17. *Della qualità della morte del nativo*

La qualità della morte si trae dal segno dell'ottavo luogo e dall'astro malefico e interficiente che si trova nel luogo medesimo e dagli astri inerranti e fissi che sono interficienti. Quando Saturno signoreggia o Giove, od un altro degli astri, il nativo dipartirà naturalmente da questo mondo, come dice Tolomeo. D'altro canto, del Sole e di Marte, come pure della Luna e di Venere, si dice, a nostro avviso, che hanno un identico temperamento. Ma quando questi astri sono afflitti dalle stelle inerranti e interficienti o il segno anaretico cade nel grado dell'ottava casa, la morte è violenta e lontana dalla morte naturale. Diceasi morte naturale quella che non ha una debolezza contro natura.

18. *Della ripartizione dei tempi del nativo*

Si deve sapere che dicesti conversione il

οἷου ὄραν ἐλθῆ ὁ ἦλιος εἰς⁵⁶ τὸν τόπον τῆς γεννήσεως, εἰς τὴν μοῖραν, λατῶν πρώτου καὶ δευτέρου ἐν ᾧ ἐπέχειν ἐκείτην τὴν ὥραν καὶ ὁ ὥροσκοπός τῆς ἐναλλαγῆς· ἢ δὲ ἐκβαλῆ αὐτοῦ γίνεται ἐκ τῶν συντρέξεων τῶν καινῶν· εἴτερον οὖν βούλει εἰδέναι ὅτι ὁ γεννηέντος πόσων χρόνων ἔσται, κράτει τὸν ἐνεστώτα χρόνον καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀφελὲ τὸν χρόνον τῆς γεννήσεως καὶ τὰ ἐναπολεφθέντα ἐν τῇ χειρὶ σου εἶσι χρόνοι τοῦ γεννηέντος τῶν ἐναλλαγῶν· ἢ ἐγεννήθη εἰς γῶν τὰς συντρέξεις κρατῶνται οἱ χρόνοι τοῦ Ἰαξέτιδος καὶ τῶν Περσῶν τοῦ Ἰουδαίου καὶ εὐλοκεται ἢ ἐναλλαγῆ τοῦ χρόνου καὶ ἡ ἀρχή.

Ἐν μὲν οὖν ὥροσκοπός τῆς γεννήσεως ἔσται τὸ τεκμήριον τοῦ αἵματος καὶ ἡ θέσις αὐτοῦ ¶Μ: 276r¶ ἀριθμεῖται μετὰ τῶν ἀναφορῶν τῆς πόλεως ἢ τοῦ τόπου ἐν ᾧ ἐγεννήθη καὶ κρατεῖται· τοῦ θυῖτος δὲ τὴν μοῖραν μετὰ τῶν καταφορῶν ἥτοι κατὰ διδύκτρον τοῦ ὥροσκοποῦ τῶν ἀναφορῶν· τὰς⁵⁷ δὲ τοῦ μεσομανημάτος καὶ τοῦ ὑπολείου μετὰ τῶν⁵⁸ ἐπ' ὀφθῆς τῆς σφαιρῶς ἀναφορῶν· τῶν δὲ λατῶν ὁ τόπος εὐλόκεται μέσον τούτων τῶν τεσσάρων κέντρων, μετὰ ψήφου καθὼς ἐρήθη εἰς τὰς ἐπιμυείας τῶν συντρέξεων. Λοιπὸν αὐτῆ ἢ μοῖρα ἐνθα κραταυρήσει ἡ θέσις λέγεται μοῖρα τῆς διαρρέσεως ἐκ τοῦ ὥροσκοποῦ ἢ τοῦ μεσομανημάτος ἢ ἐκ τοῦ δεινός ἀστέρος· ὁ οὖν κυριεῖων τῶν ὀρίων αὐτοῦ, λέγεται μοῖρα Χαοῦμ ἦγονν ἰδία, καὶ διακριτῆς τῆς⁵⁹ πρῶξεως αὐτός· ἔστι μετὰ ¶Ρ: 174v¶ ἐκείνου τοῦ ὑπολείουτος οὗ

56 εἰς εἰς Ρ.
57 τὰ codd.
58 τῆς Α.
59 ἐπέθη Α.
60 τῆς οἰκ. Α.

momento in cui il Sole giunge al luogo della genitura, nel medesimo grado, minuto e secondo che occupava all'atto della nascita e l'oroscopo di quel momento è l'oroscopo della conversione. La sua determinazione si trova nei trattati manualistici. Se pertanto vuoi sapere gli anni del nativo, assumi l'anno presente e da questo detrai l'anno della nascita e il risultato che hai di fronte sono gli anni compiuti del nativo a partire dal tempo in cui nacque. In seguito, nei manuali ci si serve degli anni di Alessandria e di Yazdjird re dei Persiani e ritroverai così la conversione dell'anno e l'inizio.

Ora, l'oroscopo della genitura è l'indizio del corpo e la sua disposizione si computa mediante le ascensioni della città o del luogo in cui nacque e prevale. Il grado dell'occidente si computa mediante le disensioni o le ascensioni del luogo opposto all'oroscopo, quelli del medio cielo e dell'ipogeo mediante le ascensioni della sfera retta. Quanto ai luoghi rimanenti, quello che si trova intermedio rispetto ai quattro angoli, <si calcola> mediante il computo che è esposto nelle spiegazioni dei trattati. In seguito, il grado medesimo in cui giunge la disposizione si chiama grado della ripartizione a partire dall'oroscopo o dal culmine o ancora di un dato astro che ne signoreggia i confini ed è chiamato grado *chasim* ovvero proprio e governatore dell'evento è quell'astro al quale, secondo questo modello,

τινος τοῖς ὁρίοις ὁμοιοῦνται, ἐκείτην μοίρα τῶν ἀναφορῶν ἁπλῶς εἰς ἀρχίζετται.

Ὅταν ὑποδείξιματος χάλα εἴτω τὴ μοίρα τοῦ καρπίου καὶ ἡ θέσις αὐτοῦ κατὰ τὸ κέρηρον εἰς τὸ μέτρον τῶν χρόνων καθήρησεν εἰς μοίραν ιε', ἴσθι ἡ μοίρα αὐτῆ ἐστὶ διαίρεσις ἐκ τοῦ ὑποκόστου, κῆπος δὲ τῶν ὁρίων ὁ ἐπιπῆς κατ' Ἀλυτρίους· ταῦτα εἰσὶ χασίη ἦντων ἴδια, ἀπείκειμα δὲ τὸν ἐπιπῆν ἐκ τῶν ὁρίων αὐτοῦ β' κβ' μοίρας καὶ λεττὰ κατὰ τὰ τὰς ἀναφορὰς καὶ εἰσὶ χρόνοι δύο καὶ ἡμέρας πλβ' καὶ ἐξ αὐτοῦ κρατεῖται ἡ θέσις τοῦ ζώδιου τοῦ ὑποκόστου, τὰ δὲ τεκμήρια τὰ καθόλου τῆς τεκλιώσεως τὰ θετέλια καθ' ἕκαστον χρόνον ζώδιου εἰς ἐξ ὑποκόστου ἢ ἐκ τοῦ μεσομνηματτος ἢ ἐκ τοῦ δεύουσι δαστέος καὶ ἐκ τοῦ φΑ'. Ἰθάκη ζώδιου τοῦ ὑποκόστου τῆς γενέσεως κατὰ τὰ ἐτη, εἰς οἷον ζώδιον καταρτίζει ἡ τεκλιώσις, ὁ κῆπος αὐτοῦ εἴστω χρονοκράτωρ· οἷον ὁ ὑποκόστος τῆς γενέσεως ἐστὶ καρπίσιος μοίρα β' καὶ ὁ γεννηθῆς ἐτεκλιώσε χρόνους δέκα τεκλιώσις καὶ ἀρχεται ὁ ἐνδέκατος καὶ ἐκ τοῦ καρπίσιου ζώδιου ἐνδέκατος ἐστὶ ὁ ταῦπος καὶ αὐτὸ ἐστὶ ζώδιον τεκλιώσεως εἰς τὴν δεκάτην μοίραν κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐναλαργίης καὶ χρονοκράτωρ ἡ ἀπόδοσις, καὶ ἔχει προτιμῆσαν μετράδην εἰς τὰς ἐναλαργίαις δύο τοῦ χρόνου.

Τοῦ δὲ ζώδιου τῆς τεκλιώσεως παρέρχεται ἡ θέσις οἷων· ἐκείτην μοίρα ἐλαχὲν ἡμέρας ιβ' καὶ ἐκτὼν μίαις ἡμέρας καὶ γίνονται τέλειαι μοίρα λ' εἰς τέλειον χρόνον εἶνα καὶ εἰς τὸν δευτέρου χρόνου τὸν μετ' αὐτὸν ἐκ τῶν τοσοῦτων μοιρῶν καὶ λεττῶν πάλιν ἀρχεται ὁ μετ' αὐτὸν χρόνος· καὶ αὕτη λέγεται θέσις χρονοκράτη.

61 ἀπείκειμα P; ἀπείκειμα A. M.
62 ὁλλας A. M.
63 ἔρχεται A.

sono riferiti i confini, ogni grado delle ascensioni essendo calcolato pari ad un anno.

Esempio. Siano 10 gradi di Cancro e la sua disposizione angolare giunga, nel corso del tempo, a gradi 15: ora, bada che quel grado è la ripartizione a partire dall'oroscopo, mentre il signore dei confini è, secondo gli Egizi, Mercurio. Questi sono il chasin ovvero proprio. Assegnamo pertanto a Mercurio, dei suoi confini, gradi 2 e 22 minuti secondo le ascensioni, che sono anni due e giorni 132 e <diciamo che> la disposizione del segno dell'oroscopo è presa da Mercurio.

Quanto agli indizi generali del compimento, sono i fondamenti che procedono anno dopo anno, di segno in segno: a partire dall'oroscopo o dal culmine o da un qualunque astro. Ed il signore di quel segno in cui giunge il compimento a partire dal segno dell'oroscopo di natività, anno dopo anno, quell'astro è il cronocratore ovvero signore dell'anno. Sia ad esempio l'oroscopo di natività a gradi 2 di Cancro ed il nativo abbia compiuto dieci anni perfetti e inizi l'undicesimo. Ora, l'undicesimo dal segno del Cancro è il Toro: questo è il segno del compimento nel decimo grado all'inizio della conversione e cronocratore è Venere e il nativo ha grandi onori e preferenze in tutte le conversioni dell'anno.

La disposizione del segno del compimento è la seguente: ogni grado ottiene giorni 12 e un sesto di un giorno che danno 30 gradi interi in un anno completo e nell'anno che segue vi sono altrettanti gradi e minuti. Questa disposizione è detta annua.

Ἡ οὖν θέσις τῶν ὁρίων⁶⁴ τῶν ἀναφορῶν ἢ κακομοιρῶν καὶ ἡ ἀκτινοβολία αὐτῶν ἐστὶ ἐκ μέσου μοίρας β' τοῦ ζώδιου τῆς τεκλιώσεως καὶ ὁμοιον αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ζώδιου τοῦ ὄντος ἐν αὐτῶν· ἐὰν εἰς τὴν μοίραν τῶν ὁρίων ἀσπίη εἰρηθῆ ἡ ἀκτις αὐτοῦ, ἡ σύγκλησις κατὰ ταύτην τὴν μοίραν γίνετα εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ· εἰ δ' οὐκ, μετὰ τοῦ ἀφθιτοῦ τοῦ κηπιεύοντος τὸ ζώδιον, μέχρη οὖ ἐγγύσει τὰ ὅσα ἀσπίη ἢ ἐπιθευεῖ· οἷον ἐστω μοίρα δεκάτη τοῦ ταύρου, ἡ δὲ ἀκτινοβολία τοῦ δόσιος εἰς τὴν ἐκκαδέκατην μοίραν· ἀπὸ οὗν τῆς ι' μοίρας μέχρη τῆς ιε' εἰσὶ μοίραι ε' καὶ ἐστὶ πενήτατος ἡμέρων ογ', ἴσθι ταύτας τὰς ογ' ἡμέρας κηπιεῖται ἡ ἀπόδοσις, μετὰ δὲ ταῦτα κηπιεῖται ὁ ζεῖς τὰς μοίρας τὰς λοιπὰς καὶ τὴν θέσιν μέχρη δὲ καταρτίζει ὁ πενήτατος εἰς ἕτερον δαστέρα ἢ εἰς τὴν ἀκτινα αὐτοῦ· καὶ εἰς τούτων τὸν εἰκασιμὸν εἰσὶ καὶ ἕτερα τεκμήρια εἰς ἡμέραν μίαι μοίρα μία καὶ δ' λεττὰ.

Εἶτα ἐγγύς τῆς ἀρχῆς τοῦ χρόνου λαμβάνονται πάντες οἱ δαστέρες καὶ τὸ φῶς αὐτῶν, καθὼς συνηματίζονται καὶ ὁ ὑποκόστος τῆς ἐναλαργίης· καὶ γίνετα περιφορά τοῦ χρόνου τεκλιεία εἰς ζώδια ιγ' ἦντων ὁ κῆπος δύο· τὸ δὲ ζώδιον τοῦ ὑποκόστου δευτέρου κατὰ τὰς τῆς γενέσεως μοίρας, καὶ τούτο λέγεται θέσις καὶ πενήτατος ἡμιακρή· τῆς δὲ ἐναλαργίης τῆς μοίρας καὶ τοῦ ζώδιου τοιοῦτοι πενήτατος καὶ θέσις ἀπὸ τῆς μοίρας τοῦ ὑποκόστου τῆς ἐναλαργίης καὶ τοῦ αἰκοθεοτότου αὐτοῦ καὶ τῶν ἑτέρων δαστέρων καθ' ἐκείτην ἡμέραν [...] ἢ θ' <π> ἦντων λεττὰ πᾶσαι καὶ δευτέρα καὶ λέγεται θέσις καὶ πενήτατος ἡμιακρή.

Ora, la disposizione dei confini degli astri benefici o di quelli malefici e il loro irraggiamento, è <data> dallo spazio del grado del secondo segno del compimento e ugualmente da quel segno che si trova in esso: se nel grado dei confini si trovasse un astro o un suo raggio, in quel suo luogo proviene un giudizio combinato secondo quel grado; in caso contrario, in accordo al numero dell'astro che signoreggia il segno fino al luogo ove l'astro si accosta ai confini o li osserva. Sia ad esempio il decimo grado del Toro e l'irraggiamento di Giove pervenga al sedicesimo grado. Dal decimo al sedicesimo grado vi sono sei gradi e <corrispondono a> una direzione di giorni 73. Sappi pertanto che Venere signoreggia questi 73 giorni; in seguito Giove signoreggia i gradi rimanenti fino a quando la direzione giunge ad un altro astro o ad un suo raggio. E sulla base di questa congettura vi sono altri significati riguardo a un giorno, <ovvero> di un grado e di 4 minuti di grado.

In seguito, intorno all'inizio dell'anno, si determinano <le posizioni di> tutti gli astri e la loro luce, come si configurano, e l'oroscopo della conversione, e proviene una rivoluzione completa dell'anno in tredici segni, che costituiscono il ciclo intero <e> il segno secondo dall'oroscopo, sulla base dei gradi della gemitura, e questo si chiama disposizione e direzione mensile. Si compie poi la direzione del grado e del segno della conversione, e la disposizione del grado dell'oroscopo della conversione e del suo dominatore e degli altri astri, giorno dopo giorno [...], secondo 59 minuti primi e <8> secondi e codesta chiamasi disposizione e direzione giornaliera.

64 τῶν ὁρίων om. A.
65 οὖν codd.
66 post ἡμέραν Iacuna trium fere litterarum codd.

Πάλιν θεμδίατα ποιοῦσαν καὶ ζῳδίων τελεῖσθαι ἀπὸ τοῦ⁶⁷ ἁποσκορίου καὶ τῆς μοίρας αὐτοῦ πρὸς τὰ σωματικὰ τῶν συμπεριδόντων §Ρ: 175^ϛ καὶ ξενείας, ἀπὸ δὲ τοῦ⁶⁸ ζῳδίου κλήρου τύχης καὶ τῆς μοίρας αὐτοῦ τὰ περὶ προγυμνάθων καὶ ἀγαθοσύνης, ἀπὸ δὲ τοῦ ζῳδίου ἔθους ὁ ἦλος καὶ τῆς μοίρας αὐτοῦ τὰ περὶ ἀξίας καὶ δόξης, ἀπὸ δὲ ζῳδίου τοῦ μεσομαρτυριᾶτος καὶ τῆς μοίρας αὐτοῦ τὰ περὶ πρῶτης καὶ ἐνεργείας⁶⁹ καὶ τέχνης, φιλίας τε καὶ τεκνοποιίας⁷⁰ καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ μέρος τοῦ βίου διαγωγῶν⁷⁰, ἀπὸ δὲ τῆς σεάλης τὰ τῆς ψυχῆς πῆδη καὶ τὰς συμβιώσεις⁷¹ ὁμοίας καὶ τοῦς λοιποὺς οἴκους, λέγω⁷¹ καὶ δότερας κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτῶν ἢν ἐκλήρωθαι σαι παρὰπρόβουται.

Πάλιν §Α: 178^ϛ τὰ τεκμήρια τὰ ὄντα ἐξ ἀρχῆς τῆς §Μ: 276^ϛ γενέσεως, εἴτερ εἰτεμβαίνουσιν γῆλοῦς καὶ συμπλῶδουσιν τῆς ἀρχῆς⁷² οἰκειῶς τῆς τελεώσεως καὶ τῆς ἐναλλαγῆς, οἱ ἀγαθοὶ τὸ ἀγαθοποιῶν καὶ οἱ κακοὶ τὸ κακῶν πλεῖον παρεχούσιν, εἰ δὲ εἰς τὴν τελεῖσθαι αὐτῶν τῆς ἐναλλαγῆς εἴτεκεν οὐ καὶ ἀπὸ γενέσεως οὐκ ἔχει ὁ δότηρ ἐκείνος δύναμιν καὶ μαρτυρίαν, τὸ σῆμα τῶμα συμβεβηκὸς ἔσται, εἰ δὲ τῆς ἐναλλαγῆς δύναμιν καὶ μαρτυρίαν ἔχει, τῆς δὲ γενέσεως δὴ⁷³ ἀρχῆς μαρτυρίαν δυνάμειος οὐκ ἔχει, τὸ σῆμα τῶμα ἐξαφῶρτα-τῶν ἔσται εἰ μὴ μαρτυρηθῆ ὡς εἴτεκεν τπος. ὁμοίως πάλιν εἴτερ ἀπὸ γενέσεως εἰοἶ μαρτυρία πρὸς κακοσύνην καὶ ἐν τῷ

Si erigono in seguito i temi, e si osserva: a partire dal segno del compimento, dall' oroscopo e dal suo grado, per gli accidenti del corpo e l'espirito; dal segno della sorte di fortuna e dal suo grado per i vantaggi e gli utili; dal segno in cui è il Sole e dal suo grado per quanto attiene alla dignità e alla fama; dal segno del culmine e dal suo grado per le attività, l'operosità e la professione, per le amicizie, il procurare e tutte le altre particolari questioni che concernono la condotta di vita; dalla Luna per quanto attiene alle passioni dell'animo e alla convivenza; ed allo stesso modo devono essere considerate le case rimanenti, ed anche gli <altri> astri, secondo quella loro qualità effettive che hanno in sorte dall'origine.

Quanto agli indizi che sono presenti all'inizio della nascita, se compiono ingresso vicendevole e si accordano ai segni temporali del compimento e della conversione, allora i benevoli portano un bene, i malevoli un male completo. Se poi un astro si trovasse nel <segno del> compimento o ancora angolare nella conversione, senza tuttavia avere, nella genitura, vigore e testimonianza, l'evento <che esso significa> è fortuito: ed invero, se nella conversione avesse forza e testimonianza, ma non al tempo della genitura, l'evento sarà di assai poca importanza, alla condizione che non testimoniasse in quanto angolare. Allo stesso modo, se al tempo della genitura vi fossero testimonianze che indicano affizio-

καρῶ τῆς ἐναλλαγῆς ἀγαθοποιῶς μαρτυρηται κατὰ σύνθετον ἢ οὐχίμα, ἀποσπρέφει τὸ κακόν, εἰ μὴ καὶ ὁ ἀγαθοποιῶς αὐτὸς κακοῦ τὴν τελεῖσθαι καὶ τὰς τπος, δδυναται, καὶ ἀποσπρέφεται τὴν βλάθην οὐ δύναται.

Πάλιν οἱ εἰρητοῦ τῆς τοιαύτης τέχνης οἱ πλείους ἐβλάθθησαν εἰς τὰς ἐναλλαγῆς καὶ εἰποίησαν ἐναλλαγῆν μνητῶν καὶ ἐβδιδιδῶν καὶ ἐκδοτῆς ἡμέρας⁷⁴ ἀλλ' εἴτερ τις τέχνη ἔσται ἐκ τῶν κἀτω ἔσται καὶ ἐκ τοῦ γενικοῦ καὶ δεξιέλιου πόρρωθεν ἔσται καὶ ἀνακῶς οὐδὲν ἔσται εἴτετ, ὅτι ἐν αὐτῷ κῆλιν δύναται εἰρημαρτυροῦσιν εἰς κάκωσιν, καὶ τινὰ πρὸς ἀποστροφῆν τοῦ κακοῦ, καὶ ἀνακατὰ θανατοῦ ἦθω καὶ περσοῦ⁷⁵ καὶ ἀκερῶ. λοιπῶν περὶ τούτων κατὰ τὸν δυνάτων μοιρηθησεται πρὸς ἀποκλήρωσιν τῆς βλάθου. εἰ τολινυ δέκε⁷⁶ τις ἐναλλαγῆν μνητῶν ποιῶσει, ἐβλάθεται τὴν ὄρω καὶ τὸν ἁποσκορίου τοῦ ἦλου ὀμπνίκα κατασπῶσει εἰς τὴν μοίραν εἰς τε τὸ λατῶν καὶ εἰς τὴν στυγίην τῆς γενέσεως εἰς καθ' ἕκαστον ζῳδίων καὶ ἐκείνος ὁ ἁποσκοῖος ἔσται ἐκείνου τοῦ μνητῶς καὶ ὁ δότηρ ὁ κυρεῖων τὸν ἁποσκοῖον αὐτῶν, ἐκείνων τὸν μνητῶ ἔχει ὁ κῶν οὐν ἁποσκοῖος τῆς ἐναλλαγῆς τοῦ χρόνου τῆς τελεῖσεως δηλοῖ τὰ περὶ τοῦ πρώτου μνητῶς συμπλοκεία, τὸ δὲ ζῳδίων τὸ δευτέρου τοῦ ἁποσκοῖου τῆς ἐναλλαγῆς δηλοῖ τὰ περὶ τοῦ δευτέρου μνητῶς καὶ καθ' ἕξῆς ὁμοίως ἕως τῶν ἡβ' καὶ αὐτῆ ἔσται ἡ ἐναλλαγῆ ἢ χροική.

Ei δὲ μνητικῆν ἐναλλαγῆν θέλει τις ποιῶσειν, βλάθτω κατὰ ζῳδίων ἡμέρας

La gran parte di coloro che sono esperti di codesta arte si sono affaticati riguardo alle conversioni annue ed hanno prodotto conversioni dei mesi, delle settimane e di ciascun giorno. Ma se questa arte è qualcosa, lo è nei tempi successivi, che sono distanti dal nascere e dal fondamento e, francamente, dire che dal <fondamento> stesso si può trarre un giudizio è non dir niente, perché invece un riferimento e attestano date cose riguardo a un danno, altre riguardo alla rimozione di un male e gli antichi dissero molte cose disuguali riguardo a quei tempi che son prossimi al signore della conversione, che sono stupefacenti, superflue e inutili.

Mi rimane pertanto di esporre queste cose per il completamento del presente trattato. Se qualcuno desiderasse compiere la conversione dei mesi, prenda l'ora e l'oroscopo del Sole quando esso giunge nel grado e nel minuto e nell'istante medesimi della genitura, in ciascun segno, e quello sarà l'oroscopo di quel mese e l'astro che signoreggia l'oroscopo, quell'astro dominerà altresì il mese. Ora, l'oroscopo della conversione dell'anno del compimento significa gli eventi che accadono nel corso del primo mese, il secondo segno dell'oroscopo della conversione significa ciò che accade nel secondo mese, e così di seguito fino al dodicesimo. Questa è la conversione annua.

E se qualcuno vuole compiere la conversione dei mesi, prenda due giorni e un terzo

67 τοῖ om. A.
68 τοῖ om. M.P.
69 τεκνοποιίας P.
70 διαγωγῶν τοῦ βίου A.
71 ξενίων A.
72 ἐξ ἀρχῆς A.
73 τὸ om. A.

74 καὶ om. A.
75 περσοῦ A.
76 θέλω P.

διο και τρίτου και πολετρο κρισιου κατά την δραβουσην η κακουσυνη του αυτου ηπ: 175ηλ ζωδιου εις ταυτας τας δυο ημερας και το τρίτου, και το ζωδιου το δευτερον εις ετερας ημερας δυο και τριτων, και καθ' εξης ομοιως μέχρι αυ τα ιβ' ζωδια πληρηθασιν εις ημερας κη'.

El 8è θελεις ποιησαι θεματα της εναλλαγης, η προαξι αυτου ομοια εστι καθως εις το ζηλ ητοι εις την συναρτιν ετοιμησαμεν φανερον δια κανονος' και το ζωδιον του ιντριχα, τουτεστι της τελευσεως, γινωσκουμε και τοις οικουεπιτοτας αυτου' η καθως εμπροσθεν ειρηται' του γουιν δατερα της εναλλαγης συν αυτη' κρατειν δει και την φωτοβολαια αυτου ηλΑ: 179ηλ και ποιειν' η εκβολη της μαγτηριας της εναλλαγης ομοιως η εξ αρχης της γενεσεως και των οριων της συνταξεως' και καθ' εν εξ αυτων θεσειν ποιειν τον ωροσκοπον της γενεσεως, το ζωδιον της τελευσεως, του ωροσκοπου της εναλλαγης και τους ιβ' οικους καθως ετιμουεν και το θεματα του τουτου.

Μετά γούιν την τάξιν τούτων των διαρρέσεω των τριών θεματίων, τον ωροσκοπον της γενεσεως μετά του άοτέρος αυτου ποιούμεν μετά του διημιου αυτου καθως έφθασε και εις την δευτεραν διαρρεσι το ζωδιον της τελευσεως και την διαρρεσι του ωροσκοπου της εναλλαγης. επειτα προ τούτων βαέτρομεν και την τάξιν αυτών γινώσκουμεν και κρισιου ποιούμεν εις εκεινους τους τόπους το δμοεικινον την διάθειαν μετά του τοιούτου υποβέλιγματος. ωροσκοπος εικοστη μοίρα ταυρου εστι και εκ της άποχης του χρόνου παρήλθον <μήνες γ' και> ημεραι δέκα, λοιπόν η τελευσις εκεινου

per ciascun segno e determini il giudizio riguardo al bene e al male di quel segno in quei due giorni e un terzo; e il secondo segno <concernent> altri due giorni e un terzo, e così di seguito fino a che i dodici segni non si completino in 28 giorni.

E se vuoi erigere la figura della conversione, la sua prassi è simile a quanto abbiamo apertamente compiuto in forma tabellare nella zēzi ovvero nel trattato astronomico. Possiamo inoltre conoscere il segno della natichá, ovvero del compimento, ed i suoi dominatori secondo quanto abbiamo esposto precedentemente; quanto all'astro della conversione, lo devi assumere unitamente ad esso, come pure l'irraggiamento loro e determinare l'insieme delle testimonianze della conversione, in modo non dissimile che all'inizio della genitura e dalle regole compositive. E in un'unica <figura> dalla loro disposizione descrivere l'oroscopo della genitura, il segno del compimento, l'oroscopo della conversione <anna> e i dodici luoghi, secondo quanto abbiamo esposto e <descrivere> la seguente figura.

Dopo aver così <descritto> l'ordinamento di queste distinzioni di tre temi, consideriamo l'oroscopo della genitura con il suo astro e con il suo numero, ed in tal modo giunge nella seconda distinzione il segno del compimento e la distinzione dell'oroscopo della conversione. In seguito, osserviamo e conosciamo il loro ordinamento e stabiliamo un giudizio secondo i luoghi in cui sono. Vi è un modello che ne mostra la realizzazione con un esempio. Sorge il ventesimo grado del Toro e dall'inizio dell'anno sono trascorsi <mesi 3 e> giorni 10. Di conseguenza, al compimento di quel

του καιρου ό περίπατος του χρόνου' η εθθασει εις του ταυρου μοίρα κη' και λαττά ιν' ; η δε μηνιακή εθθασει εις την παρόεινον εις μοίρα θ' λοιπόν η τριάντη τάξις εστι εκ των θεσεω και των εναλλαγών και τουτο ημ: 277ηλ το βιβλιον κυριως μετά προσοχης συντομοι ενστι και η καρδανηλις αυτου μετά διημιου, και τελειου και φανερον εις τον βουλόμενον λετερησεθαι τουτο μετά βοηθειας και σοφιας του θεου, αλην.

(Figura B)

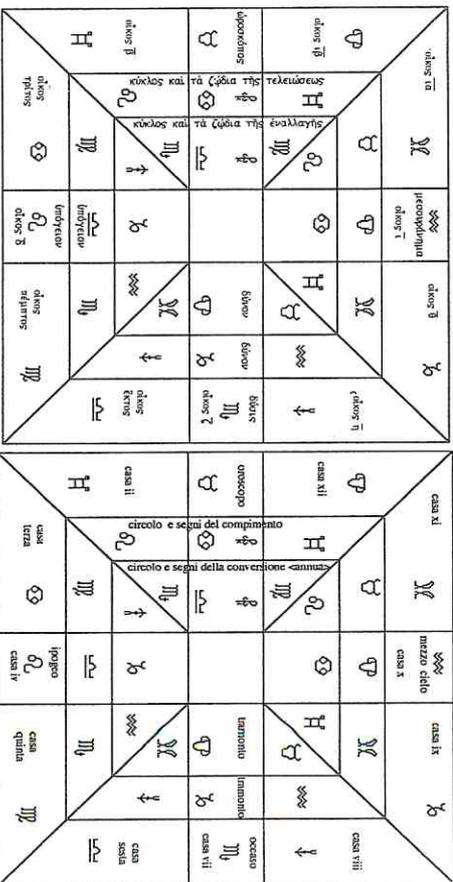


Figura B

Figura 2

77 αυτων Α.
78 και ποιειν και ποιειν Ρ.

79 παρηλθον ... του χρόνου Ρ om.

Note

proemium

L'introduzione ricalca alla lettera il primo capitolo del III libro di Ibn Labbān, aprendo con le stesse parole: *ilm al-mijmā' ʿala l-ḥayr wa-l-šarr*. Questa definizione dell'oggetto dell'astrologia si ritrova nel βιβλίον σὺν θεῶι τῆς ἀστρονομικῆς τέχνης τῶν Περσῶν dell'*Angelicus 29*, che contiene alcuni passi dell'astrologia catarchica di Sahl ibn Bisr (Zahel, cfr. *CCAG V/3* pagg. 98ss.), cfr. fo. 220v, cap. 232:

Περὶ δωδέμης τῶν ἀστέρων καὶ ὅσα δηλοῦσι σχηματίζουσι ἢ κακοῦμενοι ἢ ἀγαθοῦμενοι τὴν σελήνην.

Ἡ κλίσις τῆς ἀστρονομίας διτλή ἐστὶ ἥτοι εἰς καλὸν <ἢ> εἰς κακόν· ὁπότερος οὖν ἀγαθουὸς ἀστὴρ βλάπτει, πᾶν τὸ γινόμενον εἰς καλὸν ἔσται, ὁπότερος δὲ κακοῦρός, πᾶν τὸ γινόμενον εἰς κακὸν γίνεταί καὶ κλίεταί· οἱ δὲ ἀστέρες ἀγαθοὶ λέγονται ὁπληκὰ εἰς ὄψαν ἀγαθῶν τὸ φῶς αὐτῶν μεταδίδουσι.

Sulla forza degli astri e su quanto essi significano quando, configurati con la luna, sono volti al bene o al male.

Duplici è il giudizio che si dà mediante l'astronomia, giacché porta o sul bene o sul male. Ogni qualvolta un astro benefico osserva, ogni cosa che ne proviene si volge al bene; quando al contrario un malefico osserva, ogni cosa che ne proviene si volge al male, e questa è l'interpretazione. Sono pertanto detti benefici quegli astri che, in un'ora favorevole, comunicano la loro luce.

Nel testo di Zebeleno vi sono nondimeno alcune varianti che occorre segnalare. Il termine arabo *qabīlī*, 'accettazione, disposizione favorevole', reso di norma in greco con ὑποδοχῆ, in latino con *receptio*, è tradotto da Zebeleno con ἀίπεσις, *factio seu conditio*, termine che ha un significato tecnico proprio e diverso dal precedente, e che gli Arabi hanno reso con *ḥayy*. Ovunque, per non forzare il testo con una scelta interpretativa, ho sempre scelto di tradurre ἀίπεσις con 'propensione'. Un impiego del termine ἀίπεσις come sinonimo di ὑποδοχῆ si ritrova nel *Libro dei Periani* sopra citato (cap. 4 κλίσις ἀστέρων e cap. 5 περὶ αἰπέσεως ἀπὸ τριγώνων καὶ τῶν ὀρίων, fo. 216r-216v). È quindi lecito presumere che la redazione greca di questo testo sia opera di Zebeleno. Qui sono con prolessità esposte le tre forme (perfezionata, media, assente) della *receptio*, dichiarate da Ibn Labbān (*tanẓīm, waṣaṭ, ḡayr al-maqbūl*), laddove Zebeleno, nel proemio, si limita a dichiararne due.

Sulla deflusione e l'applicazione della Luna signficante, rispettivamente, il passato e il futuro cfr. Paulus Al., c. 17; V. Valens, *CCAG V/3*, pag. 112,9; Zahel, *CCAG V/3*, pag. 99,17.

Sulla distinzione delle configurazioni dannose degli astri malefici ai luminari, il riferimento è a Tolmeo, *quadr.* III, 10 (Boll-Boer, pag. 127,18), *de hiis qui non nutrimur*.

1. *de nativitate*

Il termine οἰκοδομοτρότης traduce l'ar. *al-mustawfī* di Ibn Labbān.

2. *de conceptione*

Il dominio dei pianeti sui mesi della gestazione non si ritrova nella letteratura astrologica greca che chiamiamo classica. La prima testimonianza, nell'età tardo-antica, non proviene da un astrologo, ma da Proclo, in *temp.* (Kroll II, pag. 58), che invoca l'autorità degli Egizi. Il testo di Proclo non è tuttavia interpretabile secondo la successione proposta da C.S.F. Burnett ('The Planets and the Development of the Embryo', in G.R. Dunstan (ed.), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter, 1990, pag. 97) ove dieci mesi lunari sono governati dai cinque pianeti in due sequenze, giacché Proclo non parla di un ottavo mese governato da Marte, né di mesi lunari, ma di 30 giorni ciascuno. Il governo dei pianeti sulla gestazione diviene un *topos* classico dell'astrologia nel Medioevo, secondo la sequenza esposta da Zebeleno.

Zebeleno segue, pressoché alla lettera, il testo di Ibn Labbān, escludendo tuttavia i riferimenti dell'astrologo persiano ad Ippocrate. È interessante notare che questi riferimenti (le presunte denominazioni ippocratiche dei mesi dello sviluppo dell'embrione) si limitano ai primi quattro mesi della gestazione: il mese sotto il governo di Saturno è chiamato *nujfan, sperma*, quello di Giove *walad, generatio*, quello di Marte *janīn, fructus*, quello del Sole *sabī, puer*. Quest'ultima denominazione indicherebbe la perfezione del feto, ovvero la sua animazione, "eo quod in dicto signorum spacio completur *quatuor naturae, scilicet ignis, aqua, aer et terra*" (*Albubaris Astrologi diligentissimi, Liber Genehiacus, sive De nativitatibus...*, Norimbergae, 1540, cap. ii, cc. b3iv). Laddove il testo greco ha πάλυρα τὰ ἐν τὸς μέλη, 'tutti i visceri interni', nel testo arabo si legge: *al-a-ḫā' al-ra šūya*, 'gli organi principali', che sono cuore, cervello e fegato. Zebeleno non traduce *dimāq* con ἐγκέφαλος, ma con κεφάλῃ, volendo significare la parte più nobile del corpo umano. Si noti che nella traduzione inglese del testo di Ibn Labbān *kabd, fegato*, è reso con 'chest', che non conviene nel contesto.

3. *de hora conceptionis invenienda*

Il computo del giorno e dell'ora del concepimento segue il procedimento di Hephaestio, II, 1 (Pingree, pag. 81ss.). Cfr. V. Valens, I, 21 (Pingree, pag. 49ss.), Demophilus *apud* Ps.-Porphyrius, *Introductio in Terrabibulum Ptolemaei*, *CCAG V/4*, pag. 210, *et alii*.

4. *de parentibus*

Ai significatori paterni dichiarati da Tolmeo, Zebeleno aggiunge la sorte (καῖν-πος) del padre, già posta tra i significatori nell'astrologia dell'età tardo-antica (cfr.

Rhetorios, *CCAG VIII/4*, pag. 218,10). Vi aggiunge poi il quarto luogo e il suo signore, che ritroviamo nella letteratura araba e nell'occidente medievale. Chiama *metla*, ὄπος, la sorte, il κἄηπος. Rinvia quindi a un suo scritto sulle sorti, che può essere identificato in un capitolo presente nell'*Angelicus 29*, fo. 165r, cap. 89, ed altresì nel *Marcellianus gr. 324*, fo. 257r-v, e nel *Palatinus Vat. 312*, fo. 147v-r. Il capitolo, che qui di seguito riportiamo, si apre con le medesime parole di Ibn Labban I, 21.

Περσῶν περὶ κἄηπων οἱ καὶ ὄποι λέγονται

Εἰ τις σὲ ἐρωτᾷ τί ἐστὶ κἄηπος, ἀποκριθῆναι ὅτι φανερώσεις ἐστὶ τῶν ὄπων δὴλασθεῖς, ποῖα ἐστὶ κυριώτερα καὶ τίς ἐκ τῶν ὄπων ὁμοιωταῖα εἰς τὴν δὴλῶσιν· τοιοῦτον τοῖων ὄποι πολλοὶ εἰσὶν καὶ ἐκ τούτων πύτρων ὁ κριεττῶν καὶ πλεῖων εἰς χροῖον ὁ κἄηπος τύχης ἐστὶ· δηλοῖ γὰρ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν εὐτυχίαν, τὴν καλὴν εἰρησμένην, τὴν υἴκην, τὴν εὐδωσίαν τε καὶ τὴν προκοπήν, κἄηπος ἀποδήμιον δηλοῖ τὴν ὑποψίαν καὶ τὴν ὀρθότητα τοῦ νοῦς, ὑπόνοιαν τε ἀληθῆ καὶ οἰκονομίαν ὀρθήν, φροντίδα, μαδᾶτον εὐλοκεῖ πρὶν ἐλθεῖν καὶ λόγον τὸν μὴ γινωσκόμενον ποιεῖ γινωσκέσθαι πρὸ τοῦ φανερωθῆναι, κρῖνει τε τοὺς ὀνειδιστοὺς ὀβδῶς, ὄπος πρῶξιματος δηλοῖ τὰ ἀγαθὰ τοῦ θεοῦ καὶ πρῶξιμα στερῶν· ὄπος δεικνῶν καὶ συγγενῶν δηλοῖ ὑπόθεσιν τῶν δεικνῶν καὶ τῶν συγγενῶν· ὄπος πατρὸς δηλοῖ τὸ τέλος καὶ τὴν ὑπόθεσιν τοῦ πατρὸς· ὄπος τέκνων δηλοῖ τοὺς παῖδας καὶ τὰ περὶ αὐτῶν πῶς ἔσονται· ὄπος δαδελφῶν δηλοῖ τὸν δαδελφόν· ὄπος πατρὸν πῶς ἔσται· ὄπος δουλῶν δηλοῖ τὰ περὶ τῶν δουλῶν καὶ τερρατόρων μικρῶν· ὄπος συναριστογῶν δηλοῖ τὸν γάμον καὶ τὴν συντροφίαν καὶ τὰ ὅμοια· ὄπος φόβου δηλοῖ τὴν δυνάστην καὶ τὸν φόβον καὶ τὸν θάνατον· ὄπος ξενιτείας καὶ ταξιδίου δηλοῖ τὰ περὶ ξενιτείας καὶ περὶ πλοστεως καὶ θηροκτείας· ὄπος ἐνεργείας δηλοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς πράξεις, ὀριστοὺς καὶ προστάγματα, δόσεις βασιλικῶν· ὄπος μητρὸς δηλοῖ τὰς περὶ τῆς μητρὸς ὑπόθεσις· ὄπος φίλων δηλοῖ τοὺς φίλους καὶ τὰ περὶ αὐτῶν, τὰς ἐμιθίας τε καὶ τὰς χερὰς καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶν· ὄπος ἐχθρῶν δηλοῖ τοὺς ἐχθροὺς καὶ τὰς ὑποθέσεις αὐτῶν.

ἄνθρωπος οὗν οἱ ὄποι καὶ κἄηποι τῶν ἰβ' οἰκῶν, οἷνοι εἰσὶν· εἰσὶν οὖν καὶ ἔτεροι ὄποι καὶ ἀναμφιβόλως ἔχουσι χροῖον εἰς τὰ ἐργόμενα· ἔχουσι γὰρ δὴλώσεις μεγάλους ¶M. 257v¶ εἰς δουλείας· πολλὰς, καὶ οὐδέμια ὑπόθεσις ἐστὶ ἢ μὴ ἔχουσα τὸν ὄπον αὐτῆς καὶ τὴν δὴλῶσιν κατὰ τοὺς δαστοπόμους· χροῖον γινώσκου καὶ τοὺς ὄπους τούτους· ὄπος ζωῆς δηλοῖ ζωὴν στερῶν καὶ τὸ πῶς ἔσται· ὄπος ὑποκόπτου δηλοῖ τέλειον καὶ ὀρθὸν ὑποκόπτον καὶ εἰ τὸ ἐν τῷ ὑποκόπτῳ καὶ στερῶν ὑπόθεσιν αὐτοῦ ἀπὸ ἀγαθοσύνης ἢ ἄλλου ζωδίου· ὄπος χωρίων καὶ γενικῶν δηλοῖ τὰς ὑποθέσεις αὐτῶν πῶς ἔσονται· ὄπος τοῦ τέλους δηλοῖ τὸ τέλος πῶς ἔσται καὶ πῶς γενήσεται· ὄπος σοφίας καὶ ἐπιστημῆς δηλοῖ τὴν σοφίαν καὶ τὸ πλεόν τῆς σοφίας καθ' ὑπερβολήν· ¶P. 147v¶ ὄπος ἀλλέπτου καὶ βασιλέως δηλοῖ τοὺς βασιλεῖς καὶ τοὺς βασιλικούς ὀριστοὺς· ὄπος δέξιας καὶ ὕψους δηλοῖ τιμὴν καὶ ὕψος καὶ ὑπεροχὴν εἰρητῶν ἀπὸ λαοῦ, οἷος οὗν ἐκ τῶν τοιοῦτων κἄηπων ἀγαθωμένους εὐπεθῆ, ἐκείτους δηλοῖ καὶ ἐπιμαρτυρεῖ τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν βλάβην περὶ οὗ ἢ ἐδοτήθησιν.

¹ τὰ om. A. || ² τὴν ξενιτείας P. || ³ εἰς τὰ ἐργόμενα· ἔχουσι om. M. || ⁴ δουλῶς A.

Delle sorti, che son dette anche mete, secondo i Persiani

Se qualcuno ti chiede che cosa è la sorte, rispondi che è la manifestazione di ciò che prevale di due significati ovvero è ciò che maggiormente si conforma a dare indicazione. E queste mete sono molte, ma di tutte la più efficace, quella che ha maggior pienezza nel significare è la sorte di fortuna: significa infatti i beni e il successo, la buona sorte, la vittoria, il buon esito e la promozione. La sorte dell'espatrio indica la supposizione e la rettitudine di giudizio, la congettura vera e la retta linea di condotta, la riflessione, lo scoprire i messaggi prima del loro giungere e fa conoscere un pronunciamiento ignoto prima della sua attuazione e giudicare rettamente i sogni. La meta delle azioni denota i benefici divini e la fermezza delle azioni. La meta dei fratelli e dei parenti indica quanto è di loro, la meta del padre denota l'esito e il fondamento del padre, la meta dei figli indica i bimbi e quanto concerne loro, la meta della debolezza indica il malato e dove è il suo dolore, la meta degli schiavi denota ciò che è loro proprio, come pure dei piccoli quadrupedi. La meta delle unioni indica il matrimonio, la convivenza e ciò che a queste cose è affine; la meta della paura indica il dominio e la paura e la morte; la meta dell'espatrio e dei viaggi significa ciò che concerne l'espatrio e la fede e il culto; la meta dell'efficacia significa l'energia e le azioni, i decreti e i precetti, gli impegni del re; la meta della madre indica il fondamento della madre; la meta degli amici indica ciò che concerne gli amici e le speranze e i favori e simili; la meta dei nemici denota i nemici e il loro essere.

Tutte queste mete e sorti appartengono ai dodici luoghi. Vi sono poi altre mete che hanno un'indubbia utilità nel porre mano alle attività. Hanno infatti molti significati su diverse questioni e invero nulla vi è che sia privo di un suo proprio limite e indicazione presso gli astronomi. Conviene pertanto conoscere anche le seguenti mete (...)

Troviamo un altro capitolo che tratta degli ὄποι, nell'*Angelicus 29*, fo. 268v-269v, cap. 304, Περὶ ὄπων καὶ κἄηπων διαφόρων εἰδῶν, che contiene un elenco più grande di mete, ed appare mutilo. Si deve notare che la meta o sorte "del Sole", il κἄηπος δελτιμῶνος degli astrologi "classici", è chiamata κἄηπος ἀποδήμιου, che è una traduzione dell'ar. *salm al-gayb*, da confrontare con la denominazione di *pars absentie* o *pars celsi* del medioevo latino. Nel primo libro del trattato dello pseudo-Achmete questa sorte indica, unitamente al κἄηπος τύχης, il benessere o il malessere del popolo, cfr. in particolare *Angelicus 29*, fo. 200r, cap. 49: περὶ πλεθῶν καὶ δαστευτῶν καὶ θαναστικῶν καιροῦ, dove il κἄηπος ἀποδήμιου traduce l'ar. *salm al-gayb*.

5. *de cognoscendo sexu fetus in utero*

Sul pronostico intorno al sesso dei figli sulla base del loro κἄηπος, cfr. Dorotheus II, 10.

Zabeleno si serve qui del termine αἰπέτης per designare il φῶς αἰπετικός, *luminare conditionarium*. E termine poco usato nella letteratura greca (cfr. Teucros, *CCAG IX/2*, pag. 183,12), il termine proprio essendo αἰπεσιόρχης, cfr. Paulus Al., cc. 24, 34.

7. *de spatio vitae*

In questo capitolo, tre differenti dottrine sono mischiate tra loro. Zebeleno inizia a descrivere i criteri della determinazione dell'afeta secondo Tolomeo, *quadr.* III, 11 (Boll-Boer, pag. 131, 10), quindi passa subito a trattare della teoria afetica quale è espressa in Doroteo, III, 1, 14ss., V. Valens, III, 3, Paulus Al., cap. 36. Questa teoria, che prevede la presenza di un astro (οικοδοσότης) che abbia sia diritti (λόγος) sul luogo dell'afeta, sia testimonianza (μαρτυρία), è stata ampiamente esposta da Retorio (cfr. CCAg VIII/1, pagg. 237ss., in particolare pag. 239, cap. 17 περί οικοδοσότητος). Riprende quindi la dottrina tolemaica distinguendo i due modi (τρόποι) dell'άφεσις: κατὰ τὴν ἀκτινοβολίαν e ὁμιλία (*quadr.* III, 11; Boll-Boer, 132, 12ss.), ma chiama la prima secondo la progressione della sfera retta (ovvero: delle ascensioni rette della sfera, ἡ θέσις ὀρθή), la seconda contraria alla sfera retta.

I paragrafi che s'aprono con «la maggior parte degli uomini...» si fondano, quasi alla lettera, su Ibn Labbān, III, 6, 9-12, ed espongono i *rudimenti* della teoria sassanide-araba del *kağ-hudh*, la quale poggia su quella greca dell'οικοδοσότης. Due schemi illustrano la teoria. È qui particolarmente evidente in quale stato di negligenza ci sia pervenuto questo testo, che non si accorda né con Ibn Labbān, né con gli schemi medesimi, che indicano espressamente che i luoghi XII, III e VI, nel caso del Sole, XII, IX e VI nel caso della Luna non sono atti all'άφεσις. Ancora, il testo è lacunoso e corrotto quando, poche righe più sotto, parlando delle condizioni di Mercurio, aggiunge: «È inoltre benefico in entrambe le figure di trigono ed esagono...». Non si tratta qui invero di Mercurio, ma dei due luminari, τὰ φῶτα, omissi dal copista. Leggiamo in Ibn Labbān (III, 6, 12): «The two luminaries are benefic <when aspecting> from sextile and trine, and they are malefic <when aspecting> from opposition and quartile». Per un eccesso di malignità, anche la versione inglese è insoddisfacente. Non solo lascia di tradurre *wa-'l-muqarrana*, 'e nella congiunzione', che il testo di Zebeleno riporta, ma ha invertito il senso della frase: la condizione salutare o corrompente dei due luminari non dipende dagli 'aspetti' che essi ricevono, ma da quelli che essi inviano, essendo qui considerati parte attiva.

Alla fine del capitolo, segue una glossa, che è omessa nel *Angelicus* 29, ed è riportata come capitolo distinto nel *Palatinus* Var. 312. Trattasi dei criteri per la determinazione dell'afeta, ripresi quasi alla lettera da Tolomeo, *quadr.* III, 11 (Boll-Boer pag. 131, 10-132, 5).

Riguardo alle stelle che recidono la vita, ἀναπερικαί, nel trattato dello pseudo-Achmeie vi è una tabella di 67 stelle. Questa tabella è mutila nel *Marcianus* gr. 324, fo. 210v, e nel *Palatinus* Var. 312, fo. 93v, integra nell' *Angelicus* 29, fo. 265v-266v. Il ὀσῶν περί τῶν ἀναυῶν καὶ στερεῶν ἀστέρων, ἐπι δὲ περί μῆκους καὶ πλάτους καὶ κρῶσεως καὶ μετέθους αὐτῶν. Quindici di esse sono designate come

ἀναπερικαί. Il testo di Ibn Labbān (I, 8) presenta una tabella di 30 stelle, di cui 12 sono dette *qā'i*, 'interficianti'. Boll-Cumont (CCAg V/1, pag. 36, n. 1) avevano già osservato che l'autore di questa tabella, composta per l'anno 1346, è Eleuterio di Elis.

8. *de forma et temperatura corporis*

Dopo il primo paragrafo in cui sono dichiarati i significatori della questione, analogo a Ibn Labbān, III, 5, 1, Zebeleno offre uno sviluppo originale, che non sembra avere confronti con altri testi astrologici.

9. *de vitis et morbis*

Questo capitolo non ha alcun rapporto con il testo di Ibn Labbān. Solo si deve notare che, nel primo paragrafo, le facoltà dei sette pianeti dichiarate da Zebeleno corrispondono parzialmente con il *centilogium* pseudo-tolemaico (ed. Boer, pag. 57, 2-5) e convergono con quelle di Ibn Labbān (III, 1, 10), ove a Saturno è attribuita la facoltà *munsikal*, *cohibens*.

Ad una melotesia zodiacale, ne segue un'altra, che ci tratteniamo dal definire decanica, a guisa di quelle originate nell'Egitto (cfr. W. Gundel, *Dekanē und Dekanterbilder*, Glückstadt u. Hamburg, 1936, pagg. 283-287). Quella di Zebeleno potrebbe essere definita una melotesia dei τριόσῶτα, *factes*, le parti del corpo umano essendo distribuite lungo lo zodiaco seguendo il dominio planetario nei decani.

10. *de possessionibus*

τῶν ἁ è la traslitterazione dell'ar. *dahl*, 'indicazione, sintomo, prova, dimostrazione', che Zebeleno traduce correttamente con τεκμήριον.

11. *de fortuna honoris et dignitatis*

Il riferimento è Tolomeo, *quadr.* IV, 5.

12. *de actionum qualitatibus*

La prima proposizione rimanda a Tolomeo, *quadr.* IV, 4. Il riferimento ai "Persiani" conviene con il testo di Ibn Labbān, III, 13, 4-7.

13. *de coniugio*

I significatori del matrimonio sono, sostanzialmente, quelli dichiarati da Doroteo: Venere (II, 1, 1), il luogo settimo dall'oroscopo (II, 1, 16), la sorte delle nozze (II, 2, 1).

14. *de filiis*

Il capitolo è la traduzione letterale di Ibn Labbān, III, 15, 1.

15. *de amicitis*

Le espressioni ἀιπέττης, πρὸς αὐτὸν ἀίπεται, εἰς ἀίπεται stanno a indicare l'ἡπόδοχῆ, *receptio*, come nel proemio. Cfr. Ibn Labbān, III, 16, 2.

16. *de peregrinatione*

Convienne con Tolomeo, *quadr.* IV, 8, quanto è detto riguardo alla Luna e a Marte come significatori.

17. *de morte*

Rispetto ai passi paralleli di Ibn Labbān, il testo è abbreviato e impreciso. Cfr. Ibn Labbān, III, 18, 1: «Si ha conoscenza del genere di morte dal signore dell'ottavo luogo, dalla sorte della morte e dal suo signore, dall'astro malefico che recide (*al-qāṭi*) il tempo di vita, sia esso fisso od errante, e dal grado del novilunio e plenilunio che fu prima del parto o da una delle <stelle> che recidono».

Il riferimento a Tolomeo è alla prima parte di *quadr.* IV, 9 che espone i decreti di ciascuno dei cinque pianeti quando detiene la signoria della morte (τῆν κοίτην τοῦ θανάτου). E sono decreti che riguardano le morti naturali (θίσιος θανάτου). Seguono quindi gli *omina* che descrivono le morti violente. Zebeleno aggiunge qui una glossa al testo tolemaico, osservando che si possono dare *omina* anche riguardo al Sole e alla Luna, in quanto la loro qualità è simile, rispettivamente, a quelle di Marte e di Venere. Questa glossa, in realtà, proviene da Ibn Labbān (III, 18, 7).

18. *de temporum divisione*

Tutto il capitolo riproduce, quasi alla lettera, Ibn Labbān, III, 20, 1-18, di cui Zebeleno riproduce gli esempi numerici e la figura che ad essi corrisponde. Tuttavia, il riferimento obbligato è Tolomeo, *quadr.* IV, 10, cui sono riferiti:

- a) il modo del computo secondo le *divapopai* e l'ὀπὴν σφαῖρα (Boll-Boer, pag. 210, 11-18);
- b) la determinazione del cronocratore annuale (Boll-Boer, pag. 210, 19-23);
- c) la determinazione della disposizione mensile (Boll-Boer, pag. 210, 23; 210, 26-211, 3);
- d) la distinzione dei diversi accadimenti secondo diversi significatori (Boll-Boer, pag. 208, 19-209, 6);
- e) la quantità temporale assegnata alla disposizione mensile (Boll-Boer, pag. 210, 26-211, 3).

Riguardo al pundo d), Tolomeo prescrive di osservare cinque significatori (*quadr.* IV, 10; Boll-Boer, pag. 208, 19-209, 6):

Le particolari proprietà dei tempi devono essere indagate secondo ciò che è peculiare nelle gentiture e secondo il metodo generale già esposto, che si fonda sui principali prorogatori. Ma non uno solo di essi, come nella durata della vita, ma tutti devono essere presi in considerazione: la prorogazione dell'oroscopo per quanto attiene al corpo e all'espanto, della sorte di fortuna per quanto è delle sostanze, della Luna riguardo alle affezioni dell'anima e alla convivenza, del Sole per ciò che è della fama e della dignità, del culmine per quanto attiene alle altre particolari condizioni, quali le attività, le amicizie, la procreazione dei figli.

Zebeleno, seguendo la maggioranza degli astrologi, prende in considerazione molti, se non tutti, gli elementi della gentitura. Cfr. Abū Ma'šār, *De revolutionibus nativitatū*, III, 1 (Pingree, pag. 124, 7-21), Retorio, *CCAG VIII/1*, pag. 245; Vettio Valente, IV, 11:

Quando vogliamo investigare della vita e delle attività connesse al corpo o all'animo, procediamo dall'oroscopo. Per quanto è della gloria, della dignità, splendore, del padre e delle persone maggiori, è la natura del Sole che meglio conviene a dare il giudizio; compiremo quindi la progressione degli anni a partire dal Sole. Per quanto riguarda i pericoli al corpo, le debolezze, le effusioni di sangue, la madre dalla Luna. Per le azioni, i mezzi di vita, la professione dal culmine supremo. Per la prosperità e le acquisizioni dalla sorte di fortuna. Riguardo alle occasioni mortifere, i mutamenti e i tormenti dall'occidente. Per le cose stabili, i fondamenti, i possessi, le cose nascoste e le faccende che concernono i morti dal culmine inferiore. Per ciò che riguarda le donne, le relazioni, le unioni e ogni cosa che ha natura femminile da Venere. Per le cose militari e per ogni pubblico affare da Marte. Per il venir meno delle attività, per il patrimonio, per le sofferenze nascoste, per l'eredità paterna da Saturno. Per la fama, l'amicizia, gli appoggi, il patrimonio da Giove. Per le associazioni, i servi, gli schiavi, il dare e l'avere, gli scritti da Mercurio.

Zebeleno impiega qui tre termini arabi. Dice che χασιμ è la μοῖρα τῆς διαστροφῆς, il grado della divisione <del tempo>. Questo termine è la traslitterazione di *al-qāsim*, 'colui che divide, distribuisce', con il quale, tuttavia, gli astrologi arabi designano non il grado, ma l'astro che su quel grado ha signoria, κοίτη; nominano per contro *qism* il grado medesimo, *qism* essendo la parte di un intero che è stato suddiviso. Dal canto suo, Zebeleno chiama l'ar. *al-qāsim* διοκρητής, *gubernator*. Nella versione bizantina del *de revolutionibus nativitatū* di Abū Ma'šār (ed. Pingree, *passim*) *qism* è reso con μερσιός, ἐπιμερσιός, <*al-kawkab*> *al-qāsim* con ὁ ἐπιμερσιός <διοκρητής>. Questi termini tecnici rispondono alla dottrina che Tolomeo espone in *quadr.* IV, 10.

Il secondo termine è ἡτρυχά, che Zebeleno traduce con τελελειώσις ed è la traslitterazione di *inhiṭā*, 'termine, punto di arrivo', significando quel segno zodiacale

¹⁷ Vett. Val., IV 11 (PINGREE, pag. 166, 24-167, 6).

che corrisponde a un dato genetliaco, secondo il procedimento esposto con prolessi da Paulus Al., cap. 31.

Il terzo termine, ζήτι, traslittera l'ar. *zī*, che proviene dal pahlavī *zīg*, e designa di norma la tavola astronomica (cfr. A. Panaino, *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo, Manicheismo e Mandelismo*, Roma, 1998, *passim* e in particolare pagg. 19-20; 47-48). La ζήτι in questione è verisimilmente la *Zij al-Jami'* di Ibn Labbān, cfr. E.S. Kennedy, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", *Transactions of the American Philosophical Society*, NS, 46,2 (1956), pag. 156.

All' inizio del capitolo, Zebeleno dichiara che cos' è l'εὐδαλᾶν (scilicet: τοῦ ἔτους). Il termine designa, nel periodo medio bizantino, l'ἀντιγέμετος (cfr. Hephaestio, II 27; Pingree, I, pag. 198, 199) e lo troviamo per la prima volta negli scoli a Paolo d'Alessandria, che risalgono al XII secolo. Il termine εὐδαλᾶν è verisimilmente un calco dall'ar. *talwīl*, 'mutamento, trasformazione'. Entrambi i termini designano la *revolutio annorum* o *annua conversio* degli astrologi del medioevo latino.

In seguito, Zebeleno evoca la prima forma della διάφραξις τοῦν χροῶν che Tolomeo espone in *quadr.* IV 10 (Boll-Boer, pag. 210, 4ss.), che conduce al ritrovamento del *qāsim* o *μεριστός*. Questo modo è spiegato con un esempio dall'esegista anonimo (*In Claudii Ptolemei Quadrupartium enarrator ignoti nominis...*, Basilea, 1554, pag. 170), ove si serve di una genitura del terzo κλίμα (latitudine di Alessandria). Soga, egli dice, 19 gradi di Toro, Marte sia a 20 gradi e il raggio quadrato di Saturno (26° Leone) cada a 26 gradi del Toro. Consideriamo le ascensioni oblique (δύσφοποι) della regione, e abbiamo, per l'oroscopo 35° 39', per Marte 36° 38', per il raggio quadrato di Saturno 41°. Diciamo pertanto che, qualunque Venere abbia la κρούα del Toro, Marte disporrà degli accadimenti di cui l'oroscopo è significatore per quasi un anno, Saturno per quasi cinque. L'esempio di Zebeleno è in tutto simile a quello di Ibn Labbān, III 20,3, ma i numeri sono corrotti e devono essere restituiti secondo quanto appare nel testo dell'astrologo persiano: sorgano gradi 10 del Cancro e dopo qualche tempo il testo dell'astrologo, giunga al diciottesimo grado del Cancro, nei confini (ῥοιά) di περίπατος, *directio*, giunga al diciottesimo grado del Cancro, nei confini (ῥοιά) di Mercurio secondo gli Egizi. Poiché i confini di Mercurio terminano al grado diciannovesimo, si attribuiranno alla signoria di Mercurio gradi 2 e minuti 22. Quest'ultimo numero è corretto. Lo ritroviamo in Ibn Labbān e corrisponde alla differenza tra le δύσφοποι di gradi 16 e di gradi 18 del Cancro per una latitudine (approssimata) di 34°.

Dopo aver esposto questa forma del περίπατος, Zebeleno spiega la τελέλιος, nota agli astrologi del medioevo latino come *perfectio*, che ne è la traduzione e, più tardi, come *profectio*, che ne è una corruzione. Anche qui il copista ha commesso un errore: gradi 2 di Cancro deve essere corretto in gradi 10. La τελέλιος occupa un

posto di grande rilievo nell'apotelesmatica genetliologica. Vetto Valente vi dedica un libro intero, il quarto, ma ne tratta con diversa denominazione:

Tutti gli avvenimenti che possono accadere nella vita giungono in accordo alle τροπώσεως (transmissioni). Esse acquisiscono nondimeno una varietà estrema, a causa delle configurazioni generali del tempo, delle rivoluzioni degli anni (ἀντιγέμετος), degli ingressi (εἰσβολήσεως) e delle apparenze (φάσεως) degli astri, giacché tutte queste configurazioni sono forme dissimili le une dalle altre (IV 11; Pingree, pag. 169, 7-10).

La τελέλιος percorre un ciclo regolare, in dodici anni descrivendo l'intero cerchio dello zodiaco. Ciascun anno, trenta gradi di un segno diventano significatori di una data classe di eventi. Ne consegue pertanto che ciascun grado del segno della τελέλιος corrisponde a 12 giorni e 1/6 (365/30). Saranno le configurazioni (οχηματισμοί) dei pianeti al segno della τελέλιος che indicheranno la successione temporale del dominio all'interno dell'anno. Zebeleno pone qui un altro esempio. La τελέλιος sia giunta al decimo grado di Toro e lo οχηματισμός di Giove si ponga al grado sedicesimo del medesimo segno: i 6 gradi equivalenti sono a 73 giorni (6 x 12 1/6). Viene qui stabilita una duplice κρούα della τελέλιος: la prima, generale, poggia sul signore del domicilio (ἀκροθέτημα), la seconda, parzialmente, sugli οχηματισμοί, *radiationes*, dei pianeti.

A partire del segno della τελέλιος annua derivano la mensile e la diurna, che hanno identico schema (cfr. Paulus Al., cap. 31; Boer, pag. 82, 12-83, 12; in *Cl. Pto. Quadr. enarrator...*, pag. 172). La mensile procede in ragione di un segno per ciascun mese, dividendo tuttavia l'anno in 13 parti, in modo che, all'inizio dell'anno seguente, il segno della τελέλιος annua corrisponda al segno del primo mese dell'anno successivo. Vengono così distribuiti 390 gradi nei giorni dell'anno, per cui un giorno è uguale a 1° 4' (390/365) e ogni tredicesima porzione dell'anno conterà di giorni 28 (30°/1° 4'), cfr. Tolomeo, *quadr.* IV 10; Boll-Boer, pag. 210, 23-211.1. Allo stesso modo quella diurna: i 30 giorni del mese distribuitandosi in 13 segni, ad ogni segno corrispondono circa 2 giorni e un terzo (*quadr.* IV 10; Boll-Boer, pag. 211, 1-3).

Alla fine del capitolo, Zebeleno offre un esempio numerico della τελέλιος annua e mensile. I numeri sono corrotti e devono essere confrontati con quelli di Ibn Labbān, III 20,18. Sia l'oroscopo a 20 gradi del Toro. Trascorsi giorni 10 (Ibn Labbān: messi 3 e giorni 10), la direzione annua giunge a gradi 28 e minuti 13. Verifichiamo: mesi 3 e giorni 10 sono 100 giorni, li divido per 12 1/6 e ottengo 8° 13', che sommo a gradi 20 del Toro. Prosegue: nello stesso tempo, la direzione mensile è giunta a gradi 9 della Vergine (Ibn Labbān: 6° 50' Vergine). Ora, se moltiplico 100 giorni per 1° 4', ottengo 106° 40' che, aggiunti a 50° (20° Toro), conducono a 6° 40' Vergine. Il risultato di Ibn Labbān è lievemente diverso, in quanto parte da un valore più accurato (1° 4' 6") della τελέλιος mensile.

Appendice

A. Olivieri pubblicò, dal *Marcianus gr. 324*, fo. 267r-269r (CCAG II, pagg. 132-136), un'interpretazione astrologica di Eleuterio Zebeleno: θειλύτιον ἐγγαροχθεὶν παρὰ τοῦ φλασοῦρου Ἐλευθερίου τοῦ Ζεβελανοῦ, Χρήσιμον εἰς τοῖς ἁδὰ, καὶ περὶ χρόνων ζωῆς τοῦ ἐρωτῶντος καὶ τῶν διὰ τῶν χρόνων τοῦτων ἐπιγενησομένων αὐτοῦ. Questo testo si ritrova nel *Palatinus Var. 312*, fo. 161r-163r e nell'*Angelicus 29*, fo. 224r-226r, che ne riporta in fine la figura, accompagnata dalla didascalia: θειλύτιον τοῦ αὐτοῦ φλασοῦρου Ἐλευθερίου τοῦ Ζεβελανοῦ. La stessa figura, con la didascalia medesima del titolo, è riportata a fo. 281r del *Marcianus gr. 324*. La didascalia dell'oroscopo ha condotto Pingree a ritenere che esso descrivesse la genitura di Eleuterio Zebeleno. Pingree ha quindi datato l'oroscopo al 10 novembre 1343 (*From Astral Omens... cit.*, pag. 75). Tuttavia, né le posizioni corrispondono alla data proposta da Pingree, né l'oroscopo descrive una qualunque natività.¹⁸

Il medesimo oroscopo è riportato in *Marcianus gr. 324* fo. 263r-264v, *Angelicus 29*, fo. 172v-173v, *Palatinus Var. 312*, fo. 155v-157r, *Vindobonensis philos. gr. 262*, fo. 49v-51r. L'interpretazione è tuttavia affatto diversa ed è inserita all'interno di un breve trattato sull'astrologia catarchica.¹⁹ L'oroscopo non descrive infatti la genitura di un essere umano, ma è un esempio di *interrogatio universalis*, cui si era soliti ricorrere quando non vi era conoscenza del giorno della nascita. Ad una simile figura sappiamo che era ricorso anche Abū Ma'shar, in quanto, come riferisce il suo allievo Šaḡan, non conosceva la sua data di nascita (cf. l'introduzione di R. Lemay all'edizione del *Liber Introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, I, Napoli, 1995, pag. 9). Queste interrogazioni generali non venivano stilate, come riferisce Lemay, per il momento presunto della nascita, ma, secondo quanto conviene alle premesse generali dell'astrologia catarchica, dietro pressione dell'interrogante e ricezione di questa sua pressione da parte dell'astrologo giudicante. Le posizioni planetarie del testo rispondono alla data del 10 novembre 1164. Possiamo pertanto concludere che l'oroscopo inserito nel trattato di astrologia catarchica sia l'opera di un astrologo bizantino del XII secolo, che diede forse un responso diret-

¹⁸ Se volessimo determinare la vita di Eleuterio Zebeleno, due date devono essere prese in conto: 1346 (tavola delle stelle) e 1390, redazione del *Taurinensis C VII 10*.

¹⁹ Περὶ καταρχῶν δουλειῶν καὶ τῆς ἐρωτησέως αὐτῶν καὶ τοῦ ἐρωτῶντος ὁμοῦν τρόπον καὶ τὴν ἀξιῶν καὶ λοιπῶν ἄλλων τιμῶν ἐκ τῶν δόξαικα τόμων.

²⁰ “Dell'inizio delle azioni e delle domande intorno ad esse ed inoltre del carattere dell'interrogante, della sua dignità e di ogni altra questione secondo i dodici luoghi”.

to all'interrogante. Zebeleno riprese poi a suo conto il medesimo oroscopo per trattare di un aspetto particolare dell'arte apotelesmatica, segnatamente degli anni di vita e degli accidenti corporei.

	testo	10.XI.1343	10.XI.1164
Sole	Scorpione	25,9 Scorpione	24,8 Scorpione
Luna	Vergine	3,5 Vergine	6,7 Vergine
Saturno	Sagittario	24 Capricorno	28 Sagittario
Giove	Scorpione	22,4 Sagittario	23,7 Scorpione
Marte	18°? Acquario	26,6 Toro	4,7 Acquario
Venere	Capricorno	10,4 Capricorno	11,5 Capricorno
Mercurio	Scorpione	15,6 Scorpione	5 Scorpione
Nodo asc.	15° Gemelli	6 Scorpione	15 Gemelli

Julio Samsó lo señala con detalle en su análisis de "la cultura astronómica de Pedro Gallego"². Analiza en este trabajo el modo cómo el obispo franciscano "tras un prólogo más o menos retórico, los primeros *argumenta* describen adecuadamente las tres doctrinas astronómicas usuales en su tiempo:

1.- La de al-Bitruyí (cuyo nombre no cita), según la cual la esfera de las estrellas fijas es la que se mueve con mayor rapidez, seguida por la de Saturno y por las restantes esferas planetarias hasta llegar a la esfera de la Luna que es la que tiene un movimiento más lento (fols. 49 v - 50 r). La cita tiene el obvio interés de documentar la difusión de la obra de al-Bitruyí³ ya que, por más que este autor fue muy conocido por los escolásticos⁴, no resulta corriente encontrar alusiones a él en la España del siglo XIII.

2.- Una segunda doctrina considera que el movimiento más rápido es el de la Tierra, lo cual implica admitir el movimiento de rotación⁵, seguido por el de la Luna, Mercurio etc., hasta llegar al movimiento de las estrellas fijas (fol. 50 r).

3.- La tercera teoría puesta de relieve por Pedro Gallego es la de Ptolomeo y sus seguidores: la Tierra está inmóvil en el centro del sistema, el movimiento más rápido es el de la Luna, seguido por el de Mercurio y los restantes planetas en el orden habitual. El movimiento de éstos se justifica con la doctrina de las excéntricas y de los epiciclos (fol. 50 r y v). Esta tercera *opinio* será la seguida por Gallego a lo largo de la *Summa*, siguiendo fundamentalmente el epítome del *Almagesto* elaborado por al-Fargani.

Tres aspectos tienen un cierto interés: 1) Gallego recurre, en un pasaje, a unidades de tiempo tomadas del cómputo eclesiástico; 2) Añade materiales de origen desconocido a la división clásica del eumene en siete climas; y, sobre todo, 3) concibe un cosmos mucho más grande que el de Ptolomeo partiendo de fuentes latinas (Macrobio y Marciano Capella) y si Gallego no toma sus datos de al-Fargani y recurre a Marciano Capella y a Macrobio, es precisamente porque estos últimos le ofrecen un universo más grande que el ptolemaico"⁶.

EL MUNDO PTOLEMAICO EN UN 'EXPLICIT' DEL MS. 8918 DE LA BNM

JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ

Universidad Autónoma de
Barcelona

Presenta el ms. 8918 de la BNM en el fol. 56v, al final de la versión más completa que se nos ha conservado de la *Summa de Astronomia*¹, una de las obras del franciscano Pedro Gallego (+1267), confesor de Alfonso X el Sabio y primer obispo de Cartagena después de la conquista cristiana del reino de Murcia, una llamativa ilustración, que J. Samsó denomina "diagrama astronómico con las posiciones planetarias para el 1 de Mayo de 1273, fecha que constituye un *terminus ante quem*" para la datación de la obra que podría haber sido redactada en torno a 1263 y 1267, fecha de la muerte de Pedro Gallego. Se trata de una obra de divulgación de la astronomía de Ptolomeo, tomada de la abreviación hecha por el astrónomo árabe al-Fargani, traducida al latín por Gerardo de Cremona en Toledo, el Alfagannus latino, según se nos dice en el "Incipit", que aparece en el fol. 49r del mismo manuscrito, *Incipit Summa de Astronomia composita a fratre Petro Gallego Cartaginensi episcopo excepto tota ab Alfagno per ordinem*. Constituye dicha ilustración una formalización gráfica del universo ptolemaico que aparece a manera de 'Explicit' de la obra en la copia del ms. de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Pedro Gallego ofrece a lo largo de la *Summa* la información de su pensamiento sobre la disposición y características del Universo. En ella se encuentran diversos aspectos que nos ayudan a comprender buena parte del significado de la representación incluida al final de la obra.

¹ *Petri Gallegi opera omnia quae extant. Summa de astronomia. Liber de animalibus. Regitia domus*. Editit José Martínez Gázquez. SISMEI. Milenio Medievale 20. Firenze, 2000.

² "La cultura astronómica de Pedro Gallego", Apéndice a *Petri Gallegi*... pp. 175-186.

³ El original árabe, junto con la versión hebrea medieval, traducción inglesa y comentario, ha sido publicado por B.R. GOLDSTEIN, *al-Bitruyí: On the Principles of Astronomy*, 2 vols. New Haven-London, 1971. La traducción latina de Miguel Seoane fue editada por F.J. CARMODY, *al-Bitruyí: De motibus celorum*, Berkeley-Los Angeles, 1952.

⁴ Cf. por ejemplo A. CORRAVARIA BERRA O.P., "Deux sources de S. Albert le Grand: al-Bitruyí et al-Battani", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 15 (1982) 31-52.

⁵ Se encontrará un excelente estado de la cuestión sobre las ideas que se tuvieron en las Edades Antigua y Media en torno al tema de los movimientos de rotación y traslación terrestres en J. VERNER, *Astronomía y Astrología en el Renacimiento: la revolución copernicana*, Barcelona, 1974, pp. 36-56.

⁶ "La cultura astronómica..." pp. 176-177.

LA REPRESENTACIÓN DEL COSMOS

Saturnus est frigidus et siccus distemperate.	Saturno es frío y seco destempladamente.
Jupiter calidus et humidus temperate.	Júpiter cálido y húmedo templadamente.
Mars calidus et siccus distemperate.	Marte cálido y seco destempladamente.
Sol calidus et siccus temperate.	El Sol cálido y seco templadamente.
Venus calidus et humidus temperate.	Venus cálido y húmedo templadamente.
Mercurius frigidus et siccus mediocriet.	Mercurio frío y seco mediamamente.
Luna frigida et humida temperate.	La Luna fría y húmeda templadamente.

<Stellarum fixarum et currencium
orbium forma uel figura>.

<Illustración o figura de las órbitas de
las planetas fijas y móviles>

Empireum	Empíreo
Crystallinum	Cristalino
Sidereum	Sidéreo

Saturnus moratur in quolibet signorum duobus annis et dimidio et perficit cursum suum in triginta annis, et est frigidus et siccus distemperate, et est ascensus eius in Libra et descensus in Ariete, et Aquarius et Capricornus domus eius et nox Mercurii sua, et October, Januarius et Februarius menses eius, et fuit prima die Mardi in nono gradu Virginis, anno Domini millesimo ducentesimo septuagesimo tercio.

Jupiter, calidus et humidus temperate, et moratur in quolibet signorum uno anno et perficit cursum suum in duodecim annis, et est ascensus eius in Cancro et descensus in Capricornio, et Sagittarius et Pisces domus eius, et dies eius Jouis et nox Lune, Julius et December et Martius menses eius, et fuit die et anno predictis in uicesimo septimo gradu Capricorni.

Mars moratur in quolibet signorum sexaginta diebus, et est calidus et siccus distemperate, perficit cursum suum in duobus annis, et ascensus eius in Capricornio et descensus in Cancro, et Aries et Scorpio domus eius, et dies Martis dies eius et nox eius Sabbati, Januarius, Nouember et Aprilis menses eius, et fuit die et anno predictis in

Saturno se demora en cada uno de los signos dos años y medio y completa su recorrido en treinta años. Y es frío y seco destempladamente. Y su ascenso es en Libra y su descenso en Aries. Y Acuario y Capricornio su casa. Y el sábado es su día y el miércoles su noche. Y octubre, enero y febrero sus meses. Y estuvo el día primero de mayo en el noveno grado de Virgo en el año mil doscientos setenta y tres.

Júpiter, cálido y húmedo templadamente, y se demora en cada uno de los signos un año y completa su recorrido en doce años. Y su ascenso es en Cáncer y su descenso en Capricornio. Y Sagitario y Piscis su casa. Y el jueves es su día y el lunes su noche. Julio y diciembre y marzo sus meses. Y estuvo el día y el año mencionados en el séptimo grado de Capricornio.

Marte se demora en cada uno de los signos sesenta días, y es cálido y seco destempladamente. Completa su recorrido en dos años. Y su ascenso es en Capricornio y su descenso en Cáncer. Y Aries y Escorpio su casa. Y el martes es su día y el sábado su noche. Enero, noviembre y abril sus meses. Y estuvo el día y el año mencionados en el

tricesimo gradu Libre.

Sol, calidus et siccus temperate, moratur in quolibet signorum triginta diebus et dimidio, et perficit cursum suum in anno, et ascensus eius in Ariete et descensus in Libra, et domus eius Leo, et dies eius Dominica, nox eius Jouis sua, Aprilis et Martius menses eius, et fuit die et anno predictis in decimo septimo gradu Tauri.

Venus, calidus et humidus temperate, moratur in quolibet signorum uiginti nouen diebus. Ascensus eius in Piscibus et descensus in Virgine, et domus eius Taurus et Libra, et dies Veneris suus et nox Martis sua. Madius, Marcus et October menses eius, et fuit die et anno predictis in decimo quinto Geninorum.

Mercurius, frigidus et siccus mediocriet, moratur in quolibet <signorum> uiginti septem diebus, neque recedit a Sole. Ascensus eius in Virgine, descensus in Piscibus, et domus eius Gemini, dies eius Mercurii et nox Dominica. Junius et September menses eius, et fuit tunc in decimo secundo gradu Tauri.

Luna, <frigida et humida temperate>, perficit cursum suum in uiginti nouen diebus et dimidio. Ascensus eius in Taurus et descensus in Cancro. Scorpio domus eius, et dies Lune. Nox Veneris sua. Madius et Julius menses eius. In Libra tunc.

Ignis, calidus et siccus et ideo colerifcus.
Aer, calidus et humidus et ideo sanguineus.
Aqua, frigida et humida et ideo flematica.
Terra, frigida et sicca et ideo melancolica.

Frigida
Tepida
Torrida
Alia Terra.
(Ms. 8918 fol. 56v)

trigésimo grado de Libra.

El Sol, cálido y seco templadamente, se demora en cada uno de los signos treinta días y medio, y completa su recorrido en un año. Y su ascenso es en Aries y su descenso en Libra. Y Leo su casa. Y el domingo es su día y el jueves su noche. Abril y marzo sus meses. Y estuvo el día y el año mencionados en el décimo séptimo grado de Taurus.

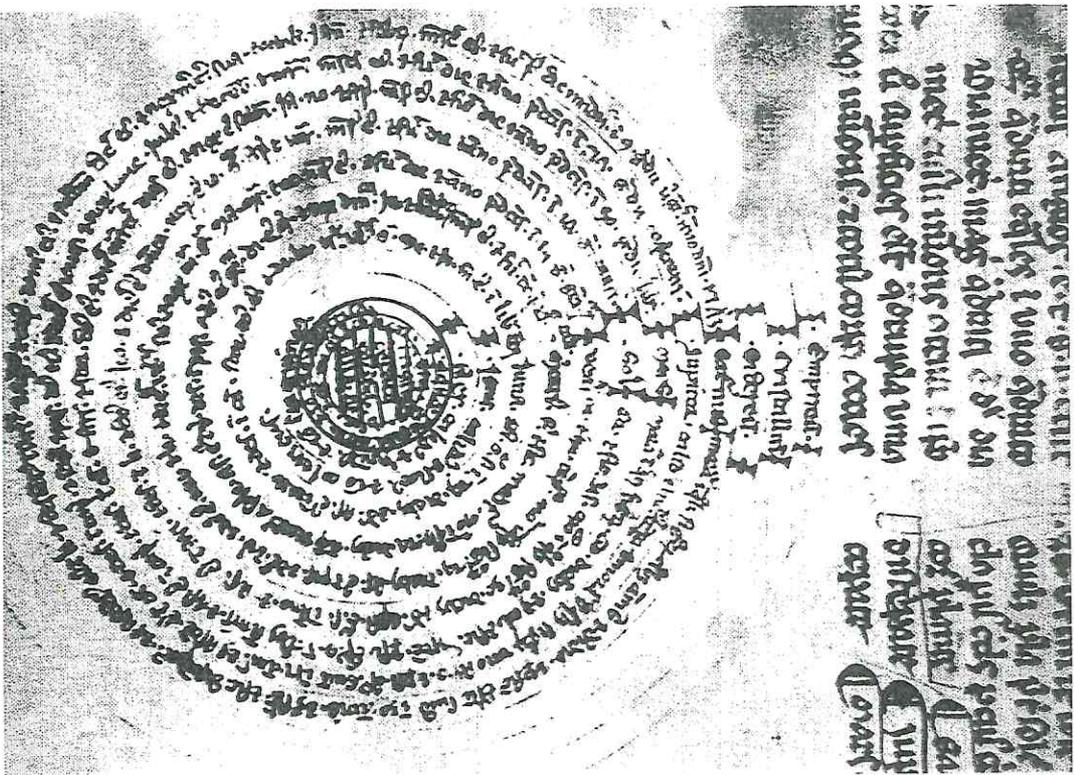
Venus, cálido y húmedo templadamente. Se demora en cada uno de los signos veintinueve días. Su ascenso es en Piscis y su descenso en Virgo. Y su casa Taurus y Libra. Y el viernes es su día y el martes su noche. Mayo, marzo y octubre sus meses. Y estuvo el día y el año mil mencionados en el décimo quinto grado de Géminis.

Mercurio, frío y seco templadamente. Se demora en cada uno de los signos veintisiete días y no se aparta del Sol. Su ascenso es en Virgo y su descenso en Piscis. Y su casa Géminis. Su día el miércoles y su noche el domingo. Junio y Septiembre sus meses. Y estuvo en aquel momento en el décimo segundo grado de Taurus.

La Luna, fría y húmeda templadamente, completa su recorrido en veintinueve días y medio. Su ascenso es en Taurus y su descenso en Cáncer. Escorpio su casa. Y su día el lunes. Su noche el viernes. Mayo y julio sus meses. Y estuvo en Libra en aquel momento.

Fuego, cálido y seco y por ello colérico.
Aire, cálido y húmedo y por ello sanguíneo.
Aqua, fría y húmeda y por ello flemática.
Tierra, fría y seca y por ello melancólica.

Fría
Templada
Tórrida
Otra tierra.



BNM, ms. 8918, fol. 56v.

Tras concluir su exposición sobre los diámetros de la tierra y los demás planetas, finaliza la obra señalando las naturalezas astrológicas que corresponden a estos mismos planetas. A continuación, encontramos una ilustración de carácter circular de catorce líneas de escritura concéntricas que constituye una representación simplificada de los elementos que engloba el cosmos ptolemaico, con algunas adiciones del mundo judío-cristiano. En la línea externa, correspondiente a las características de Saturno, se registra la longitud y situación astrológica de los planetas para el 1 de mayo de 1273.

Analizando el contenido de los textos, desde el círculo interior hasta el exterior, encontramos en primer lugar los círculos de los cuatro elementos fundamentales. El círculo primero y central, asignado al primer elemento *Terra*, planeta a su vez, tiene delimitadas cuatro zonas, caracterizadas las tres primeras por sus climas correspondientes: *Frigida*, *Temida*, *Torrída*, y la cuarta por su carácter de tierra incógnita, *et alia Terra*. Le siguen los diversos círculos de los restantes elementos: *Aqua*, *Aer*, *Ignis*. Todos ellos presentan, en los círculos que se les han asignado en el gráfico, la indicación de sus naturalezas astrológicas correspondientes y la relación de éstas con los humores humanos: *Terra frigida et sicca et ideo melancolica*. *Aqua frigida et humida et ideo flemmatica*. *Aer calidus et humidus et ideo sanguineus*. *Ignis calidus et siccus et ideo colericus*.

Tras los cuatro elementos primordiales siguen los círculos correspondientes a los siete planetas: *Luna*, *Mercurius*, *Venus*, *Sol*, *Mars*, *Jupiter*, *Saturnus*, en los que se mencionan sus naturalezas astrológicas, tiempo de permanencia en cada signo, duración de su período sidéreo, domicilios, ascensos y descensos, día y noche propios y la longitud en que se encuentran situados en el mencionado día 1º de mayo de 1273. Algunos pequeños detalles llaman la atención al analizar el texto. Así, por ejemplo, es el caso de la indicación de la naturaleza astrológica del Sol, del cual se dice, en desacuerdo con la asignación normal que se atribuye a este astro, que es *calidus et siccus distemperate* según la calificación que se le otorga en el texto: de su círculo correspondiente, en tanto que, al repetir esta naturaleza astrológica en la columna paralela en el mismo folio del manuscrito, en la que se repiten cada una de las naturalezas astrológicas de todos los planetas, se le asigna la calidad de *temperate*. Esta última sería la lección correcta de acuerdo con la opinión astrológica de que el Sol, a pesar de ser cálido y seco por su naturaleza propia, sin embargo, es beneficioso para los hombres.

7 G. AUIAC, *Claude Ptolémée, Astronome, astrologue, géographe. Connaissance et représentation du monde habité*, Paris, 1993, Capítulo I "Le globe terrestre au centre de la sphère celeste. La Syntaxe mathématique", pp. 23ss.

Respecto a la Luna, resulta más llamativo que no se haga referencia a la naturaleza astrológica en su círculo, siendo así que se la califica como *frigida et humida temperate* en el texto final del manuscrito. En cuanto a su domicilio zodiacal, el copista debió sufrir un error y se le ha asignado *Scorpio* y no *Cancer* que es su signo propio, si bien ambos son signos de agua. Por el contrario se señala en ésta. Se tiene la impresión de una confusión y no el de *Scorpio*, que es lo esperada en ésta. Se tiene la impresión de una confusión y no el de *Scorpio*, que es lo esperada en ésta. Se tiene la impresión de una confusión y no el de *Scorpio*, que es lo esperada en ésta. Se tiene la impresión de una confusión y no el de *Scorpio*, que es lo esperada en ésta.

En el último círculo correspondiente a planetas se encuentra Saturno en cuya longitud se menciona expresamente el *annus praesens, millesimo ducentesimo septuagesimo tertio*, 1273, tantas veces mencionado, que bien pudiera ser, sin duda, el año de composición de esta representación gráfica del cosmos, realizada al mismo tiempo que la confección general del manuscrito, del que pudiera provenir esta copia que ha llegado hasta nosotros y que, por lo demás, necesariamente ha de ser muy cercana al original, ya que se trata de una fecha sólo seis años posterior al año de la muerte de Pedro Gallego.

Siguen tres últimos círculos concéntricos similares a los que corresponden a los cuatro elementos y a los siete planetas. El primero, llamado *Siderium*, corresponde a las estrellas fijas, mientras que se denomina a los dos restantes, que suelen ser menos frecuentemente representados, *Crystallinum* y *Empyreum* y ninguno de ellos va acompañado de precisión o descripción alguna. Con respecto a la materialidad del diagrama, conviene señalar, en primer lugar, que no tenemos seguridad plena de que esta representación del universo al final del texto forme parte de la *Summa*, sino que podría considerarse también independiente de la obra de Pedro Gallego, sin menma alguna para ésta, añadida como ilustración por el copista del manuscrito.

En la copia que manejamos, el autor, o, en todo caso, el copista, suele referirse a las figuras que ilustran algunos de los contenidos de la obra con fórmulas del tipo *patent in subiecta figura* o *patent in hac figura*, mientras que ningún pasaje del texto alude directamente a esta representación gráfica del universo que aparece como ilustración que pone punto final a la obra.

Por otra parte, a lo largo de los diversos capítulos, no aparece mención alguna que haga referencia a los dos últimos círculos que se asignan a los cielos cristalino y empyreo. El cosmos al que alude reiteradamente Pedro Gallego es el cosmos ptolemaico que termina con la esfera de las estrellas fijas, si bien, como ya hemos recordado en opinión de J. Sámsó, se trata de un cosmos de muchas mayores proporciones que el de Ptolomeo apoyándose en Macrobio y Marciano Capella "precisamente

porque estos últimos le ofrecen un universo más grande que el ptolemaico"⁸. En efecto, hemos mencionado ya anteriormente el hecho de que, en su introducción, nuestro autor mencione tres teorías astronómicas, la tercera de las cuales es la de Ptolomeo a la que corresponde la representación presente en la figura que analizamos en sus términos generales:

*Et nos in ipsis procedentes hoc modo, honoramus silencio primam, secundam uero transiens penitus, in tertia, quam tenemus, dicimus cum Ptolomeo quod in spissitudine firmamenti, qui incipit a termino quatuor elementorum usque ad finem mundi sensibilis sunt octo sphaere, septem in quibus sunt septem stelle errantes, que mouentur contra celum stellatum, motu naturali... Et mouentur cum octaua sphaera motu diurno que mouetur ab Oriente et est sphericum*⁹.

También en otros pasajes de la obra alude directamente a esta misma concepción astronómica planetaria e indica de nuevo, aunque de forma más genérica, que se apoya en las fuentes clásicas:

De stellis fixis et currentibus:

*Sequitur in hec summas sapientium antiquorum et idem in quo conueniunt. Dicimus ergo quod numerus orbium continencium omnes motus stellarum sunt octo, quorum septem sunt stellarum currentium. Octauus eorum superiorum est omnium stellarum fixarum qui est orbis signorum et dicitur quod octauus est unus... Minor uero est illa que est propinquior Terre, sphaera Lune, et secunda Mercurii, tertia Venetis, quarta Solis, quinta Martis, sexta Iouis, septima Saturni et octaua est stellarum fixarum. Orbis uero stellarum fixarum centrum, qui est orbis signorum, est centrum Terre*¹⁰.

Todo el capítulo en que se tratan las estrellas fijas, al que corresponde este párrafo presentando esquemáticamente el cosmos, es la transcripción abreviada del capítulo XII de Alfragano. La obra del autor árabe es una presentación abreviada de las teorías de Ptolomeo en el *Almagesto*, al igual que de las ideas de las hipótesis planetarias. Esta abreviación sirvió de canal a través del cual conocieron muchos medievales a Ptolomeo, puesto de relieve por Swerdlow, quien escribe: "frecuentemente, cuando filólogos y teólogos señalan que Ptolomeo dice una cosa, su fuente era realmente al-Fargani sin que muchos de ellos hayan estudiado el *Almagesto*"¹¹.

⁸ Cfr. nota 6.

⁹ *Petri Gallici*..., p. 41.

¹⁰ *Petri Gallici*..., p. 56.

¹¹ J. VERNER, *La cultura hispano árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1993.

No sabemos con seguridad si esta situación se podría aplicar igualmente en el caso de Pedro Gallego y, aunque no hay duda sobre la evidencia de su dependencia del autor árabe, no podemos descartar que realmente conociese la obra de Ptolomeo en forma directa, en la traducción de Gerardo de Cremona, según se pone de manifiesto analizando la cita de la introducción del *Almagesto* tomada de esta versión que se encuentra en la introducción de la *Summa*.

La parte correspondiente al *Empyreum* se explica, dentro de esta visión global cosmológica, como la suma de la visión clásica grecolatina y su ampliación al mundo de la fe de la visión bíblico-cristiana, que parte del texto bíblico del Génesis con la creación del cielo y la tierra por parte de Dios. Encontramos una formulación lírica de esta visión ya en los autores medievales de los que tomamos como representativo a Campano de Novara, acaso contemporáneo de Pedro Gallego, el cual en su *Teorica Planetarum* escribe a este propósito: *Extra autem huius orbis conuexam superficiem utrum sit aliquid uipote alia spera necessitate rationis non cognoscimus. Fidei uero informatione sancis ecclesie doctoribus assentientes reuenter confitemur extra ipsam celum esse empyreum in quo est bonorum spirituum mansio*.¹²

En efecto, a partir de los textos bíblicos de la creación del mundo u otros referidos más particularmente al firmamento, los Santos Padres fueron creando una línea de comentarios que llegan a articular el cosmos en diferentes estratos que se fundan en la propia descripción bíblica o en los propios términos se demostrados por el Texto Sagrado, a los que deben subordinarse cualesquiera explicaciones y que, en todo caso, han de prevalecer sobre cualquier otra posible explicación o referencia científica.

Son varios los textos bíblicos¹³ que se puedan relacionar con esta cuestión y sobre los que se apoya toda la articulación de la teoría planetaria y celeste defendida por los eclesiásticos desde la época primera de los Santos Padres. Fundamentalmente son los textos del Génesis 1 6-8: *Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum et diuidat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum, diuisique aquas, quae erant sub firmamentum, ab his quae erant super firmamentum. Et factum est ita. Vocauitque Deus firmamentum, Caelum et factum est uespere et mane, dies secundas, el Salmo 148 4: *Laudate eum, caeli caelorum; et aquae quae super caelos sunt, y Ezequiel 1 22: *Et similitudo super caput animalium firmamenti, quasi aspectus crystalli horribilis, et extenti super capita eorum de super.***

Sobre estos textos bíblicos inciden los comentarios de los Santos Padres y los

autores cristianos más tardíos, especialmente el *Hexameron* de san Basilio o san Jerónimo en sus comentarios bíblicos, por ejemplo, *Comm. in Ezech.* 1 1 20: *Firmamentum etiam similitudinem crystalli comparatum...*

Más tarde lleva a cabo una sistematización de todos los comentarios anteriores Beda el Venerable (+735) conformando una teoría general del mundo especialmente en su *De natura rerum*, conocida ya por todos los autores de la Edad Media, en la que se acepta un último cielo, mansión de ángeles y del mismo Dios. Alcimo, en sus *Interrogationes et responsiones in Genesim*, nos ofrece también esta distinción de los cielos diversos, pero sin aparecer aún en estos textos los vocablos que los designan. Es a partir del siglo XII cuando los términos, junto con la doctrina, se expanden de modo general entre los teólogos, y ya aparecen en Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo o el futuro Alejandro III que escribe:

Creata fuit angelica natura in empyreo caelo, id est in igneo. Pir enim graece latine dicitur ignis. Inde dicitur caelum empyreum id est igneum...

En el siglo siguiente, el tiempo de Pedro Gallego, ya hemos hecho alusión a santo Tomás. De la misma forma se encuentran referencias y comentarios a esta temática en san Alberto Magno o san Buenaventura. Este último se plantea la cuestión en sus estudios: *An caelum empyreum sit et cuiusmodi naturae sit.*

En lo esencial, pues, el origen y la dependencia de esta concepción, junto a la línea de comentarios que la justifican, se debe a la interpretación de los textos bíblicos hasta su evolución y desarrollo en doctrina común. En este estado es fácil avanzar hasta llegar a su esquematización, independiente ya de toda otra explicación que la justifique, como es el caso de la representación gráfica que cierra la *Summa de Astronomia* de Pedro Gallego en el ms. 8918 de la BNM. En este proceso de desarrollo y aceptación de una tal teoría cosmológica, los términos que van propiciando la explicación sirven para indicar los elementos mismos que integran dicha concepción del cosmos bajo el prisma de la visión bíblico-medieval del mundo. Sirve así de marco general en el que armonizar y completar el conjunto de las teorías que, procedentes del mundo antiguo o árabe, habían de integrarse con los elementos añadidos por la fe bíblico-cristiana.

De esta forma, en la representación gráfica que cierra la *Summa de astronomia* de Pedro Gallego, aparecen, ya integradas y en un todo armónico, las formulaciones de la ciencia del mundo antiguo y las nuevas aportaciones de la ciencia árabe, vertida de nuevo al latín en los centros de la Península, desde la que irradiará a Europa, aportaciones que se amalgaman con las formulaciones bíblicas y cristianas. Ésta es, en esencia, la visión del cosmos según las teorías del mundo antiguo, tamizadas por la formulación grecolatina clásica de Ptolomeo y sus adaptaciones árabes, con los aditamentos que la hacen acorde con la visión cristiana de inspiración bíblica impuesta por la fe y los condicionamientos de la cultura medieval.

¹² *Campanus de Novara and Medieval Planetary Theory. Theorica planetarum*. Ed. F. S. BENJAMIN, Jr. & G. T. TOOMER, M Madison, 1971, p. 82.

¹³ Hemos seguido para estos textos la edición de la *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Recensuit R. WEHRER, et alii, 2 vols., Stuttgart, 1969.

RECENSIONES

RESEÑAS

G. DE CALLATAY, *Annus Platonicus. A Study of Word Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain-Paris, 1996, *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 47. Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), 352 pp. [ISSN: 0076-1265; ISBN: 90-6831-876-4 (Peeters Leuven) & 2-87723-303-4 (Peeters France)].

Tras haber elaborado su memoria de Licenciatura *La Grande Année dans la littérature classique*, el autor abordó el estudio que ahora comentamos como tesis doctoral en la que recupera su investigación anterior para prolongarla hasta el Renacimiento. A los ocho capítulos que corresponden a este objetivo se suman dos apéndices: el primero de ellos ofrece al lector los textos originales, tanto griegos y latinos como árabes – en el cuerpo del libro aparecen traducidos –, que han sido utilizados. El segundo apéndice recoge el catálogo de las propuestas de duración, medida en años solares, del Gran Año. Vienen a continuación tres índices (Fuentes, Nombres propios y Tópicos) y una Bibliografía que recoge, por un lado, los autores objeto de estudio y por otro, una amplia selección de estudios sobre los mismos. Lo único que echamos de menos es una Conclusión en la que el autor sintetizara los resultados de su trabajo.

Bajo el platónico título de "Instruments of Time" el prólogo pone muy didácticamente en antecedentes del problema matemático que plantea el intentar determinar en qué momento se repiten las conjunciones perfectas cuando se toman en consideración, a la vez, la esfera de las estrellas fijas y los siete "planetas" que, como reconocían los antiguos, se desplazan a velocidades diferentes. Es un problema difícil incluso en las coordenadas del geocentrismo y de la asunción de que las órbitas descritas por los astros "errantes" son círculos perfectos, que se complica más aún por la fobia de los antiguos a los números fraccionarios; se tratará, por tanto, de determinar para esas conjunciones perfectas un período –el *Año Perfecto*, según Platón, *Gran Año* según Aristóteles y, posteriormente, *Año Platónico* que comprenda números enteros de días, meses lunares y años solares.

Se admite unánimemente que la primera expresión completa que tenemos de la teoría del Gran Año es la afirmación platónica (Ti. 39 d) de que el *Número Perfecto* determina el *Año Perfecto*, cuya ambigüedad ha permitido que esta cuestión se haya convertido en un cruce

en el que se anudan problemas matemáticos y elementos astronómicos que, a su vez, enlazan, respectivamente con cuestiones aritmológicas y astrofísicas; éstas implican problemas de convicciones religiosas relativas al destino o al milenarismo, etc., por un lado, mientras que, por otro, los enfoques matemáticos y astronómicos se traducen en planteamientos que corresponden a la Física y llegan a la Metafísica. Estos son los hijos de la madre que G. de Callatay va a intentar separar. Con muy buen criterio, empieza por recordar al lector que la afirmación platónica pertenece a un desarrollo sobre el tiempo cíclico, inserto en la creación del alma del mundo, por lo que, además de estos temas, se ve obligado a tratar de la esfera celeste, de los intervalos trazados por el Demingro y las proporciones que éstos determinan así como de las posibles interpretaciones de las mismas. En cuanto a la duración del *Año Perfecto*, el autor recoge tanto las opiniones de quienes han considerado que ese cálculo es imposible como los intentos más interesantes por realizarlo, con especial mención a la relación entre el *Número Mupcial* de la República y el *Número Perfecto* del *Timeo*, cuestión que, a su vez, enlaza con la duración de los ciclos de las reencarnaciones.

A continuación el autor considera las divisiones del *Año Perfecto*, que pueden deducirse de la sucesión de razas, cataclismos, etc., y establece la relación de esas divisiones con el tiempo reversible del mito del *Pollifco*, y la de inundaciones y cataclismos con el del mito de la Atlántida. No recoge, en cambio, la alocución del Demingro a los dioses jóvenes¹, que podía haber utilizado como testimonio de que las posturas milenaristas son ajenas a Platón.

El punto de vista de Aristóteles sobre el *Gran Año* se deduce del eco en otros autores, especialmente Cicerón –parece que se le puede atribuir un nuevo método para calcular la duración del *Gran Año*– y Censorino, que le atribuye la idea de que el *Gran Año* tiene invierno y verano, en los cuales ocurren el diluvio y la conflagración, aunque no afectan más que a una región de la Tierra, mientras que en autores posteriores, como Séneca, se entienden de que son universales, un punto de vista que el autor explica por la influencia del *Gran Año* de los babilonios, que llega a los estoicos a través de Beroso.

Cicerón, un autor sumamente interesado por esta cuestión, nos da una definición del *Gran Año* que explicita la de Platón; junto a otros muchos detalles recogidos por de Callatay, me parece especialmente interesante el regreso al punto de vista metafísico de Platón, frente al planteamiento, puramente científico, de Aristóteles.

Los precedentes así despejados en la Antigüedad clásica van a concretarse en la Antigüedad tardía, en la cuestión de la recurrencia de los mundos y su relación con el determinismo astral. El primer aspecto implica la exacta repetición de todos los acontecimientos ocurridos en el ciclo anterior, la famosa *τροκτατόρησις* que habían de popularizar los estoicos, pero cuyo origen encontraban ya los comentaristas antiguos en los presocráticos, especialmente en Empédocles, en Heráclito y en los pitagóricos, y en Platón. A esto se suma la concepción egipcia (invención, según de Callatay, de los astrólogos alejandrinos del s. II a. C.) del mundo como un ser vivo, cuyo horóscopo, el *thema mundi*, pudo, por tanto, ser establecido. Como quiera que en dicho *thema mundi* los astros no se encuentran en la conjunción preceptiva en las elucubraciones sobre el *Gran Año*, la contaminación entre ambos planteamientos sólo pudo ser fuente de mayores confusiones, que el autor ejemplifica con

¹ Ti. 41 a-b: "... puesto que habéis nacido, no sois ni inmortales ni completamente indisolubles, sin embargo nunca seréis disueltos ni tendréis un destino mortal porque el vínculo de mi voluntad es más fuerte e importante que aquellos con los que fuisteis trabajados al ser generados".

* Esta reseña se ha elaborado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

la vida del Ave Fénix y con las implicaciones que estos planteamientos tienen en los nuevos cálculos sobre la duración del *Gran Año*. Esto volverá a aparecer en Proclo.

Igualmente interesantes son las primeras críticas a la idea del 'eterno retorno' que, polemizando contra los estoicos, formulan los epicureos, los escépticos, Plutarco, Alejandro de Afrodisia, etc.

El estudio de autores vinculados al platonismo medio nos enfrenta a problemas bien conocidos que podemos sintetizar en la contaminación de las doctrinas: solemos hablar de plagioricismo platonizante y de platonismo pitagorizante; el estoicismo impone a sus propios adversarios algunas de sus ideas y, sobre todo, su vocabulario, etc. Esto mismo se repite con respecto al *Gran Año* y, de la mano de G. de Callatay, podemos ver cómo Apuleyo, que alardea de ser *philosophus platonicus*, adopta innovaciones estoicas como la idea de que las noches fueron creadas para proporcionar reposo a los seres vivos, o cómo Albino adopta la definición del tiempo de Crisipo; el autor del pseudoplatónico *De fato* contamina el puro determinismo estoico con el que ha de ser uno de los caballos de batalla de los autores cristianos, la afirmación del libre albedrío. Por su parte, la recopilación pseudoplatónica *Placita philosophorum*, que constituye nuestra mejor fuente para el tema del *Gran Año* en este período, nos suministra datos relevantes para la polémica sobre su duración, en los que se mezclan datos científicamente observables y valoraciones místicas. Mientras los peripatéticos, como vemos en Alejandro de Afrodisias, Filópono, Olimpidoro, muestran mayor interés por dilucidar las estaciones del *Gran Año* y su relación con los diluvios a partir de los *Meteorologica* de Aristóteles. Entre los comentaristas de Cicerón, de Callatay destaca con buen criterio a Macrobio, que amalgama la teoría "clásica" del *Gran Año* como conjunción de los siete 'planetas' y la teoría astronómica de la precesión equinoccial, que era conocida desde mediados del S. II a. C., gracias a los observaciones de Hiparco, pero que, al margen de la detallada exposición que de ella hizo Ptolomeo en su *Almagesto*, había tenido escaso eco.

En los pensadores cristianos la esperada hostilidad a las posiciones paganas se bifurca en varias líneas: a) Autores que, como Clemente de Alejandría, ven en las teorías de las conflagraciones y diluvios una apropiación de las enseñanzas bíblicas, o, como Minucio Félix, la adulteración de las profecías cristianas; b) Otros autores, como Arnobio y Calcidio, intentan hacer compatibles las tesis paganas y las cristianas sobre las purgaciones periódicas del Universo, mientras que c) la mayoría de los autores cristianos pone su empeño en refutar a los astrólogos. Éstos se basan en argumentos muchas veces reiterados: la incompatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío, la imposibilidad de demostración matemática de esos cálculos y, sobre todo, la unicidad de la Encarnación de Cristo.

Completo los datos cristianos con los de los astrólogos islámicos medievales, herederos de las tradiciones griega, india e irania, de Callatay se centra en Abū Ma'shar, que ejerció una gran influencia en Occidente por medio de las traducciones latinas de su *Gran introducción a la ciencia de la Astrología*, y en las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza, propio G. de Callatay. En la *Epístola XXXVI*, "Sobre las revoluciones y los ciclos", los Hermanos distinguen una gran revolución de 36.000 años y la conjunción de todos los planetas en el grado 0 de Aries cada 360.000 años, el "día de los días del Macrocosmos". Esta *Epístola* incluye asimismo una explicación de la teoría de la precesión en la que la versión griega aparece amalgamada con elementos indios.

Al estudiar la Edad Media cristiana, de Callatay destaca la abundancia de especulaciones y supersticiones astroológicas entre las cuales, junto a las derivaciones de la teoría "clá-

sica del *Gran Año*, se abren paso otras, como la relativa a la conjunción de Saturno y Júpiter y los temores provocados a raíz de la predicción por Juan de Toledo de la gran conjunción de 1186. Especialmente interesante me ha resultado el comentario que el autor dedica al tratado *De Sphaera* de J. de Sacrobosco, donde habla de los dos tipos de opuestos movimientos celestes que designa con los nombres de *motus rationalis* y *motus irrationalis*, que de Callatay interpreta como 'mensurable' y 'no mensurable' y pone en relación con los dos principios que Platón estableció en el *Timeo*: lo Mismo de acuerdo con el cual la esfera de las estrellas fijas se mueve uniformemente, y lo Otro, que mueve en dirección opuesta las revoluciones de los planetas. De Callatay destaca las diferencias entre lo que dice Platón y lo que sostiene Sacrobosco (nueve esferas en vez de ocho y decadencia de la de las estrellas fijas al *motus irrationalis*; para mí, en cambio, lo importante es la analogía estructural que pone una sola esfera que se mueve de acuerdo con lo Mismo y una pluralidad que se mueven de acuerdo con lo Otro, explicando la decadencia de las estrellas fijas al ámbito de lo Otro como consecuencia del descubrimiento de la precesión equinoccial que Platón no pudo conocer).

Otro pensador preocupado por la esfera de las estrellas fijas fue Pietro d'Abano, que le reconoce tanto el movimiento de precesión como el de trepidación. También él admite la novena esfera, sin estrellas, y, a partir de aquí, postula dos zodiacos, uno visible y móvil a lo largo de las estrellas fijas y otro invisible e inmóvil a lo largo de la novena esfera.

Paralelamente los teólogos medievales se oponen tajantemente a la teoría del *Gran Año* y al determinismo astral que en ella reposa, considerados incompatibles con la fe cristiana, para lo cual desmpeñan argumentos de los antiguos adversarios: reducción al absurdo, ausencia de demostración matemática de la commensurabilidad de los movimientos celestes, cuestión a la que Oresme dedicó numerosos tratados que dan testimonio de su lucha contra la astrología con argumentos matemáticos.

Llegamos así al Renacimiento con la oposición entre Marsilio Ficino, que, desde su profundo conocimiento de la obra platónica, niega a diluvios y conflagraciones carácter destructivo y los entiende como restauraciones y se preocupa especialmente por intentar definir el *Gran Año* por medio de los números platónicos y, frente a él, las diez proposiciones con las que F. Piccolomini refuta y condena la teoría del *Gran Año* por herética, por la falta de la metempsychosis, etc.

En todos los pasos de su denso trabajo de Callatay se apoya en los textos, de los que nos suele dar citas extensas gracias a las cuales el lector entra realmente en contacto con las tesis discutidas. Es igualmente exhaustivo en su voluntad de indicar las fuentes de los mismos y las relaciones entre unos y otros textos, las posibles vías de transmisión, etc. Agreguemos a esta *acribia* una adecuada organización del material, una secuenciación gracias a la cual los problemas se van gradando y, mérito especialmente destacable en una obra de esta naturaleza, una redacción clara en la que los tecnicismos, debidamente aclarados, no impiden una lectura fluida al profano.

En conclusión, creo que debemos felicitarlos por contar con este *Annus Platonicus*, una guía de la mayor utilidad para quien dese adentrarse en tema tan complicado sin renunciar a los textos.

M^{ra} DE LOS ÁNGELES DURÁN LÓPEZ
Universidad de Málaga

J. L. CALVO MARTÍNEZ, ed., *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad clásica*, Granada, 1998, col. *Biblioteca de Estudios Clásicos* 8, 352 pp. [ISBN: 3-519-01746-6].

El volumen recoge las ponencias presentadas en las II Jornadas Internacionales de Religión y Mitología Clásicas, celebradas en mayo de 1996 en Granada y dedicadas al estudio de la Magia, Religión y Mitología en el mundo griego. De manera evidente, la amplitud del objeto de estudio ha permitido incorporar perspectivas muy diferentes sobre aspectos fundamentales de la religión griega como son la magia y la mitología. Al universo de la astrología y la magia puede adscribirse el trabajo de J. L. Calvo Martínez, que reconstruye la presencia de la magia en los distintos géneros literarios griegos, desde la épica homérica y el drama hasta los géneros helénísticos como el idilio y el epos. Más abundantes son las aportaciones que se detienen en el examen de la mitología griega desde distintos ámbitos. Llama la atención el conjunto de trabajos que indagán en el empleo de la mitología griega como motivo de inspiración artística. El trabajo de C. Alcalde Martín, que incorpora un breve repertorio de imágenes, se detiene en el empleo del mito de Letda como modelo iconográfico no sólo empleado en la Antigüedad clásica, sino también en el Renacimiento y en el arte contemporáneo. La categorización de las representaciones conservadas permiten distinguir dos tipos fundamentales y diferenciados bien por el interés por los aspectos eróticos del mito o por los aspectos religiosos. El uso literario de los mitos griegos en el mundo moderno es objeto de estudio en dos trabajos: C. López Rodríguez estudia los temas griegos que aparecen en la obra poética de Luis Cernuda agrupada bajo el título general de *La realidad y el deseo* y el tratamiento y los motivos por los que, entre los relatos míticos, la historia de Narciso fue el tema griego recurrente de su poesía. M^o D. Tortosa analiza el tratamiento de la mitología griega en la poesía española del s. XVIII fundamentalmente en dos textos integrados en las dos corrientes más destacadas de la época: la barroca, representada por el "Adonis", obra de J. A. Porcel y Salablanca, y la ilustrada, a la que se ha adscrito el poema "Hero y Leandro" de Ignacio Luzán. La autora examina los elementos clásicos empleados por estos dos autores y los antecedentes en la literatura española de los siglos de Oro. Al mismo tiempo establece las diferencias en el tratamiento y recuperación de los temas clásicos, que responden en definitiva a posturas ideológicas distintas. M. Carmen Rivas Rodríguez expone los instrumentos didácticos de naturaleza no exclusivamente clásica que pueden emplearse para facilitar la comprensión del mito de Orfeo entre los alumnos de bachillerato. Junto a estas contribuciones, un segundo grupo aborda el estudio de los relatos míticos en un contexto plenamente clásico y su incidencia en el entorno cultural coetáneo. Son los trabajos de A. Pérez Jiménez, que se detiene en el papel de los mitos griegos en las construcciones astrológicas y expone episodios concretos de algunos relatos míticos y su relación con determinados elementos planetarios; J.M. Candau, que analiza la instrumentalización de los sucesos míticos en la historiografía helénica y fundamentalmente en la obra de Polibio; J. García López, que recopila en su trabajo "Música y religión en Grecia" las fuentes arqueológicas y literarias que ilustran el papel de la música en algunos relatos mitológicos del mundo griego; F. Maldonado Villena revisa los argumentos esgrimidos para aceptar a Sanhunnathon como autor de las anécdotas religiosas recogidas por Filón de Biblos y finalmente concluye, tras un minucioso examen de las fuentes conservadas, que no hay indicios suficientes para aceptar esta hipótesis.

Siguiendo el orden alfabético que los editores han propuesto para ordenar las contribuciones, el trabajo de M. Pirklesimer realiza un estudio comparativo del ciclo épico troiano y el *Mahabharata*. Tras el trabajo de J. Pórnulas dedicado al mito y los orígenes del

pensamiento griego, se recoge una contribución particularmente interesante en cuanto que se dedica a un período de la historia del pensamiento mítico griego que por lo común pasa desapercibido debido a la trascendencia del enfrentamiento pagano / cristianismo en el Bajo Imperio romano. Me refiero a las corrientes religiosas filohelénicas del período tardoinperial, que gozaron de una gran vitalidad incluso bajo el dominio de emperadores cristianos y que contraron con una gran aceptación entre la elite intelectual pagana: el henoteísmo, las corrientes neoplatónicas, los oráculos caldeos y los autores filohelénos paganos que difundieron estas corrientes de pensamiento junto a los cristianos en cuyas obras se percibe esta influencia. La escatología desarrollada por Platón en obras como *Fedón* y *Gorgias* es el tema al que dedica su trabajo L. Roselli, mientras E. Sáñez de la Torre estudia algunos elementos del mito de Apolo, particularmente interesante para el autor por la variedad de funciones que desempeña este dios y por los distintos orígenes que pueden deducirse de los relatos míticos conservados. Se incide de manera particular en los aspectos vinculados a la muerte y las prácticas purificadoras. Con el propósito de analizar los elementos relacionados con estos dos ámbitos, el autor ofrece un recorrido por los distintos relatos míticos que recogen información en torno a estos dos ámbitos: la literatura homérica, hesiódica, los himnos a Apolo, etc.

En definitiva, se trata de un volumen interesante, no sólo por las aportaciones recogidas, sino por el espíritu de la iniciativa, pues se trata de la plasmación de una actividad efectuada en el seno de un proyecto de investigación que, de este modo, facilita la difusión de la labor investigadora de sus integrantes.

CELIA MARTÍNEZ MAZA
Universidad de Málaga

ASTRONOMICAL PAPYRI FROM OXYRHYNCHUS. Edited with Translations and Commentaries by Alexander Jones. Volumes I and II. (Memoirs of the American Philosophical Society, 233) Philadelphia 1999. XIV + 368/II + 471 p. y XII ilustraciones. [ISBN: 0-87169-233-9].

Celebramos aquí la aparición de una gran obra que supone un hito para todos los interesados por la investigación en el campo de la astronomía y de la astrología en el mundo griego, ya sea desde una perspectiva filológica, filosófica o, simplemente, histórica. Ha sido un reconocido especialista en la materia, Alexander Jones, profesor de la Universidad de Toronto, el encargado de presentar una voluminosa obra sobre cerca de doscientos papiros de contenido astronómico y astrológico, procedentes de Oxirrinco (*P.Oxy.* 4133-4300a), coleccionados por Grenfell y Hunt entre los años 1896 y 1906 y ubicados en el Ashmolean Museum de Oxford.

La obra se abre con una tabla de contenidos de los dos volúmenes de que consta la misma, seguida de otra tabla de los papiros estudiados. En esta tabla se disponen a doble columna las páginas consagradas al comentario y estudio de cada papiro (vol. I) y las correspondientes al texto y traducción (vol. II), lo que resulta de gran utilidad para el lector. El vol. I está dedicado a cuestiones teóricas y comentario, mientras que el vol. II ofrece el texto y la traducción de los papiros anteriormente comentados.

El vol. I comienza por una introducción (pp. 1-64) dividida en 1) prefacio, donde Jones explica la génesis de su obra, así como el plan de trabajo de la misma; 2) objeto y procedencia de los papiros, con tres cuadros explicativos para encuadrar el material papiáceo

cations dans les mythes grecs: le cas d'Althair" (223 ss.). François JUVAN, "Pratiques de magie et drame satyrique" (233 ss.). Alain MOREAU, "Médée la magicienne au prométhéon, un monde de l'entre-deux (Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 828-870)" (245 ss.). Richard BUXTON, "Les yeux de Médée: le regard et la magie dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes" (265 ss.). Loreta BALDINI MOSCADI, "Les métamorphoses de la magicienne: la Médée de Valerius Flaccus" (277 ss.). Vassiliki GAGGADIS-ROBIN, "*Kouré Aitéid polypharmakos*: les images de Médée magicienne" (289 ss.). Marianne MC DONALD, "La représentation de Médée la magicienne à l'opéra" (321 ss.).

Tome III. Gérard FREYBURGER, "Prière et magie à Rome" (5 ss.). Antoinette NOVARA, "Magie, amour et humour chez Propertius" (15 ss.). Charles SEGAL, "*Tantum medicamina possunt*: la magie dans les *Métamorphoses* d'Ovide" (45 ss.). Eugène DIOUR, "Magie et droit chez Pline l'Ancien" (71 ss.). Nicole MÉTRY, "Magie, religion et philosophie au second siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulie" (85 ss.). Béatrice BAKHOUCHE, "Magie, mystères et philosophie: le livre II des *Noces de Philologie et Mercure*" (109 ss.). Frédéric FAUQUIER, "Le magicien-philosophe dans le *Picatrix* latin" (129 ss.). Francis DOBOSI, "La magicienne amoureuse dans le récit médiéval (XIIe-XIIIe siècles)" (149 ss.). Jean-Patrice BOUDIER, "L'*ars notoria* au Moyen Âge: une résurgence de la théurgie antique?" (173 ss.). Dinèlle VAZELLES, "Du chamanisme au néo-chamanisme et au Nouvel Âge: savoir, magie, religion ou quête spirituelle?" (195 ss.). Maxime SCHEINBERG, "Permanence de la magie: le cinéma (217 ss.). Paul WALTERER, Synthèse et conclusion du colloque" (235 ss.). Indices.

Tome IV. Bibliographie générale.

La magia y la brujería como denominador común recorren estas páginas, en una u otra geografía, desde la antigua Mesopotamia hasta el mundo cosmopolita del cine de hoy. Las Actas del Coloquio no sólo son reflejo del interés en el mundo de hoy sobre la magia en la Antigüedad, sino también del interés de los antiguos por la magia, un fenómeno que transcurre por los subterráneos de las mentes y de las religiones oficiales, como un Guadiana que aparece y desaparece, pero cuya interminencia era y es, también, un indicativo claro de su ubicua presencia en todas las culturas, en todos los tiempos. El lector curioso que maneje este conjunto de estudios tiene delante (y por delante) muchas horas de estudio y de lectura interesante; y el especialista tiene, además, una obra de referencia para futuros trabajos sobre magia.

Pero el coloquio tiene dos débitos, a saber, y en primer lugar, la admisión de otras lenguas científicas europeas distintas del francés, lo que significa en buena medida que el coloquio debería haber estado abierto a mayor número de colegas. En otro sentido (el referente a temas tratados y a metodologías), el coloquio tiene una carencia flagrante en cuanto al tratamiento de los documentos mágicos extraliterarios. Así, las gemas sólo son tratadas por LANCELLOTTI (II, 269) a propósito de la elaboración, ya en marcha, de un *Corpus gemmarum gnosticarum*, promovido por un grupo de profesores italianos, con la colaboración de varios especialistas de otros países. Pero no hay ni un sólo trabajo que estudie gemas mágicas, como tampoco los hay relativos a *ostraca o tabellae defixionum*. La epigrafía y los epigrafistas brillan por su ausencia. Otro tanto podemos decir de los papiros, que son objeto de estudio únicamente por JOHNSTON en un trabajo, muy interesante, acerca del sacrificio (II, 19). Estaremos de acuerdo, pues, en que metodológicamente —o, mejor, como exponente de los distintos modos de estudiar la magia antigua en los documentos que les dan soporte— esta publicación está incompleta. Naturalmente los estudiosos que aquí se han reunido son principalmente filólogos e historiadores, y éstos últimos, por lo que sabemos, de formación filológica. Buena muestra de ello son las

numerosas comunicaciones dedicadas a expurgar párrafos, escenas o situaciones "mágicas" de los textos literarios de, por una parte, la edad de oro de la literatura griega clásica, principalmente la épica, y, por otra parte, de la latina de los siglos I y II.

Así pues, la epopeya griega, por un lado, y por otro la poética (o la novela) latina, son las verdaderas privilegiadas. Al primero de los campos están dedicados los estudios de WALTERER (II, 169), KARSAI (II, 185), SAUZEAU (II, 199), RENAUD (II, 223), MOREAU (II, 245), BUXTON, (II, 265), GAGGADIS-ROBIN (II, 289), y MC DONALD (II, 321 ss.). Estos estudios —que en su mayoría toman como personaje central a la maga Circe (WALTERER, II, 169; KARSAI, II, 185)— nos indican hasta qué punto se da preferencia a los magos imaginarios frente a los históricos. También a un contexto mitopoiético griego, aunque muy distante en el tiempo a las sagas homéricas, se refiere el estudio de FRANGOULIS (II, 143) sobre Dioniso en la obra de Nonno. Sólo encontramos un trabajo dedicado a un mago "histórico", Simón Magos, en un contexto histórico, neotestamentario en este caso (BREMNER, I, 219). Hay otro grupo grande de estudios dedicados a la magia o "lo sobrenatural" en escritores griegos que escribieron sobre muchas otras cosas, Historia Natural o Filosofía, como Eliano (ZUCKER, II, 79), y especialmente Plutarco —vid. FRAZIER (II, 37), y BULLOGNE (II, 59)—. El acercamiento a los *mirabilia naturalia* (complementario a aquel estudio dedicado a Eliano) tiene exponente en el trabajo de DIOUR sobre Plinio el Viejo (III, 71); y a los *mirabilia historica* de Casio Dion nos lleva el estudio de FREYBURGER (II, 95). Además de las incursiones, puramente eruditas, de un Plutarco filósofo interesado en el mundo de la magia y de la superstición, hay que añadir el trabajo relativo a la magia y a la teurgia de otro filósofo, más tardío, Jamblíco (VAN DERFERINGE, II, 115).

Al segundo gran grupo, el relativo a estudios de magia basado en obras maestras de la literatura latina de los dos primeros siglos, corresponden buena parte del tomo III, por ejemplo las contribuciones de NOVARA (II, 15), de SEGAL (III, 45) o de MÉTRY (III, 85). Del estudio de autores latinos del siglo I se pasa a la Edad Media y a la magia en época actual, con un atractivo estudio sobre el cine de SCHEINBERG (III, 217). Por contra, echo en falta estudios relativos a la magia —o a la visión que tenían de la magia— en los escritos de los Padres de la Iglesia, excepción hecha del trabajo de SCHOUVER sobre la obra de Euanapio de Sardes (II, 127), y, en general, sobre la literatura tardía, salvo en el caso aquí estudiado de Marciano Capella, que no es precisamente un escritor en el que la magia sea un tema central. Por cierto, que para la obra de Capella es ahora *imprecinabile* manejar la siguiente edición: MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio*. Milano, 2001. Bompiani - Il Pensiero Occidentale. Introduzione, traduzione, commentario e appendici di Ilaria Ramelli. Testo latino a fronte. 1177 pp.

En resumen, es mucho lo que se nos ofrece aquí, en estos cuatro tomos, pero es también mucho lo que falta. La eficacia en la organización de los responsables científicos de este coloquio de Montpellier comta seguridad —así lo desee— con uno o varios congresos sucesivos en los que se complementen aspectos temáticos y metodológicos que faltan en esta reunión, la cual es, no obstante, una contribución coral e impresionante que contribuye notablemente a un mejor enfoque de conjunto sobre la magia en la Antigüedad, y, en menor medida, sobre épocas más recientes, las cuales, cualquiera que sea la distancia mediante, son, en la magia, herederas directas de aquélla.

A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, eds., *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid (Ediciones Clásicas) & Málaga (Charta Antiqua), 2000, *Mediterranea* 7, 232 pp. [ISBN: 84-7882-457-1].

El tema de este séptimo volumen de la serie *Mediterranea* es de gran interés, puesto que ofrece una visión general sobre las nociones que se tenían en el Mundo Mediterráneo de la Antigüedad sobre esos seres imaginados como mediadores en los contactos entre deidades y humanos. Tiene además un valor añadido, en cuanto que de los ocho artículos, de que consta el libro, conectan el mundo antiguo con el moderno respecto a las creencias en tales seres.

La idea de que existen seres intermedios entre Dios o los dioses y los humanos es probablemente universal, ya que se encuentra en casi todas las culturas y tiempos, antiguos y modernos. Viene de la lejanía insuperable con que se concibe a los dioses y del anhelo de los hombres por entrar en contacto con aquellos. La comunicación directa con poderes eternos no parece posible para los humanos, ya que viven una existencia encerrada en la temporalidad. Necesitan, pues, algún tipo de seres intermediarios que tengan un carácter semidivino y puedan, por ello, comunicarse tanto con los humanos como con los dioses, mediando o transmitiendo los deseos de aquellos a éstos y comunicando los mandatos divinos a los hombres.

Los seres intermedios presentan tipos muy variados en las distintas culturas. Es útil para la comprensión disponer de un libro como éste en el que se ofrecen muchas clases de esos seres. En efecto, la obra que reseñamos trata variantes del concepto de ser intermedio en culturas y épocas tan diversas como Sumer y Babilonia, por un lado, y la España moderna, por otro.

Tras la introducción informativa redactada por los editores, presenta José Antonio González Alcantud un artículo de gran actualidad, un ensayo sobre la decadencia y retroceso de los seres intermedios en la modernidad. Describe cómo en los comienzos de la religión cristiana los mártires se convirtieron en santos con la función de seres intermedios, objeto de culto y de plegarias, mediando ante Dios incluso por las almas del Purgatorio. El autor precisa que los santos deben interpretarse entre el absolutismo monoteísta de matriz judía, que sólo dejaba lugar para la misión profética, y el antropocentrismo grecorromano. Esta exposición parece demasiado restringida. El judaísmo también conocía seres intermedios, ángeles o demonios, que igualmente heredó el cristianismo. Los demonios malvados y los espíritus de los muertos que podían poseer a los hombres tenían que ser expulsados con exorcismos, como F. Bredekamp explica en su artículo (pp. 151-177).

El autor concluye con una meditación sobre el desencantamiento del mundo y las religiones en la modernidad. Observa que el judeocristianismo se ha convertido en una religión racionalizada. Cita a Max Weber, que habla de la descomposición progresiva de la visión mágica del universo, un proceso que da lugar a la secularización del mundo moderno. González Alcantud indica que el simbolismo de edades anteriores queda restringido al campo de la "religiosidad popular". Subraya cómo "la religión judeocristiana ha abierto el camino al definitivo desencantamiento o secularización del mundo". Además sostiene que "la primera gran quiebra en la conciencia moderna fue la querrela de los santos", llegada con la Reforma literaria. Sin embargo, esta explicación sólo cubre parcialmente la causalidad de la transformación de la visión mágica medieval del universo en la religión racionalizada de la modernidad. La causa esencial del desencantamiento fue el Renacimiento, que inició el redescubrimiento de la ciencia griega precristiana, aquella que se desarrolló en la época helénistica. La reforma literaria surgió como parte del movimiento general de crítica hacia la conciencia medieval.

Este primer artículo puede concejarse bien con el último ensayo del libro, titulado "Análisis crítico de un mitoema. El demonio en algunos casos de la literatura española" y

escrito por el hispanista Antonio Garrido Moraga. La actitud moderna, transformada, ante la religión y los seres intermedios tradicionales es objeto de reflexión clara en la literatura moderna desde el Renacimiento y el Barroco hasta nuestros días.

Aún están muy presentes en la literatura demonios, Satán y Dios mismo, aunque sus funciones van cambiando y variando radicalmente. El autor sugiere la posible identificación D. Juan-Satán en *El Burlador* de Tirso de Molina y menciona también el motivo del pacto diabólico en Fausto, así como el de Satán, que aparece en Lope de Vega, Amescua y Calderón. Entre los escritores del siglo XX, en los que encontramos motivos semejantes, cita a Ramón del Valle Inclán, Luis Guillén y Luis Cernuda. Demuestra la gran libertad de los poetas en su actitud hacia Dios y los seres intermedios.

El segundo artículo del libro es una presentación detallada de los dioses y seres intermedios del Oriente Próximo, es decir, de Sumer y Babilonia. La autora, Mercedes López Salvá, demuestra un profundo conocimiento de aquella religión. Nos cuenta cómo las divinidades An (cielo) y Ki (tierra) dieron a luz el grupo de "Los Siete", seres malvados que asistían a la divinidad subterránea Nergal. Hay también otro grupo de Siete que son dioses buenos, que establecieron los cimientos del mundo habitado y actúan como mediadores entre las normas divinas y el conocimiento humano, según la interpretación más probable de un pasaje del *Poema de Gilgamesh*.

Además, la autora da cuenta de numerosos seres teriomorfos de clases diferentes encontrados en el poema babilonio *Enluma elish*. Los llama "una banda de demonios" creada por Tiamat para asistirle en su lucha con el dios Marduk. En ese contexto, Mercedes López Salvá ofrece otros ejemplos de combates entre divinidades en los que intervienen seres intermedios, relativos al mundo hurrita y herita, al Génesis bíblico, al libro de *Henoch*, al *Apocalipsis* de Juan y al *Libro de los Muertos* egipcio. Por todas partes encontramos o un dragón o una serpiente.

En los párrafos que siguen la autora compara de igual modo categorías de seres mensajeros, vigilantes, protectores, orantes e intercesores. Una relación semejante tenemos entre las religiones del Oriente Próximo, lo que demuestra las conexiones parcialmente cercanas entre ellas.

Emilio Suárez de la Torre dedica un ensayo a "La noción de *Daimon* en la literatura de la Grecia arcaica y clásica". La noción es multiforme: Suárez distingue cinco sentidos: a) una deidad innominada, siempre con referencia a su intervención directa en la acción humana, equivalente a *theos* o *theoi*, b) un *daimon* personal, que parece identificarse con el *dæmōn* o la *fortuna*, c) entidades divinas con poderes generalmente negativos y representación terrorífica, d) espíritus de héroes, antepasados y, en general, de los muertos y, finalmente, e) como término filosófico significando el alma.

El autor realiza su análisis en la documentación escrita, identificando cada vez el significado del término y designándolo, en su traducción española, con diversos términos: *divinidad*, *deidad*, *espíritu maligno*, *demon*, *dios*, *demonio*. Se tienen en consideración pasajes de Homero, Hesíodo, la lírica arcaica, en especial Píndaro, la tragedia y la comedia, así como algunos textos filosóficos.

John Dillon se ocupa de "Seres intermedios en la tradición platónica tardía". Examina los diferentes esquemas de naturaleza y posición de los démones en el sistema platónico, comenzando con los orígenes de la doctrina en la Academia anfrigua. Su punto de partida es el famoso pasaje del *Banquete* 202E-203A, donde Diotima resume: "Dios no se mezcla con el hombre". Y no lo hace, porque existe la raza de los démones, situados en la región intermedia, en torno a la Luna, según Jenócrates, el verdadero fundador del platonismo como sis-

tema. Su teoría nos ha sido transmitida por Plutarco, y Dillon propone también el *Ephronis* pseudo-platónico como fuente. Dillon trata sobre todo el tema de los demonios buenos frente a los malos, una distinción hecha por Jenócrates, en la medida en que son almas que estuvieron antes encarnadas. En un breve párrafo sobre Filón de Alejandría señala que éste caracteriza los demonios como almas, o a veces ángeles, y Dillon señala que Calcidio, como cristiano declarado, utiliza el término *angelus* alternativamente con el de *demonia*.

En el ensayo "Serres intermedios y religiosidad popular en el mundo romano", Clelia Martínez Maza examina las entidades intermedias típicas de la religión de ese pueblo: los lares, los penates, los genios y los seres del mundo de ultratumba: manes, lanures y larvas. Un rasgo común a todos ellos es su vinculación con un individuo, como, por ejemplo, el genio, que era una especie de tutor y cumplía las funciones de ángel de la guardia. No obstante, existía también un culto oficial de los penates y los lares. La autora trata las cuestiones difíciles relativas a la naturaleza primigenia del culto, tanto de los penates como de los lares y si fue ante todo un culto público o privado. Sostiene, a propósito de los penates, que su culto en la familia del primer rey podría haber tenido ya una dimensión estatal y, en cuanto a los lares, sugiere que al principio fueron relacionados más con la tierra que con los individuos.

Frederick E. Brenk contribuye con un análisis del exorcismo en Filipos, en *Hechos* 16,11-40, preguntándose si era posesión divina o inspiración diabólica. El autor comienza tratando los diferentes sentidos del término *pneuma* y, más exactamente en ese contexto, *pneuma pythona*, traducido como 'espíritu de profecía' en la *Revised English Bible*. Nota que, en el *Nuevo Testamento*, *pneuma* puede significar inspiración divina, el Espíritu Santo, o un espíritu maligno; señala que este último sentido parece estar ausente del uso habitual en los textos griegos del tiempo de Pablo. Por ejemplo, en el ámbito delífico, *pneuma* nunca tiene el sentido de ser intermedio.

Brenk observa que el exorcismo era aparentemente muy común en la tradición judía en el período del *Nuevo Testamento*, pues los demonios y el exorcismo aparecen en los Evangelios Sinópticos, mientras que más tarde Juan evita el exorcismo. Brenk señala que en la historia posterior de la Iglesia se evidencian un fuerte rechazo a ver demonios en las personas o a practicar el exorcismo. Podría mencionarse que la Iglesia ortodoxa y la literatura no lo rechazaron de forma tan tajante.

Segue un artículo sobre "El diablo en Bizancio" de Antonio Bravo García, en el que demuestra su profundo conocimiento de este tema, con numerosas referencias a investigaciones de orientación sociológica y psicológica. El objetivo del autor es comprender y explicar el fenómeno del ascetismo en todos sus aspectos. Clarifica la realidad de la vida ascética en la época bizantina con ejemplos ilustrativos y machos, extraídos de la literatura hagiográfica y de otras fuentes. El autor nos ofrece una información variada, de gran interés para cualquier estudioso de Bizancio.

En su conjunto este libro cubre un espectro amplio y prácticamente completo, iluminando el tema de los seres intermedios desde muchos puntos de vista. Le falta tan sólo una pieza a este rompecabezas de tan ricos matices: el complejo fantástico del gnosticismo y del hermetismo, donde los seres intermedios abundan ciertamente. Pero ese material sería más apropiado para una monografía específica.

SVEN-TAGE THEODORSSON

Universidad de Göttingen

K. VON STUCKRAD, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin, W. de Gruyter, 2000, 912 pp. [ISBN: 3-11-016641-0].

El libro que reseñamos es, como su propio autor afirma, una versión ligeramente revisada de su tesis doctoral sobre astrología judía y cristiana en la Antigüedad tardía, acabada en 1998 en el *Fach Religionswissenschaft* de la Universidad de Bremen.

Tras un estudio pormenorizado de las fuentes de origen judío y cristianas confrontadas con, al parecer, el defraudante caudal de las ya clásicas literaturas especializadas sobre astrología antigua, como Bonché-Lecleq (1899), Flusser, Gundel (1966) o Nilsson (1974), el autor decide proponer un nuevo acercamiento desde una óptica distinta. La astrología como una forma de interpretar la realidad, realidad esta que se halla constituida de diferentes temporalidades: pasado, presente y futuro, pero que, como deja claro Stuckrad tras su propuesta de análisis, no necesariamente entra en conflicto con las principales religiones monoteístas, la judía y la cristiana ni con ninguna de sus principales asunciones teológicas como las del libre albedrío, la providencia o la doctrina del pecado, tan cara a ambas religiones.

Para probar que no existe razón alguna por la que la astrología, como disciplina angular para interpretar el tiempo, no deba ser integrada en los sistemas teológicos judíos y cristianos, como de hecho así demuestra el autor, han sido sometidos a un particular método de análisis una no despreciable cantidad de textos procedentes de estas corrientes que datan desde el siglo II a.C hasta el VIII d.C., lo que convierte este libro en uno de los más completos y exhaustivos en el campo de las investigaciones sobre astrología judía antigua, dejando aparte, por supuesto, el espléndido trabajo de L. Ness, *Jewish Astrology in Late Antiquity* (1990).

Como exponentes de la literatura judía, Stuckrad ha seleccionado los textos de Qumran, los escritos llamados enochianos, que son el libro de los *Jubileos* junto con el *Testamento de Salomón*, los trabajos de los historiadores Artapano y Aristobulo más el ingente *corpus* literario de Filón de Alejandría y las historias de Flavio Josefo. Después el recorrido continúa con la literatura rabínica para finalizar con las *Hekhalot*.

Las fuentes cristianas seleccionadas se dividen en canónicas y no canónicas. De entre estas últimas, los textos estudiados han sido los gnósticos de Nag Hammadi y los pertenecientes a Marcos; los padres de la Iglesia como Tertuliano, Orígenes y San Agustín y finalmente, la doctrina de los maniqueos.

El ingente material manejado en la elaboración de la tesis impone una línea metodológica clara y sistemática. Stuckrad establece una tipología de discursos en la Antigüedad. Se trata de percibir las funciones de las definiciones de los principales términos astrológicos pero desde una perspectiva monoteísta: como una macroestructura que, una vez confeccionada, reflejara las bases de los textos, por muy distintos que parecieran ser.

Los presupuestos fundamentales del libro parten de la doctrina de las correspondencias de Favre. A ella somete el autor todos los textos seleccionados y extrae cuantos temas comunes o de nueva creación sean posibles. Así Stuckrad descubre que se advierte un enorme esfuerzo en ambas religiones por conseguir que estas nuevas definiciones sean aceptables desde el punto de vista monoteísta.

* Esta reseña se ha elaborado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

Llegamos finalmente a la conclusión de que se apreciaban en la literatura judía y cristiana unas tentativas muy serias de anular las tradiciones astrológicas con sus propias identidades religiosas. Durante este interesante proceso, Stueckrad identifica también si las redefiniciones astrológicas, a la luz de los textos monoteístas, han sufrido transformaciones o modificaciones.

Hemos de decir, aparte de que nos ha resultado el estudio reciente más completo acerca de la Astrología antigua, que son de una inestimable ayuda los distintos índices incluidos. Asimismo la bibliografía nos ha parecido excelente y bien documentada.

MARCELA SALCEDO PARONDO
Universidad de Málaga

C. DOGNINI, *Mundus: Etruria e Oriente in un'isiduzione romana*, Galatina, Mario Congedo Editore, 2001, 93 pp. [ISBN: 88890863711].

El trabajo que ahora presentamos surgió en el transcurso de una investigación sobre el concepto de Europa en la cultura antigua, a propósito de las diversas tipologías en la partición del mundo, durante el cual se hizo imprescindible aclarar el concepto latino de *mundus*, entendido como realidad física y geográfica, pues designaba tanto la bóveda del cielo como la tierra habitada por los hombres.

Pero, como reconoce el propio autor, es tan complejo el campo semántico de *mundus*, que le ha dado pie a escribir este libro, breve en extensión, pero que trata de arrojar luz sobre algunos de los puntos más oscuros no sólo del término y de los conceptos a él asociados, sino también sobre una serie de rituales provenientes de la *Etrusca disciplina*.

Por tanto, el doble objeto de este libro —estudio semántico del término *mundus* y análisis de los rituales asociados a algunos de sus sentidos— nos permite distinguir en él dos partes: el capítulo 1º, «Un'intricata questione etnologica» (pp. 13-27), que nos acerca a los intentos de antiguos y modernos por desentrañar la etimología del término y nos muestra las ideas de Dognini al respecto, tras estudiar las primeras ocurrencias del término en la literatura latina.

Una segunda, dedicada al estudio de los ritos y cultos vinculados a uno de los sentidos de *mundus*, el de una especie de pequeño pozo, vía de comunicación entre el mundo infernal y el mundo de los vivos, constituida por los tres capítulos siguientes: el 2º, «*Mundus Cerevis*, la *Dea Mater* e la *Fondazione di Roma*» (pp. 29-44), el 3º, «*Il Mundus e gli dei* *Giano Mundus e Manius*» (págs. 45-61) y el 4º, «*Il Mundus quadripartito*» (pp. 63-83). El libro termina con el correspondiente apartado de Bibliografía (pp. 85-93).

La primera cuestión que se plantea Dognini es, como ya se ha dicho, reparar las distintas etimologías que antiguos y modernos han sugerido respecto al término *mundus*.

Los antiguos autores latinos daban a *mundus* las siguientes interpretaciones en apartencia divergentes:

1) El término aludiría al universo y estaría vinculado con el verbo *movere*, en la idea de que el movimiento es lo que caracteriza al universo y constituye su esencia.

* Esta reseña se ha elaborado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

2) También designaría el concepto de *purific* o *munditia*, vinculado con el verbo *mundare* y explicando este valor en relación con el griego *kóoios*.

3) El conjunto de adornos femeninos, en la expresión *mundus muliebris*.

4) Aludría, por último, a una especie de pequeño pozo infernal, puerta entre el Hades y el mundo de los vivos.

Todos estos sentidos los encontramos ya recogidos en Varón y en Festo, sólo que éste vincula la última acepción con un supuesto *mundus Cerevis*, que se abriría tres veces al año. Asimismo, Festo, haciéndose eco de un pasaje de los *Commentarii iuris civilis* de Catón, dice: «*Mundo nomen inpositum est ab eo mundo, qui supra nos est: forma enim eius est, ut ex is qui intrare cognoscere potui, adsimilis illae*», frase llamada a tener mucha importancia en la argumentación posterior de Dognini y que supone en la práctica la identificación plena entre el *mundus* como universo y el *mundus* como pozo infernal.

En cuanto a las etimologías dadas por los modernos, estas podrían resumirse así:

1) Para algunos, aquí habría implicadas tres etimologías distintas: una para el adjetivo *mundus-a-um*, otra para el *mundus muliebris* y una tercera para el *mundus* como pozo infernal. Estos mismos investigadores suponen que el *mundus* como *kóoios* no sería más que un calco semántico del término griego.

2) Otros han intentado explicar todas las acepciones a partir de una etimología única. En particular, sus defensores suponen que *mundus*, de partida, aludiría a una forma esférica o cóncava¹. Según estos autores, la primacia la tendría el *mundus-pozo*, entendido como una doble bóveda que representaría la bóveda celeste en el hemisferio superior y la infernal en el hemisferio inferior. De este sentido habrían derivado los demás —entendiendo que el *mundus muliebris* habría designado en un principio, quizás, un adorno con forma circular—. Incluso se han presentado algunas propuestas sobre cuál sería el primitivo lexema del que derivarían todos estos sentidos: para E. Evangelisti, que encuentra conexiones entre el latín *mundus* y el sánscrito *mandala*, que significa 'círculo, esfera' y que alude también a una especie de círculo mágico en el que el nigromante invocaba a los muertos, se puede suponer una raíz indoeuropea **mond-*; para J. Puhvel, *mundus* y el griego *kóoios* estarían vinculados con el tema hita *mutai-*, relacionado con la idea de purificación ritual.

3) Otros recurren a dos explicaciones etimológicas: el adjetivo derivaría del indoeuropeo y el sustantivo del etrusco *miné*, que significa 'ornamento'.

4) Una última postura habla de un solo étimo, el etrusco *miné*, que dentro de su familia de palabras tiene atestigüados los sentidos de adorno, orden y lugar ordenado.

Para verificar la exactitud de estas hipótesis, Dognini analiza las primeras ocurrencias del término *mundus* en la literatura latina para tratar de descubrir qué significado le atribuían los autores más antiguos, y concluye que el significado más antiguo es el de 'bóveda' celeste o terrestre (a partir del testimonio de Catón), no el de 'adorno', usado por primera vez en Accio y Lucilio; además, que el término, en el sintagma *in mundo*, tiene en algunos contextos (en particular, en Plauto) valor augural y de previsión respecto a los acontecimientos futuros; y que queda descartado el calco del griego *kóoios*. Por último, se pueden considerar válidos tanto el origen etrusco como el indoeuropeo del término. Sólo que la teoría de Evangelisti se revela especialmente acertada al descubrir como primer sentido el de 'bóveda'. Lo que sí parece segu-

¹ Para otros autores, como F. Bugniesz, la idea base sería la de 'adorno'.

ro es que el adjetivo tiene un origen diferente, quizás vinculado con el hitita *mutai-*.

Tras estas proliferas explicaciones etimológicas, Dogmini pasa a analizar las implicaciones religiosas, culturales y rituales del *mundus*-pozo en la Antigüedad.

En el capítulo 2º, analizando las fuentes (Catón, Macrobio y Festo), se puede llegar a caracterizar el *mundus* como pozo infernal. Tenía dos niveles, el segundo estaba consagrado a los dioses *Manes*, y permanecía siempre cerrado, mientras que el primero estaba recubierto de una cúpula que simbolizaba la bóveda celeste. El pozo se abría tres días al año, durante los cuales estaban prohibidas toda clase de actividades administrativas, la guerra y los matrimonios. Estas prohibiciones se explican porque el pozo era una especie de *deorum inferorum ianua*, por lo que su apertura podía suscitar influencias nefastas sobre los asuntos civiles, la guerra o la procreación.

Festo menciona un *mundus Cerevis* que parece identificarse con el *mundus* pozo infernal. Esto parece confirmarlo el que originariamente la Ceres romana era una diosa ctónica y que de las tres fechas de apertura del pozo, dos coinciden con momentos del calendario agrícola relacionados con la siembra —el 5 de octubre, relacionado con la siembra del farro, y el 8 de noviembre, con la del *tritium*—. Esto nos puede llevar a suponer que el pozo se usaría entonces no como granero, como supone algún autor, sino para depositar una cantidad irrisoria de grano con fines culturales, para conseguir buenos augurios para la próxima cosecha que se iba a plantar. Catón menciona que en el pozo se podía entrar. Pues bien, por el paralelismo con una ceremonia descrita en un Escolio Bernense *ad Buc.* III, 104, podemos suponer que la persona que se introducía en el pozo era un niño.

De nuevo las fuentes (Plutarco y Ovidio) nos hablan de otro *mundus*-pozo, que Plutarco localiza cerca del Comitio, vinculado esta vez con los ritos fundacionales de la ciudad, al que los compañeros de Rómulo echaron puñados de tierra de sus regiones de origen. Estos ritos eran todos de origen etrusco. Ovidio añade que sobre tal pozo, que él no denomina '*mundus*', una vez que se colmó de tierra, se colocó un altar y se encendió un fuego.

Según ha explicado la crítica, este pozo vinculado con los ritos de fundación de la ciudad, servía para conectar el espacio romano con el etrusco-italico: esto es lo que significaría el hecho de arrojar tierra de distinta procedencia en su interior. Es, en suma, lo que permitiría a Roma nacer en un punto del espacio-tiempo. Cuestión muy diferente, e irresoluble por el momento, es saber si ambos *mundi* son el mismo o no. De lo que no le cabe duda a Dogmini, después de analizar las fuentes, es de que ambos tenían muchos puntos en contacto: su forma circular, que ambos desempeñan para los dioses ctónicos la misma función que el altar para los dioses del cielo y que ambos son por tanto un punto de contacto entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Otro aspecto que trata Dogmini, éste en el capítulo 3º, son los dioses que tienen vinculación con el *mundus*. El primero de ellos es Jano, el cual, tras el estudio de las fuentes, deja de aparecer como simple dios de los comienzos o de las puertas, para convertirse en una divinidad ctónica, que existió junto con el Caos, cuando el mundo no estaba aún formado. Por eso, primitivamente, debió de ser un dios más importante que el propio Júpiter. Su vinculación con el *mundus* sería doble: su papel de dios del universo y, como dios guardián por excelencia, su papel de guardián cósmico; también sería el guardián del pozo en cuanto pasaje para los infernos.

A este extraño dios, quizás el más antiguo del panteón itálico, se le han tratado de buscar orígenes muy diversos, en particular etruscos, pues ya las fuentes insistían en su gran fortuna en la región de Etruria. Entre los dioses etruscos con los que se le ha buscado parecido

se encuentra una deidad femenina, *Munthyx*, a la que se ha relacionado con el mundo infernal. A partir del testimonio de Servio, que decía que *Manius* era el nombre etrusco de *Dis Pater*, Dogmini lanza la hipótesis de una posible pareja *Munthyx-Manius*, trasunto de la más conocida Proserpina-Plutón. Incluso vincula a *Munthyx* con la antigua Ceres ctónica que deja traslucir el *mundus Cerevis*.

Por todo lo dicho hasta ahora, es evidente el origen etrusco de todo el ritual relacionado con el *mundus*-pozo e incluso el propio concepto de *mundus*. Pero de esta presencia de elementos etruscos Dogmini se fija en algo que deja traslucir el testimonio de Catón ya citado, la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos, base de toda la *Etrusca disciplina*, a partir de un sistema en el que la división y la orientación del espacio asumen una función primaria. De esta concepción depende el principio de que a cada acontecimiento celeste le corresponde uno terrestre, del mismo modo que a la disposición de la bóveda celeste le corresponde una idéntica partición en el hgado del animal sacrificado —base de toda la hepatoscopia—.

Esta perfecta correspondencia cielo-tierra fue plenamente asumida por los romanos, como demuestra el que se la utilizara en época imperial para poner de relieve la grandeza de Roma y del Emperador; y el que en ella estén basadas la obra de Manilio o la traducción de Germanico de los *Fenómenos* de Arato.

Esta correlación sólo tiene sentido en un espacio sagrado, como el delimitado por el templo latino. La orientación y la partición, que tenían origen etrusco, eran características esenciales del *templum*. Más en concreto, la cuatritipartición, es decir, la división según dos ejes perpendiculares orientados según los puntos cardinales, es en la cultura etrusca una cualidad propia del concepto de espacio.

Además, a partir del testimonio de Cicerón y Plinio, se puede afirmar que la cuatritipartición estaba también en la base de la adivinación etrusca, con un redoblamiento del espacio de cuatro a dieciséis, lo cual facilitaba la interpretación individual del origen de los rayos.

La división en cuatro sectores no sólo afectaba al cielo, sino también a la tierra, por lo que es posible suponer que el pozo infernal también fuera cuatritipartito, o al menos debía estar orientado, por su origen etrusco, al ser un espacio dedicado a ritos augurales y fundacionales.

Pues bien, los investigadores modernos consideran de origen oriental la estructura cuatritipartita del *mundus* propia de la *Etrusca disciplina*, pues también en Mesopotamia se producía la adivinación natural, la interpretación de las vísceras de los animales, la hepatoscopia y el arte fulgurar. La cuatritipartición se daba aquí, igual que en Etruria, tanto en el cielo como en la tierra, y constituía la base para hablar de la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos. También en la India hay ciertos ritos que prevén una idéntica cuatritipartición de la tierra, en concreto el rito del *ahavanyā*.

Puesta de relieve esta semejanza entre las prácticas culturales próximas y medio orientales y las etruscas, Dogmini sospecha que no se pueden explicar por un mero contacto comercial y cultural entre etruscos y mesopotámicos, sino tal vez por un contacto más importante, anterior a la presencia de los etruscos en Italia. Aquí queda planteada la hipótesis; ahora toca pronunciarse a etruscólogos y orientalistas.

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS
Universidad de Málaga

A. PIÑERO (ED.) & OTROS, *En la frontera de lo imposible. Médicos, Magos y Tannuturos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba (Editorial El Almadro) y Madrid (Universidad Complutense) 2001, 348 pp. [ISBN: 84-8005-829-2].

Una vez más Antonio Piñero, con un espléndido coro de especialistas, pone en nuestras manos una obra que aborda un tema que ha ocupado y preocupado las mentalidades de todos los tiempos. Nuestra época también es sensible al sentido que tienen en nuestro ámbito cultural realidades tan movilizadas como la magia, la medicina y el milagro. El hombre y su periferia histórica se han tenido que enfrentar frecuentemente con esos tres hechos —o esas tres instituciones— que se mueven siempre en la frontera de lo imposible. Tanto que su misma concepción es algo resbaladizo que se escapa con facilidad de los asideros intelectuales. Ni siempre, ni para todos, la magia, la medicina y el milagro han tenido unos perfiles claros y definitivos.

De tales perfiles trata de forma profunda, extensa, sistemática y variada el libro que presentamos. Sus coordenadas históricas vienen dadas por el subtítulo de la obra. Cronológicamente, las contribuciones tienen como epicentro los tiempos del Nuevo Testamento. Geográficamente, giran alrededor del Mediterráneo antiguo. En las márgenes de este Mar Nuestro se desarrolló la cultura hebrea con sus antecedentes cananeos y sus derivaciones cristianas. Un sentimiento común a todas sus fases es la conciencia de la debilidad del hombre frente a fuerzas superiores desconocidas, más sospechadas muchas veces que comprobadas. Más allá del mal que aflige al mundo, se buscan soluciones que van desde la medicina como medio natural hasta el milagro o actividad sobrenatural pasando por la magia. Para llegar a la solución milagrosa es preciso dar el gran salto a la transcendencia por la fe en un ser superior o supremo que es autor de la naturaleza y está sobre ella. Pero no todos los pueblos lograron dar ese salto.

Jesús Luis Cunchillos (cap. 1) trata del Mundo cananeo o "semitico noroccidental", el pueblo que inventó el alfabeto. Consta que aquel pueblo no conocía el milagro. Practicaba, en cambio, la medicina y la cirugía, incluida la del cerebro en trepanaciones realizadas con técnica bastante desarrollada. El campo de la medicina se extendía tanto a los hombres como a los animales. Cuando fallaban los medios naturales, se recurría a ritos mágicos, conjuros y exorcismos. La magia podía ir apoyada en remedios tan típicamente mediterráneos como el aceite de oliva virgen que, por ejemplo, acompañaba al ajo en el ombligo o el pelo de perro en la frente como receta mágica para curar la borrachera.

En el cap. 2, sobre "La magia en el Antiguo Testamento", Antonio Piñero subraya la paradoja que encontramos en sus páginas, donde residuos claros de magia perviven al lado de "duras prescripciones", "condenas expresas" y "lucha evidente" contra las prácticas mágicas. El "Código de la Alianza" las prohíbe bajo pena de muerte (Éx 22, 17), lo mismo que el "Código Sacerdotal" (Lev 20, 27). Tanta preocupación delata el peligro que representaba. Por *Isaías* (2, 6) sabemos que la sociedad hebrea estaba llena de hechiceros a imitación de los filisteos. Israel adoptaba sin reparos usos y costumbres de los pueblos circundantes. Como ellos, daban gran importancia a los gestos, ritos, palabras, amuletos, para influir en la naturaleza, los espíritus o la divinidad. Los milagros narrados se distinguen, no obstante, de la magia en que en ellos se da por supuesto que el poder procedía de Yahvé, el Dios de Israel.

Robert North, hablando de "Medicina y Terapias en el AT" (cap. 3), expone las terapias conocidas en los ambientes del AT para resolver las disfunciones corporales. Se prestaba gran atención a la cabeza y sus dependencias. El desorden mental era interpretado como posesión diabólica. El corazón equivale a todos los órganos interiores. La piel ocu-

paba un ancho espacio en el tratamiento de la lepra, denominación que englobaba diversas enfermedades. El AT sabe de vendas y ungüentos, con gran preponderancia del aceite. Conoce las virtudes de las plantas y el uso de instrumentos de cirugía. El médico es objeto de un encendido elogio en *Eclesi* 38, 1-15. Pero como ya decía el *Éxodo* (15, 26), el verdadero "sanador" es Dios. Existía algún conato de hospitales, que eran lugares de confinamiento para enfermos contagiosos (2 *Rey* 15, 5) y detalles de medicina preventiva, de la que un aspecto era el descanso sabático.

Luis Gil desarrolla el tema de la "Medicina, Religión y Magia en el mundo griego" (cap. 4). En el campo de la magia distinguían los griegos la *mageia* como invocación de démones benéficos para obtener efectos positivos y la *goeteia*, equivalente a nuestra magia negra. Para los griegos, la magia y la religión comparten la creación en seres superiores a los que tratan de atraerse mediante fórmulas (la magia) o sacrificios y plegarias (la religión). La medicina puede ser mágica, religiosa y técnica. Pero se dan implicaciones, pues en las prácticas de la *incubatio* aparecen recetas de medicina técnica. Los conceptos de salud y enfermedad se derivan de las doctrinas pitagóricas e hipocráticas. Las enfermedades son explicadas por tres posibles orígenes: materialista, dinamista o energética y espiritualista. De ahí los diferentes remedios que van de la logoterapia a los amuletos y formas de alimentación y dieta.

Carmen Padilla aborda la cuestión de los "Hombres divinos y taumaturgos en la antigüedad", hombres capaces de transmitir los efectos del poder divino. Ya su nacimiento estaba rodeado de señales portentosas. Aunque el paradigma clásico era Heracles, para los griegos el *thios anér* tomaba un especial matiz de hombre sabio. La Prof. Padilla personaliza su concepto de "hombre divino" en Apolonio de Tiana, filósoto itinerante con fama de sabio y taumaturgo, que fue apreciado por varios emperadores. Julia Domna, esposa de Septimio Severo, encomendó a Filóstrato de Lemnos la tarea de escribir la vida de Apolonio. A este sabio se le atribuyeron milagros, predicciones, visiones a distancia, don de lenguas. Algunos enemigos del cristianismo contrapusieron su figura, su sabiduría y su taumaturgia a las de Jesús.

La posibilidad e historicidad de los milagros de Jesús en los Evangelios Sinópticos son estudiadas por Jesús Peláez (cap. 6). Ambas eran consideradas una obviedad por los Santos Padres. San Agustín recuerda que desconocemos realmente los límites de la naturaleza. Santo Tomás de Aquino define el milagro como un hecho que desborda el orden natural, del que solo Dios es dueño. Bultmann, partiendo de la definición de Tomás de Aquino, niega la posibilidad del milagro. Pero distingue entre el milagro (*Wunder*) y el hecho maravilloso (*Wunder*). Spinoza, Hume, Voltaire y Kant insisten en el absurdo de que la divinidad pueda actuar contra sus propias leyes. Pero no debemos olvidar la idea de San Agustín de que ignoramos los alcances de la naturaleza. En los milagros de Jesús vemos su presentación como Mesías esperado. En ellos aparecen los dos aspectos del milagro: el poder de Dios y el carácter de signo. Pero que Jesús realizó hechos insólitos se desprende del juicio que su actividad mereció de parte de personas hostiles. San Justino (*Didálogo* 69, 7) recuerda que sus prodigios fueron interpretados como prácticas de magia, lo que según el Talmud (*Sanh.* 43 a) fue motivo de su ejecución.

Desde otro punto de vista interpreta Luis Gil (cap. 7) "las curaciones milagrosas del NT a la luz de la medicina popular". Distingue el Prof. Gil el plano religioso del histórico cultural. Especifica las diversas clases de curaciones, y explica la variedad terminológica de la enfermedad (debilidad, tormento, azote) y la de su liberación. Trata luego de tres dolencias típicas: hidropesía, lepra y ceguera. La hidropesía y la lepra dependen del predominio del agua o de la sangre en el organismo. Para los hebreos la ceguera era un castigo de Dios, idea contra la que reacciona Jesús (*Jn* 9, 1-41). El mayor número de curaciones milagrosas en el

NT corresponde a los endemoniados. Los demonios eran muy numerosos, hasta de 300 clases según los rabinos. Contra ellos sólo era eficaz el poder de Dios. Las curaciones se realizan por la palabra imperativa, por el contacto o por ambos factores a la vez. El poder de Jesús pasaba de él a los enfermos.

En su contribución pregunta Howard Clark Kee directamente si hay magia en el NT (cap. 8). Para responder a la cuestión es preciso definir lo que se suele entender por magia. La naturaleza, decía Plinio el Viejo, ofrece remedios para curar los males. La medicina los usa correcta y honradamente. Los magos abusan de ellos y los adulteran. Plinio recomendaba el uso de remedios naturales, entre los que ocupan amplio espacio las plantas. Asclepiades recebía la práctica del ayuno, la abstinencia de vino, los masajes y paseos. Apuleyo fue acusado de magia, que estaba prohibida por la Ley de las XII Tablas. Él se defendió explicando sus métodos desde la ortodoxia médica. Filón de Alejandría se muestra muy crítico contra las artes mágicas, en las que pudo estar involucrado José, el que fue a viñey de Egipto. Los abundantes papiros mágicos certifican la práctica de ritos, gestos y fórmulas para influir en los seres superiores. Magia y medicina comparten intereses comunes. Pero si se busca el beneficio del hombre, es medicina. Si se actúa en beneficio propio y daño de los enemigos, es magia. Según esta distinción, los milagros del NT no tienen cabida dentro de los parámetros de las prácticas mágicas. Es el poder de Dios el que logra los efectos benéficos y sorprendentes. En los textos del NT no se dan las tensiones de los textos mágicos de la época que combinan fórmulas y técnicas para coaccionar a las potencias celestiales.

Ángeles Navarro Peiró investiga el tema sobre "Magia, medicina y milagro en el judaísmo postbíblico", cuyos puntos de vista se contienen en el Talmud. En la tradición judía están estrechamente relacionadas la medicina y la religión. Yahvé Dios es el Sanador (*Éx* 15, 26). Asa, enfermo de los pies, murió por acudir a los médicos y no a Dios (*2 Cr* 16, 12-13). Ezequías proscibió incluso los libros de medicina. Para el Talmud, las transgresiones de las normas legales tienen como efecto enfermedades varias. El médico es, por lo demás, una de las cosas necesarias en una ciudad. Sus conocimientos le llegan por la tradición y la experiencia. Pero el origen de las enfermedades tiene su raíz en causas físicas (frio, calor) y psíquicas (obsesiones). La bils produce 83 enfermedades que se pueden curar "con el pan de la mañana con sal" y con agua. En cirugía usaban instrumentos y aplicaban anestésicos. Se hacía uso de prótesis (dientes) y multeras. A pesar de la prohibición legal de la magia, el Talmud ofrece recetas mágicas y fórmulas encaminadas a vencer el mal; recomienda amuletos y talismanes así como pergamino con textos bíblicos. Admite la posibilidad de los milagros, difícilmente separables de la magia. Pero se busca la forma de que sea Dios quien realmente actúe con su poder. Dios está siempre detrás de los talmaturos de los relatos.

El gran especialista en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles, François Bovon, estudia el tema del "Milagro, magia y curación" en esas novelas cristianas que presentan y ensalzan la figura de diferentes apóstoles. Es preciso distinguir los milagros de los relatos de milagros, los hechos de su presentación literaria. Bovon estima que la función de estos relatos se debe enmarcar en un sistema con cuatro polos: milagro, proclamación, sacramento y martirio. El milagro representa la victoria sobre el mal, y es un medio que provoca la conversión de los testigos y su bautismo. Los apóstoles actúan como médicos, aunque el actor de la salud es Cristo. Sin embargo, la actividad de los apóstoles es etiquetada en algunos casos como magia (Juan, Tomás, Felipe). Pero ellos interpretan su talmaturgia con discursos que sirven para explicarla. El poder de los Apóstoles aparece con exagerada desmesura, hasta en

su predicación de la ascesis y su influjo sobre las masas. Y tienen un perfil de "hombres divinos" con todas sus consecuencias.

En un largo Apéndice asciende Gustavo Bueno al plano teórico para hacer un planteamiento filosófico del tema del libro. La Medicina, la Magia y el Milagro son más que hechos individuales, instituciones culturales presentes en todas las civilizaciones. Para el Prof. Bueno se insertan en un plano antropológico y no teológico. Estas tres instituciones son "respuestas a las anomalías respecto a la vida corriente". La medicina es una técnica impuesta por las deficiencias de la naturaleza. El milagro es la prueba básica de la sanidad. La ciencia podría ser considerada como la magia de la cultura occidental, lo mismo que la magia podría ser interpretada como la etapa primitiva de la técnica (E. Spranger). Pero es una realidad la vecindad entre la magia y la imposura. La medicina está en la base de las culturas, mientras que la magia y el milagro ocupan el plano de la *superestructura*.

El Prólogo y el Epílogo, escritos por el Editor, ofrecen una visión panorámica del libro con la ventaja de la concisión de los datos y la precisión de su terminología. Utilísimo, en suma, este libro, para el estudio de esos aspectos presentes como preocupaciones en las latras más profundas de la perplejidad humana.

GONZALO DEL CERRO CALDERÓN
Universidad de Málaga

L. MUÑOZ DELGADO, *Léxico de magia y religión en los Papiros Mágicos Griegos (Diccionario Griego-Español, Anejo V)*, Madrid, 2001, Instituto de Filología, C.S.I.C., XIX + 183 pp. [ISBN: 84-00-07949-3].

El *Léxico de Magia y Religión en los Papiros Mágicos Griegos* de Luis Muñoz Delgado, publicado como Suplemento al *DGE* que dirige el Dr. Rodríguez Adrados, viene a cubrir una laguna, ciertamente notable y largamente lamentada, en el campo de los estudios sobre Magia en la Antigüedad clásica. Todos los interesados en este terreno conocen los avatares de la publicación de los *Papyri Graecae Magicae (PGM)* por K. Preisendanz y su equipo de colaboradores: están minuciosamente descritos en la "Einführung" a la edición de 1974⁴ de esta obra. Uno de los hechos más llamativos y dramáticos fue la pérdida de un tercer volumen de índices debido a la destrucción de la Teubner en un bombardeo. Las planchas desaparecieron, pero, pese a que se hizo una impresión antes de que fueran destruidas, no se ha vuelto a intentar su restauración. Y esta tirada se ha venido difundiendo lentamente por el procedimiento de la fotocopia. Tengo ante mí una de ellas. Naturalmente se trata de unos índices -no de un *Lexicon*- que recoge supuestamente todas las palabras que aparecen en los *PGM*. O, mejor, es un híbrido entre índice y léxico: no tiene traducción alguna de los términos, pero los lemas están "organizados" de alguna manera y suelen llevar un mínimo contexto. Desde luego parece lógicamente suponer que es un primer borrador realizado con premura, y quizá a no ir más lejos, falta, por ejemplo, *δίπορον* al comienzo mismo; y, sobre todo, la organización interna de cada lema es caótica: no parece haber un criterio en virtud del cual el contexto *a* precede al *b* o éste al *c*.

Por esta razón, y sin menospreciar el mérito de estos índices (sigue siendo útil, por ejemplo, el de Nombres Propios y, un poco menos, el de "Zauberwörter"), hay que dar la bienve-

nida al Léxico del Dr. Muñoz Delgado. Se trata en este caso de un verdadero léxico no general, sino genérico, o, si se quiere, específico de los términos de contenido mágico y religioso que aparecen tanto en la citada edición de Preisendanz como en el *Supplementum Magicum* (2 vols., Colombia, 1990-92) de R. Daniel y F. Maltoni, además de otros nueve papiros, de publicación posterior. Listados en la p. XVI. El autor del léxico sigue estas ediciones por lo general, aunque hay una lista de discrepancias tanto propias como ajenas en las págs. XVI-XVII. Todo ello lo explica bien el autor en una Introducción breve, pero ilustrativa del contenido, la metodología y los resultados de este trabajo que se presentó como Tesis Doctoral en la Universidad de Granada, en la que hay un Grupo de Investigación que se ocupa, entre otras cosas, de la Magia en el mundo antiguo. Este es uno de sus frutos más brillantes.

La primera tarea que el autor se impone —ya que se rechaza la elaboración de un léxico general— es delimitar los parámetros en virtud de los cuales se selecciona el material léxico. De esta manera (cf. págs. X) se incluyen: sustantivos y verbos que son, *prima facie*, de valor mágico o religioso; las operaciones rituales o 'técnicas' del mago y las acciones de la divinidad; los calificativos de los dioses y otros seres sobrenaturales; en fin, los materiales de toda clase que se utilizan, y los lugares y tiempos en que se realizan las prácticas mágicas. Este es el material que interesa sobre todo a los especialistas en el tema, porque les va a facilitar cualquier clase de trabajo que se planteen realizar sobre la Magia griega.

En cuanto a la organización de los diferentes lemas, la metodología seguida es la misma del *DGE*. No en vano el autor se adscribe, de alguna manera, a la escuela lexicográfica madrileña que lidera el Dr. Rodríguez Adrados. Atendiendo al elemental principio estructuralista de que los términos de un campo léxico-semántico se definen por su distribución en la cadena hablada y por las oposiciones que contrastan en el sistema, los lemas están organizados coherentemente siguiendo este criterio. Pero, además, y dado que se trata de un material de un contenido semántico restringido —en los diccionarios generales estos términos ocupan muy a menudo una sola acepción dentro de cada lema (o aparecen como un uso puramente contextual)— se impone, y así lo hace el autor, descender en una descripción exhaustiva de cada término, allí donde es posible, a las últimas ramificaciones de lo concreto. Un buen ejemplo es el lema $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\iota\pi\omicron\nu\varsigma$, con el cual ejemplifica el Dr. Muñoz Delgado su labor (cf. págs. XII) resaltando la diferencia con relación al tratamiento de esta palabra por el Liddell-Scott-Jones y en qué medida lo enriquece. Para el *Greek-English Lexicon* $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\iota\pi\omicron\nu\varsigma$ en sentido mágico constituye la acepción 2. *amulet*, y para ejemplificarla se cita solamente el *PMag.Lond.* 121.298 (= *PGM* VII 297). En un léxico de magia como el de Muñoz Delgado, en cambio, $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\iota\pi\omicron\nu\varsigma$ es un término específico: por ello se citan 34 pasajes de papiros mágicos en que aparece dicho término y hay una clasificación cuidadosamente diseñada de acuerdo con el material: el amuleto puede ser de un **objeto natural**, que a su vez se subdivide en animal (y en las diferentes partes de este animal: pelo, taba, diente, paletilla, cola, cráneo), vegetal (flores) o mineral; por otra parte, puede tratarse de un **escrito** y, eventualmente, éste puede ser un nombre, un signo, voces mágicas o ser indeterminado. Con ello se ha realizado un estudio pormenorizado de este término. Y lo mismo se puede decir de todos aquellos que se incluyen en el léxico.

Este ejemplo pone de manifiesto el rigor lexicográfico que preside todo el trabajo y la medida de sus aportaciones a la lexicografía en el campo metodológico, desde luego, pero sobre todo al caudal léxico dentro del campo de la religión y de las creencias, especialmente la Magia. En este sentido, es de resaltar el elevado número de *hapax legómena* (144) que incorpora a los diccionarios generales. Quien conozca la lexicografía griega podrá valorar debidamente, sin duda, este dato.

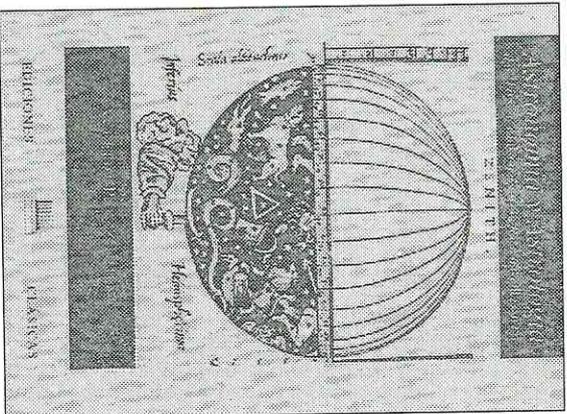
OTRAS PUBLICACIONES DEL I.U.I.M.A.
 SOBRE ASTROLOGÍA, MAGIA Y RELIGIÓN

I.- MEDITERRANEA

El Instituto Universitario de Estudios sobre el Mediterráneo Amigo de la Universidad de Málaga, publica una Serie de Monografías (*Mediterranea*) que analizan temas diversos en su evolución histórica a través de los pueblos de la Cuenca Mediterránea, desde la Prehistoria hasta el Renacimiento. Hasta 2002 se han publicado nueve volúmenes, entre los que están directamente relacionados con los temas de la Revista *MHNH* al menos tres:

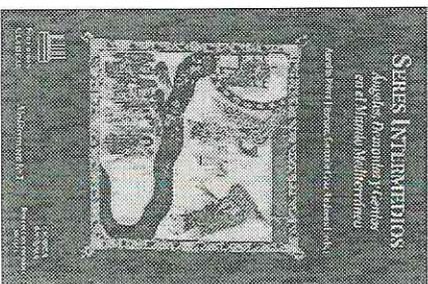
1.- A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, 264 pp.

Contiene, además de la Presentación por los editores, 10 estudios que investigan la presencia y relaciones entre estas dos disciplinas. El primero ofrece una introducción general sobre la astrología y la astronomía, a cargo de Aurelio Pérez Jiménez ("La doctrina de las estrellas: tradición histórica de una ciencia", pp. 1-42), que permite situar en su contexto histórico los otros nueve estudios, especializados en las distintas etapas de su evolución: M. Hoskin, "Astronomía pregrega" (pp. 43-58); J. L. Calvo Martínez, "La astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío" (pp. 59-86); F. Lisi, "Astrología, astronomía y filosofía de los principios de Platón" (pp. 87-110); J. Luque Moreno, "Música celestial: astronomía y psicología en la teoría musical de los romanos" (pp. 111-142); J. Martínez Gázquez, "Astronomía y astrología en Roma" (pp. 143-160); J. Verret, "Astrología árabe" (pp. 161-178); J. Samsó, "La trepidación en al-Andalus en el siglo XI" (pp. 179-210); A. Thon, "La astronomía en el mundo bizantino" (pp. 211-236); y S. Sebastián, "La tradición astrología en la España del Renacimiento" (pp. 237-264).



2.- A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, eds., *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2000, 232 pp.

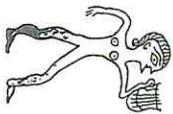
Tras la presentación por los editores ("Seres intermedios", pp.) y una introducción sobre las raíces humanas de la creencia en estos seres, a cargo de José A. González Alcantud ("Seres Intermedios: Decadencia y retroceso en la Modernidad", pp. 5-22) se ofrecen los siguientes trabajos: Mercedes López Salvá, "Demonios y espíritus en las religiones primitivas del Próximo Oriente", pp. 23-46; Emilio Suárez de la Torre, "La noción de *daimon* en la Literatura de la Grecia Arcaica y Clásica", pp. 47-88; John Dillon, "Seres intermedios en la tradición platónica tardía", pp. 89-118; Celia Martínez Maza, "Seres intermedios y religiosidad popular en el Mundo Romano", pp. 119-150; Frederick E. Brenk, "El exorcismo en Filipo en *Hechos* 16,11-40. Posesión divina o inspiración diabólica", pp. 151-178; Antonio Bravo García, "El diablo en Bizancio. Metodología, orientaciones y resultados", pp. 179-216; y Antonio Garrido Moriga, "Anafitis crítico de un mito. El demonio en algunos casos de la Literatura Española", pp. 217-232.



3.- A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, eds., *Daimon Paredros. Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2002, 298 pp.

El libro, precedido por la presentación de los editores ("Δαίμων πράξεις", pp. 1-6) y una introducción sobre la pervivencia actual de la magia, de Concepción Mora ("La magia como respuesta a lo desconocido. Una visión antropológica", pp. 7-30), consta de los trabajos siguientes: J. E. Márquez Romero, "Lugares rituales y magia en la Prehistoria: Dos casos singulares" (pp. 31-78); J. L. Calvo Martínez, "La magia en la Grecia arcaica y clásica" (pp. 79-106); M. García Teijeiro, "Temas mágicos en la Literatura Helenística" (pp. 107-130); A. Piñero, "La magia en la Biblia" (pp. 131-158); C. Moreschini, "¿Apuleio mago o *Apuleius pitiosophus Platonicus*?" (pp. 159-188); Fco. Marco Simón, "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico" (pp. 189-220); A. Bravo García, "La magia en Bizancio: Una ojeada de conjunto" (pp. 221-244); M. Fierro, "La magia en Al-Andalus" (pp. 245-274); y M. A. Pérez Priego, "Tratados y prácticas mágicas en la Literatura española medieval y renacentista" (pp. 275-294).





cedma

Centro de Ediciones · Diputación de Málaga

COLECCIONES LITERARIAS

maRemoto

16 x 23,5 cm. P.V.P. 10,82 ¢.



Colección dedicada a la obra poética de autores pertenecientes a culturas "remotas", poco conocidas para la mayoría de nuestro entorno occidental. Estas obras, escritas originariamente en sus lenguas vernáculas, son publicadas en edición bilingüe para facilitar el acercamiento a esas otras culturas.

1. *La casa se mueve. Antología de la joven poesía cubana.* Edición de Aurora Luque y Jesús Aguado. Prólogo de Sigfredo Ariel.
2. *La isla de Próspero,* de Rui Knopfl. Edición bilingüe en portugués y castellano, por María João das Neves.
3. *Saq'irisanik / Cielo amarillo,* de Humberto Ak'abal. Edición en maya quiché y castellano.
4. *Flora brutal,* de Tasos Denegris. Edición bilingüe en griego y castellano, traducido por Pedro Mateo.
5. *El templo sumergida. Antología poética (1948-1964),* de Badr Shaker As-Sayyab. Edición bilingüe arabe-castellano, traducción de Luis Miguel Cañada.
6. *La poesía zen de Santōka (70 haikas esenciales),* de Tameda Santōka. Edición bilingüe japonés-castellano, traducido por Vicente Haya y Hiroko Tsuji.
7. *Delirium,* de Mimoza Ahmeti. Edición bilingüe en albanés y castellano, traducido por Ramón Sánchez Lizarralde.
8. *Todo lo que no invento es falso (Antología),* de Manoel de Barros. Edición bilingüe en portugués y castellano, traducción de Jorge Larrosa.
9. *Poemas de amor chipriotas del siglo XVI,* edición y traducción de José A. Moreno Jurado.

Clásicos Malagueños

16 x 21 cm.

Ediciones críticas realizadas por especialistas, de obras literarias (poesía, novela, teatro) de los más renombrados autores malagueños, considerados "clásicos" en sentido amplio.

Últimos títulos aparecidos:

Pedro Espinosa: *Obra en prosa*. Edición, prólogo y notas de Francisco López Estrada.
484 págs., il., 19,11 ¢.

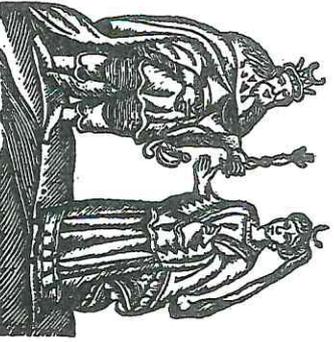
Vicente Espinel: *Obras completas*. Tomos I y II. Edición de José Lara Garrido y Gaspar Garrote Bernal.

Tomo I, Introducción. Por George Hatley, 283 págs., 6,25 ¢.
Tomo II, Diversas Rimas, 786 págs., 19,30 ¢.

Luis Martín de la Plaza. *Poesías completas*, Edición de Jesús M. Morata Pérez.
315 págs., 7,21 ¢.

Francisco de Leyva. *Comedias*, Edición de Julio Mathías.
281 págs., 7,21 ¢.

Autógrafos poéticos de Juan de Ovando. Edición de C. Cuevas y S. Montesa.
411 págs., facsimil, 35,16 ¢.



Información y pedidos:

CEDMA

Avda. de los Guindos, 48
29004 Málaga

Tfnos. 952 069 207-8

Fax: 952 069 215

e-mail: pedidos@cedma.com

www.cedma.com

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

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

1. **Languages:** Manuscripts may be written in any of these languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.
2. **Abstracts:** Long articles (those meant to be in the Section *Studia*) will be sent together with an abstract in English not longer than 7 lines.
3. **Format:** Manuscripts must be typed or printed double-spaced on letter-size paper (DIN A 4), text and notes separately, with a maximum of 30 lines per page and a left-hand margin of not less than 4 cm. The length of manuscripts for articles must not exceed 25 pages without previous agreement with the editors. We would very much appreciate this version on paper to be accompanied by an electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows 6.0, or earlier), either on floppy disk (Macintosh or IBM-compatible) or, better still, as an attached file to an e-mail message.
4. **Bibliography:** The text of the paper should be followed by a list of references, including at least those works cited more than twice in the notes.
5. **Citations in notes:** Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be capitalized only when in notes or in the bibliography: F. CUMONT (note), but F. Cumont (main text).
- A. **Frequent citations** (more than twice): Refer to the bibliography, citing by author's name, year of edition, and pages: e.g. E. M. BUTLER, 1949, pp. 30-35.
- B. **Single citations:** Either follow the procedure indicated in 5 A or incorporate the entire reference in the notes, following the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. BUTLER, E. M., *Ritual Magic*, Cambridge, 1949):
 - a) **Books:** author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final author preceded by &), comma, title of work in italics, comma, volumen in Roman numerals (where applicable), comma, place of publication, comma, year (with superscript number of edition if not the first, and year of the first edition in parenthesis), comma, and pages cited:
 - E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1948, pp. 84-95.
 - F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, *Stern Glaube 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 ὀρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72.
6. **Citations from ancient authors:**
 - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, cite according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
 - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - Authors cited with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5.2-3; X., *HG* 1.5.2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors cited without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XXXI 8.2; Str., I 5.
7. **Notes References:** References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes"; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque".
8. **Greek and Astrological Fonts:** For Greek texts, *Graeca* (Mac or PC for Windows) must be used. For Astrological signs, please send PC Font with the text.

MHMH, 2 (2002)

I.- STUDIA

A. BRAVO MARTÍNEZ, “Η μαγική κακοτεχνία. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas”.....	5-70
J. L. CALVO MARTÍNEZ, “El tratamiento del material himnico en los papiros mágicos. El himno δεῦρό μοι”.....	71-96
A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, “El ‘Milagro de la lluvia’, los Julianos <i>et alii</i> ”	97-110
E. RAMOS JURADO, “Magia y teúrgia en <i>De mysteriis</i> de Jámblico”.....	111-128
P. A. TORIJANO, “Salomón, Lilith, san Jorge y el dragón: Un ejemplo de reinterpretación mágica en la Antigüedad tardía”.....	129-144
E. ALBRILE, “Il segreto della Madre Luciente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico”.....	145-174
G. DE CALLATAÏ, “La Grande Ourse et le Taureau Apis”.....	175-188
M ^a P. DE HOZ, “Men, un dios lunar, con corona de rayos”.....	189-202
V. ALFARO BECH & V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, “Precedentes de las doctrinas antiastroológicas y antifatalistas de Tertuliano”	203-220
G GALÁN VIOQUE, “La astrología y los astrólogos en la <i>Antología Palatina</i> : alusiones y paradojas”.....	221-236
A. PÉREZ JIMÉNEZ, “Περὶ δειπνοῦ. A propósito de Heph., III 36”.....	237-254

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

G. BEZZA, “Il trattato sulle natività di Eleuterio Zebeleno di Elis”.....	257-300
J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, “El mundo ptolemaico en un “ <i>explicit</i> ” del Ms. 8198 de la B.N.M.”.....	301-310

III.- RECENSIONES

G. DE CALLATAY, <i>Annus Platonicus</i> , 1996 (M ^a A. Durán).....	313-316
J. L. CALVO MARTÍNEZ, (ed.), <i>Religión, Magia</i> ..., 1998 (C. Martínez Maza).....	317-318
A. JONES, <i>Astronomical Papyri from Oxyrhynchus</i> , 1999 (E. Calderón).....	318-319
A. MOREAU & J.-C. TURPIN (eds.), <i>La Magie</i> . 3 vols., 2000 (S. Perea).....	320-322
A. PÉREZ & G. CRUZ (eds.), <i>Daimon Páredros</i> , 2000 (S.-T. Teodorsson).....	323-325
K. V. STUCKRAD, <i>Das Ringen um die Astrologie</i> , 2000 (M ^a Cruz Salcedo).....	326-327
C. DOGNINI, <i>Mundus</i> , Galatina, 2001 (C. Macías).....	327-330
A. PIÑERO (ed.), <i>En la frontera de lo imposible</i> , 2001 (G. del Cerro).....	331-334
L. MUÑOZ DELGADO, <i>Léxico de magia</i> ..., 2001 (J. L. Calvo).....	334-336
P. A. TORIJANO, <i>Solomon the Esoteric King</i> , 2002 (S. Montero).....	336-337