

MHNH

# Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas



# Volumen 3(2003)

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

**Fundador:** Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga).

**Consejo de Redacción:**

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

**Secretario:** Prof. J. Fco. Martos Montiel.

**Comité Científico:**

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

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

**Entidad Editora:**

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

**Aval Científico:**

Universidad de Granada (Área de Filología Griega).

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

**ISSN:** 1578-4517

**Depósito Legal:** MA-1.045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez

© CEDMA

**Distribuidor:**

*Charta Antiqua Distribución - Editorial*

Apdo. de Correos 3.334

29080 Málaga (España)

www.chartaantiqua-es.net

Tfno: (+34) 617 62. 79 12

Fax: (+34) 952 13 18 38

e-mail: charta.antiqua@terra.es

**INFORMACIÓN**

**Periodicidad:** Un volumen anual.

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

**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

La Dirección no se responsabiliza del contenido de las colaboraciones.

**Libros para recensión:**

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

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

## ÍNDICE

*MHNH, 3 (2003)*

### III.- RECENSIONES

#### I.- STUDIA

- A. BERNABÉ, "Las *ephesia grammata*. Génesis de una fórmula mágica" ..... 5-28  
 G. LUCK, "The Survival of Ancient Magic in the Early Church" ..... 29-54  
 R. MARTÍN HERNÁNDEZ, "La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios" ..... 55-74  
 A. MASTROCINQUE, "Dinners with the Magus" ..... 75-94  
 M<sup>a</sup> DEL MAR VEGA VEGA, "Magia y fábula en Eliano" ..... 95-106  
 M<sup>a</sup> DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, "La piel adivina. Trasfondo mítico de un cuento popular" ..... 107-116  
 F. ALESSIE, "Il tema dell' emanazione (*aporroia*) nella letteratura astrologica e non astrologica tra I sec. a.C. e II sec. d.C." ..... 117-134  
 B. BAKHOUCHE, "Les décans dans le *Picatrix*, traité médiéval de magie astrale" ..... 135-148  
 J. DILLON, "Plotino y su tratado, *Sobre si los astros influyen [Enn. II]*" ..... 149-158  
 J. KOMOROWSKA, "Heptaestio of Thebes and the Poems of *Hipotelesmata*" ..... 159-180  
 P. REDONDO REYES, "La armonía de las esferas según Claudio Ptolomeo" ..... 181-202  
 J. RODRÍGUEZ ARRIBAS, "Un horóscopo de Israel en el *Comentario a Números de Abraham ibn Ezra*" ..... 203-216  
 M<sup>a</sup> C. SALCEDO PARRONDO, "Atlaueīs dōtrēpēs: Las estrellas fijas en Filón de Alejandría" ..... 217-228

#### II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Dos himnos 'mágicos' al Creador. Edición crítica con introducción y comentario" ..... 231-250  
 E. CALDERÓN DORDA & J. A. CIUJA SERENA, "Un nuevo fragmento del poema astrológico de Anubión de Diópolis. Texto, traducción y notas" ..... 251-266  
 H. BAUTISTA RUIZ, "Codex Vaticanus 952. Descripción del contenido astrológico, edición y traducción de sus fragmentos inéditos" ..... 267-290  
 C. LÓPEZ RUIZ, S. PEREA YÉBENES & S. TORALLAS TOVAR, "Interview to Christopher A. Faraone" ..... 291-304  
 F. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Iam, iam (Ep. 17,1). Horacio y los recursos de la magia" ..... 305-309  
 R. CALDINI MONTANARI, "Saturno, *velocissimum stidus* in Seneca, *Nat.* 1, *pref.* 13" ..... 310-316  
 A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Notas sobre la posición de Marte en tres horóscopos de Vettio Valente" ..... 317-322

- A. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo (Il Mitraismo e la magia)*, Historia 4, Roma (Giorgio Bretschneider Editore), 1998, pp. 168 (C. SADAN, *I Segreti astrologici di Albaumasar*. Traduzione italiana, saggio introduttivo e note a cura di GrazIELLA Federici Vescovini, Torino (Nino Aragno Editore), 2000, pp. 142 (H. Bautista Ruiz), ..... 325-326  
 A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI, eds., *Daimon parados: Magos y prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid (Ediciones Clásicas) & Málaga (Charta Antiqua), 2002, *Mediterranea* 9, 294 pp.  
 (A. Mastrocinque), ..... 326-328  
 A. PÉREZ JIMÉNEZ & R. CABALLERO, eds., *Homo Mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre astrólogos griegos y romanos (Benalmádena, 8-10 de octubre de 2001)*, Málaga (Charta Antiqua), 2002, 383 pp. (B. Bakhouche), ..... 328-331  
 B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Bibliothèque d'Etudes Classiques, Peeters, Lovaina - París, 2002, 242 pp. (C. Macías Villalobos), ..... 333-337  
 S. PEREA YÉBENES, *La legión XII y el prodigo de la llovizna en época del emperador Marco Aurelio. Epigrafía de la legión XII Fulminata*, Madrid (Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, 6), 2002, 246 pp. (A. Fernández Fernández), ..... 332-333  
 S. PEREA YÉBENES, *El sello de Dios (2): Ceremonias de la muerte. Nuevas estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid (Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, 6), 2002, 246 pp. (M. A. Lorente Lindes), ..... 338-340  
 J. PELÁEZ (Ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico*, Córdoba (Ediciones El Almendro), 2002, 294 pp. (M. A. Lorente Lindes), ..... 340-341  
 J. PELÁEZ (Ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico*, Córdoba (Ediciones El Almendro), 2002, 294 pp. (M. A. Lorente Lindes), ..... 341-345

STUDIA

---

## LAS EPHESIA GRAMMATA. GÉNESIS DE UNA FÓRMULA MÁGICA \*

ALBERTO BERNABÉ  
Universidad Complutense  
alberhab@filol.ucm.es

Clem. Alex., *Strom.* 5,8,45,2 and Hesychius transmit a powerful spell, named 'Efésica γράμματα', composed by six nonsense words. Several hexametric ἐπιγραφές, some of them recently appeared, contain all the words of the formula, which have sense in their context. After examining the references to the use and the powers of the formula, two tendencies can be established in the evolution of the ἐπιγραφή: a) the tendency to shorten them, and b) the tendency to make the phonic devices predominant, to the detriment of the semantic ones, in such a way that formerly meaningful words become nonsense *voces magicae*. At the end of such a process only six words were chosen, either because they were key words of the original ἐπιγραφή or because they were phonetically charming for magic purposes. Some data allow relating the 'Efésica γράμματα' to Orphic circles, whereas it seems that they have nothing to do with Ephesus, but with ἔφημοι.

### 1. Introducción

Diversas tradiciones nos hablan de una fórmula mágica de gran poder, denominada Efésica γράμματα<sup>1</sup>. Algunas fuentes nos dan su texto, que presenta ligeras variantes de una a otra. Recientemente, nuestro conocimiento de los orígenes de esta retahila se ha visto enriquecido por la aparición de diversas ἐπιγραφές hexamétricas semejantes entre sí, pero con notables diferencias entre unas y otras, en las que se confiernen claramente todos los elementos de la fórmula.

\* Este artículo forma parte de un proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2002-03741). Agradezco al Prof. David Jordan sus utilísimas observaciones.

<sup>1</sup> Sobre las Efésicas γράμματa cf. WITTENBACH nota a Plut., *quam. quis suis in virt. sent.* 85b; WESSELY (1886); HÉM (1893), pp. 46-67; ZIEBARTH (1890); WÜNSCH (1900), pp. 78 ss.; ROSCHER (1901); HUVELIN (1904), p. LXIX; KUHNERT (1905); SCHULTZ (1909a-b); SIEBOURG (1915); DEISSMANN (1918); PICARD (1922), pp. 131, 434; BONNER (1950), p. 5; PREISENDANZ (1961); BETZ (1980), pp. 291 s.; LUCK (1985), p. 17; TEOPORSSON (1989), vol. III, p. 84; KOTANSKY (1991), pp. 110 s.; FARAOONE (1992), p. 45; GÄGER (1992), pp. 5 s.; KOTANSKY (1995) 256; VERSNEL (1996), pp. 233 ss.; OGDEN (1999), pp. 46 s.

En este trabajo intentaré esbozar algunas claves para determinar qué elementos del encantamiento con sentido pleno se han utilizado y, en su caso, deformado, para configurar la fórmula y algunas posibles razones de este proceso.

### 2. Una poderosa fórmula

Una serie de testimonios nos hablan del poder de las 'Efésica γράμμαta en diversas épocas. Veamos los textos:

Anaxilas, fr. 18 K.-A.

ἐν σκυταρίοις ῥαπτοῖσι φορῶν  
Ἐφεσίτα γράμματα καλά.

Llevando en unas pielecillas cosidas unas buenas letras efesias.

Menandr., fr. 313 Körte

Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσι οὐτος περιπατεῖ  
λέγων δλεξιφάρματα.

Ese va de acá para allá recitándoles a los que se casan remedios efesios.

Plot., δ. v. 'Efésica γράμμαta (II 227 Theodoridis)'. kai 'Efésica δλεξιφάρματα' ὄνόματα ἀττα καὶ φωναὶ ἀντιπάθεται τιὰ φυσικὴν ἔχουσα.

‘También ‘remedios efesios’: unos nombres y sonidos que contienen un antidoto físico’.

Plut. *Quaest. com.* 7, 5, 4, p. 706d ὡσπερ γάρ οἱ μάγοι τοὺς δαμονιζόμενους κελεύουσι τὰ 'Efésica γράμμαta πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ διομάζειν. 'Igual que los magos ordenan a los poseidos que reciten y enum- cien para sí las letras efesias'.

Clem. Alex. *Strom.* 1, 15, 73, 1 τιὲς δὲ μιθικώτερον τῶν Ἰδαίων καλούμενων δακτύλων σοφούς τυντας πρότους γενέθαι λέγουσιν, εἰς οὓς ἡ τῶν 'Efésiων λεγομένων γράμμάτων καὶ ἡ τῶν κατὰ μονοικήν εὑρεσις βοήθειῶν ἀναφέρεται. 'Algunos, de manera un tanto fantástica dicen que los primeros sabios fueron algunos de los llamados Dactilos del Ida, a los que se atribuye la invención de las llamadas letras efesias y de los ritmos acordes con la música'.

Clem. Alex. *Strom.* 5, 8, 45, 2 'Ανδροκύδης<sup>2</sup> γοῦν ὁ Πυθαγορικὸς τὰ 'Efésica καλούμενα γράμμαta ἐν πολλοῖς δῆι πολυθρύλητα ὅντα συμβόλων ἔχειν φησὶ τοξῖν... 'Andrócides el pitagórico, por ejemplo, dice que

<sup>1</sup> MHNH, 3 (2003) 5-28

<sup>2</sup> Fr. 2 HOLK, *de acusm. sive symb. Pyth.* p. 47, THESLEFF p. 170, cf. también DIELS, *Moskkr.* I 465, 24; BURKERT (1972), p. 167; LE BOULLUEC *ad loc.*, GORDON (1999), p. 239.

las llamadas ‘letras efesias’ extraordinariamente conocidas tienen el papel de símbolos” (ver la continuación del pasaje en § 3).

Diogen., 4.78 (*Parem. Gr.* I 244, 5) Apostol., 8.17 (*Parem. Gr.* II 429, 15)

‘Εφέσια γράμματα: ἐπωδόσι τινες ἡσαν, ἀπερού φωνοῦντες ἔνικων εἰ παντί. “Letras efesias. Eran unos encantamientos, con los que quienes los pronunciaban vencían en todo”.

Ael. Dion., e 79 Apostol., 11.29 (*Parem. Gr.* II 523, 1), Phot., *Lex.* II 226 Theodoridis, Suda, II 483, 16 Adler, *Et. M.* 402, 22 μετὰ γράμματων ‘Εφεσίων παλαιεῖται: ἐπὶ τῶν ἐπωδόσι τοιχώντων. ταῦτα δὲ ἡσαν ἐπιβάται τινες δυσπαρακολούθητο. ὃς καὶ Κροῖσος ἐπὶ τῆς πυρᾶς εἰπὼν ἀφεκτίθη καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ Μιλησίου καὶ Ἐφεσίου παλαιόντων τὸν Μιλησίου μὴ δύνασθαι παλαίειν διὰ τὸ τὸν ἔπειρον περὶ τῶν ἀστραγάλων ἔχει τὰ Ἐφέσια γράμματα. φανεροῦ δὲ τούτου γενούνενο καὶ λυθέντων αὐτῶν τριακοντάκις τὸ ἔξης πεοῖεν τὸν Ἐφεσον. “Luchas con letras efesias”. Se aplica a los que ganan con ayuda de ensalmos. Eran unos ensalmos difíciles de entender; gracias a los cuales también Creso se salvó tras haberlos recitado en la pira. En Olimpia, cuando competían en la lucha un milésio y un efesio, el milésio no podía vencerlo porque el otro llevaba las letras efesias alrededor del tobillo. Cuando se descubrió y se las quitaron, el efesio fue en adelante vencido treinta veces”.

Eust., *in Od.* 1864.19: Παυσανίας δέ φησιν ἐν τῷ κατ’ αὐτὸν ῥητορικῶν λέξικῶν (e 85 p. 183 Erbse) καὶ ὅτι φωνὴ ἡσαν τὰ Ἐφέσια γράμματα, φυσικοὺ ἐμπειρέχουσα<i> νοῦν ἀλεξίκακον, ὃς καὶ Κροῖσος ἐπὶ πυρᾶς φήσι καὶ αὐτὸς εἰπεῖν, ὅτι ἀσφαδῶς <δε> καὶ αἰνγαναδῶς δοκεῖ ἐπὶ ποδῶν καὶ ζωῆς καὶ στεφάνης ἐπιγεγράφθαι τῆς Ἀρτέμιδος τὰ ποδάτα γράμματα<sup>3</sup>. ... καὶ παρομία τὸ ‘Ἐφέσια γράμματα’ ἐπὶ τῶν ἀσφαδῆ τινα λαλούντων καὶ δυσπαρακολούθητα. ‘Pausanias dice en su Léxico retórico que las letras efesias eran unas palabras que poseen un poder protector; las que afirma que Creso recitó en la pira, porque parece que de un modo oscuro y enigmático las tales letras estaban escritas sobre los pies, la cintura y la corona de Ártemis. ... y hay un proverbio, ‘letras efesias’, que se aplica a los que dicen cosas oscuras y difíciles de entender’.

Vemos que se trata de una determinada retahíla que tiene el mismo poder como texto escrito (Anaxilas, el luchador efesio citado por Ael. Dion.) que si se recitan como una ἐπωδή (Menandr., Plut., Diogen., etc., Creso, según Ael. Dion.).

Sirven para múltiples usos: traer suerte a los recién casados (Menandr.), como antídoto físico (Phot.), para liberarse de la posesión de un espíritu maligno (Plut.), para hacer efectivo un conjuro mágico (*vid. infra*) o para triunfar en las competiciones (Diogen. etc.).

Se relacionan con los magos (Plut.), curiosamente con los Dátilos del Ida (Clem.) y, en fecha muy tardía, con la estatua de Artemis en Éfeso (Eust.). En todo caso, se trata de una fórmula “extraordinariamente conocida” (Clem.).

En cuanto a la relación de esta fórmula con Éfeso, hemos visto que Bustacio se hacía eco de una tradición, transmitida por el aticista Pausanias, según la cual “las tales letras estaban escritas sobre los pies, la cintura y la corona de Artemis”, lo que llevó a Picard<sup>4</sup> a creer que estas letras grabadas en un ídolo de Artemis eran un recuerdo lejano de los jeroglíficos luvitas inscritos sobre las imágenes divinas<sup>5</sup> y a McCown<sup>6</sup> a relacionar esta fórmula con los libros de magia que quemaron los primeros cristianos de Éfeso<sup>7</sup>. A los magos de Éfeso se refiere también Jenofonte de Efeso<sup>8</sup>. No obstante, existe la posibilidad de que Ἐφέσια no proceda del adjetivo derivado de Éfeso.

En efecto, el *Etimologicum Magnum* parece considerarlo como un apelativo: *Et. M.* 402, 28 ἦ ἀπὸ ἐφεσίων τινῶν οὐσῶν ἐπαριδῶν δυσπαρακολούθων, ὡς προειρηταν. ὅθεν καὶ ἐφέσια λέγονται. “O por ser unos ensalmos liberadores difíciles de entender; como se ha dicho, por lo que se llaman ‘liberadoras’ (*efesias*)”.

Wünsch<sup>9</sup> explica ἐφέσια como un derivado de ἐφίγμη en el sentido de ‘aflojar’. Incluso se ha propuesto<sup>10</sup> que el nombre pueda derivar de babilonio *epēšu* ‘fascinar’<sup>11</sup>.

### 3. El texto

Conocemos el texto concreto de las Ἐφέσια γράμματα a través de Clemente:

<sup>4</sup> PICARD (1922), p. 131, cf. 434.

<sup>5</sup> Cf. LE BOULLUEC a Clem. Alex. Strom. 5, 8, 45, p. 175.

<sup>6</sup> McCOWN (1923), p. 128.

<sup>7</sup> *Act. Ap.* 19, 19.

<sup>8</sup> Xenoph. Ephes., I 5, 6.

<sup>9</sup> WÖNSCH (1900), pp. 84 s.

<sup>10</sup> Cf. OGDEN (1999), p. 47.

<sup>11</sup> Cf. McCOWN (1923), p. 130, que propone las posibilidades de que la fórmula procediera de Babilonia o de Anatolia.

Clem. Alex., *Strom.* 5, 8, 45, 2 'Ανδροκέδης<sup>12</sup> γοῖον ὁ Πιθαγορικὸς τὰ Ἐφέσια καλούμενα γράμματα ἐν πολλοῖς δὴ πολυθυλῆτα ὅπτα συμβόλων ἔχειν φησὶ τάξιν, σημαίνειν δὲ "Ἄσκου μὲν τὸ σκότος, μὴ γὰρ ἔχειν τοῦτο σκιάν· φῶς δὲ Καράσκου, ἐπεὶ καταγάγει τὴν σκιάν· Λίξ τέ ἐστιν ἡ γῆ κατὰ ἀρχάδαν ἐπωνυμέαν καὶ Τερπᾶς<sup>13</sup> ὁ ἐναυτός οὐδὲ τὰς ὄφας, Δαμαναμενές δὲ ὁ ἥλιος ὁ δοκιδέων, τὰ Αἴσια τε ἡ ἀληθῆς φωνή· σημαίνει δὲ ἡ ἥλιος τὸ σύμβολον ὃς κεκόμηται τὰ θεῖα, οἷον σκότος πρὸς φῶς καὶ ἥλιος πρὸς ἐναυτὸν καὶ γῆ πρὸς παυτούς φύσεας γένεστιν· "Androcides el pitagórico, por ejemplo, dice que las llamadas 'letras efesias' extraordinariamente conocidas tienen el papel de símbolos. Y que *Astion* significa la oscuridad, porque no tiene sombra, *Kataskion* la luz, porque ilumina la sombra. *Lix* es la tierra, según una antigua denominación, y *Tetrax* el año, a causa de las estaciones, *Dammameo* el sol, que es dominador, y *Aisia* la voz de la verdad. Así que el símbolo significa que las cosas divinas están ordenadamente dispuestas, como la oscuridad respecto a la luz, el sol respecto al año y la tierra respecto a la variada producción de la naturaleza".

Hesiquio nos ofrece una versión más resumida de la misma interpretación:

Hesych., s. v. 'Ἐφέσια γράμματα· ἥν μὲν πάνται <σ>', ὅπερον δὲ προσέθεσάν τινες ἀποτελεῖν καὶ ἀλλα. φασὶ δὲ τῶν πρώτων τὰ ὄνοματα τάδε· "Ἄσκι, Καράσκα<sup>14</sup>, Λίξ, Τερπάς, Δαμαναμενές, Αἴσια, δηλοῦ δὲ τὸ μὲν ασκοῦ σκότος, τὸ δὲ κατασκοῦ φῶς, τὸ δὲ λίξ <γῆ>, τερπάς δὲ ἥλιος<sup>15</sup>, δαμαναμενές δὲ ἥλιος, αἴσιον δὲ διῆθες. τοῦτα οὖν εἰπάσθηται καὶ ὅγια. "Letras efesias; antiguamente eran seis (sc. palabras), pero luego unos farsantes les añadieron otras. Dicen que los nombres de las primeras eran *Aski*, *Karaski*, *liz*, *tetrax*, *Damnameneus*, *Asia*. Y quieren decir *Aski* sombra, *Karaski*, luz, *liz* tierra y *Tetrax* año, *Damnameneus*, el sol, *Asion* verdadero. Así que son sagradas y santas".

Hesiquio parece admitir el carácter sagrado de la retahila antigua (eso sí, a través de una interpretación alegórica), mientras que su utilización en fórmulas más largas la considera propia de farsantes.

El personaje invocado como fuente, Androcides, parece ser un pitagórico, autor de un Περὶ Πιθαγορικῶν συμβόλων, aunque hay dudas sobre su persona y su época.

<sup>12</sup> Cf. nota 2.

<sup>13</sup> Τερπᾶς STRAHLIN ex Hesych. Τερπᾶς L.

<sup>14</sup> ἄσκος, καράσκος LATTE.

<sup>15</sup> Add. LATTE e Clemente.

ca<sup>16</sup>, pero probablemente posterior al III a. C. Obviamente su interpretación nace de una visión personal, no basada en el origen de la fórmula.

El texto aparece también en una gema de la colección Southesk<sup>17</sup> en la que la fórmula aparece como ἀσκα κατασκα αἱ τερποὶ δαμναμενές ἀστια.

En un papiro mágico se le atribuye la paternidad de esta especie de Abracadabra a Orfeo.<sup>18</sup>

P. Mag. VII 450 (II 20 Preisendanz-Henrichs)<sup>19</sup> ἐὰν δὲ κατορυκτὸν ποιῆσις ἦ <εἰς> ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ ποὺν<sup>20</sup> ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ, γράψε τὸν λόγον τὸν Ὀρφακόν<sup>21</sup>. αἱκετικαὶ τασκει<sup>22</sup> λέγων, καὶ λαβθῶν μὲτον μέλανα βάλε ἀμυντὰ τρέ<sup>23</sup> καὶ ἔξωθεν περίσθησον, λέγων πάλιν τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὅτι 'διατηρησον τὸν κάρτοχον' ἢ κατάδεσμον, ἢ ὁ ἀντιπόλις, καὶ οὔτως κατατίθεται. "Y si haces que quede sepultada (la lámina) en un río o en el mar o en una corriente o en un pozo o en una fuente, escribe, pronunciando otra vez la misma fórmula y la siguiente: 'cuida el conjuro' (o atadura o lo que hayas hecho), y de este modo tiene efecto".

Completabamos nuestra relación con una referencia del *Testamentum Salomonis* 7, 4: ἐγὼ καλοῦμαι Λίξ Τερπᾶς "yo me llamo *liz tetrax*".

Roscher<sup>24</sup> intentó convertir la fórmula en una secuencia hexamétrica, cambiando las palabras de orden: Αἴσια, Δαμναμενές, Τερπάς, Λίξ, Όσκι, Κατασκοῦ. Tal pretensión ha sido criticada, con razón, por McCown.<sup>25</sup> Está claro en todos los testimonios que ασκοῦ κατασκοῦ estaba al comienzo de la fórmula.

<sup>16</sup> BURKERT (1972), pp. 167 y 175, n.73. JORDAN per litt. manifiesta razones dudas acerca de que los testimonios de las 'Ἐφέσια γράμματα' de §2 se refieran precisamente a esta fórmula.

<sup>17</sup> Cf. CARNEGIE (1908), pp. 141s; BONNER (1950), p. 5, n. 14; PREISENDANZ (1961), p. 520.

<sup>18</sup> Sobre atribución de obras a Orfeo, cf. BERNABÉ (2002).

<sup>19</sup> Cf. BERTZ (1986), p. 130; CALVO-SÁNCHEZ ROMERO (1987), pp. 217 s.

<sup>20</sup> ἢ ποὺν Cröner: προὺν II.

<sup>21</sup> Cf. LUCK (1985), p. 171. El texto falta en las colecciones de textos órficos, cf. BERNABÉ (2000a), p. 64.

<sup>22</sup> αἱκετικαὶ τασκει "stands here for the whole formula", según MCCOWN (1923), p. 132, lo que me parece correcto. No así su opinión de que αἱκετικαὶ τασκει no es τὸν λόγον τὸν Ὀρφακόν, lo que considero una interpretación forzada del texto.

<sup>23</sup> Obviamente uno por cada día del año.

<sup>24</sup> ROSCHER (1901), pp. 88 s., con la aceptación de PREISENDANZ (1961), p. 516.

<sup>25</sup> MCCOWN (1923), pp. 129, n. 7, y 132, n. 23. Pueden verse también los divertimentos sin demasiado fundamento de SCHULTZ (1909), pp. 219 ss.

Salvo los intentos de interpretación (totalmente fantásticos) de Andrócides, las fuentes consideran la letras efesias como incomprendibles. Ninguna credibilidad tiene el intento de Sticke<sup>26</sup> de explicar la secuencia como si estuviera escrita en una lengua semítica. Tendremos ocasión de ver que se trata claramente de griego.

#### 4. Una serie de éπωδαι con palabras muy semejantes

Desde hace algunos años han ido apareciendo ejemplares muy antiguos que contienen éπωδαι<sup>27</sup>, semejantes en su conjunto, pero con muchas variaciones en el detalle, y que, lo que es más interesante, contienen algunas o todas las palabras de las Ἐφέσια γράμματα. Sobre este *corpus* trabajan en este momento Jordan y Kotansky. No pretendo hacer un *stemma* ni tampoco presentar la edición de cada una de ellas<sup>28</sup>, sino que me limitaré a presentar las partes que son pertinentes para este trabajo porque contienen los elementos que darán lugar a las Ἐφέσια γράμμαta. Señalaré cada versión con una letra que me servirá después para referirme a ellas de forma abreviada.

A. Lámina de plomo (entre los siglos II y IV d. C.)<sup>29</sup>, conservada en Colonia<sup>30</sup>, líneas 64 ss.

ἀσκὶ κατὰ σκι[ερῶν] ὄρέων μελαναυγέα χῶρον  
<Περοφόνης> ἐκ κῆπου [ἄγετ πρὸς ἀ]μφί{υ}λαγὸν ἀνάγκη  
τὴν τετραβάσιαν τῆλας ἀγέτην Δῆμητρος {ς} ὅπ[η]θέρον,  
ἄγ' ἀκαμπαυτόροα {ς} [νασμοῦ θα]λέροιο γ[ά]λακτος  
θηρομενού

1 ασκὶ] ἔσκε? Jordan | κατὰ σκι[ερῶν] Jordan | μελαναυγέα χῶρον Daniel-Maltomini : μελαναγέη χώρωι Jordan : μελαναυγήχωροι lam. || 2 omnia add. et suppl. Jordan | μηλαγαναγκής lam. || 3 omnia suppl. et del. Jordan | λυπτοοοτή βέλων lam. || 4 q̄y' ὀκρημαυτόροα {ς} Jordan, quod dub. recipiunt Daniel-Maltomini ('scriba nominativum voluisse videtur') ; at πλαν ἀκαμπαυτόροα genet. cum νασμοῦ desideratur: εξαγακεαυτοροας lam. | cett. suppl. Jordan || 5 θηρομενον ('sugere') Daniel Maltomini dub. : θεσ<>οικενον Merk. ap. Jordan: θεσοικενον lam.

*aski* ('cuando')<sup>31</sup> por los umbros montes (por) la región de negros resplandores desde el jardín de Perséfone a la hora del ordeño lleva por necesidad el niño a la cuadrípeda santa acompañante de Deméter, la cabra, para manar de la fuente inagotable de floreciente leche.

#### B. P. Mag. LXX 12 (202 Preisendanz-Hemichs)<sup>32</sup>

ἀσκετ κατὰ σκειερῶν ὄρέων (...)  
τετέλησματ  
καὶ εἰς μέγαρου κατέβην Δακτύλῳ.

1 ἀσκετ (εἴκετ) κατὰ σκειερῶν ὄρέων Jordan: ἀσκετ κατασκετε ερων ορεων Preisendanz || 2 μέγαρου κατέβην Δακτύλῳ Preisendanz (μαγαρου ... δακτυλου ΠΙ) | δακτυλον secl. Jordan (1988), cf. infra.

*askei* ('cuando') por los sombríos montes ... he sido iniciado y descendí al palacio de los Dáctilos.

Betz ha puesto de manifiesto<sup>33</sup> que en este encantamiento parece haber reminiscencias litúrgicas de un culto misterio de los Dáctilos del Ida. En cambio Jordan (1988) secluye δακτυλον porque considera que la palabra es probablemente una intrusión de una nota marginal o interlineal y porque atenta contra la métrica. Pero recordemos que Clemente (*Strom.* 1, 15, 73, 1) atribuye la invención de las 'letras efesias' a los Dáctilos del Ida, además de que Δακτυλονέτος, una de las palabras de las Ἐφέσια γράμμαta, es el nombre de uno de ellos<sup>34</sup> y que Plutarco<sup>35</sup> nos advierte de que quienes se han aprendido los nombres de los Dáctilos los usan como protección contra el miedo. El argumento métrico no es decisivo, porque con frecuencia la fórmula mágica de las éπωδai violenta el metro (igual que ocurre con ciertos σύμβολα en las laminillas de oro)<sup>36</sup>.

31 Cf. §7. La traducción de toda la éπωδη es sumamente difícil, por la inseguridad del texto y porque su autor deliberadamente no deseaba que fuera claro de entender.

32 Cf. SCHMIDT (1937); BETZ (1980); (1986), pp. 297 s.; JORDAN (1988), pp. 257 s., CALVO-SÁNCHEZ ROMERO (1987), pp. 385 s.; JORDAN (2001), p. 187. Hay también una lámina de plata del siglo I a.C./I d.C. conservada en la Perkins Library de la Duke University, cuyas tres primeras palabras *HASCZ CATZ SZLERON* reflejan nuestro texto griego.

33 BETZ (1986), p. 298, cf. (1980), p. 292, n. 27.

34 Cf. §10.

35 Πλι, *quon quis suos in vīt sent.* 15, p. 83b: οἱ μὲν γάρ ἔκμεμαθηκότες τὰ τῶν Ἱδαίων ὄρη μετα Δακτύλων χρῆσται πρὸς τοὺς φόβους αὐτῶν ὡς ἀλεξικάκοις, ἀτρέμα καταλέγοντες ἔκαστον.

36 Cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ (2001) *passim*.

C. Lámina de plomo de Falasarna<sup>37</sup>, del IV a. C., conservada en el Museo Nacional de Atenas, lín. 6 ss.

αστὶ κατασκι κατασκι ασταιν εὐδασταιν ἐν ἀμολγῷ [{{αῖξ?}}]  
αἴγα βέα ἐκ κήπο<ν> ἐλαύνετε<sup>38</sup>. Τῶι 8' ὄνομα Τέτραγος[os].  
σοὶ δ' ὄνομα Τρέξ. < - ~ -> ἀνέμωλος ἀκτή.  
(...)

Τραξ Τετράξ Τετραγος.  
Δαμναμενεῦ. [νας.] δάμασον δὲ κακῶς [ἀ]έκουτας ἀνάγκα[ις]

6

1 post κατασκι add. <σκι> Guarducci prob. Furley | κατασκι ασταιν εὐδασταιν Jordani : κατασκι ασταιν εὐδασταιν Brixhe-Panayotou | κατασκι αἴστη <αἰξ>. λασταιν Guarducci | {{αῖξ?}} dub. Jordan : λεξ leg. Ziebart ; prima litt. hodie perdetia : [Ν]ιξ Brixhe-Panayotou : [Π]ιξ Guarducci || 2 ἐλαύνετε. τε[ῶι 8'] ὄνομα Jordan : ἐλαύνετε. τρό<sup>ο</sup> προ<ν>οντα Guarducci: ἐκαυετ. τεύχοι (?) (“avec le sens de “produire”[sic] “prononcer”)? cf. hom. τεύχειν βοῆν vel simile”) ὄνομα Brixhe-Panayotou | Τέτραγος[ό] Brixhe-Panayotou : Τέτραγος lam. ; undub. Τετράξ [βύτετερο] Guarducci || 3 ο<ν>οντα Guarducci | post Τρέξ lac. ind. Jordan : ἀνέμων Δός Guarducci || 6 ‘οτε τραξ τε τρέγος?’ Jordan, SEG 42, 1992, n. 818 p. 233 || 7 ἀνάγκα[ις] dub. Brixhe-Panayotou (fort. ‘moyens de constraint, violence, punitions’); ἀνάγκα legit Ziebart, prob. Jordan : i hodie non legibile.

aski katasti katasti aasiān endasiān, a la hora del ordeño  
llevaos a la cabra a la fuerza del jardín. Su nombre, Tétragos.

Tu nombre Trex ... una costa ventosa.

Trax, Tétrax, Tétragos

Dannameneo, doméñalos de mala manera, a la fuerza, mal de su grado.

D. Lámina de plomo, quizá de Selinunte, del IV a. C., conservada en el J. Paul Getty Mus. y no editada aún<sup>39</sup>, lín. 1-2

αστὶ κατασκι ασταιν ασταιν εὐδασταιν[αυ προς?] δὲ ἀμολγῷ {{αῖξ?}}  
αἴγα βέα ἐκ κήπο<ν> ἐλαύνετε.] τῶι 8' ὄνομα Τετραγος.

omnia suppl. Jordan

<sup>37</sup> Prim. ed. ZIEBARTH (1899); cf. WÜNSCH (1900); MCCOWN (1923), pp. 132 ss.; LEVI (1922), p. 394; JC II (19) 7; ETREM (1922); MAAS (1944); JORDAN (1992); D'ALESSIO (1993); FURLEY (1993), pp. 96 ss.; Brixhe-Panayotou (1995); KINGSLEY (1995), pp. 269 ss.; JORDAN (2000a), p. 99, cf. también SEG 42, 1992, n. 818, pp. 233 s., 43, 1993, n. 615, pp. 203 s.

<sup>38</sup> Sobre el uso de ἐλαύνειν en este tipo de contextos, cf. KOTANSKY (1995), p. 256, quien cita Lucian. Pseud. 16 απελών ἐγέλανειν τὸν δαίμονα.  
<sup>39</sup> Preparan su edición KOTANSKY y JORDAN. Conozco sólo las variantes que da JORDAN (2000b), p. 105 y el texto (D<sub>2</sub>) que JORDAN me ha enviado *per litt.*

astí katasti aassi aassia endasiān a la hora del ordeño,  
llevaos a la cabra a la fuerza del jardín. Su nombre Tétragos.

En la misma lámina se lee también<sup>40</sup>:

τόσσατ κατὰ σκαράν ὄρέων μελανανυεῖ χώρων  
cuantas cosas (?) por los umbrios montes en la región de negros resplandores.

E. Lámina de plomo del IV a. C. encontrada en el lugar de Locros Epizefírios llamado Centocamere<sup>41</sup>, lín. 2-3 y 7-8.

αστὶ κατασκι βασται ασταιν εὐδασταιν ἐν ἀμολγῷ.]  
- ~ - ~ ]ν ἐ<κ> κάπο<ν> <έ>λαύνετε. τῶι 8'] ὄνυμα Τέτρακο<ς>

Τραχ Τετράχ Τετραγος.  
Δαμναμενεύ[ις] δάμασον δὲ κακῶς δέκουτας ἀνάγκατ.

2 ἐν ἀμολγῷ Costabile, prob. Jordan: cetera Jordan || 3 - ~ - ~ ]ν ἐ<κ> κάπο<ν>  
<έ>λαύνετε. τῶι 8'] rest. Jordan: ιεκατολλάλι lam.: JNEIA πόθα[ι] Costabile | ὄνυμα Τέτρακο<ς> Jordan: τέτρακο iam Costabile || 7-8 suppl. Jordan.

aski katasti uski aasiān endasiān a la hora del ordeño,  
llevaos (a la cabra?) del jardín. Su nombre Tétrakos.

..  
Trach, Tétrach, Tétragos

Dannameneo, doméñalos de mala manera, a la fuerza, mal de su grado.

F. Lámina de plomo de Hímera (V a. C.)<sup>42</sup>, recto 1-4

αστὶ κατασκι ασταιν ε<ν>-δαε[<sup>c</sup> 2 ]Ο ἀμολγῷ να[να?]  
ΟΣΔ[<sup>c</sup>]ΠΑ ἐ<κ> κά[π]ο<ν> <έ>λαύνετε.]  
τοι 8' ὄνο<ι>α Τετραγο[νος:]

aski katasti ... uski ...asa enda(sia) a la hora del ordeño, .... llevaos del jar-

scriba o pro ou, ω utitur, nostro more textum praebeo | omnia suppl. Jordan || 3 ἐναύ[ι] tab.

<sup>40</sup> JORDAN *per litt.* (designaré esta fórmula como D<sub>2</sub>).

<sup>41</sup> Prim. ed. COSTABILE (1999), pp. 29 ss. La edita de nuevo JORDAN (2000a), p. 100.

<sup>42</sup> Cf. el apógrafo de MANNI PIRAINO (1976), pp. 697 s., prim. ed. JORDAN (2000b).

Hallamos, pues, las siguientes variantes de las palabras de la fórmula:

Clem.	άσκτον	κατάσκον	λίξ	τεπρόξ <sup>43</sup>	δικυαμενέύς	άστα
Hsch.	ἄσκυ	κατασκ	αἰξ	τεπρόξ	δικυαμενέύς	άστοι
gemma	ἄσκυ	κατασκ	αἰξ	τεπροξ	δικυαμενέύς	άστα
PMag	ἀσκελ	καὶ τακελ	—	—	—	—
Test. Sal. —	—	λίξ	τεπρόξ	—	—	—
Lam. Rom hasce	cata seleron					
A	ασκυ	κατὰ σκ[ερῶν]	ἀγύ'			
B	ἄσκετ	κατὰ σκ{ε}τερῶν—	—	—		
C	ασκу	κατаск (bis)	ἀγύα <sup>44</sup>	Τεπραξ <sup>45</sup>	Δαμαμαμενό <sup>46</sup>	ασοια <sup>47</sup>
D	ἄσκα	κατασκ	ἀγύα <sup>48</sup>	Τεπραγος	—	ασοι, -α
D <sub>2</sub>	ἄσσα	κατὰ σκαρῶν	—			
E	ασκу	κ[ατ]ασκ <sup>49</sup>	— <sup>50</sup>	Τεπρακο<> <sup>51</sup> Δαμαμαμενή[η] <sup>52</sup> ασιαν <sup>53</sup>		
F	ασκу	κ[ατ]ασ{κ}т <sup>54</sup>	— <sup>55</sup>	Τεπραγοс	—	ασа <sup>56</sup>

### 6. ¿Qué fue antes, el huevo o la gallina?

La presencia de palabras de las *Ephesia γράμματα* en las étrigas suscita un problema de prioridad. Podemos pensar que existió primero la retahila de las

\*Ἐφέσια γράμματα que influyó sobre las ἔτριγας largas modificando alguna de sus palabras. Pero también es posible lo contrario, que lo más antiguo fueran las ἔτριγας y que las letras efestias no sean sino una versión disminuida y degradada de aquéllas, como piensa Kotansky<sup>57</sup>:

'their appearance [sc. 'Ἐφέσιων γράμματων] in verses inscribed on lead ... suggest strongly that they must have once been meaningful hexameters in their original context'.

Hay una serie de motivos que me hacen preferir la segunda posibilidad<sup>58</sup>.

El primero es que es más fácil un proceso por el que una fórmula con sentido se degrade y deje de tenerlo (como en el caso del francés *un beau chateau* 'un hermoso castillo', convertido en la canción infantil española en *ambó ató*), que lo contrario. El proceso de degradación de estos documentos es claro. A este respecto basta ver el *stemma* que presenta Jordan<sup>59</sup>, quien señala que las variantes que conservamos parecen derivar de un modelo en alfabeto más antiguo, a juzgar por ciertos errores (lo que nos lleva, al menos, a principios del V a. C.). Si a ello añadimos que el texto de las *Ephesia γράμματα* está documentado en fecha bastante tardía, parece evidente que hay que pensar que la retahila de seis palabras es el resultado final de una abreviación drástica de las ἔτριγας originales.

Jordan (1988), p. 257, a propósito de la presencia de ἄσκτη en inicio de los hexámetros de las ἔτριγας, considera posible que las *Ephesia grammata* hayan influido sobre la lectura original. *Per littera* me aclara que, en cualquier caso, cree que una frase con sentido era lo más antiguo.

Pasemos a examinar cada una de las palabras que componen la fórmula abreviada transmitida por Clemente y Hesiquo.

<sup>43</sup> Τεπρόξ cod.

<sup>44</sup> Precedido de αῖξ.

<sup>45</sup> Antes Τέρπαγος, luego Τεπρόξ y por último la retahila 'Τροξ Τεπραξ Τεπραγος'.

<sup>46</sup> En claro juego de palabras etimológico con δάκτυον.

<sup>47</sup> Seguido de εὐθαταν.

<sup>48</sup> Precedido de αῖξ.

<sup>49</sup> Seguido de βοσκ.

<sup>50</sup> Tal vez se mencionaría αἴγα en la laguna inicial de la lín. 3.

<sup>51</sup> También la retahila Τροξ Τεπροποξ Τεπραγος.

<sup>52</sup> En claro juego de palabras etimológico con δάκτυον.

<sup>53</sup> Seguido de εὐθαταν.

<sup>54</sup> Seguido de βοσκ.

<sup>55</sup> ¿Tal vez hay que leer αἴγα ε<> κάτηνο<>?

<sup>56</sup> Seguido de ε<>δο[ (léase ε<>δο[σια?].

<sup>57</sup> KOTANSKY (1991), p. 126, n. 22.

<sup>58</sup> Enunciada ya por McCOWN (1923), pp. 132 ss.

<sup>59</sup> Cf. Newsletter No. 10 Autumn 2002 del Center for the Study of Ancient Documents, Oxford University <www.csad.ox.ac.uk/CSADDNewsletters/Newsletters10>.

tido. En B se escribe ἀσκει, y, consecuentemente, también σκεψῶν se escribe σκεψῶν. Clemente escribe ἀσκούν y consecuentemente escribe κατάσκον.

La palabra ocupaba el principio de la ἐπούδη y sigue ocupando el principio de la fórmula abreviada, convirtiéndose, por así decirlo, en su “seña de identidad”.

#### 8. Κατάσκη

Parece claro que κατάσκη es una falsa palabra cortada de la secuencia κατὰ σκεψῶν. El corte no es azaroso. Se ha producido exactamente en el punto en que se reiteran las cuatro letras de ασκή. Si, como pienso, ασκή se originó tan solo para hacer un *pendant* fónico a κατὰ σκεψῶν, la tendencia ha continuado hasta quedarse κατάσκη en puro juego fónico, carente de cualquier referencia semántica. La tendencia que aquí propongo debió de iniciarse en fecha muy temprana. La lámina de Fasarna (C) ya presenta ασκη κατάσκη, con una reiteración que pretende intensificar el efecto y prolonga la secuencia con ασκαυ εὐδασταυ. La de Selinunte (D) prolonga ασκη κατάσκη con ασκαυ ασκαυ εὐδασταυ, sin reiterar κατάσκη, aunque mantiene la secuencia con sentido en D<sub>2</sub>, κατὰ σκεψῶν. La de Locros (E) también prolonga ασκη κατάσκη introduciendo antes de ασκαυ εὐδασταυ otra secuencia fónica que conocemos parcialmente [υσκη]. Una variante muy próxima (probablemente la misma, más degradada) es la que encontramos en la de Hímera (F) ασκη κ[α]ρτασ{κ}η. <sup>vac. max.<sup>5</sup></sup> υσκη ασκη ε<>δα<sup>e2</sup>.

En la selección que se ha operado para configurar la forma abreviada, se ha elegido tan sólo la secuencia ασκη κατάσκη.

#### 9. Αἴξ / Λίξ

Las variantes ΑἴΞ ΛίΞ sugieren que una procede de otra por un error de copia de mayúsculas. La forma λίξ aparece en Clemente y en el *Testamentum Salomonis* y la leía Ziebarth en C (aunque hoy esa parte del texto se ha perdido). En el texto de Hesiquio λίξ es una corrección de Latte a partir de Clemente, ya que los manuscritos presentan αἴξ. Creo que tal corrección es innecesaria. La palabra λίξ sólo se documenta en una glosa de Hesiquio λίξ· πλάγιος, καὶ λίθος πτερύξ. En cambio, αἴξ recoge evidentemente el nombre de la cabra mencionada en A, C y D, que quizás se leía en la parte inicial perdida de la lln. 3 de E y que incluso podríamos leer en [λίξ]ΙΑ de la línea 3 de F como [αἴ]η. En mi opinión, alguna relación tiene que haber entre la cabra que debe traerse del jardín de Perséfone, al parecer para ordeñarla, en A 2-5, C 2, D 2, E3, F3 y las secuencias que hallamos en dos laminillas de oro: Thuriis, IV a. C. (f. 487 B = II B 2 Pugliese Carratelli) 4-6:

Thuriis, IV a. C. (f. 488 B. = II B 1 Pugliese Carratelli) 7 ss.:

Θεος ἐγένεντος ἐξ ἀνθρώπου ἔριφος ἐσ γάλα ἔπετες  
χαῖρε <ε> χαῖρε. δεξιῶν ὄσο πόρος <ει>  
λεμμᾶνάς θ' {ε} iεροΐς καὶ ἀσκεα φερεσφονέας.

Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en la leche caíste. Salve, salve, al tomar el camino a la derecha hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone.

Y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea (*i. e.* Perséfone): “Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras”. Cabrito, en la leche caí.

Una secuencia similar (pero con otros animales, un τρίπος y un κρόός) aparece en la lámina de Pelima (f. 485 B. = II B 3 Pugliese Carratelli). No es este el lugar de profundizar en el sentido de la fórmula<sup>60</sup>. La cabra, relacionada con Perséfone y su jardín, que es probablemente el de los bienaventurados, protagoniza un episodio de las ἐμιλδαί largas.

En el proceso de selección para configurar la fórmula breve que tratamos de reconstruir da la impresión de que el nombre de la cabra, αἴξ, fue elegido como representante significativo de toda la secuencia.

#### 10. Τερπάξ

Es el término que me resulta más opaco. En A no aparece. En C hallamos Τέτραρχος en la 1.2, Τρέξ en la 3 y una secuencia Τραξ Τερπάξ Τερπαρχος, con una reiteración fónica en amplificación en que de nuevo hallamos una secuencia de cuatro letras Τραξ repetida después de una secuencia de dos letras (muy parecida a la secuencia 4+3+4 ΑΣΚΙ ΚΑΤ ΑΣΚΙ)<sup>61</sup> y seguida de lo que da la impresión de ser el genitivo de Τερπάξ. En D y en F reaparece Τερπαρχος, mientras que en E hallamos una variante Τιτραρχο<ς> y, más adelante la secuencia Τραξ Τερπάξ Τερπαρχος. Acerca de Τραξ Τερπαρχος Jordan<sup>62</sup> ofrece dos interpretaciones posibles:

<sup>60</sup> Cf. BERNABÉ-JIMÉNEZ (2001), pp. 107-117.

<sup>61</sup> Pero en esta última la secuencia de cuatro letras empieza por vocal y requiere una consonante ante la segunda aparición de ΑΣΚΙ.

<sup>62</sup> JORDAN (2000a), p. 101.

*Tροξ* may be merely a different pronunciation of the vocable, itself no doubt intentionally mysterious, but if  $\chi$  is here the ‘spelling’ of  $\xi$ , it may, like  $\epsilon, \sigma$  or  $\eta, \omega$ , reflect an alphabet that was used some time before the texts at Pharsalasarna, Selinous, and Lokroi Epizephyrioi were inscribed in the 4<sup>th</sup> century and it may have its implication for the date of the composition of the verses.

En cuanto a *Tετράγος* Jordan<sup>63</sup> sugiere una posible lectura alternativa:

Or *Tροξ* τε *Tραξ* τε *τράγος*?

No parece que tenga demasiada verosimilitud la posibilidad de considerar que nuestro *Tετράξ* tenga que ver con *τετράξ*, -*άγος* (pero con dat. *τέτρακτ* en Ar. *Ἄν.* 884) documentada como nombre de un par de aves identificadas como el urogallo, la avutarda o la gallina de Guinea<sup>64</sup>. No tenemos noticia de la relación de esta o estas aves con un uso mágico y no sé si dar alguna relevancia al hecho de que en el pasaje de Aristófanes que acabo de citar aparece en boca de un sacerdote, que enumera una retahíla de aves<sup>65</sup>.

Más sugestivo me parece que pueda haber un juego de palabras con τε *τράγος*, como sugiere Jordan. Sea cual fuere el origen de esta misteriosa forma, ya en las versiones antiguas formando una especie de retahíla mágica, podría pensarse que, al configurar la fórmula abreviada, resultó atractiva la idea de poner en secuencia *αἴξ* τε *Τρόπειος* (la cabra y el macho cabrío), aunque modificada en el sentido de formar *pendant* fónico *αἴξ τετράξ*. Recuérdese que en las laminillas órficas el creyente es un *ἐρύθρος* que cae en la leche cuando acude al jardín de Perséfone.

### 11. Δαμαραικενέύς

El caso de *Δαμαραικενέύς* es mucho más claro. Es el nombre de un Dáctilo del Ida, documentado desde Hesíodo y la *Forónide*<sup>66</sup>, y aparece con frecuencia en papiros mágicos<sup>67</sup>. La relación de nuestra fórmula con los Dáctilos aparece también en B<sup>68</sup>.

### 12. Αἴστον /-α

Clemente y la gema presentan la forma *αἴστη*, mientras que Hesíquio transmite *αἴστον*. Los testimonios epigráficos antiguos, en cambio, presentan formas iniciadas por *α(α)σ-*: *αἴσταν* (C), *αἴστον* *αἴστοτα* (D, en una clara ditografía) *αἴσταν* (E), *αἴστα* (F). No parece muy verosímil la propuesta de Brixhe-Panayotou de leer en la primera línea de C *αἴστη* *καταστη* *καταστη* *αἴστην* *εὐσαστην*, porque en D, donde no se repite *καταστη*, encontramos dos veces *αἴστη*, *αἴστη* con dos *α* iniciales. Consideremos las *sedes metraeae* en que aparecen estas palabras:

En C, si eliminamos uno de los dos *καταστη*, como evidente ditografía,<sup>72</sup> nos queda la secuencia *αἴστη* *καταστη* *αἴσταν* *εὐθαστην*  $\dot{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\mu\lambda\gamma\eta\acute{\nu}$  [{*α*]*ξ*?}. El comienzo, *αἴστη* *καταστη* nos brinda una secuencia  $\sim\sim|\sim\sim$  y el final,  $\dot{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\mu\lambda\gamma\eta\acute{\nu}$  cubre un final de hexámetro  $\sim|\sim|\sim|\sim|\sim|\sim$ , lo que nos deja, para las enigmáticas *αἴστην* *εὐθαστην* una secuencia  $\sim|\sim\sim|\sim\sim|\sim\sim|\sim$ .

En D hallamos *αἴστη* *καταστη* *αἴστη* *αἴστην* *εὐθαστην* [au πρὸς?].  $\delta\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\mu\lambda\gamma\eta\acute{\nu}$

<sup>69</sup> En Clem. Alex., Strom. 5, 8, 45, 2.

<sup>70</sup> Cf. también FARAOONE-KOTANSKY (1988), p. 285, comentario a lin. 26.

<sup>71</sup> Kotansky (1995), p. 258 y n. 31.

<sup>72</sup> JORDAN (2000b), p. 106, lo propone, con dudas, por la presencia de *λυσ(ό)η* (tal vez *καταστη*) en E y en F.

*Δαμαραικενέύς* es un nombre parlante, ‘el dominador’. Ya los propios griegos advirtieron la transparente etimología del nombre y así Andrórides<sup>69</sup> interpreta *Δαμαραικενέύς* como ὁ ἄλιος ὁ δουράκων<sup>70</sup>. Es por ese motivo, como señala Kotansky<sup>71</sup>, en C 7, E 8, por lo que “the imperative ... δάμασον as well as the adversarial ἀδύτηκα ... provide twin etymological *aitia* of the god’s name ... one who ‘subdues, tames, or conquers’ by constraint”.

Inicialmente el nombre funcionaba con un σχῆμα ἐπιμολογούν con el imperativo δάμασο. Al abreviarse la ἐπιμολογίη y rescatarse de ella elementos muy significativos y fonéticamente atractivos para un uso mágico, es lógico que el nombre Δαμαραικενέύ, que, por una parte, invoca a un poder dominador, que fuerza a los demás a doblegarse a su voluntad, y que se considera dotado de poder por sí mismo, y, por otra, tiene una estructura fonética con una secuencia reiterada de μυ-μ-ν, sea un candidato idóneo para mantenerse en la fórmula abreviada. En vez del vocativo, hallamos en ésta el nominativo. La razón podría ser que las Ἐφέσια γράμματα no se consideran ya una invocación a un ser concreto, sino una fórmula de actuación *per se* y el vocativo estaría fuera de lugar.

<sup>63</sup> *Jordan* sugiere una posible lectura alternativa: Or *Tροξ* τε *Tραξ* τε *τράγος*?

<sup>64</sup> Un ave más grande, en Ath., 398t, Eust., 1205, 27, *Poet. Lat. min.* III p. 203 BAERHENS, 2, y otra más pequeña, en Epich., 45, 46, Alex. Mynd., en Ath., 398c, según LSI.

<sup>65</sup> Cf. la nota *ad loc.* (p. 253) de G. ZANETTO, D. DEL CORNO: “si possono notare sequenze di nomi muniti da consonanza o da identità d’accento, che suggeriscono la monotonia di una serie senza fine”.

<sup>66</sup> Hes., fr. 282 M.-W., *Phoron.* fr. 2, 3 BERNABÉ y nota *ad loc.*, Nonn., *Dion.* 33, 326.

<sup>67</sup> P. Mag. II 163, III 80, 100, 443, 511, IV 2772, 2779, etc. También en una filacteria de oro, editada por FARAOONE Y KOTANSKY (1988), p. 258, lin. 26.

<sup>68</sup> Cf. el comentario *ad loc.*

13. *Relaciones con el ámbito órfico?*

{[cū]Ξ}. El final del hexámetro ha sido alterado amétricamente y ἐν ἀπολγῷ parece mucho más aceptable. Ahora lo que encontramos repetido es ααστα ααστα ante εὐδοτα[αυ] para cubrir la misma secuencia ~ | - ~ | - ~ | - .

En Ε reencontramos αασαυ εὐδοταυ, precedido de ]αστα. Y en Φ αασεησαυ precedido de υσ[k]ι.

Mi propuesta es la siguiente: la secuencia ~ | - ~ | - ~ | - puede cubrirse con ἀστα, ἐνδοτα, ambos nominativos. Que eran nominativos en inicio se apoya en la presencia en dos ejemplares (C y D) de un [cū]Ξ marginal extra metrum que tiene todo el aspecto de una glosa a ambas palabras, aclarando que se refieren a δῆται. La primera de las palabras, δῶται podría ser el femenino de un adjetivo ἀστός, por su formación relacionado con la serie de etimología desconocida ἀστού, ἀτη, etc., con un amplio espectro de significados que van de la locura al desastre. ἀστία significaría ‘que trae consigo la ofuscación’ o ‘el desastre’. Puedo citar como apoyo de esta propuesta los compuestos δακοφόρος con el significado ‘que trae el desastre’, documentado por Hsch., el Et. Grd. y Cyr. (que, si procede de poesía hexamétrica, debería medirse ἀστοφόρος) y ἀστφορία ‘locura’, citado por el lexicó de Focio y por el Léxico Homérico de Apolonio. Probablemente esta mención tendría un significado mágico o escatológico que se me escapa.

En cuanto a ἐνδοτα que formaría pendant fónico con ἀστα, creo que podría ser un derivado en -ιος sobre el adjetivo ἐνδοτος, -ου ‘peludo’.<sup>73</sup> La derivación sería paralela a, por ejemplo, γλυκος<sup>74</sup> sobre γλυκος. Es posible, incluso, que podamos leer una forma simple δάστων en la glosa de Hesiquo δαστών. δαστών se claudia como ditografía por Latte.

Si mi propuesta de interpretación para δῶται y ἐνδοτα es aceptable, tendríamos en las citadas ἐπιλογατ un hexámetro correcto y con sentido:

- ~ ~ | - ~ | - ~ | - ~ | -

αστα καταστα δῶται ἐνδοτα τη<sup>75</sup> ἐν δάσογεν

El adjetivo ἀστα de sentido fuerte e inusual, dotado además de una secuencia de tres alfas (excelente para una vox *mágica*) fue seleccionado para cerrar la secuencia, dejando en el centro el par que hacía *pendant* por el final en ξ. Luego, la forma inusual δῶται, con el transcurso del tiempo, se habría transformado en δῶτα, neutrero plural de δῶτος, reinterpretada en el sentido de ‘favorable, benévolos’, muy acorde con el poder que se atribuía a las Ἐφέσια γράμματα.

<sup>73</sup> La forma ἐνδοτα esté documentada por Dsc., 2. 142.

<sup>74</sup> Arist., EE 1238a 28.

<sup>75</sup> τ' para salvar el hiato, pero puede pensarse en mantenimiento de larga ante diéresis bucolica.

<sup>76</sup> En la llamada *Teogonia de Jérímino y Helmanico*, cf. Damasc., *De prince.* 123 bis (III 161, 8 WESTERINK = Orph., ff. 77 B), συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φόνου οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀρπότελαν δαστοπατον διαγραμματεύειν ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῷ περάτω αὐτῷ ἑφαστίῳ μέντην, “Se unió a él (al Tiempo) Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Artesa, incorporóse y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines” y también en la *Teogonia de las Rapsodias*: Procl., in Plat. Remp. II 207, 27 KROL. δλλὰ κακεῖνος (sc. Ὁρθεὺς) δλλην

τακτεῖ, lo que implica que la fórmula (de la que se da, por bien conocida, sólo el principio) se atribuye explícitamente a Orfeo.

b) En el *P. Derveni* col. VI 1ss leemos:

εὐχαὶ καὶ θυσί[λια] μεταλληγοῦνται τὰς φυχάς.  
ἐπιλογὴ δὲ μάγων δύναται δαίμονας ἐμποδῶν  
γινομένους μεθυστάραν.

Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los demones que estorban.

una expresión que tiene enormes puntos de contacto con el texto, que antes he recogido, de Plutarco (Plut. *Quaest. conv.* 7, 5, 4, p. 706d):

ἄσπετος γάρ οἱ μάγοι τοὺς δαιμονογομένους κελεύονται τὰ Ἐφέσια γράμματα. Τρόπος αὐτοῖς καταλέγεται καὶ ὄνομάρεται. “Igual que los magos ordenan a los posesos que reciten y enuncien para sí las letras efesias”.

En ambos pasajes hallamos a los magos. La posesión por demonios de los δαιμονογομένους de Plutarco no es sino una manifestación de los δαίμονας ἐμποδῶν γινομένους del *Papiro de Derveni*. Y las Ἐφέσια γράμματα en su origen no son otra cosa que una ἐπιλογή.

c) Las dos áreas básicas en que encontramos las viejas ἐπιλογατ métricas (Creta y el Sur de Italia) coinciden con aquellas donde se han hallado más laminillas órficas de oro.

d) También hay una estrecha comunidad de símbolos entre las ἐπιλογατ y las laminillas órficas: la cabra (y el macho cabrío?), la referencia al prado de Perséfone, la mención de la leche y la promesa de amamantar. Además de que ἀνάγκη, personificada, aparece junto a Tiempo en un momento muy inicial de la Teogonia órfica<sup>76</sup>. Por último, en partes de los textos que no he recogido, hay más vocabulario

similar al que hallamos en los textos órficos, como Νόξ y quizá Αἴών como elementos primordiales en Α y la mención de Ὀλύπος en C.<sup>77</sup>

e) En Β, el usuario de la fórmula asegura ser un iniciado (τετέλεσται), en una clara identificación del vocabulario mágico con el de los Misterios. Y hay diversos testimonios que ponen a Orfeo en relación con los Dáctilos del Ida.<sup>78</sup>

En cambio, la relación de la fórmula con Éfeso está lejos de estar asegurada y es más que probable que haya surgido de una falsa etimología, a partir del adjetivo ἐφέσια ‘liberadoras’ (de algún modo una especie de contrapartida a un κερδεσμὸν). Esta interpretación me parece mas adecuada que recurrir al socorrido expediente de considerarla un préstamo.

#### 14. Conclusiones

Al término de nuestro recorrido, observamos que, aunque subsisten oscuridades en el origen y en la interpretación de los términos que componen las Ἐφέσια γράμματα, da la impresión de que todos ellos formaban parte de una o varias ἔπωθηται y que eran todas palabras con sentido. No obstante se observa que hay una deliberada tendencia, iniciada ya en los documentos antiguos, a que prevalezca lo fónico sobre lo semántico y a que los términos, primero significativos, se vuelvan opacos, convertidos en *voces magicæ* caretes de sentido. La tendencia es, asimismo, a abbreviar la ἔπωθηται para convertirla en una fórmula mucho más breve.

El término del proceso es lo que llamamos Ἐφέσια γράμματα (probablemente sería preferible utilizar la minúscula, ἐφέσια γράμματα ‘letras liberadoras’) una fórmula compuesta de solo seis palabras. Para configurar la fórmula breve, se seleccionaron de las ἔπωθηται más largas elementos especialmente significativos o dotados de una atractiva secuencia fónica. Algunos de ellos se mantuvieron sin alteración, otros se alteraron por una interpretación equivocada, una especie de etimología popular. Llega un momento en que ninguno de ellos resultaba comprensible, lo que explica que pudieran ser reinterpretados de una forma muy lejana a su sentido original. Androcides conoce ya la fórmula abreviada.

En A, C, D, E (y quizás F) protagonizaba la primera parte de la ἔπωθηται una cabra, relacionada con el entorno de Deméter y Perséfone, a la que se trataba por la fuerza de la magia desde el jardín de esta última diosa (en un ambiente claramente escatológico) y que en A parece ser una fuente de leche. Es natural que la siguiente palabra de las ἐφέσια γράμματα fuera precisamente la cabra, αἶξ. Probablemente ΑΙΞ fue leída erróneamente ΛΙΞ, cuando ya no se pretendía hallar en la fórmula palabras con sentido.

En las ἔπωθηται largas se jugaba ya con el atractivo fónico de la misteriosa palabra Τέρπαξ, con las variantes Τράξ (Τράξ surge probablemente de una lectura errada al pasar de un alfabeto a otro), Τέρπαγος (-κος), Τρέξ. Tanto si se refería a una ave que pudiera tener intervención en el rito mágico<sup>79</sup>, como si procede de una secuencia αἴξ τε τράγος τε, con falso corte y alterada para reiterar la ξ final (como ya lo hacía en las secuencias Τράξ Τέρπαξ en C<sup>80</sup>), el hecho es que en C y D

De forma puramente conjjetural, el proceso de configuración de la fórmula abreviada pudo ser el siguiente.

La secuencia que primero se alteró es αοκι καραοκι. Hallamos conservado καρὰ σκερῶν sólo en Α y Β (κακαπῶν en Δ<sub>2</sub>). Aunque Α es un documento datable entre el II y el IV d. C. parece que conserva mejor la secuencia original que los del sur de Italia. La coincidencia con el papiro mágico LXX (Β) apoya la antigüedad de la secuencia. No sabemos si αοκι sustituye a una palabra con sentido o si desde el principio fue creada para formar con καραοκι un juego fónico del tipo de *abra kadabra*. El hecho es que ya la encontramos alterada en todos los documentos.

En C, D, E, F aparece ya la secuencia αοκι καραοκι, perdida toda relación con καρὰ σκερῶν y como resultado de cortar la segunda palabra en el punto en que se reiteran las cuatro letras de αοκι. Ambas palabras ocupaban el principio de la ἔπωθηται y siguen ocupando el principio de la fórmula abreviada, casi como una especie de “título” de la fórmula (por lo que basta mencionarla en *P.Mag.* VII 450 ss. para que se sepa a qué se está aludiendo).

En A, C, D, E (y quizás F) protagonizaba la primera parte de la ἔπωθηται una cabra, relacionada con el entorno de Deméter y Perséfone, a la que se trataba por la fuerza de la magia desde el jardín de esta última diosa (en un ambiente claramente escatológico) y que en A parece ser una fuente de leche. Es natural que la siguiente palabra de las ἐφέσια γράμματα fuera precisamente la cabra, αἴξ. Probablemente ΑΙΞ fue leída erróneamente ΛΙΞ, cuando ya no se pretendía hallar en la fórmula palabras con sentido.

No sé si, de ser así, podría tener relación con este hecho la aparición en el *P. Denveni*, en el entorno de las ἔπωθηται, de dos menciones a pájaros, una en col. II 7, 1 ἐκάστοτες οὐ προβλήματα τι, otra en col. VI 10-11, ὃν ἐνεκεν τοὺς μέλλοντα θεοῖς θεοῦ ὀργῆσθεν προτερον Λ.1.S. τροτεῖ. Irai (quizás ιοτεῖσθαι?). En otro lugar (BERNABÉ [2001]) he puesto en relación estas menciones con un pasaje de Plutón (*Plut., Cons. ad ux. 10* p. 611) en el que el de Queronea recuerda su iniciación y la de su mujer en los ritos báquicos y compara al alma prisionera en el cuerpo con un pájaro cautivo que debe ser liberado, suponiendo que en el ritual aludido por el papiro se liberaban pájaros a modo de magia simpática para lograr la liberación del alma de su cárcel corporal o simplemente como metáfora de dicha liberación.

<sup>77</sup> Cf. Diod., VI 64, 4 (= Epict., *FGrHist* 10 F 104), A, 43, 1 (Dioys. Scyl., ff. 18 RUSTEN), 4, 48, 6 (Dionys. Scyt., ff. 18 RUSTEN), 5, 49, 6 y Apoll. Rhod., Arg. 25, 466-468. Cf. BERNABÉ (2000b), pp. 47 s.

<sup>78</sup> Cf. Died., VI 64, 4 (= Epict., *FGrHist* 10 F 104), A, 43, 1 (Dioys. Scyl., ff. 18 RUSTEN), 4, 48, 6 (Dionys. Scyt., ff. 18 RUSTEN), 5, 49, 6 y Apoll. Rhod., Arg. 25, 466-468. Cf. BERNABÉ (2000b), pp. 47 s.

<sup>79</sup> Ο Τράξ Τέρπαξ en E, que hemos considerado sólo una variante ortográfica.

Tēτραξ es un nombre mágico cuyo conocimiento era importante. Por ello se selecciona para la fórmula, formando par fónico con Αὐξ / Λήξ.

La invocación a Δικυροκενέύς, uno de los Dáctilos del Ida, para que actuara por su capacidad de obligar, formaba parte importante de C y de E. Era, además, un nombre parlante que evocaba la capacidad mágica de obligar o constreñir. Por ello se lo selecciona, sustituyendo el vocativo de las ἐπωδάι por un nominativo, porque ya no se trata de invocarlo, sino de enunciar su poderoso nombre. El lugar que ocupa en la fórmula es el mismo que en las ἐπωδάι, después de Tēτραξ.

Por su parte, ἀστοί, inicialmente un epíteto de αἰξ, con el probable significado de ‘portadora de ἄστη’, y ἀσταξ λεγόμενον, o bien fue seleccionado para la formula abreviada por su carácter mágico y escatológico originario y luego reinterpretado como αἴστοι, neutro plural de δίστοις ‘cosas favorables, benévolas’, un significado sin duda más acorde con el poder que se atribuye a las Ἐφέσια γράμματα, o bien se alteró primero en las ἐπωδάι y fue seleccionado después, precisamente por este sentido al que acabó de referirse. De acuerdo con su posición en C, D, E (quizá F), la palabra ἀστοί debería haber aparecido tras αστοί καταστοί, pero la encontramos desplazada al último lugar de la fórmula. Una razón de tal cambio de posición pudo ser el deseo de mantener, en secuencia, los dos pares de palabras en que habían juegos fónicos, αστοί καταστοί y αιξ τέτραξ.

## BIBLIOGRAFÍA

- AUDOLLENT, A. M. H.,  
- *Defixionum tabellae*, Paris, 1904.
- BERNABÉ, A.,  
- “Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli ‘Orphicūdā’, en M. Tortorelli Ghidini - A. Storchi Marimo - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Platone. Origini e incontri di culture nell’antichità (Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998)*, Nápoli, 2000, pp. 43-80 (2000a).
- “Tradiciones órficas en Diodoro”, en M. Algarza Roldán - J. M. Canachio Rojo - P. P. Fuentes González - M. Villena Ponsoda (eds.), *ETIEIKEIA. Studia Graeca in memoria Jesuš Lense Thero*, Granada 2000, pp. 37-53 (2000b).
- “La experiencia iniciática en Plutarco”, en A. Pérez Jiménez - F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones misterísticas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco)*, Madrid-Málaga, 2001, pp. 5-22.
- “Orfeo. De personaje del mito a autor literario”, *Ítaca*, 18 (2002) 61-78.
- BERNABÉ, A. - JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A.,  
- *Instrucciones para el más allá. las laminillas órficas de oro*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001.
- BETZ, H. S.,  
- “Fragments from a Catacomb Ritual in a Greek Magical Papyrus”, *History of Religions*, 19 (1980) 287-295.
- *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986.
- BONNER, C.,  
- *Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor-London, 1950.
- BRIXHE, C., - PANAYOTOU, A.,  
- “Le plomb magique de Phalasarna IC II-XIX 7”, *Hellenika Symmikta, linguistique, épigraphie 2 (= Études d'archéologie classique 8)*, Nancy-Paris, 1995, pp. 23-38.
- BURKERT, W.,  
- *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass., 1972
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. - SÁNCHEZ ROMERO, M. D.,  
- *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid 1987.
- CARNEGIE, H.,  
- *Catalogue of the collection of the antique gems*, London, 1908.
- COSTABILE, F.,  
- “Defixiones da Locri Epizafiri; nuovi dati sui culti sulla storia e sulle istituzioni”, *Minima epigraphica et papyrologica*, 2 (1999) 23-76.
- D'ALESSIO, G. B.,  
- “Note alla tavoletta plumbea di Phalasarna”, *ZPE*, 97 (1993) 290.
- DANIEL, R. W. - MALTOMINI, F.,  
- *Supplementum Magicum I*, Köln-Opladen, 1990.
- DEISSMANN, A.,  
- “Ephesia Grammata”, *Festschr. Baudissim*, Giessen, 1918, pp. 121-124.
- ENTRÉM, S.,  
- “Varia”, *Nordisk Tidsk. Filol. Ser. IV*, 10 (1992) 115.
- FARAOONE, Ch.,  
- *Talismans and Trojan Horses*, New York-Oxford, 1992.
- FAUTH, W.,  
- “An Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut”, *ZPE*, 75 (1988) 257-266.
- FURLEY, W. D.,  
- “Aphrodite Pantoffel und die Sandale der Hekate”, *Gräzer Beiträge*, 12-13 (1985-1986) 193-211.
- GAER, J. G. (ed.),  
- “Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΤΩΔΑΙ in der griechischen Zaubermédizin”, en G. W. Most - H. Petersmann - A. M. Ritter (eds.), *Philanthropia kai Eusebē. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1993, pp. 80-104.
- GORDON, R.,  
- *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*, New York - Oxford, 1992.
- HEM, R.,  
- *Incantamenta magica Graeca et Latina*, Leipzig, 1893.

- HUVELIN, M.,  
- “Les tablettes et le droit roman”, *Ann. Intern. Hist. Congr: Paris*, 1901, pp. 47 ss.
- JORDAN, D. R.,  
- “A love charm with verses”, *ZPE*, 72 (1988) 245-259.
- “The inscribed lead tablet from Phalasarna”, *ZPE*, 94 (1992) 191-194.
- “Three texts from Lokroi Epizephyrioi”, *ZPE*, 130 (2000) 95-103 (2000a).
- “Ephesia grammata at Himeria”, *ibid.*, 104-107 (2000b).
- “Notes on two Michigan Magical Papyri”, *ZPE*, 136 (2001) 183-193.
- KINGSLY, P.,  
- *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford, 1995.
- KOTANSKY, R.,  
- “Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets”, en Ch. A. Farane - D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, New York - Oxford, 1991, pp. 107-137.
- “Greek exorcistic amulets”, en M. Meyer - P. Miorecky (eds.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 243-277.
- KUHNERT, E.,  
- “Ἐφέσια γράμματα”, *RE*, V 2 (1905) 2771-2773.
- LEVI, D.,  
- “Silloge in corsivo delle iscrizioni metriche cretesi”, *SIFC*, N. S. 2 (1922) 321-400.
- LUCK, G.,  
- *Arcana mundi*, Baltimore-London, 1985.
- MAAS, P.,  
- “Ἐπίευκτος”, *Hesperia*, 13 (1944) 36 s.
- MANNI PIRANO, M. T.,  
- “Le iscrizioni”, en N. Allegro *et al.*, *Himeria*, II, *Campagne di scavo 1966-1973*, Roma, 1976, pp. 665-701.
- MCCOWN, CH.,  
- “The Ephesia Grammata in Popular Belief”, *TAPhA*, 54 (1923) 128-140.
- OGDEN, D.,  
- “Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman worlds”, en W. Flint - R. Gordon - G. Luck - D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London, 1999, pp. 1-90.
- PFISTER, F.,  
- “Epode”, *RE*, Suppl. 4 (1924) 323-344.
- PICARD, CH.,  
- *Ephèse et Claros*, Paris, 1922.
- PREISENDANZ, K.,  
- “Ἐφέσια γράμματα”, *RAC*, V (1961) 515-520.
- ROSCHE, W. H.,  
- “Weiteres über die Bedeutung des Ε zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά”, *Philologus*, 60 (1901) 81-101.
- SCHMIDT, K. F. W.,  
- “Papyri in the University of Michigan Collection”, *Göttingen Gelehrte Anzeigen*, 199
- (1937) 149-150.
- SCHULTZ, W.,  
- *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, I, Leipzig, 1909, pp. 84-89 (1999a).
- “Ἐφέσια und Δελφικά γράμματα”, *Philologus*, 68 (1909) 210-228 (1999b).
- SIEBOURG, M.,  
- “Zu den Ephesia Grammata”, *Arch. Religionswiss.*, 18 (1915) 594.
- STICKEL, A.,  
- *De ephesiis litteris linguae Semitarum vindicandas commentatio*, Jena, 1860.
- TEODORSSON, S.-T.,  
- *A commentary on Plutarch's Table Talks*, Göteborg, 1989.
- VERSNEL, H. S.,  
- “Die Poetik der Zaubersprüche”, en T. Schabert - R. Brague (eds.), *Die Macht des Wortes*, München, 1996, pp. 233-297.
- WESSELY, K.,  
- *Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen, Jahresber. Franz Joseph-Gymnasc.* Wien, 1886.
- WORTMANN, D.,  
- “Neue magische Texte”, *Bonner Jahrb.*, 168 (1968a) 56-111.
- “Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene”, *ZPE*, 2 (1968) 155-160.
- WÜNSCH, R.,  
- “Neue Fluchtafeln”, *Rh. Mus.*, 55 (1900) 73-85.
- ZLEBAIRTH, E.,  
- “Neue attische Fluchtafeln”, *Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött.*, 1899, pp. 129-132.

remain tentative, but perhaps they will shed some light on the history of the Church, and distinguished scholars like Franz Josef Doege have lead the way.

### 1. Religion and Magic

## THE SURVIVAL OF ANCIENT MAGIC IN THE EARLY CHURCH\*

GEORGES LUCK  
The Johns Hopkins  
University,  
Baltimore, Maryland

This paper was originally written to be delivered at a Symposium at the University of Jena in January 2002. Because of an accident, I was unable to attend. I am grateful to Menioff Vielberg for this invitation and his permission to publish the paper in *MHNH*; I am also grateful to Aurelio Pérez Jiménez, the Editor of *MHNH*, for accepting it and offering many valuable suggestions.

It is notoriously difficult to draw a sharp line between religious beliefs and rituals and magic ideas and practices. The history of Early Church offers a number of illustrations. Even though the Fathers, the Church authorities and the secular government attacked magic, astrology and 'pagan superstitions' in general, magic was so much part of everyday-life that it survived in many forms, especially in areas where the Church did not offer any remedies. On a higher level, the new religion shared some basic concepts, e.g. the idea of Dynamis, with the old. Curiously enough, even a form of black magic, the ritual cursing of a person, somehow managed to survive in Christian disguise.

How did ancient concepts and rituals that many would call magical survive in early Christianity? This is obviously a controversial subject. The line between religion and magic is difficult to draw. What seems magic to one culture is religion to another; we know that. To put labels on anything that people believed in and practiced is awkward—and yet, it is a fascinating area of research. The conclusions must

How could a Christian of the second century distinguish between supernatural phenomena that came from heaven and those that were caused by daemons? How could he (or she) distinguish between a miracle and a trick of magic, between the nocturnal visit of a Saint or that of an evil spirit? Between a pagan amulet and a relic that was carried away from a Christian sanctuary? Of course, the theologians knew the answer, thanks to the *krisis pneumaton*: they could separate the good from the evil spirits. But how about the 'man on the street'<sup>1</sup>?

### 2. The Persecution of Magic, Astrology and other Occult Sciences

There are three main sources for our knowledge of the persecution of magic in late Antiquity<sup>2</sup>:

The *Res Gestae* of Ammianus Marcellinus of which only the last books, dealing with the period from 353 to 378 are preserved.

The autobiography of Libanius of Antioch (an admirer of the Emperor Julian). The great collection of imperial decrees known as *Codex Theodosianus* which became law in 438 and is part of the *Corpus Juris Civilis*.

It seems that 'magic' was a vague concept for Ammianus as well as for the legislator. It included astrology and divination in general, and you were not safe if you owned amulets and 'secret books'. The prosecutions seem often arbitrary and not guided by jurisprudence. But to Ammianus these interventions of the state are not illegitimate: he only objects to excesses and errors.<sup>3</sup>

What seems arbitrary to us may have its reasons. First, the magicians, the astrologers and sometimes the philosophers were prosecuted sporadically under the pagan emperors, perhaps because of certain extraordinary events of which we know nothing. Between 311 and 361, the state prohibited more than once the practice of magic, along with *haruspicia*, Neoplatonism and certain Syrian cults; but this was motivated by the

<sup>1</sup> In general see: DAVID E. AUNE, 1980. One should also consult J. EIGEMANN, 1975. For Apuleius as an example see ROBERT L. FOWLER, 2000. On the problem of distinctions see HENRY MAGURE, 1995.

\* N. B. The reader will notice that I rely, to a large extent, on the *Reallexikon für Antike und Christentum*. Although only one half of the planned volumes have been published so far, the great encyclopaedia is an invaluable source for our knowledge of the survival of the religions and magical practices of paganism in Christianity.

fear of the powers that these groups might have, not by theological scruples<sup>4</sup>.

The New Testament does not give us an exact definition of magic. It is true that Paul, in the Letter to the Galatians<sup>5</sup> calls it a sin, along with the cult of idols, unchastity, enmity, and so on. These are all *erga tou sarkos*. Elymas, a Jewish magician, is stricken with blindness by Paul (*Actus* 13:11), but this is a confrontation like that between Moses and the Egyptian magicians.

The books of magic which the Ephesians, converted by Paul, had burned, were worth 50,000 pieces of silver, a substantial sum, one would assume.<sup>6</sup> Anybody who owned such a valuable book almost certainly practiced magic at home now and then, without being a professional magician; he (or she) hardly acquired such texts – they correspond to our *Magical Papyri* – for pleasure or edification<sup>7</sup>.

Thus, the New Testament, after all, provided ways to prohibit magic in all its forms – as love magic, as *katastros*, as necromancy, and so on.<sup>8</sup> The imperial decrees are in tune with the condemnations of the Church councils, especially in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries, and with pastoral instructions, such as *De Correcione Rusticorum* by Martin of Braga.<sup>9</sup>

The Church Fathers – to mention only Ambrosius, Augustine and Maximus of Turin<sup>10</sup> – attacked magic from a theological point of view.<sup>11</sup> They argued that magic had been invented by fallen angels who taught it to mankind. Magic, according to them, is the expression of a mischievous kind of *curiositas*<sup>12</sup> and is one of the resources which daemons use in order to control gullible people. The pseudo-miracles performed by magicians are only possible through the cooperation of daemons.

<sup>4</sup> JEAN-CLAUDE FREDOUILLE, 1981, 880.

<sup>5</sup> *Galatians* 5: 20; see FREDOUILLE, 868–70.

<sup>6</sup> See O. WEINREICH, 1909, 57.

<sup>7</sup> *Actus* 19: 19; see D. OGDEN, 1999, pp. 55f.

<sup>8</sup> Constantine's laws of 321/4 show that the knowledge of magic, not only its practice was punishable. Someone who has "studied" magic and practices it as a profession is *eo ipso* suspect; this presumption appears already in rhetorical declamations; see GORDON, 1999, p. 264f.

<sup>9</sup> See FREDOUILLE, 890f.

<sup>10</sup> FREDOUILLE, 888f. Like Ammianus (n. 3), Augustine distinguishes between the different kinds of magic (*goetia*, theurgy); cf. A. BARA, 1963, p. 101.

<sup>11</sup> Among the lesser known champions we should, perhaps, mention John of Berytus, a 5<sup>th</sup> c. Bishop who condemned magic and necromancy; cf. Zacharias Scholasticus, *Vita S. Severini (Panologia Orientalis*, 2, 66, 69, 78). See also n. 43 below and on the love magic of the students in Berytus below pp. 37–38.

<sup>12</sup> This was an argument against magic used already in pagan Antiquity; cf. G. LUCK, 2000, p. 220, 224, A. I; 226, 231.

This type of polemics had to interpret some episodes in Scriptures very carefully, e. g., the competition between Moses and Pharaoh's magicians, or the 'witch' of Endor or the Star of the 'Three Kings of Orient' who, after all, were *magi*.<sup>13</sup>

The Church, as mentioned above<sup>14</sup> maintains that magic and the techniques of divination have been taught to mankind by fallen angels and evil daemons. For John Chrysostom<sup>15</sup> magic, the cult of daemons, the worship of the devil and idolatry are one and the same thing. It is strictly forbidden to pray in the ancient temples, to light candles or burn incense near springs and rivers (where Nymphs were worshipped in the past), to observe the flight of birds, to wear amulets, and so on.<sup>16</sup> Clearly, the once legitimate rites of paganism are now treated in the same way as the various aspects of magic which had always been more or less suspect. All this is considered satanic by the Church, and the candidate for baptism has to renounce it in a ritual which has survived in the Church in various forms until the present day.<sup>17</sup>

As a matter of principle, the Church had to reject magic, because it was based on a dualism which cannot be reconciled with Christian doctrine.<sup>18</sup> Similarly, astrology takes for granted a fatalism which the Church does not accept.

Curiously, the Church does not only try to stamp out magic: it also takes over – or so it seems – some of its forms. How was this possible? Because of a human peculiarity called *dyspsychia* by Cyril of Alexandria (4<sup>th</sup>/5<sup>th</sup> c.). People with a 'double soul' are not completely committed to Christ; part of their soul is still attached to the old religions.<sup>19</sup>

This tendency is clearly visible in marginal groups and splinter groups. There are old Ethiopian texts, such as the "Instruction in the Secrets" where Christian teachings are mixed with magical ideas<sup>20</sup>. The Copts abandoned their ancient magical concepts only slowly, and, though nominally Christians, still believed in the power of Horus and Isis<sup>21</sup>. There are magical elements in the Christianity of the Armenians and Syrians of the first centuries A.D. – enough, at any rate, to provoke John

<sup>13</sup> See P. G. VAN DER NAT, 1976, 74ff.

<sup>14</sup> Tertull., *Apol.* 35, 12; Minucius Felix, 26, 10 *et passim*; J. MICHL, 1962, 195.

<sup>15</sup> K. THRAEDE, 1962, 1267.

<sup>16</sup> G. BINDER, 1976, 158.

<sup>17</sup> Cyril., *Hiersol.*, *Cap.* 19, 4–20 (= PG 33, 1068–76).

<sup>18</sup> J. DUCHESNE-GUILLEMIN, 1959, 346.

<sup>19</sup> An example for this kind of syncretism may be found in *P. Oxy.* 7, 1060; see G. JOUSSARD, 1957, 504.

<sup>20</sup> O. RAINIER, 1992, p. 291, with a reference to S. STRALEVY, 1955.

<sup>21</sup> A. BOETHIUS, 1950, 136.

Mandakuni to write his "Letter on the Devilish Sorceries and the Godless Conjurations"<sup>22</sup>. From other protagonists of orthodoxy we learn, among other things, that the *susurrare magicum*, i. e. the humming of secret prayers and incantations, as opposed to the loud prayers and praises of God in church was still a problem in Persia in the 9<sup>th</sup> century.<sup>23</sup>

Magical rituals to guarantee salvation survived in Gnostic communities, mainly in Egypt<sup>24</sup>. During the ritual of baptism, 'barbarous names' were invoked to eliminate the evil influence of heavenly bodies, and the dying were comforted with special formulas to support the ascent of their souls<sup>25</sup>. All this was not meant to replace the Christian ritual but was built into it, so to speak, in order to add power to it.

The case of Sophronius, Bishop of Tella (5<sup>th</sup> c.) is truly amazing, although, as a supporter of Nestorius, he might be classified as a heretic<sup>26</sup>. His experiments in magic were described by a presbyter and two deacons at the 'Robber Synod' of Ephesus in 449 and condemned by the Synod. We know some details<sup>27</sup>: Someone had stolen money from the Bishop. He assembled the suspects and made them swear on the Gospel that they were innocent, but then forced them to undergo the *tyromanteia*, the cheese-sandwich test. The sandwiches were offered, and the Bishop attached a conjuration to a tripod. In principle, the thief would have been unable to eat the sandwich, but apparently all the suspects ate with a good appetite, for the Bishop now insisted on another test, the *phialomanteia*, i. e. he consulted a spirit that was supposed to appear in a dish into which water and oil had been poured. This consultation revealed the thief.

It is well known that Christianity was denounced as a form of magic by pagan polemicists. Celsus, for example, called the miracles performed by Jesus and his disciples illusions produced by magic<sup>28</sup>. This is also the view of Sossianus Hierocles, in his "Truthful Speeches" (*Philadeltheis Logoi*). For Porphyry, the Neoplatonist, the Apostles were magicians<sup>29</sup> who exploited the naivety of the believers<sup>30</sup>. According to scholarly opinion today, the catacombs of Priscilla and Domitilla belong to a later period<sup>31</sup>.

On the other hand, as we have seen, 'magic' is also a keyword in the Christian polemic against the supporters of paganism<sup>32</sup>. It cannot surprise us when the Church uses the same argument in its fight against heretics<sup>33</sup>:

<sup>28</sup> V. SAXER, 1992, p. 8. H. MARUCCHI, 1903<sup>2</sup> seems to glorify Acilius in the manner of romantic fiction by describing him as a noble Roman who wished to share the lot of the poor and despised and perhaps talked with the Apostles.

<sup>29</sup> Celsus *ap.* Origen., *Contra Celsum* 6, 39f; cf. also 1, 6, 8 and Ph. MERLAN, 1954 as well as W. SPEYER, 1991, 107.

<sup>30</sup> A. WIRKHAUSER, 1950, 55.

<sup>31</sup> It is not clear whether the Christians were also accused of making poisons; see, for instance W. SCHUBART, 1936 vs. A. BARB, 1978, 1233. *Pharmakata* and *veneratio* can mean "making poisons" as well as "magic" in general. It is impossible to separate the two neatly, but when Paul is called *maleficus* in *Mart. Perri* 3 (1,4), the term probably means "sorcerer". Pagan propaganda also claimed that the Christians used love-magic; this is clear from some Apocrypha (*Acta Andreae, Acta Thomae*) and other sources; see now A. WYPUSTEK, 1999. The author also comments on the *Vita* of Hililarion (68, n. 97). See also n. 42 below.

<sup>32</sup> The anonymous *Carmen Adversus Paganos* is a remarkable testimony. It is preserved as an appendix in the Cod. Puteaneus (6<sup>th</sup> c.) of Prudentius. It is an attack on the consul Virius Nicomachus Flavianus, it seems, who had threatened to transform the great church of Milan into a stable. At the end of the poem which was written around 394 the consul's wife is accused of witchcraft. He himself was killed in the Alps, fighting Theodosius. See ILONA OREIT, 1992, 144.

<sup>33</sup> In his treatise against the heretics, Irenaeus of Lyons accuses the Gnostic, Carpocrates, of magical practices; cf. A. MONACI CASTAGNO, 1992.

### *Crimen Magiae*

To accuse a person or a group of magical practices was an effective weapon in the arsenal of propaganda and defamation and could be used by secular and ecclesiastical authorities alike. The oldest example—although it is a controversial case—is found in the late 1st century. In 91 Aelius Glabrio, a noble Roman, was sentenced to death, along with the Consul, Tithius Flavinius Clemens, by Domitian. Clemens<sup>22</sup>

In this context, one should remember Eznik of Kolb and the decrees of the Synod of Shahawipan; see H. O. SCHROEDER, 1969.

<sup>23</sup> See C. D. G. MÜLLER, 1976, 791.

<sup>24</sup> The Archontes and other Gnostics identify Seth with Jesus; this is also done in Coptic magical texts; cf. H.-CH. PUECH, 1950.

<sup>25</sup> C. ANDRESEN, 1966, 125.

<sup>26</sup> G. LUCK, 1999.

<sup>27</sup> C. D. G. MÜLLER, 1976, 790f.

which is the only reliable source for our knowledge of the elder Simon<sup>36</sup>.

There is another mysterious figure, Thascius Caecilius Cyprianus, allegedly inconvenienced the clergy of Northern Spain and Southern Gaul. He was condemned as a magician by the Council of Bordeaux, in 385. Although he appealed directly to the rival emperor, Magnus Maximus, he was brought to Trier where he was executed, along with six supporters. It is almost certain that he did not practice magic, nor should 'Priscillianism' be considered a Manichaean sect<sup>34</sup>.

Thus, *Crimen Magiae* was used time again as a pretext to eliminate certain individuals or groups. Think of the order of the Knights-Templars, of Jeanne of Arc, of the persecution of witches during the Middle Ages.

#### *Some Characters and Episodes*

Let me try to illustrate the conflict between the ancient magical arts and the new religion. First, there is Simon Magus whose story is told briefly in *Acts* 8: 9-25. He is described there as a *magus*, but he has also founded in Samaria (one does not learn in what city) a sect whose members pay homage to him as to "the power of God, called the great one" (the word "called" may be a gloss in the text).

His followers believe in the message of the Evangelist, Philippus, and allow themselves to be baptized. Simon follows their example and attaches himself to Philippus, astonished by the miracles which happen before his very eyes. The Apostles in Jerusalem hear about this success of their missionary and send Peter and John to Samaria, in order to give to the newly baptized, through the laying on of hands, the Holy Spirit as well.

The Apostles do this, but now Simon wishes to buy their gift... That shows at once how deeply he is still rooted in the ancient world of magic, for magicians work for money and are willing to pay for a new kind of *tecnique*. He is sharply rebuked by Peter; in fact, he gets cursed and shows his repentance<sup>35</sup>.

In all fairness: could you ask much more from this man? He welcomes baptism, he receives the Holy Spirit, he humbly submits to the intercession of the Apostle who has just cursed him... If this is not a truly Christian attitude, what is?

And yet, Simon Magus lives on as a dubious character, perhaps, because he is sometimes confused, in the secondary tradition, with another Simon, also from Samaria, 'Simon of Gitta'. This tradition should be separated from the story in *Acts*

<sup>36</sup> This view has taken shape during the late 19th century and is stated in the excellent article "Simon Magus" by Sr. George Stock, in the 11<sup>th</sup> edition of the *Encyclopaedia Britannica* (vol. 25, 1911, 126ff). Then it was forgotten, but C. COLPE, 1981, 625 has revived it in recent years. My own account (note 35) has to be modified accordingly. See also H. LIEZMANN, 1927.

<sup>37</sup> The "Confessions" of Cyprian are almost certainly apocryphal. During his initiation into the "Mysteries of Memphis" he is said to have learned, among other things, how to create earthquakes; cf. L. KRESTAN & A. HERRMANN, 1957 & L. KRESTAN, 1962. See also M. P. NILSSON, 1947.

<sup>38</sup> His 24 Books *Kestor* cannot be called a 'Realencyklopädie'; they are more like an example of 'Buntschrifsteller'; according to H. FUCHS, 1962, 51. Certain techniques which we would sum up under the heading of *magia naturalis* are called *cheirokoineta* by Africanius, or treated by him as belonging to the *tecnique*. Book 3 deals with the art of producing purple dyes. He is also said to have manufactured a blood-stanching amulet and endowed it with his *dynamis* by means of a secret spell (Psellus, p. 144,6 WEST). The practitioners always kept certain *arcana* to themselves or revealed them only to their favorite pupils.

<sup>39</sup> Cf. J. R. VIELLEFOND, 1932; R. J. FORBES, 1964, 1061ff; F. C. R. THIEE, 1984.

<sup>40</sup> On Jerome's *Vita Hilarius* see VALERIE FLINT, 1999, p. 333; 337; 341f; GORDON, 1999, p. 202ff.

<sup>34</sup> See J. FONTAINE, 1991, 656. It was alleged that Priscillianus owed his training as a magician to the Egyptian, Marcus of Memphis (Sulp. Sev., *Chron.*, 2,64). See H. CHADWICK, 1976.

<sup>35</sup> On Simon Magus see VALERIE FLINT, 1999, pp. 300ff; G. LUCK, 1999, pp. 125ff.

In despair; her parents take her to Hilarion who declares her possessed and carries out an exorcism. The daemon who possesses her admits his guilt and leaves her, and everything is fine. The victory of magic was only apparent and temporary: the Saint has shown his superiority.

Strangely enough, in another situation, the same Saint acts as a magician by helping a charioteer to win, in order to teach the pagans a lesson. He sprinkles the charioteer, his vehicle and his horses, as well as the barrier at the starting-line with holy water. In other words, he uses holy water as *materia magica*, but he is, after all, a Saint, and he invokes the name of Jesus. Of course his favorite wins, and the pagans are dismayed. This victory in a chariot race is a victory for Christ.

In the story told by Jerome, love magic is practiced by a pagan, but Christians were not averse to it<sup>41</sup> and even used the symbol of the fish for such spells<sup>42</sup>. Thanks to the *Vita* of St. Severus, written around 500 by Zacharias Scholasticus of Gaza<sup>43</sup>, we know about a sensational episode that happened around 490 at the famous law school of Berytus (Beirut). At this school, there was not only a Christian student association, organized by Zacharias but also a fraternity devoted to magic; its leaders were an Armenian, a Greek from Thessalonice, a Syrian from Heliopolis and an Egyptian from Thebes. One of the members was desperately in love, and his friends decided to sacrifice, in the circus, at midnight, the black slave of the Egyptian, in order to propitiate the love daemons. But the conspiracy in which one of the professors was involved was discovered, and the authorities ordered an investigation<sup>44</sup>. Magical and astrological books attributed to Zoroaster, Ostanes and Manetho were confiscated and burned in presence of the Bishop and the whole clergy<sup>45</sup>.

Hildegard of Bingen (11<sup>th</sup> c.) still deals with love magic<sup>46</sup> and recommends *Betonia officinalis* L. as an antidote. But such useful plants were not simply dug up. Albertus Magnus reports<sup>47</sup> that the medieval magicians recited a spell they ascribed to Asclepius, as they plucked betonia or verbena for their purposes. The Church pro-

hibited the use of the ancient *Carmina*, and replaced them by the Creed and the Lord's Prayer; but the conjuration itself was not anathema.

Weather magic also survived from pagan Antiquity well into the Middle Ages. This specialty had existed since the beginning of civilization, for the weather has always been of vital importance for agriculture and therefore for the survival of mankind<sup>48</sup>.

How did the Church deal with weather magic? It had to tolerate it for a long time, because it had nothing concrete to offer in its place. The Church's position was this: God is Lord over the weather; thunderstorms and hailstorms belong to the heavenly punishments for the enemies of God; at the same time, bad weather may also be caused by daemons. These daemons must be banished; hence there is a need for weather magicians. They were called *nephelodictai*, "chasers of clouds" in the East, and *tempestarci*, "weather makers" in the West. Officially, to be sure, weather magic was prohibited, but in practice, it was allowed, at least in certain forms<sup>49</sup>. The banishment of the weather daemons had to be carried out through Christian prayers, rites and reliques, through consecrated palm-branches, the ringing of bells and —strangely enough— still through the use of the thunder stone, *gemma certaunia*, a magical relic from paganism<sup>50</sup>.

Behind these practices there is a very important concept which we must discuss now in some detail. It is the concept of *dynamis*, a force or divine fluid that lives in the universe and is available if you know the right words and rituals. Where do you find it? In the imagers of the pagan deities, for instance, because they have not yet lost their power completely. For a long time, the Christians hesitated to destroy the famous sanctuary of Isis Menuthi in Alexandria. To neutralize the *dynamis* of the goddess, the bones of the holy martyrs, Cyrus and John, which had their own fluid, were brought in<sup>51</sup>. The power of Isis which was still real was attacked by an opposing power.

The Christians sometimes understood this power in purely material terms. Thus, the *dynamis* inherent in the tomb of a Saint flows into a piece of cloth that is placed on top of it: *A tumulto* (sc. Sancti Petri) *palliolium elevatum ita imbutitur divina vir-*

<sup>48</sup> Protection against hailstorms by magical means was tolerated by the Church, because it might prevent catastrophic damage and was therefore beneficial to mankind; see W. SPEYER's excellent article "Hagel", 1986, 321ff.

<sup>49</sup> Charlemagne had to take action against it in 789. In the region of Lyons, in the 9<sup>th</sup> century, every body seems to have believed in the powers of the hail sorcerer; see Speyer, loc. cit. (n. 48 above) 323f. From time to time, theologians tried to prove that weather magic was impossible in and by itself; but this probably did not influence the actual practice. "Weather crosses" in vineyards are documented since the 6<sup>th</sup> century.

<sup>50</sup> W. SPEYER, 1978, 1163ff.  
<sup>51</sup> E. FASCHER, 1959, 451.

<sup>41</sup> It does appear in pagan magic; see J. ENGEMANN, 1969, 1013; 1083f. It can also be found on seals and amulets.

<sup>42</sup> Christian love magic—which has to be accepted as a historical fact; see n. 31 above—uses *philtra*, *agogima*, *charitesia*, just like pagan love magic. Irenaeus condemns these practices; see W. KROL, 1950, 500.

<sup>43</sup> See C. C. A. G. 2, p. 79f; *Patrol. Orient.* 2, p. 58, 70ff; K. Gross, 1950.

<sup>44</sup> See C. D. G. MÜLLER, 1976, 688ff.

<sup>45</sup> Other magical books mentioned by Christians, carry the impressive names of Apollonius, Bactrianus, Damigeron, Typhon; see A. HERMANN, 1957.

<sup>46</sup> Hildegard of Bingen, *Phys* 1, 128; cf. G. GOSEN, 1954, 229.

<sup>47</sup> Albertus Magnus, *Vig* 6, 2, 3; cf. J. QUASTEN, 1954, 909.

tate, ut multo amplius quam prins pensaverat, ponderet. The increase in *dynamis* can be measured in terms of weight<sup>52</sup>. Thus it seems that magical concepts helped shape the cult of Saints and their relics<sup>53</sup>; Gregory of Tours who wrote the sentence just quoted is a good example.

The Holy Scriptures are loaded with dynamis. John Chrysostom only has to touch the Gospel, in order to chase away the worries of everyday life; if he places it on his head, it drives away headaches. Augustine<sup>54</sup> does not approve of such practices but he finds them less objectionable than the remedies of the pagan sorcerers and astrologers<sup>55</sup>.

*Dynamis* can be transmitted through touching or the laying on of hands, *contactus*. Is this a form of magic? Not from the point of view of the Church, for such means of transmitting spiritual power were sanctified by Jesus and the Apostles<sup>56</sup>. On the other hand, some types of touching seem to have a definite magical character, for instance the contact with the bones of a martyr or with the tools that the torturers used on him or her<sup>57</sup>.

#### *Magic and the Belief in Daemons*

In a general sense we can say that wherever people believe in the power of daemons, magic is being practiced in one form or another. During the first centuries of Christianity, this belief was as strong as before, especially among the lower classes, but even among some Church writers<sup>58</sup>. It is very old; it is not limited to one particular country or one particular cultures; and it manifests itself in many places in

late Antiquity<sup>59</sup>. To be on the safe side, it was best to arm oneself with the blessings of the Church as well as with amulets and other forms of protective magic<sup>60</sup>.

Of the Church Fathers, Augustine seems to have discussed daemons most thoroughly<sup>61</sup>. He says, among other things, that daemons are able to project illusory beings (God alone can create real beings), and that the so-called miracles of magic can be explained in this way. Daemons can be found in certain places; some of them dwell in ruins and near tombs; others in rivers and springs; but in general they like to live in human beings, because there it is warm and dark; this explains the phenomenon of possession<sup>62</sup>.

By their very nature, daemons are invisible, but they can assume various shapes. Some of them look like dogs; pagan figures such as Cerberus and Anubis live on in this concept. In one of the oldest Christian prayers for a dying person, we sense the fear of the ‘bloodthirsty dogs’<sup>63</sup>, i. e. the daemons threatening the departing soul.

In a sense, the many forms of magic are conditioned by the hierarchy in the world of the daemons. There are unclean daemons, closely tied to matter. They are invoked by the magos. Finally, there is the highest order of daemons, the pagan gods themselves; they respond to the *theourgos*. The varieties of daemons are reflected, e. g., in the ‘Temptation of St. Anthony’, as told by Athanasius and as represented by the imagination of poets and painters<sup>64</sup>. It has been suggested that these were originally genuine visions of the Saint, produced partly by ascetic techniques, partly by ergotism (poisoning by ergot which is related to LSD, an extremely powerful hallucinogenic)<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> See C. COUPE, 1976, 561.

<sup>60</sup> C. COUPE, 1976, 781.

<sup>61</sup> E. g. *Civ. Dei* 13, 8 and elsewhere; see FLINT, 1999, pp. 318ff.

<sup>62</sup> The ‘daemons that inhabit the waters’ are, of course, the river gods and nymphs of the old religions. *Immundi spiritus aquis incubant* says Tertullian, *Bapt.* 5. The old customs of placing candles and lamps or burning incense near rivers were not completely abandoned. See J. B. BAUER, 1972, 70ff. Clearly, the army of daemons is recruited, to a large extent, from the ranks of the ancient gods and demi-gods which have not yet lost all of their powers. They are joined by the fallen angels and by the Satan of later Judaism who has become the principle of evil. See W. SPEYER, 1978, 1132f; 1143f; 1149f.

<sup>63</sup> I am following A. HERMANN, 1954, 986. Daemoniac dogs appear in Coptic legends of temptation and exorcism. There may be a connection with Anubis.

<sup>64</sup> Athanasius, *Vita Antonii* 9 (= PG 26, 855B), cf. A. BAAB, 1978, 1244f; GREENFIELD, 1995, p. 120, n. 4.

<sup>65</sup> For the early Church, malignant spirits were real; and they are still alive in the folklore of certain areas. They are called, e. g. Gello, Silvius, Strigae, Neraids. To protect themselves against them, people wore inscribed slips of paper and phylacteries, but also decorative stones. In principle, the Church condemned such practices; see G. BINDER, 1976, 158ff. It is conceivable that precious and semi-precious stones, jewelry in general and the use of perfumes originally served as protections

<sup>52</sup> Gregory of Tours, *Gloria Mart.* 1, 28 (= PL 71, 728ff); see FASCHER, 1959.

<sup>53</sup> B. K. VOLLMANN, 1983, 899. The article (916ff) also deals with Gregory’s *Libri Miraculorum*.  
John Chrysostom, *Lazarris Homilies* 3, 2 (= PG 48, 994). Augustin, *In Ioann. Tract.* 7, 12. Cf. O. MICHEL, 1966, 115ff.

<sup>54</sup> In order to transfer *dynamis*, it was sufficient to pronounce a divine name, for instance the name of Christ. This kind of invocation also worked in pagan magic. See H. SCHMIDT-WISSMANN, 1960<sup>2</sup> pp. 410ff; J. LAAGER, 1962, 584f.

<sup>55</sup> The water which a monk had used to wash himself acquires miraculous powers. On the magical aspects of physical contact in Christianity see H. WASENVOORT, 1957, 416ff.

<sup>56</sup> Medicine (in the form of Christian *lstromagia*) also uses *dynamis*. The power embodied in Christ is superior to every medical science but also superior to every kind of magic.

<sup>57</sup> See, c. g., Minucius Felix, 26ff and Clemens Alex., *Prov.* (= CGCS 12, 3-86), *passim*; cf. G. BINDER, 1976, 158.

Clement of Alexandria maintains that daemons are the cause of vices in Christians. The worst among all the daemons that are active in the Christian soul is the *koiliocdaimon*, the evil spirit of gluttony.<sup>66</sup> You protect yourself through holy water and the ringing of bells<sup>67</sup>. Some Saints specialized in dealing with daemons, just as some physicians are specialists for certain diseases. The prime example is Gregory 'the Worker of Miracles', also known as 'the Hunter of Spirits', *pneumatodox*.<sup>68</sup> He is credited with a spell that offers protection against a particularly dangerous black daemon with three heads that emerges from the sea. The spell is an old pagan formula that was modified in Christian terms.<sup>69</sup>

In general, the angels of Christian theology,<sup>70</sup> as carriers of God's *dynamis*, take the place of the old protective spirits.<sup>71</sup> People now swear *per Angelum tuum*, no longer *per Genium tuum*, or, in the East, *para toi soi Angeloi*, instead of *para toi soi Daimoni*. The personal guardian angel replaces the Roman *Genius* and the Greek *Agathodaimon*.<sup>72</sup>

against evil spirits. Daemons were sensitive to certain smells (C. D. G. MÜLLER, 1976, 782f), sounds and the radiations of certain stones. The rarer the stone, the more precious the fragrant essence, the greater the protection they offered. On Anthony cf. W. SCHNEEMEICHER, 1980.

<sup>66</sup> R. ARBESMANN, 1976, 371f. Vice in general is daemonicized, like disease (*ibid.* 375f). But Clemens also accepts the stoic doctrine of the passions, according to which vice is essentially an intellectual inadequacy. This takes us into the neighborhood of insanity.

<sup>67</sup> The bell which summons the faithful to the divine service seems to have served, originally, to turn away evil spirits. The sound has the same apotropaic function as the smell (n. 65 above). The belief that a metallic sound could break every form of magic, as if it were the voice of a god, must be very old; see S. SELIGMANN, 1927; MARIA TRUMPF-LYRITZAKI, 1981, 372; I. MUNDLE, 1966, 480ff. John Chrysostom attacks the private (i. e. magical) use of bells (TRUMPF-LYRITZAKI, *ibid.* 180; 183). On the use (or abuse?) of holy water see L. KOER, 1954, 193.

<sup>68</sup> See C. COUPE, J. MAIER, J. TER KRUGT-LENTZ, C. ZINTZEN, E. SCHWEIZER, A. KALLIS, P. G. VAN DER NAT, C. D. G. MÜLLER, "Geister", *RAC*, 9, 1976, 546-597.

<sup>69</sup> The text has *kata tes abras*. For *abras* some scholars read *auras*, i. e. 'against the air daemon', but this particular daemon comes from the sea. One would expect a remedy against migraine, but I cannot think of a solution. See W. TELFER, 1936; H. CROUZEL, 1983, 792.

<sup>70</sup> Should one call them *daemones* or *angeli*? This is a question that Christians often asked. The two terms are used in the magical papyri without clear distinction. How is one to know whether one deals with the envoy of a benevolent power or the emissary of an evil one? See n. 1 above; add K. BURESCH, 1889, *passim*; H. KUSCH, 1957, 431; J. MICHL, 1962, 56f.

<sup>71</sup> See J. MICHL, 1962, with valuable documentation.

<sup>72</sup> See R. SCHILLING, 1978, 71ff.

The Church accepts the old popular explanation of illness, especially mental illness and epilepsy, in terms of daemonic possession.<sup>73</sup> Paganism knew types of divine possession, *theta mania*, for example the ecstasy of the Pythia in Delphi. Similarly, according to *Acts* (2:1-13), the miracle that happened on Pentecost produced a state comparable to possession.

At the same time, possession is usually considered an abnormal, pathological state, as the treatment of the *emergoumenoi* shows. These were people in whom the unclean spirit was thought to be at work, in accordance with *Ephesians* 2:2, "the spirit that is now at work in the sons of disobedience." Such people were also called *katechomenoi* or *daimonomatoi* or *cheimazomatoi*, i. e. 'possessed', 'denounced' or 'disturbed', all synonyms or euphemisms for 'mentally ill'. Epileptics were probably placed into the same category. The Church felt an obligation to deliver these human beings from the evil spirit that was at work in them. The term *emergoumenoi* is probably vague on purpose. 'Something' is at work in these people, and it is better not to be too specific about the 'something'. At any rate, the early Church separated them from the rest of the congregation and treated them, so to speak, as second-class Christians.<sup>74</sup>

The rituals of exorcism (which means literally 'conjunction' or 'confirmation by oath') were taken over by the Church from Judaism and paganism with certain modifications<sup>75</sup>, but without magical accessories.<sup>76</sup> Blowing at a person in order to drive away a daemon was practiced as before and thus became part of the christening ceremony and the teaching of the catechism.<sup>77</sup> In certain christening liturgies, for example in the Gallican and the Greek rituals, breath is treated as a real substance which the priest can address. It is the same material concept of *dynamis* which we saw in Gregory of Tours – the piece of cloth saturated with spiritual power derived from the tomb of a Saint.<sup>78</sup>

We can understand that between birth and baptism a ritual of exorcism was thought essential. The child was born with an unclean spirit and, because of original sin, vulnerable and exposed to the attacks of the Devil. This would explain the fact that ancient exorcisms resembling magical practices were taken over by the

<sup>73</sup> This is the state, the condition of a human being when a higher power enters him or her. To be possessed means to be filled, for a time, by the spirit of a god or a daemon. See J. H. WASZINK, 1954.

<sup>74</sup> There is not much difference here between early Christian thought and paganism.

<sup>75</sup> See the clear, decisive statement of TH. KLAUSER, 1962.

<sup>76</sup> See K. THRAEDE, 1969, especially 113f 'Typen der Christianisierung'. And one should definitely consult R. MERKELBACH, 1996.

<sup>77</sup> Origenes, *C. Celsum* 6,4.

<sup>78</sup> K. THRAEDE, 1986, 719f, 732f.

<sup>79</sup> In a healing exorcism the breathing on the person is supposed to drive out the daemon. THRAEDE (*op. cit.* 732f) assumes Gnostic influence.

christening ritual. The pinch of salt placed on the tongue of the child is explained as the "salt of wisdom", but it actually serves as a protection from daemons, because daemons are afraid of salt<sup>79</sup>.

So breath and salt abided, and oil, too; for the oil had to be freed from daemons before the child to be baptized or the catechumen to be confirmed could be anointed; and this ritual always has a magical prehistory, it would seem<sup>80</sup>.

Localities, as well as human beings, could be exorcised. An exorcism was part of the destruction of a pagan sanctuary<sup>81</sup> and one of steps in the process of its Christianization<sup>82</sup>. First the daemons inhabiting the place had to be banished ritually; it was not enough to smash the icons in order to destroy their *dynamis*.

According to the teachings of the Church, daemons are also responsible for the harmful effects of the Evil Eye<sup>83</sup>. Envy in all its forms, *pithomos* and *baskania*, as opposites of *charis*, are the work of daemons<sup>84</sup>. As a measure of protection, people wore amulets which often use the old magical symbols. In a Christian crypt, a phallus which advances against four eyes was found<sup>85</sup>. In churches, columns with inscriptions had an apotropaic function. Gestures, such as the *fica*, were still found useful<sup>86</sup>.

The Christian amulets which have survived from the early period in large numbers deserve a detailed treatment. Although they were condemned by the Church Fathers and the Councils as works of the Devil and forms of idolatry<sup>87</sup>, they were still produced and worn. Constantine's laws represent a compromise: they allow amulets which do not hurt fellow-creatures (therefore those existed, too!) but only protect the wearer<sup>88</sup>.

<sup>79</sup> See G. BINDER, 1976, 66f; 165f.

<sup>80</sup> See C. D. G. MÜLLER, 1981, 125ff.

<sup>81</sup> This is done mainly by the cross, as the *soterion semeion* or *crux invicta*; see C. ANDRESEN, 1966, 178.

<sup>82</sup> See F. DEICHMANN and P. DE LABRIOLLE, 1954.

<sup>83</sup> Augustine (*Cofy*, I, 7) knew a child who had the Evil Eye while still being nursed by the mother. Amulets that are designed to offer protection against it often have a horseman on the obverse, while the reverse shows the Evil Eye itself being attacked by wild animals. See B. KÖTTING, 1954, 480f.

<sup>84</sup> See H. DORRÉ, 1981, H. DITTMANN, 1981, O. KNOCH, 1981, A. SCHINDLER, 1981.

<sup>85</sup> H. HERRER, 1978, 40f.

<sup>86</sup> See B. KÖTTING, 1978, 90ff.

<sup>87</sup> John Chrysostom, *In Col. Homil.* 8, 5; see G. BINDER, 1976, 160f; F. ECKSTEIN and J. H. WASZINK, 1950, 407. Amulets made of iron and reinforced by magical implements were sometimes called "fetters for the soul" and condemned by the Council of Aquileja. See also H. HERRER, 1950, 677.

<sup>88</sup> Lamina made of iron, lead or bronze and covered with signs are condemned as pagan relies in the *Homilia de Sacriflegis* (6); cf. D. K. HILL, 1966, 485.

Nevertheless, amulets that cannot deny their pagan origin, are still in use: small bells, Medusa heads, medallions with the head of Alexander the Great<sup>89</sup>. The griffin, that ancient mythological figure, still plays a role<sup>90</sup>.

Some of the prohibited pagan formulas and symbols are replaced by crosses, but the old magical formula "Abraxas" still is inscribed on them<sup>91</sup>. The symbol of the fish and the names of angels are quite popular. The "Heis Theos" formula of the Trinity is a protection against the Evil Eye<sup>92</sup>. In general, it was not very difficult to 'Christianize' pagan gods on gems<sup>93</sup>: these might have been heirlooms that one did not want to throw away. Saint Simeon himself gave an amulet to a pious merchant to protect him from a particularly persistent daemon<sup>94</sup>. An amulet in Berlin is inscribed with the Greek words "Ανην Ηλλειτια", as if they were a magical formula<sup>95</sup>. The "Blood of Christ" is invoked as if it were a sort of spell<sup>96</sup>. Passages from the Gospels, sometimes locked in small golden cases, protected the wearer from evil powers<sup>97</sup>.

We know of very specific amulets<sup>98</sup>, designed, for instance, to protect from fever, from poison<sup>99</sup>, from drowning<sup>100</sup>, furthermore healing amulets, called *epiphi*.

<sup>89</sup> See F. ECKSTEIN and J. H. WASZINK, 1950, 407.

<sup>90</sup> H. BRANDENBURG, 1983, 972; 977ff.

<sup>91</sup> Figures with the head of a cock and the feet in the shape of snakes are sometimes seen on gems of late Antiquity. They are probably not Gnostic<sup>92</sup>, but are supposed to protect the wearer; hence, they have a magical function. See CLAUDIA NAUERTH, 1986, 365ff. On these gems we also find the names Abrasax and Iao (= Jahwe).

<sup>92</sup> See B. KÖTTING, 1954, 480ff.

<sup>93</sup> Magical gems with representations of the Crucifixion are discussed by J. ENGEMANN, 1981, 293f. He offers examples for the 'Christianization' of pagan gods through the addition of Christian symbols on gems (292ff), but magical gems were generally banned.

<sup>94</sup> J. KOLLWITZ, 1954, 332f. Images of saints were popular as *eulogiai* (souvenirs brought back by pilgrims); see KOLLWITZ, loc. cit.

<sup>95</sup> H. ENGBERDING, 1950, 298; cf. P. GLAINE, 1950, 379f. Such amulets could also be manufactured by pagans who wanted to borrow Christian *voces magiae* because they seemed to work for them.

<sup>96</sup> See J. H. WASZINK, 1954, 472.

<sup>97</sup> In a *P. Oxy.* (nr. 1077) we have the text of *Matthew* 4,23f, with omissions. It is arranged in five columns in such a way that each of the columns forms a cruciform complex. In the first column, before the text itself begins, we read *iamatikoi (η) euangelion kata Matthaton*, "healing Gospel according to Matthew". See O. MICHEL, 1966, 1156.

<sup>98</sup> The majority of the known amulets is non-specific. On the meaning of the hand as an apotropaic symbol see Lieselotte KÖRSCHTE, 1986, 476ff. On the role of gold in magic see H.-J. HORN, 1981, 910ff. On horseshoes, nails and sea-shells in Christian tombs see MARIA-BARBARA VON STRUTZY, 1983, 442.

<sup>99</sup> This was a specialty of the Marsi, banned by the Church as 'devil's work'; see A. BAKER, 1978, 1239f. But earth from the Holy Sepulchre had the same effect and was permitted.

<sup>100</sup> We have a papyrus fragment with extracts from the Biblical story of Peter's walking on water; see

*desmata* or *ligatureae*<sup>101</sup>.

To protect the inhabitants of a house collectively, phylacteries were attached to buildings. Thus, a Christian inscription over an entrance proclaims that "Abraham lives here" in analogy to the inscription "Heracles lives here" attested for pagan Antiquity<sup>102</sup>.

A typically Christian form of amulet is the *enkolpion*, usually a small case in the form of a pectoral cross, containing a relic<sup>103</sup>, used as a protection against illness, but also as an aid to religious edification and as an object of worship: *minimentum praesentis et pignus aeternae salutis*, in the words of Paulinus of Nola (*Epist. 31,1*)<sup>104</sup>.

#### Curses

We have to deal with a somewhat bizarre subject, the forms of cursing which had been established in early Christianity, probably as a continuation of the pagan "Schadenzzauber". A curse, as defined by Fr. Pfister<sup>105</sup>, is an imprecation, oral, or in writing, or in thought that harm may come upon a person or a thing with the help of a magical, daemonic or divine power. Often, it is accompanied by a threat. Exorcism, as a form of malediction, is also sometimes accompanied by a curse and a threat.

We have seen how Peter curses Simon Magus (*Acts 8:9-24*); but there is, for the victim, at least a chance for repentance and atonement to prevent the worst. Ananias and Sapphira (*Acts 5:1-6*) pay for the wrath of the Apostle with instant death. Paul curses the Jews at Corinth who oppose and revile him in the following manner: "He shook out his garments and said: 'Your blood be on your own heads.'" (*Acts 18:6*). The punishment he pronounces upon the incestuous person in Corinth (*First Cor. 5:5, 13*) also

H. LIEZMANN, in: *TY* 67, 1958, 416ff. A green jasper with the cross was meant to protect from drowning; see H. HERMANN, 1966, 402f.

<sup>101</sup> Augustine, *De Doct. Christ.* 2, 20, 30. See S. ETREM and H. HERTER, 1954, 384.

<sup>102</sup> Th. KLAUSER, 1950 (2), 25; see G. LUCK, 1957, p. 149; 500. Abraham is invoked as *deus Abramam* in

exorcisms. In general, the old protective deities of the pagans are replaced by the angels of Judaism and Christianity. This is well documented by H. HÄRTER-K. HÖHNESEL-H. BRAKMAN, 1956, 780ff; 794ff.

<sup>103</sup> See H. GERSTRINGER, 1962, 324. These *enkolpia* are often richly decorated with episodes from the History of Salvation and quotations from the Bible. This was thought to reinforce the *dynamis* of the relic.

<sup>104</sup> A specifically Christian form of amulet are the "Devotionalien" which have their own article in *RAC* (B. KÖTTING, 1957). They have the same function as the phylacteries, the *eulogiai* and the *enoplia*, and their *dynamis* is transferred to the faithful through *contactus*.

<sup>105</sup> F. PFISTER, 1957, 325. Even God is threatened now and then in Christian prayers (PFISTER, 332; *id: BÄCHROD-STRÄUBL*, edd., *Hanzelwörterbuch des deutschen Abgabentheaters* 3, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 367f, following F. HEILER, 1932,<sup>3</sup>, p. 84; 373f). This is, indeed, a relic of magic conju- rations, for in magic the demons that are invoked are often threatened.

aims at the physical death of the offender. Paul curses the Jewish magician Elymas (*Acts 13,10*) as a son of the devil, an enemy of all righteousness and punishes him with temporary blindness<sup>106</sup>. Another case (Hymenaeus and Alexander, *Fifst Tim.* 18,20) shows that handing over a culprit to Satan does not necessarily cause his death<sup>107</sup>.

Paul uses the Greek words *anathema*, *ara* and *katara*. The early Church has a vocabulary of cursing and a supply of gestures reinforcing the curse<sup>108</sup>.

To declare a person *anathema* and to excommunicate that person is practically one and the same thing, especially if the solemn excommunication is imposed according to the ancient curses of the *Pontificale Romanae*<sup>109</sup>. Prayers involving curses and the threat of revenge were included in the rite of excommunication at an early date. Judaism, too, knows a curse ritual. Hands chiselled into tombstones seem to express a prayer for vengeance<sup>110</sup>. Sometimes, grave-robbers are cursed<sup>111</sup> verbally: "May the punishment of Judas strike the one who opens (the grave) without the consent of my relatives"<sup>112</sup>. We should separate curses from adjurations on Christian tombs, though they may contain hidden threats<sup>113</sup>. In a

<sup>106</sup> Paul seems to assume that the man is possessed (W. SPEYER, 1958, 1034). Perhaps he utters a lengthy curse of which Luke only retains the essential (SPEYER, 1038). He curses the Jews of Corinth after they have "opposed and reviled him" (*Acts 18,6*) and shakes out his garment. See A. L. BOEGHOUD, 1999, pp. 73ff.

<sup>107</sup> The reader should consult W. DOSCOGIL, 1969, 11. The be excluded from the Christian community is essentially a kind of death, for *extra ecclesiam nulla salus*. The person who has been excommunicated cannot share in eternal salvation.

<sup>108</sup> Paul uses the Greek term *anathema* for Hebrew *herem* (*Romans* 9,3, etc.). There are also "curse-slogans" (W. SPEYER, 1969, 1253), e.g. Jesus' curse of the fig tree (*Mk* 11,13b) and some passages in the Apocrypha (e.g. in the Thomas Gospel; in the chapter on the childhood of Jesus). See SPEYER, 1969, 1255 on Elymas and Simon Magus.

<sup>109</sup> Thus, the ancient forms of *exsecratio* and *devoto* lived on in Christian guise. See DOSCOGIL, *loc. cit.* (n. 107), also A. C. CRAWLEY, 1908. K. HORNAMANN, 1950, 427ff; SYNEUSIS, *Epist.* 58 is an example of a Christian curse; see Ch. LACOMBARADE, 1951, pp. 247f.

<sup>110</sup> On the type of the curse- and revenge-prayer see E. V. SEVERUS, 1972, 1255; K. THRAEDE, 1959, 91ff; 109ff; W. SPEYER, 1969, 1251ff; 1271; 1278ff. Two special cases are discussed by G. BJORK, 1938 and P. MOREAU, 1959.

<sup>111</sup> The hands have their palms turned towards the observer: "as a prayer becomes a curse when the deity is asked for revenge... the praying hands could become cursing hands" (LIESELOTE KÖTZSCHE, 1986, 448). But hands in this position may also have an apotropaic function, on tombstones and amulets (*ibid.* 450; 467ff).

<sup>112</sup> *IG* 3, 1428; see G. PROHL, 1983, 480ff; 476ff; 498ff. The invocations of God and the formulas of conjuration are, in essence, not different from the ancient pagan rites. See CH. PIETRI, 1983, 578ff and on the pagan archetypes 534.

<sup>113</sup> On a rock in Phrygia there is the "Curse of the 318 Fathers of Nicæa" which is found elsewhere, too; see W. SPEYER, 1969, 1264 and A. BERNARD, 1983, 685.

grotto on Melos where three priests, a deaconess, two virgins consecrated to God and their mother were buried, the epitaph is followed by a probation: "Since this tomb is full, I implore you in the name of the Angel who is on guard here to make sure that no one dares to bury someone at this place".<sup>114</sup>

The curse tablets (*defixiones*) are certainly a form of 'Schadenzauber'. There is, as Karl Preisendanz<sup>115</sup> has put it: "a continuity of popular belief or popular superstition and ...human meanness," even though he denies the existence of a specifically Christian *defixio*. He would like to interpret some of these tablets as 'Schadenabwehr', not "Schadenzauber" and sees in this the influence of Christian thought<sup>116</sup>. But this seems rather artificial to me; the curses sound real; the hatred seems real. At some time after the 6<sup>th</sup> and before the 8<sup>th</sup> centuries, the curse tablets disappear.<sup>117</sup>

Incidentally, on these tablets we find, next to names of angels<sup>118</sup> still the names of the ancient deities –Egyptian, Semitic, Greek and Roman– because they obviously had not lost their power altogether. We find, e. g. Osiris, Baal, Artemis –as *donna Artimis*,– for instance<sup>119</sup>. Once again, we seem to encounter a kind of syncretism that is characteristic for magic since the Hellenistic period.

To sum up: The Church could not possibly tolerate magic as a competitor and had to oppose it, even though it was not identical with any non-Christian religion. At the same time, magic had absorbed many elements of pagan religions and, as a system, had almost religious character.

The *superstitiones pagorum* embraced relics of former cultures, and it is difficult to separate religious concepts from magical ideas. Theurgy, for instance, is more of a religious phenomenon. The last protagonists of paganism used it as a weapon against the new religion; we learn this from the story of the Emperor Julian. For if the ancient gods appear in person or speak through their mediums or if their statues smile, we must believe that they are alive and well and active. You may say that theurgy was a form of fetishism or a higher kind of shamanism, and

you may explain the miracles that are reported through *magia naturals* or the use of hallucinogenic drugs<sup>120</sup>. Medieval witchcraft in Europe was a kind of shamanism, a religion in a sense, and could not be tolerated by the Church.

On the other hand, the Church absorbed, to some extent, magical practices where they seemed to work and where it –the Church– had nothing to offer. This may sound simplistic. We should also take into account the continuity of the "magical worldview" which existed at all times, in all cultures. This does not explain much, but it should not be forgotten.

The immense energy, the enormous vitality of the new religion manifests itself in the opposition as well as in the reception. Nothing comes of nothing. Everywhere we must look for connecting links. Christianity was born and grew under the most unfavorable conditions. After centuries of persecution and martyrdom it finally was strong enough to fight everything that was hostile and strange. As in every long historical process , there are no clearcut answers.

#### BIBLIOGRAPHY

- ANDRESEN, C., "Erlösung", *RAC*, 6 (1966) 54-219.
  - ARBESMANN, R., "Gefräsigkeit", *RAC*, 9 (1976) 345-390.
  - AUNE, D. E., "Magic in Early Christianity", *ANRW*, II.32.2 (1980), pp. 1507-1757.
  - BARB, A. A., "The Survival of Magic Arts", in A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 100-125.
  - "Gift", *RAC*, 10 (1978) 1209-1247.
  - BAUER, J. B., "Fluss I", *RAC*, 8 (1972) 68-73.
  - BERNAND, A., "Graffito II", *RAC*, 12 (1983) 667-689.
  - BINDER, G., "Geburt II", *RAC*, 9 (1976) 43-171.
  - BIÖRK, G., *Der Flinch des Christen Sabinius*, Uppsala, 1938.
- <sup>114</sup> On the names of the Angels (Gabriel, Michael, Raphael, less frequently Uriel) see J. MICH., 1962, 201ff. On the "Angels of the Underworld" see J. MICH., 1962, 55f. Greek and Roman deities still play a role (Ogden 8; 43), but we also find Semitic gods (TH. KLAUSER, 1950 (1), 111). Naturally, King Solomon whose magical ring gives him power over the world of daemons and the animal kingdom is a helper that cannot be underestimated; see C. D. G. MÜLLER, 1976, 788.
- <sup>115</sup> D. DERTSCHEW, 1950, 717f.
- <sup>116</sup> D. DERTSCHEW, 1950, 717f.
- <sup>117</sup> D. DERTSCHEW, 1950, 717f.
- <sup>118</sup> On the names of the Angels (Gabriel, Michael, Raphael, less frequently Uriel) see J. MICH., 1962, 201ff. On the "Angels of the Underworld" see J. MICH., 1962, 55f. Greek and Roman deities still play a role (Ogden 8; 43), but we also find Semitic gods (TH. KLAUSER, 1950 (1), 111). Naturally, King Solomon whose magical ring gives him power over the world of daemons and the animal kingdom is a helper that cannot be underestimated; see C. D. G. MÜLLER, 1976, 788.
- <sup>119</sup> D. DERTSCHEW, 1950, 717f.
- <sup>120</sup> Certain drugs were almost certainly used in theurgical rites, even in the Byzantine period. A mixture of incense and crushed hemp leaves was burned in order to obtain visions in a mirror (MATTHESEN, 1995, p. 175). Aromatic substances were burned in the hollow spaces inside the statues of deities (DUFFY, 1995). We know that the Empress Zoe produced such substances in her laboratory and experimented with them (DUFFY, 1995, pp. 89f). Opium, hellebore and the root of *Acorus calamus* were also used.

- "Magische Uebelabwehr in der Spätantike", *JAC*, 18 (1975) 22-48.
- "Glyptik", *RAC*, 11 (1981) 270-313.
- FASCHER, E., "Dynamis", *RAC*, 4 (1959) 415-458.
- FLINT, V., "The Demonization of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions", in B. ANKARLOO and ST. CLARK (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999, pp. 277-348.
- FONTAINE, J., "Hispania II", *RAC*, 15 (1991) 647-687.
- FORBES, R. J., "Chemie", *RAC*, 2 (1964) 1061-1073.
- FOWLER, R. L., "Greek Magic, Greek Religion", in R. BUXTON (ed.) *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford U.P., 2000, pp. 334ff.
- FREDOUILLE, J.-C., "Götzendienst", *RAC*, 11 (1981) 828-895.
- FUCHS, H., "Enzyklopädie", *RAC*, 5 (1962) 504-515.
- GERSTINGER, H., "Enkoplion", *RAC*, 5 (1962) 322-332.
- GLAUE, P., "Amen", *RAC*, 1 (1950) 378-380.
- GORDON, R., "Imagining Greek and Roman Magic", in B. ANKARLOO and ST. CLARK (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999, pp. 159-276..
- GOSSEN, H., "Betonie", *RAC*, 2 (1954) 228-229.
- GREENFIELD, R. P. H., "A Contribution to the Study of Paleologan Magic", in H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, 1995, pp. 117-153.
- GROSS, K., "Apollonios von Tyana", *RAC*, 1 (1950) 529-533.
- HEUER, F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religiopsychologische Untersuchung*, München, 1932.
- HERMANN, A., "Cerberus", *RAC*, 2 (1954) 973-990.
- "Dardanus", *RAC*, 3 (1957) 593-594.
- "Etrinken", *RAC*, 6 (1966) 370-409.
- HERTER, H., "Armband", *RAC*, 1 (1950) 676-678.
- "Genitalien", *RAC*, 10 (1978) 1-52.
- BOEGEHOOLD, A. L., "When a Gesture Was Expected", Princeton, 1999.
- BÖHLIG, A., "Aegypten", *RAC*, 1 (1950) 128-138.
- BRANDENBURG, H., "Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums", Leipzig, 1889.
- CHADWICK, H., "Priscillianus of Avila. The Occult and Charismatic in the Early Church", Oxford, 1976.
- COLPE, C., "Gnosis II", *RAC*, 11 (1981) 537-659.
- (AND ALII), "Geister (Dämonen)", *RAC*, 9 (1976) 546-797.
- CRAWLEY, A. C., "Cursing and Blessing", in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, 1908, pp. 367-374.
- CROUZEL, H., "Gregor I", *RAC*, 12 (1983) 779-793.
- DEICHMANN, F. W. & LABRIOLLE, P. DE, "Christianisierung II (der Monumente)", *RAC*, 2 (1954) 1228-1241.
- DITTMANN, H., "Gnade A II", *RAC*, 11 (1981) 333-351.
- DETSCHEW, D., "Artemis", *RAC*, 1 (1950) 714-718.
- DORRIE, H., "Gnade A I", *RAC*, 11 (1981) 313-333.
- DOSCOGLI, W., "Exkommunikation", *RAC*, 7 (1969) 1-22.
- DUHESNE-GUILLEMIN, J. (& DORRIE, H.), "Dualismus", *RAC*, 4 (1959) 334-350.
- DUFFY, J., "Reactions of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos", in H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, D.C., 1995, pp. 83-97.
- ECKSTEIN, F. & WASZINK, J. H., "Amulet", *RAC*, 1 (1950) 397-411.
- EITREM, S. & HERTER, H., "Bindezauber", *RAC*, 2 (1954) 380-385.
- ENGBERDING, H., "Alleluja", *RAC*, 1 (1950) 293-299.
- ENGEMANN, J., "Fisch", *RAC*, 7 (1969) 959-1097.

- "Haus I", *RAC*, 13 (1986) 770-801.
- "Haus II", *RAC*, 13 (1986) 770-801.
- HILL, D. K. (& MUNDLE, I.),  
- "Erz", *RAC*, 6 (1966) 443-502.
- HOFMANN, K.,  
- "Anathema", *RAC*, 1 (1950) 427-430.
- HORN, H.-J.,  
- "Gold", *RAC*, 11 (1981) 895-930.
- JOUASSARD, G.,  
- "Cyrill von Alexandrien", *RAC*, 3 (1957) 499-516.
- KLAUSER, TH.,  
- "Abraham", *RAC*, 1 (1950) 18-27. (1)  
(& ALII), "Baal", *RAC*, 1 (1950) 1063-1113. (2)
- "Energumenoi", *RAC*, 5 (1962) 51-53.
- KNOCH, O.,  
- "Gnade B VII", *RAC*, 11 (1981) 351-382.
- KOEPF, L.,  
- "Besprengung", *RAC*, 2 (1954) 185-194.
- KOLLWITZ, J.,  
- "Bild III (christlich)", *RAC*, 2 (1954) 318-341.
- KÖTTING, B.,  
- "Böser Blick", *RAC*, 2 (1954) 473-482.
- "Devotionalien", *RAC*, 3 (1957) 862-871.
- "Geste und Gebärde", *RAC*, 10 (1978) 895-902.
- KÖTZSCHE, L.,  
- "Hand II", *RAC*, 13 (1986) 402-482.
- KRESTAN, L.,  
- "Erdbeben", *RAC*, 5 (1962) 1070-1113.  
(& A. HERRMANN) "Cyprianus II (Magier)", *RAC*, 3 (1957) 467-477.
- KROLL, W.,  
- "Aphrodisiacum", *RAC*, 1 (1950) 496-501.
- KUSCH, H.,  
- "Cornelius Labeo", *RAC*, 3 (1957) 429-437.
- LAAGER, J.,  
- "Epikleisis", *RAC*, 5 (1962) 577-599.
- LACOMBARDE, CH.,  
- *Synésios de Cyrène*, Paris, 1951.
- LIETZMANN, H.,  
- "Simon Magus", *RE*, 3A.1 (1927) 180-184.
- LUCK, G.,  
- "Die Weisheit der Hunde", Stuttgart, 1997.
- "Witches and Sorcerers in Classical Literature", in B. ANKAUOO and ST. CLARK (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999, pp. 93-158.
- *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, Univ. of Michigan Press, 2000.
- MAGUIRE, H.,  
- "Introduction", in H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, D.C., 1995, pp. 1-7.
- MARUCCHI, H.,  
- *Elements d'archéologie chrétienne*, Paris, 1903<sup>2</sup>.
- MATTHIESSEN, R.,  
- "Magic in Slavia Orthodoxa: The Written Tradition", in H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, D.C., 1995, pp. 153-177.
- MERKELBACH, R.,  
- *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, vol. 4, Opladen, 1996.
- MERIAN, PH.,  
- "Celsus", *RAC*, 2 (1954) 954-965.
- MICHEL, O.,  
- "Evangelium", *RAC*, 6 (1966) 1107-1160.
- MICHL, J. (& ALII),  
- "Engel", *RAC*, 5 (1962) 53-258.
- MONACI CASTAGNO, A.,  
- "Carpocraties", in A. DI BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of the Early Church*, vol. 1, New York, 1992, p. 145.
- MOREAU, P.,  
- *Une interprétation funéraire à Néoçésarée*, Paris, 1959.
- MÜLLER, C. D. G.,  
- "Geister IV (Dämonen)", *RAC*, 9 (1976) 761-797.
- "Gottesnamen (Gottesepitheta) IV (christlich-volksstümlich)", *RAC*, 11 (1981) 1238-1278.
- MUNDLE, I. (& HILL, D. K.),  
- "Erz", *RAC*, 6 (1966) 443-502.
- NAT, P. G. VAN DER,  
- "Geister III (Dämonen)", *RAC*, 9 (1976) 715-761.
- NAUBERTH, C.,  
- "Hahn", *RAC*, 13 (1986) 360-372.
- NILSSON, M. P.,  
- "Greek Mysteries in the Confessions of St. Cyprian", *HTHr.*, 40 (1947) 167ff.
- OGBEN, D.,  
- "Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds", in B. ANKAUOO and ST. CLARK (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, 1999, pp. 1-90.
- OPELT, I.,  
- "Carmen Adversus Paganos", in A. DI BERARDINO (ed.), *Encyclopedia of the Early Church*, vol. 1, New York, 1992, p. 144.
- PFISTER, F.,  
- "Drohung", *RAC*, 4 (1959) 323-334.

- "Grabschrift I", *RAC* 12 (1983) 467-514.
- "Grabschrift II", *RAC*, 12 (1983) 514-590.
- PETRI, CH., "Grabschrift II", *RAC*, 12 (1983) 514-590.
- PIGHI, G. B., "Ammianus Marcellinus", *RAC*, 1 (1950) 386-394.
- PREISENDANZ, K., "Fluchtafel", *RAC*, 8 (1972) 1-29.
- PUECH, H.-CH., "Archontiker", *RAC*, 1 (1950) 633-643.
- QUASTEN, J., "Carmen", *RAC*, 2 (1954) 901-910.
- RAINERI, O., "Ethiopia", *Encyclopedia of the Early Christian Church*, Oxford, U. P., 1992, vol. 1, p. 289-291.
- SAXER, V., "Acilius Glabrio", *Encyclopedia of the Early Christian Church*, Oxford, U. P., 1992, vol. 1, p. 8.
- SCHMIDR-WISSMANN, H., "Namenszauber", *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (1960)<sup>2</sup>, pp. 410ff
- SCHILLING, R., "Genius", *RAC*, 10 (1978) 52-83.
- SCHINDLER, A., "Grade B III/IV", *RAC*, 11 (1981) 382-446.
- SCHNEEMELCHER, W., "Das Kreuz Christi und die Dämonen", in *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting* (= Jahrbuch f. Antike und Christentum, Erg.-Bd. 8), Münster, 1980, pp. 381-392.
- SCHRODER, H. O., "Fatum", *RAC*, 7 (1969) 524-636.
- SCHUBART, W. & SCHMIDT, C., *Praxels Paulini. Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*, 2 vols., Hamburg, 1936.
- SELIGMANN, S., "Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der belebten Natur", Berlin, 1927
- SPEYER, W., "Gebet I", *RAC*, 8 (1972) 1134-1258.
- SEVERUS, E. VON, "Fluch", *RAC*, 7 (1969) 1160-1288.
- "Gewitter", *RAC*, 10 (1978) 1107-1172.
- "Gottesfeind", *RAC*, 11 (1981) 996-1043.
- "Hagel", *RAC*, 13 (1986) 314-328.
- "Hierokles I", *RAC*, 15 (1991) 103-109.
- STOCK, SR. G., "Simon Magus", in the *Encyclopedia Britannica*, vol. 25 (1911)<sup>11</sup>, pp. 126-130.
- STRELCKY, S., "Prêtres magiques éthiopiennes pour délier les chameaux", Warsaw, 1955.
- VON STRUTZY, M.-B., "Grabbeigabe", *RAC*, 12 (1983) 429-445.
- TELFER, W., "The Cultus of St. Gregory Th.", *HThR*, 29 (1936) 225-344.
- THEER, F. C. R., "Julius Africanus and the Early Christian View of Magic", Tübingen, 1984.
- K. THRAEDE, "Exorzismus", *RAC*, 5 (1962) 1179-1278.
- "Erfinder, I & II", *RAC*, 7 (1969) 44-117.
- "Hauch", *RAC*, 13 (1986) 714-734.
- TRUMPF-LYRITZAKI, M., "Glocke", *RAC*, 11 (1981) 164-196.
- VIELLEFOND, J. R., "Jules Africain, fragments des Cestes", Paris, 1932.
- VOLLMANN, B. K., "Gregor IV", *RAC*, 12 (1983) 895-930.
- WAGENVOORT, H., "Contactus", *RAC*, 3 (1957) 404-421.
- WASZINK, J. H., "Besessenheit", *RAC*, 2 (1954) 183-185.
- "Blut", *RAC*, 2 (1954) 459-473.
- WEINREICH, O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909.
- WIKENHAUSER, A., "Apostel", *RAC*, 1 (1950) 553-555.
- WYUSTEK, A., "Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'antiquité", *JbAC*, 42 (1999) 50-71.

**LA RELACIÓN DE ORFEO CON LA MAGIA A TRAVÉS DE LOS  
TESTIMONIOS LITERARIOS\***

RAQUEL MARTÍN  
HERNÁNDIZ  
Universidad Complutense

In Greek mythology, Orpheus is the hero to whom one can most appropriately attribute magical spells and pseudoscientific writings, since, in addition to being a poet and being endowed with the opposite skills, he was believed to be a powerful magician, capable of gathering beasts and trees, and of rescuing his wife from Hades.

Since the 5th century B.C., diverse writings have been attributed to the Thracian bard. Initially, these writings were predominantly of a religious nature. As time passed, however, he came to be regarded as an authority in a different sort of composition. Increasingly, over the centuries, books of divination, oracles, books on medicine, astrology and other types of knowledge were attributed to him. These writings embody changes in how Orpheus was understood.

Because of a diffuse boundary between science and magic, Orpheus was sometimes regarded as a discredited magician, at other times as a scientist who was as wise as he was ancient. To deepen our understanding of this complex mythological figure, this article surveys ancient texts that attest to Orpheus' important relationship with magic over the centuries.

El relato mitológico de Orfeo, que se fue consolidando y ampliando a lo largo de los siglos, está en constante relación con la magia.<sup>1</sup> No pretendemos en este momento hacer una revisión paso a paso de los episodios que configuran su mito, pero, para ubicarnos en el terreno que nos disponemos a tratar, traeremos a la memoria aquellos sucesos de su vida mítica en los que se halla más patente su relación con la magia y los magos.

<sup>2</sup> Simónides de Regio, *PMG* 567.

<sup>3</sup> Nos referimos al fresco del Salón del trono del Palacio de Pilos, en el que aparece un hombre tañendo una lira en una roca y un pájaro que le sobrevuela. También conservamos una píxide micénica, datable en torno al s. XIII a.C. en la que aparece representado un hombre surgiendo de la tierra con una rama en una mano y una citara en la otra. También está rodeado de grandes pájaros. *Vid. C.W. Blegen*, "The Palace of Nestor Excavations of 1925", *AJ* 4, 60 (1926), 95 y *M. Vlasiaki*, *El mundo micénico. Cinco siglos de la primera civilización europea*, Catálogo de la exposición en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, 1992, p. 195, n.º 105 con bibliografía.

<sup>4</sup> Véase como ejemplo el ánfora ática encontrada en Gela, donde aparece representado Orfeo junto a hombres trácticos embellecidos por el canto de Orfeo en *LIMC* VII 1 p. 84 "A. Orphée parmi les hommes thraces", y *LIMC* VII 2 p. 58 fig. 9.

<sup>5</sup> Conservamos documentos artísticos comparables al pasaje de Orfeo y las sirenas desde el siglo VI a.C. En un vaso ático de figuras negras de Heidelberg (580-570 a.C.) aparece un cantor entre dos sirenas y existe además un grupo en terracota, conservado en el Museo Getty de Malibú, en el que se representa un músico (sólo lleva el plectro de la lira) y dos sirenas, fechable en el s. IV a.C. *Vid. LIMC* VII 1, p. 98, 7.

<sup>6</sup> Si bien en ocasiones no estuviesen muy claros los límites entre magia y religión.

En primer lugar su canto, motivo literario desde Simónides de Regio<sup>2</sup> (s. VI-V a.C.), y pictórico quizás desde el XIII a.C.<sup>3</sup>, atrae a su alrededor a fieras, a arboles y rocas, y es capaz de calmar los ánimos de los hombres que quedan hipnotizados por el efecto de su música<sup>4</sup>. Su canto es fundamentalmente un poder mágico, pero el hecho adicional de que Orfeo hiciese uso del poder de su música para viajar al mundo subterráneo a fin de hacer regresar al mundo de los vivos a su esposa, lo califica indudablemente como un mago o un hechicero, capaz de subyugar con sus artes a las leyes de la naturaleza, e incluso a los propios dioses, para llegar a conseguir algo que, de otra forma, sería del todo imposible.

Orfeo además de hacer uso de este poder para acceder al Hades, lo que lo incluye entre los pocos héroes que han logrado volver con vida del Allende en la mitología griega, se vale de esta habilidad con otro motivo; ayudar a la nave Argo a atravesar el paso de las Sirenas, las míticas mujeres-pájaro que con su voz atraían a los navegantes hacia sus costas para que murieran contra los arrecifes<sup>5</sup>.

Y ésta no es la última vez que utiliza sus poderes, aunque sí será la última que lo haga con eficacia, pues en el momento de su muerte, a manos de las mujeres trácias, utilizó su canto para intentar calmantarlos pero sin lograr los resultados requeridos.

Como vemos, son varias las ocasiones míticas en las que Orfeo se comporta como un mago en el sentido en el que, seguramente, lo entiendesen los griegos del siglo V a.C., para quienes un mago era un hombre capaz de poner a su servicio a los dioses, por medio de un poder excepcional, que incluiría salmodias y rituales, y capaz de manipular a su antojo las leyes de la naturaleza.<sup>6</sup>

\* Este artículo forma parte de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, (BFR2002-03741).

<sup>1</sup> *Vid. A. BERNABÉ*, "La palabra de Orfeo: religión y magia", A. VEGA et al. (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*, *Er: Revista de Filosofía*, Documentos 1998, pp. 157-172.

El hecho de que Orfeo fuese un héroe no-griego, también pudo ser un factor a añadir a su vida mitica para su posterior calificación como mago. Resulta habitual la relación que ciertos pueblos, entre los que situamos también al pueblo griego, establecen entre magia y extranjeros. En la mitología griega los personajes míticos asociados con la magia, en un sentido peyorativo del término, son extranjeros. También del Norte o de pueblos escitas del noreste llegaron al panorama mítico griego, y en algunas ocasiones también al histórico, ciertos personajes que fueron etiquetados de magos por los helenos, (sería el caso de Ábaris, Aristeas del Proconselio o Zalmoxis<sup>7</sup>). Creemos que la ‘nacionalidad’ de Orfeo pudo facilitar la asociación de su personalidad con la magia, pues todo aquello considerado mágico por los helenos, siempre tratando el término con las connotaciones peyorativas que le fueron imponiendo, no tuvo su origen en suelo griego.

Con estos antecedentes míticos, Orfeo se convirtió en el candidato idóneo para atribuirle la composición de *epodai*, es decir, de canticos o salmodias para diversos fines, pues su nombre estaba íntimamente relacionado con la magia de su canto y su faceta como poeta y cantor le convertía en el héroe más adecuado para atribuirle composiciones poéticas. El nombre de Orfeo se convirtió en el garantía de efectividad de ciertos encantamientos, en garantía de venta, pues habiendo sido escritos estos conjuros por un mago mítico poderoso, capaz de hechizar a la naturaleza, lograr escapar de las sirenas y conseguir convencer a los dioses del Hades para que devolvieran la vida a su esposa, ¿cómo no iban a ser eficaces?

Eurípides nos ha dejado dos testimonios muy importantes para estudiar la relación que se estableció, ya en época temprana, entre Orfeo y esta subliteratura de carácter mágico. En su obra *Alceste* (965 ss.) el coro, cantando a la implacable Necesidad dice:

Nada más poderoso que Necesidad  
encontré, ni siquiera un remedio  
en las tablillas tracias, que  
la voz de Orfeo escribiera,

ni en cuantos remedios enseñó  
Febo, cortando hierbas, a los Asclepiádidas  
para beneficio de los mortales de muchas enfermedades.

Se nos habla en este fragmento de unos *phármaka*; remedios inscritos en tablillas, calificadas como tracias por ser Tracia la patria del cantor, y que fueron escritas por ‘la voz de Orfeo’. Tales remedios se ponen al mismo nivel que los médicos, los que Apolo enseñó a los hijos de Asclepio. Pensamos que Eurípides englobaría así dos formas de medicina a las que podía tener acceso un ciudadano ateniense en esa época, una más conocida por nosotros, a través del dios Asclepio y en relación

muy probablemente con la medicina hipocrática, y otra más popular, seguramente relacionada con pócimas y salmordias recitadas, de corte mágico, que estaría relacionada con Orfeo. Este conjunto daría la fuerza efectiva al pasaje del coro que quiere expresar la incapacidad que tiene el hombre de eludir lo que está marcado por el destino, lo que es expresado por Eurípides a través de una metáfora médica. Debemos suponer, pues, que el dramaturgo está aludiendo a un tipo de *phármaka* fácilmente reconocible por el público al que va dirigida su tragedia, que constituiría una alternativa a la medicina patrocinada por Asclepio, y que debía ser igualmente accesible.

A propósito de ‘La voz de Orfeo’, la que dictó aquello que estuviese contenido en las tablillas tracias, recordaremos la existencia de un vaso pintado en el que aparece representada la cabeza de Orfeo, tras el desmembramiento sufrido a manos de las mujeres, con la boca entreabierta, en actitud oratoria, y un hombre a su lado tomando nota de aquello que le es comunicado<sup>8</sup>. Representaciones de este tipo se han puesto en relación con unas noticias, transmitidas por Filóstrato<sup>9</sup> acerca del mito, en las que se atiende a las dotes providentes de la cabeza de Orfeo, la cual constituyó un oráculo en Lesbos. Según Filóstrato, Apolo obligó a la cabeza de Orfeo a no volver a emitir profecías.

Tales testimonios literarios son demasiado tardíos para que nosotros podamos afirmar rotundamente que las pinturas vasculares hacen referencia a este episodio, aunque es ciertamente probable, y advertimos la posibilidad de que estas representaciones pudiesen guardar relación con las tablillas tracias a las que hace referencia Eurípides, ya contuviesen éstas *epodai*, *phármaka*, u oráculos, y que eran conocidas por los espectadores que, seguramente, relacionaban ‘La voz de Orfeo’ con su cabeza parlante.

Un escolio a este pasaje<sup>10</sup> de *Alceste*<sup>11</sup> nos transmite que Orfeo era adivino (*manis*) y que Heraclides expuso que existían unas tablillas de Orfeo ‘así escritas’. En otro escolio, éste a la tragedia *Hécuba*<sup>12</sup>, se nos informa de la existencia de un oráculo de Dioniso en el monte Pangeo, en el que se guardaban las inscripciones en tablillas de Orfeo. Estos escolios no contribuyen en gran medida a resolver nuestras dudas, pues no responden al problema sobre qué es lo que estaba escrito en esas tablillas y además no tenemos la garantía de que estos comentarios se refieran al siglo V a.C.

Eurípides hace referencia una vez más, y esta vez de forma más clara, a hechizos atribuidos a Orfeo en un pasaje del *Ciclope*<sup>13</sup>. En éste los cobardes sátiro, que

<sup>8</sup> Vd. LIMC VII, 2, Opheus, 70 (p. 88) y “La tête oraculaire d’Orphée”, p. 101.

<sup>9</sup> Philost., IV, 14 y Her. 28.

<sup>10</sup> Schol. E., *Alc.*, 968 (Schol. III 239, 3 SCHWARTZ).

<sup>11</sup> Schol. E., *Hec.*, 1267 (Schol. I 89, 12 SCHWARTZ).

<sup>12</sup> E., Cyc. 646 y ss.

no se atreven a cegar al Ciclope como les indica Odiseo, intentan evitar el riesgo de la siguiente manera:

Pero conozco un ensalmo de Orfeo, buenísimo,  
de suerte que el tizón se irá sólo hacia el cráneo  
y quemará al hijo de la tierra, provisto de un solo ojo.

Estos versos de Eurípides pretenden la risa del público, por lo que deben considerar evidente el conocimiento que, por parte de los espectadores del drama satírico, habría acerca de tales conjuros atribuidos a Orfeo. Si esto no fuese así, el efecto cómico que intenta conseguir el pasaje no tendría fuerza.

Por lo tanto, consideramos que en la época del trágico Eurípides, en Atenas, circulaban hechizos y salmodias atribuidos a Orfeo, que serían bien conocidos por los ciudadanos, que tendrían diferentes usos, algunos de ellos quizás bastante vulgares, y que basarían su supuesta eficacia en ser obra de Orfeo, considerado éste un mago a través de su relato mítico.

#### *La relación de Orfeo con los misterios*

Que Orfeo estuviese relacionado con la reforma del ritual dionisiaco en Grecia, y que se considerase el instaurador de los rituales órficos, pudo ser un factor añadido a su vida mítica para que fuese relacionado con la magia.

En los estudios sobre religión, se suele prestar especial atención a la relación que guarda la magia con las religiones místicas o con cualquier tipo de manifestación religiosa al margen de los ritos cívicos de una ciudad. Esta relación viene dada precisamente por el carácter secreto de los misterios, cubiertos siempre de un halo oculto, que puede ponerse fácilmente en correlación con la magia, cuando ésta es desacreditada y vista como una actividad ilegal, o está bajo sospecha.

Platón, en sus *Leyes*, propone castigar a los ‘urdidores de iniciaciones secretas’ a los que pone en relación con los adivinos y los magos, vistos siempre muy criticamente por el filósofo. El mismo Platón pone en relación a Orfeo con unos ritos iniciáticos (seguramente el filósofo se refiera, naturalmente, a los ritos órficos).

Por mi parte, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, pero que los antiguos que lo practicaban tenían la costumbre, para evitar lo odioso que lleva consigo, disimularlo bajo diversas máscaras: unos, bajo la de la poesía, como Homero, Hesíodo o Simónides; otros, bajo las iniciaciones y profecías, como Orfeo y Museo.<sup>13</sup>

Pl., *Prt.* 316d. Cf. F. CASADESÚS, “La crítica platónica de la magia” en J. PELÁEZ (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, 2002, pp. 191-201.

Pl., *LG*, 980d.

Clara alusión a los misterios órficos en los que una de las principales doctrinas se basaba en la purificación del pecado antecedente que tenían todos los hombres por la muerte de Dioniso a manos de los Titanes.

Pl., *R*, 364b.

Pl., *R*, 364e

También Eurípides hace referencia a la existencia de libros atribuidos a Orfeo en su tragedia *Hipólito*, vv. 955ss. En este pasaje Teseo critica a Hipólito que frecuente a individuos que emplean relatos sagrados y maquinan infamias.

De entre estas gentes (los ateos) salen gran número de adivinos y afanosos hacedores de toda clase de magias: de ellos nacen también a veces, tiranicos, oradores que hacen demagogia, generales, malignos inventores de iniciaciones secretas y de las maquinaciones de los llamados sofistas.<sup>14</sup>

Platón agudiza sus críticas contra los sacerdotes mendicantes, que se dedicaban a iniciar, previo pago, a aquellos que convencían en misterios que, para él, no son más que juegos y engaños. Estos sacerdotes son calificados por el filósofo de ateos sin juicios, que hacen uso de su falta de fe para beneficio propio y que, además, hacen creer a las personas que ellos tienen poderes superiores, y que los pueden utilizar a su antojo para conseguir todo aquello que desean ellos mismos, o sus clientes.

A su vez, los charlatanes y los adivinos se dirigen a las puertas de los ricos para convencerles de que disponen de poder divino para expiar con sacrificios o conjuros, y en medio de fiestas y diversiones, las faltas que hayan cometido ellos o sus antepasados.<sup>15</sup> Y si alguno quiere hacer danto a un enemigo suyo, podrá hacérselo con poco dispendo, sea justo o injusto, valiéndose de ciertos conjuros con los que dicen que se atraen a los dioses y les convencen para que les ayuden.<sup>16</sup>

O presentan un batiburrillo de libros de Museo y de Orfeo, descendientes, según dicen de la Luna y de las Musas, de acuerdo con los cuales verifican los sacrificios, convenciendo no sólo a los particulares, sino incluso a las ciudades, de que la liberación o expiación de los pecados puede lograrse por medio de sacrificios o juegos de placer realizados en vida, o aun después de muerto, purificaciones estas que nos libran de los males de allá abajo, en tanto significan castigos terribles para quienes no las practican.<sup>17</sup>

Con estos textos vemos claro que para Platón, y como para él, suponemos, para otros muchos hombres de su época, la iniciación en ritos místicos, siempre apartados de los rituales institucionalizados de la polis, era fácilmente criticable al relacionarse con la magia a través de estos sacerdotes mendicantes, no institucionalizados, que eran considerados un fraude. A su vez vemos que Platón conoce literatura atribuida a Orfeo, en la que se apoyan los sacerdotes itinerantes para llevar a cabo sus rituales, y que es considerada por el filósofo como libros de poca importancia.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Pl., *LG*, 980d.

<sup>15</sup> Clara alusión a los misterios órficos en los que una de las principales doctrinas se basaba en la purificación del pecado antecedente que tenían todos los hombres por la muerte de Dioniso a manos de los Titanes.

<sup>16</sup> Pl., *R*, 364b.

<sup>17</sup> Pl., *R*, 364e

<sup>18</sup> También Eurípides hace referencia a la existencia de libros atribuidos a Orfeo en su tragedia *Hipólito*, vv. 955ss. En este pasaje Teseo critica a Hipólito que frecuente a individuos que emplean relatos sagrados y maquinan infamias.

Con este testimonio tenemos la certeza de que en las iniciaciones se hacia uso de literatura atribuida a Orfeo de la cual, estos 'charlatanes' hacían un uso indebido, poniendo claramente en relación la literatura 'órfica' con la magia.

Siguiendo con la importancia de las iniciaciones en la calificación de Orfeo como mago, vemos, según un testimonio indirecto de Eforo (s. IV a.C.), transmitido éste por Diodoro de Sicilia, que el mismo Orfeo fue un iniciado en los misterios de Samotracia. Los iniciadores, los Dáctilos del Ida, son calificados como magos<sup>19</sup> y conocedores de toda clase de encantamientos. Vemos así otro testimonio temprano de la asociación de la magia y los misterios entre los griegos<sup>20</sup>.

Eforo, a propósito de los Dáctilos del Ida, nos dice que eran magos y que sabían ensalmos y que Orfeo por su inclinación natural al canto y a la poesía, se convirtió en su discípulo y aprendió de ellos las iniciaciones y misterios que él difundió por toda Grecia.

En relación con los misterios órficos, nos es conocido, gracias al Papiro de Derveni, la actuación de 'magoi' en cierto momento del ritual<sup>21</sup>. Parece, por lo que podemos apreciar en el pasaje, que no son considerados de 'forma peyorativa, que el término es simplemente, sinónimo de "conocedores del ritual", más cercano a los magos persas, de los que tenemos conocimiento por Heródoto. Pero hay que tener especial cuidado al emitir un juicio sobre las connotaciones del término *mágos* en época temprana. En el fragmento del Papiro de Derveni el término está en un contexto especial, pues es un texto procedente del interior de esta religión, y muy diferente podría ser la valoración de estos 'conocedores del ritual' por las personas ajenas al ambiente órfico.

En el s. IV a.C. seguimos teniendo constancia de aquellos conjuros atribuidos a Orfeo que veíamos en Eurípides. Conservamos un fragmento de Diógenes de Sínope (*FGrH* 1 88 F 7,10 ss. Snell) en el que parece que se hace referencia a las épopsías atribuidas a Orfeo:

Ni recurriendo a Orfeo  
ni a todo el canto de nueve voces de las Musas  
podría convencer a mi barriga. Lo que necesita es alimento.

Se evidencia en el pasaje una crítica por parte de Diógenes de estos ensalmos para todo fin, que guardarían relación con las noticias miticas que atribuyen al canto

de Orfeo un poder apaciguador y calmante, lo que sería muy apropiado, en este caso, para el problema del protagonista del pasaje cómico. Según una noticia, transmitida por Diógenes Laercio<sup>22</sup>, el de Sinope criticaba las creencias órficas que aseguraban la feliz existencia en el más allá de los iniciados. Esto es reprochado por el filósofo cínico con el argumento de que no es lógico que personajes ilustres estuviesen yaciendo en el fango tras su muerte, sólo por el mero hecho de no haber sido iniciados.

El orador Isócrates también parece tener conocimiento sobre ciertas salmiodias de Orfeo de carácter mágico, éstas dedicadas a la resurrección de los muertos: *j'Pues a Orfeo podremos asimismo compararle? Antes éste traía del Hades a los que estaban muertos<sup>23</sup>*.

Que el orador utilice un plural en el pasaje nos lleva a pensar que se refiere a algo ajeno al mito, pues Orfeo sólo descendió al Hades por su esposa Eurídice. Quizás este uso del plural no es más que una figura retórica, pero este testimonio se suma a otro más tardío y merece la pena tomar en consideración la posible existencia de salmiodias que intentaban trae de nuevo a la vida a los fallecidos. En este sentido Filóstrato nos dice:

Aunque yo habría suplicado por disponer de muchos hechizos en su beneficio Y, por Zeus, si es que realmente existen esas melodías de Orfeo que resucitan a los muertos, habría rogado por no desconocerlas, pues me parece que incluso habría descendido bajo tierra por él, si tales lugares fueran accesibles<sup>24</sup>.

Observaremos de nuevo la existencia del plural al referirse a 'los muertos'. Estos conjuros basarían su supuesta eficacia en la capacidad que tuvo Orfeo de convencer a los dioses del mundo subterráneo por medio de sus melodías, las que seguramente estarían escritas para poder ser salmiodiadas por aquellos que hiciesen uso de ellas<sup>25</sup>.

#### *La fama de Orfeo como mago crece*

En el Helenismo y durante el Alto Imperio romano, la relación de Orfeo con la magia va creciendo y abarcando cada vez más campos, pues ya no se le relaciona solamente con la magia, sino que se le empieza a considerar además un científico. El nombre de Orfeo, que ya era garantía de eficacia de los conjuros que a él se atri-

<sup>19</sup> γόπτρος.

<sup>20</sup> El mismo Eurípides pone en relación la magia y los misterios en boca de Penteo en *Bacantes*, v. 224, al calificar a Dioniso como γόπτρος, y resalta que es έργον.

<sup>21</sup> En la columna VI del papiro aparece un ritual en que los iniciados deben realizar ciertas acciones bajo la supervisión de los magos. Para un estudio más detallado sobre el pasaje vid. CASADESUS, "Análisis de la figura del mago en ambientes órficos", *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. III, Madrid, 2001, pp. 75-82.

<sup>22</sup> D. L. VI 39.

<sup>23</sup> Isoc., *Bustit.* 10, 8.

<sup>24</sup> Philost., *Vd.* 8,7,14.

<sup>25</sup> Recordaremos en este punto que algunos estudiosos han esgrimido estos pasajes para sustentar la teoría de un relato mitico antiguo en el que se narra el triunfo de Orfeo, no el consabido fracaso ya narrado por Pl., *Smp.* 179d, cf. sobre todo M. Bowra, "Orpheus and Eurydice", *CQ*, 46 (1952), 113-126.

búian, empieza a ser un nombre de prestigio en otro tipo de disciplinas como la medicina y la astrología.

Debido a la asociación del nombre de Orfeo con la magia, que fue consolidándose a través de los siglos, el mito del cantor tracio empieza a adornarse de pasajes de carácter fantástico que no observamos en fases anteriores.

La personalidad de Orfeo sufrió un cambio importante como vemos en diferentes autores. Estrabón nos hace una descripción de él que no podríamos entender si tan sólo tuviésemos conocimiento de la versión más famosa del mito que nos ofrece, por ejemplo, Ovidio.

Allí habitaba, se dice, el cíconio Orfeo, un mago que en sus comienzos vivía de limosna recurriendo a la música, la adivinación y la iniciación en ritos secretos, pero luego tuvo grandes ambiciones, supo atraerse a las masas y se hizo poderoso, unos lo acogían con agrado, pero otros temían de él maquinaciones y violencia, por lo que lo llevaron a la muerte<sup>26</sup>.

Esta descripción que se hace de Orfeo está estrechamente ligada a la que veíamos que Platón dedicaba a los sacerdotes de los rituales, a los orfeotelestas. La relación de este retrato con el de los sacerdotes mendicantes es clara, y demuestra la opinión que, muy probablemente, existiría sobre los misterios en la época del autor. Pero también hay que considerar la asociación que, ya en esta época, tenía nuestro personaje con la magia, que había caído en desgracia y era perseguida.

Plinio el Viejo, en su crítica del arte mágico, considera que fue Orfeo quien introdujo esta disciplina entre los tessalios, pero se opone a su tesis la consideración de Tracia como un lugar ajeno a la magia, ya que, en época de Plinio, era más lógico ubicar su origen en Egipto.

Me inclinaría a pensar que Orfeo fue el primero en propagar por el territorio vecino esta superstición surgida de la medicina si Tracia, su patria, no hubiese carecido por completo de magia<sup>27</sup>.

Creemos que Plinio relaciona a Orfeo con la magia no por el mito, sino a partir del conocimiento que el naturalista tenía acerca de libros, de contenido mágico y médico, que circulaban en su época bajo el nombre del bardo. Esto lo vemos en muchos pasajes de su obra de los que trataremos más adelante.

Por su parte, Diodoro Sículo hace referencia a Orfeo en varias ocasiones a lo largo de su extensa obra. Yá hemos advertido sobre la noticia que transmite de Éforo

en relación a la iniciación de Orfeo en los misterios de Samotracia, llevada a cabo por los Dactilos del Ida, reputados magos y conocedores de encantamientos. Esta iniciación es recordada en otros pasajes por el historiador siciliano. Se alude en éstos a la utilización por parte de Orfeo de oraciones y encantamientos, aprendidos de los Dáctilos, en unos episodios a propósito del viaje de los Argonautas. Así es como el cantor evita las tormentas.

Pero entonces sobrevino una gran tormenta y, cuando los jefes renunciaron a la posibilidad de salvarse, dicen que fue entonces cuando Orfeo, que era el único de los tripulantes que había sido iniciado, ofreció a las divinidades de Samotracia unas oraciones para salvarse. Inmediatamente el viento cesó y dos estrellas descendieron sobre las cabezas de los Diros.

El historiador siciliano no es el único que nos refiere la capacidad de Orfeo de controlar las tormentas. Ya Antípatro de Sidón en el s. II a.C., en su pretendido epítafio de Orfeo, se refiere al poder de su canto de esta manera:

Ya nunca más, Orfeo, a las encinas embebidas ni a las rocas atráeras, ni a las manadas de fieras que siguen su propia ley, y nunca más dormirás el fragor de los vientos ni el granizo ni las rafagas de nieve ni el retumbante mar<sup>28</sup>.

También Filóstrato nos trae un testimonio al respecto en la descripción de un cuadro.

Desde el Bósforo y las Simplegades, la nave Argo ya surca navegando las olas del Ponto; Orfeo con su canto cautiva<sup>29</sup> con mágico efecto al mar y éste le escucha; el Ponto reposa con la melodía<sup>30</sup>.

Como vemos, el control atmosférico es una habilidad de Orfeo derivada, obviamente, del poder calmante de su canto, pero que en Diodoro Sículo se relaciona con los misterios por con la conexión existente entre magia y rituales místicos.

Sin duda, en el s. II d.C. la relación de Orfeo, como héroe mítico, con la magia, está perfectamente asentada. Ya vimos en qué términos se refería a él Estrabón. Pausanias, a su vez, dice lo siguiente:

Creía aquel egipcio que Anfión y Orfeo de Tracia habían sido terribles magos, a cuyos cantos obedecían las fieras llegándose a Orfeo, las piedras a las murallas de Anfión.

El efecto hipnótico del canto de Orfeo es explícitamente relacionado con la actividad de un mago en este pasaje. Pausanias además atribuye a Orfeo una serie de acciones, acaecidas tras su muerte, que parecen estar íntimamente relacionadas con

<sup>26</sup> Str., VII ff. 18. Sobre este fragmento végl. A. BERNABÉ, "Un 'resumen de historia del orfismo' en

Estrabón VII ff. 18", *Actas del X congreso Español de estudios clásicos*, Vol. III, Madrid, 2001, pp. 59-66.

<sup>27</sup> Plin., *HN*. 30, 7

<sup>28</sup> D.S., 4, 43, 1.

<sup>29</sup> A.P. 7, 8 (*Antípatro de Sidón*).

<sup>30</sup> Philost., *Im.* 2, 15, 1.

la creencia en la capacidad mágica de Orfeo en su vida mitica. Según Pausanias<sup>31</sup>, los ruiseñores que tienen sus nidos sobre la tumba de Orfeo cantan más agradablemente y más alto, debido al influjo que tiene en ellos la sepultura de Orfeo. Del mismo modo el periegeta nos narra una historia de características similares:

Aproximadamente al medio día, un pastor, reclinándose sobre la tumba de Orfeo, se quedó dormido, y mientras dormía le aconteció que cantó los versos de Orfeo con una voz alta y dulce. Entonces, los que estaban pastoreando o labrando la tierra muy cerca, dejando sus labores, se congregaron para oír el canto del pastor en su sueño, y al empujarse unos a otros y reñir por estar más cerca del pastor, derribaron la columna, la urna se rompió al caerse de ella y el sol vio lo que quedaba de los huesos de Orfeo".<sup>32</sup>

En otro pasaje, Plutarco<sup>33</sup> atribuye cualidades proféticas a una estatua de Orfeo.

Todos estos testimonios revelan que la magia se concebía como una cualidad propia del cuerpo de Orfeo, que, mediante un proceso de magia contagiosa, se transmitía a todo aquello con lo que entrase en contacto, e incluso por semejanza, relacionado esto claramente con los mecanismos de la magia imitativa: una representación de su persona tenía ciertas cualidades mágicas, en este caso relativas a la capacidad profética.

Dejamos de lado el mito para volver a la atribución a Orfeo de literatura de contenido mágico. Apuleyo en su *Apología* hace referencia a diversos remedios mágicos que son descritos en los textos de diversos poetas. Entre estos autores Apuleyo nombra a Orfeo, destacando la gran cantidad de tales remedios que existían bajo su autoría.

Podría citarte también un par de Teócrito, otros de Homero y muchos de Orfeo<sup>34</sup>.

De mayor importancia resulta el testimonio directo extraído de los Papirus Mágicos Griegos que relaciona a Orfeo con la magia. En el papiro XIII se califica a Orfeo de ‘teólogo’ y se nos transmite una fórmula mágica, que se señala como ‘propia’ de él, y que además ofrece las indicaciones de respiración y canto para la ejecución de la salmodia:

Como el teólogo Orfeo transmitió por medio de su propia fórmula mágica:  
*oispare loo onea Semeslam, aeoi hijo, choloue arvarachara ephnisikere  
 oeeuate otai eae eae oea borka, borka, firx, rix, orza, zich marhat outhin lilli-*

<sup>31</sup> Paus., IX 30, 6.  
<sup>32</sup> Paus., IX 30, 10.  
<sup>33</sup> Alex. 14, 5. También en Ar., *Exp. Al.* 1, 11, 2 y Ps. Calis., 1, 42, 6.  
<sup>34</sup> Apul., *Apol.* 30, 11.

*Iam lilitiouu acacaaa ooooooo mouamech, llimites fluidos aeoo oea eoa* (Espira, inspira, llénalo) *ei ai oai* (échalo fuera, brama, da un grito) *ven a mí, dios de dioses, aeoei et iao ae oioiθ* (échalo fuera, llénalo, entorna los ojos, brama todo lo que piedas, llégo, dando un suspiro, [echa el aire] que queda en un silbido)<sup>35</sup>. Además de este testimonio conservamos otro papiro mágico en que se relaciona el orfismo con las famosas *ephesia grammata*, formula mágica de gran poder en la Antigüedad<sup>36</sup>.

Escribe la fórmula órfica: *askei kai taskei*, recitándola; toma un hilo negro, échale 365 nudos y ata la placa por fuera repitiendo de nuevo la misma fórmula y esto: “Cuida el conjuro” (o atadura o lo que hicieras), y así tiene éxito la práctica<sup>37</sup>.

#### Orfeo y la ‘ciencia’

Entre los siglos I y II d.C. vemos que los autores literarios coinciden en afirmar que Orfeo llegó a ser mago y adivino y que fue el introductor de ciertos saberes entre los griegos, entre ellos, los saberes ocultos. Además se considera a Orfeo como escritor de obras científicas y se empieza a enumerar una larga lista de obras supuestamente compuestas por el mítico cantor.

Ya hemos aludido al conocimiento que tenía Plinio el Viejo sobre ciertos libros atribuidos a Orfeo acerca de medicina y hierbas curativas, así como de la preparación de ungüentos curativos, y para otros fines, a base de sustancias naturales. Veamos algunos ejemplos concretos:

Orfeo dice que en la zanahoria hay un filtro amoroso, probablemente porque este alimento es sin duda afrodisíaco<sup>38</sup>.

Orfeo y Arquelao afirman que la sangre humana, salida de cualquier parte del cuerpo, es muy eficaz como linimento para la angina, y se una con óptimo resultado sobre la boca de aquellos que se caen por un ataque epiléptico, los cuales se vuelven a incorporar al instante<sup>39</sup>.

Así Orfeo y Arquelao escribieron que las flechas extraídas de un cuerpo, sin que hayan tocado tierra, metidas debajo de la cama, son un talismán de amor para quien yace en ella, añaden que se cura la epilepsia con un alimento constituido por carne de bestia salvaje matada con la misma arma con la que se haya matado a un hombre<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> PMG XIII 933 y ss. (II 127 PREISENDANZ-HENRICHS).

<sup>36</sup> Para las *ephesia grammata* cf. el artículo de A. BERNABÉ en esta misma revista.  
<sup>37</sup> PMG VII 450 (II 20 PREISENDANZ-HENRICHS).

<sup>38</sup> Plin., *HN*, 20, 32.

<sup>39</sup> Plin., *HN*, 28, 43.

<sup>40</sup> Plin., *HN*, 28, 34.

En estos libros, que circularían bajo el nombre de Orfeo, además de fármacos para diferentes afecções, vemos que se alude tanto a un afrodisíaco, claramente utilizable para fines mágicos, como a un talismán amoroso, y es que los límites entre la ciencia médica y la magia, aunque se intentaron separar ya desde los tratados hipocráticos, no consiguieron nunca alcanzar la diferenciación que pretendían los médicos.

Conociendo tal clase de literatura en la que se entremezclaba la medicina con la preparación de un talismán amoroso ¿cómo iba a pasar inadvertida a Plinio la actividad mágica de Orfeo? ¿Cómo no iba a considerar a nuestro cantor un mago si había escrito sobre tales asuntos?

El médico Galeno, en el s. II d.C. no se muestra desconocedor de esta faceta de Orfeo, y nos transmite un texto (*De antid.* 14, 144 Kühn) en el que relaciona al bardo, junto con otros autores, con libros, en verso, sobre la preparación de venenos.

Además de estos testimonios conservamos otros en los que se menciona una obra de Orfeo, de título *Física*<sup>41</sup>. Aunque no podamos precisar su contenido, es evidente la facilidad con que el nombre de Orfeo podía asociarse a todo tipo de saber científico natural.

Por estos siglos empezamos a tener conocimiento de la relación de Orfeo con la astrología y la astronomía, disciplinas estas mal diferenciadas entre sí en la Antigüedad. Apuleyo, en la *Apología* 27, parece referirse al saber astronómico o de predicción de fenómenos naturales cuando dice:

A los que estudian con mayor celo la providencia que rige el universo y rinden culto a los dioses con la más profunda devoción, los llaman 'magos', en el sentido vulgar de la palabra, como si fueran capaces de realizar por sí mismos lo que saben que tiene lugar, como sucedió antaño con Epiménides, Orfeo, Pitágoras y Ostanes.

En este pasaje, en el que Apuleyo intenta defenderse de la acusación de magia que pende sobre él, su argumentación se basa en el significado de la palabra 'mago', a la que intenta despojar de sus connotaciones peyorativas, aludiendo a su antiguo significado de 'experto en religión'. Entre estos antiguos magos incluye a Orfeo, al que se 'acusó' de mago porque rendía culto a los dioses de manera ferviente. Seguramente Apuleyo tendría en mente las prescripciones ascéticas de los rituales órficos. Pero también se le tilda de mago, y es a lo que queremos atender en este momento, porque sabía de antemano lo que iba a suceder. Esta indicación se puede asociar fácilmente a la predicción de eclipses y otros fenómenos naturales, considerados éstos como señales de los dioses y a su vez interpretados, actividad que era

vista por el vulgo como un poder propio de los magos, en lugar de considerarse fruto de la investigación en la ciencia astronómica.

De forma más clara alude a la introducción en Grecia del saber astrológico por parte de Orfeo Ps. Luciano en *De Astrologia* 10.3:

Los griegos no recibieron ninguna noción de astrología ni de los etíopes ni de los egipcios, fue Orfeo, el hijo de Bagro y de Calíope el que los instruyó, pero nunca fue muy abierto y no presentó su ciencia a la luz del día, sino bajo una forma mágica y mística conforme a su carácter.

De este texto extraemos dos conclusiones; que Orfeo es considerado el introductor de la astrología entre los griegos, derivándose muy probablemente de la circulación de libros que, sobre esta ciencia, estarían asociados a su nombre, y que su personalidad estaba intimamente relacionada con la magia y la religión, lo que lo investía de un halo misterioso muy propicio para señalarlo como introductor entre los griegos de cualquier disciplina que pudiese relacionarse con los saberes ocultos.

#### *Orfeo y la magia en época tardía*

Todavía en el s. IV d.C. debían circular encantamientos como los que veíamos en época de Eurípides asociados al nombre de Orfeo, ¡más de setecientos años de supervivencia! San Atanasio critica su comercialización de esta manera:

Esas viejas que por veinte óbolos o un cuartillo de vino le largan a uno un encantamiento de Orfeo<sup>42</sup>.

Y Martino, en la biografía de Proclo, señala ciertos conjuros y purificaciones órficas empleadas por el filósofo para lograr el estado ascético:

Y viviendo lo más de acuerdo posible con esta virtud, hacía en todo momento cuando podía permitir al alma la separación del cuerpo, de noche y de día recurria a conjuros, aspersiones y otras purificaciones, ya órficas, ya caldeas, y se metía sin vacilar en el mar cada mes, a veces dos o tres veces en el mismo mes.<sup>43</sup>

En las llamadas *Argonauticas órficas* venimos de manera muy particular la relación que en su época guarda Orfeo con los magos. Esta obra, que la mayoría de los estudiosos coincide en considerar compuesta en el siglo IV d.C e incluso el V, es una nueva narración del viaje de los Argonautas. Esta epopeya anónima pretende una exaltación de Orfeo, que es el narrador del poema, en el desarrollo de la expedición. Esto se consigue a base de incluir en el relato actuaciones míticas que rela-

<sup>41</sup> Cf. Hartpeter, *Phot. s.v. Τριτονάρθρες*. Esta obra es citada en los catálogos de obras órficas ofrecidos por la Suda y Constantino Láscaris en sus *Prolegómenos al sabio Orfeo*.

<sup>42</sup> S. Atanasio, *Patología Griega*, 26, ff.314, p. 1320.

<sup>43</sup> Martín, *Vit. Procl.* 454 (75 MASULLO).

cionan a Orfeo con la magia. La relación con la magia no es ahora exclusiva de su canto, como veíamos en otras narraciones, sino que Orfeo es además conocedor de una serie de rituales que se derivan claramente de las prácticas mágicas de las que tenemos constancia por los Papiros Mágicos Griegos.

No vamos a enumerar en este momento todas y cada una de las intervenciones mágicas de Orfeo en este relato, pero queremos resaltar la importancia que, para nuestro estudio, tienen ciertos pasajes. En los versos 33-46 se pone en boca de Orfeo una serie de conocimientos que, según él, ha transmitido a Museo, y que creamos claramente derivados no del mito, sino de los libros que sobre todos esos temas circulaban en el s. IV d.C. y muy seguramente, ya antes de esta época.

Pero sobre la adivinación ya has aprendido las múltiples rutas de los animales salvajes, de las aves y cual es la posición de las vísceras. Y cuantas cosas vaticinan, por los senderos de los intérpretes de sueños, las almas de seres efímeros, afectadas por el sueño en su corazón; y las explicaciones de los signos y de los prodigios y los trayectos de los astros, y la expiación purificadora como gran utilidad entre las existentes en la tierra, y los aplacamientos de los dioses y los dones abundantes de los muertos. Pero te referí lo que contemplé y comprendí cuando me encamé, por la tenebrosa vía al Ténaro, al interior del Hades, confiado en mi cítara, por amor a mi esposa; y el sagrado lenguaje de los egipcios que yo originé, cuando entré en la divina Menfis y en las sagradas ciudades de Apis que circunda el Nilo, de rápida corriente. Todo eso lo has aprendido con mucha exactitud del fondo de mi corazón.

Como venos, el narrador de la obra, que pretende ser Orfeo, hace una relación de conocimientos sobre los cuales ha instruido a su discípulo Museo. Según la opinión de Sánchez Ortiz de Landaluce<sup>44</sup>, que remite a su vez a Boulanger, el autor autónomo de este poema enumera las obras que, sobre diferentes saberes, se atribuyen a Orfeo. De esta forma conseguiría introducir su propio poema entre el canon de libros órficos. Debate también Boulanger la posibilidad de que el autor autónomo no conociese las obras de primera mano, sino sólo un catálogo de ellas.

En esta obra, en los versos 914-923, donde se describe el paraje en el que se custodia el vellocino de oro, aparece una minuciosa descripción de plantas que, según algunos estudiosos<sup>45</sup>, pertenecería a una obra sobre botánica atribuida a Orfeo, aunque es probable que se trate solamente de un guion del autor para favorecer la descripción de Orfeo a través de su supuesto conocimiento de hierbas, constatable por los herbarios o libros de composición de medicamentos que circulaban bajo su nombre<sup>46</sup>.

Además de estos versos vuelve a repetirse otra nota erudita en cuanto al conocimiento de hierbas de Orfeo. En los vv. 960 – 962 el bardo conjura a las *diosas infernales* para conseguir entrar en el bosque donde se encuentra el vellocino y aparece una nueva relación de plantas, éstas utilizadas para la invocación a las divinidades. Pero además, en este pasaje, la actuación de Orfeo está plagada de coincidencias con los rituales mágicos que conocemos a través de los Papiros Mágicos Griegos.

Pero cuando llegué al recinto y a la residencia divina, excavé un triple hoyo en un lugar llano; llevé inmediatamente ramas de enebro, de cedro seco... y preparé una hoguera delante del hoyo... Acto seguido, bajo unos mantos, preparé los pasteles de cebada y los echaba a la hoguera, y ofrendé sacrificios rituales, inmolando a tres cachorros de perro totalmente negros. A su sangre mezclé caparrosa, juponera.... A continuación, después de haber llenado con ello el vientre de los cachorros, los puse en unos troncos; mezclé con agua sus intestinos y los arrojé al hoyo, me puse un manto negro y, golpeando el sonoro bronce, las conjuré..... Al punto ardío el hoyo y el fuego crepitaba. La ardiente llamarada esparció un humo extenso.

Cualquier persona que tenga un mínimo conocimiento de los rituales mágicos de los papiros griegos observará un gran número de coincidencias entre éstos y el ritual que ejecuta Orfeo. La reiteración del número tres y el color negro, así como la utilización de perros y golpes de bronce, está claramente enfocado a un retrato de nuestro bardo como mago utilizando las formas de ritual más efectistas. Además vemos claramente la intención del poeta en este sentido cuando observamos esta ofrenda, critenta, en manos del hombre que, según Aristóteles<sup>47</sup>, "nos enseñó los ritos sagrados y a abstenernos de verter sangre". Claramente el autor de las Argonauticas órficas tiene una imagen de Orfeo muy diferente a la de sus predecesores en la narración de su mito.

Prendidamente de esta época, pero según algunos estudios, bastante anterior<sup>48</sup>, es el llamado *Lapidario órfico*. Esta obra, cuyo personaje principal se intentó asociar a Orfeo, es un catálogo de piedras donde se describe el poder de cada una de ellas dividéndose entre las que sirven para propiciarse a los dioses en las plegarias y las utilizadas para defensa y cura de picaduras de serpientes y escorpiones.

Tampoco queremos nosotros en este momento extendernos explicando el contenido y la problemática de datación del *Lapidario órfico*<sup>49</sup>, lo que nos interesa resal-

<sup>47</sup> Ar., Ra. 1030 y ss. También en este sentido hay que señalar el pasaje de Hor. *De arte poetica*, 391. "A los hombres primitivos apartó de su dieta sanguinaria y asquerosa un santo intérprete de los dioses, Orfeo, que dicen que amansaba rabiosos tigres y leones".

<sup>44</sup> M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, *Estudios sobre las Argonauticas órficas*, Amsterdam, 1996, p. 241.  
<sup>45</sup> *Vid. M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, Estudios sobre las Argonauticas órficas*, Amsterdam, 1996, p. 273.

<sup>46</sup> Ya vimos que obras de este tipo son conocidas por Plinio el Viejo.

<sup>47</sup> Ar., Ra. 1030 y ss. También en este sentido hay que señalar el pasaje de Hor. *De arte poetica*, 391. "A los hombres primitivos apartó de su dieta sanguinaria y asquerosa un santo intérprete de los dioses, Orfeo, que dicen que amansaba rabiosos tigres y leones".

<sup>48</sup> *Vid. J. SCHAMP*, "Entre Hermès et Zoroastre. Observations sur la datation traditionnelle du Lapidaire orphique", *L'Antiquité Classique*, 50 (1981) 721-730.

<sup>49</sup> Para lo que remitimos a los estudios de J. SCHAMP, "L'examen du Lapidaire orphique: Pour une étude métrique des 'Ophica'", *RPhil*, 55 (1981) 73-90; "Entre Hermès et Zoroastre....", cit. supra;

tar es esta nueva disciplina que se pone bajo la tutela de Orfeo, el conocimiento lapidario, que difícilmente puede derivarse de su relato mítico. Creemos pues, que la atribución a Orfeo de libros sobre las más diversas disciplinas ‘científicas’ viene dada únicamente por su fama como mago, de lo que se deriva posteriormente su faceta de científico, y que la atribución a Orfeo de ciertas obras acerca de estos contenidos pretendía darlas una falsa antigüedad que favorecería su prestigio.

El médico Aectio, en el siglo VI d.C., todavía tiene conocimiento de ciertas obras de medicina atribuidas a Orfeo.

Y Orfeo dice que pulverizando la savia de ésta junto a esa rosa con afeite, para que obtenga el espesor de la grasa, y ungíéndola, cura las inflamaciones. Y la paradoja, que no aparece cicatriz y crece el vello en ese lugar. Y pulverizando la savia con cimolia y aloe a partes iguales<sup>50</sup> y ungiendo la frente y las sienes, calmarás al instante los dolores de cabeza<sup>51</sup>.

En cuanto a la astrología, siguen teniéndose en consideración los libros de Orfeo como nos revelan los testimonios ofrecidos por Proclo. El autor neoplatónico parece conocer una *Efemérides* atribuida a Orfeo que debía tenerse en gran consideración y que se comparaba con la de Hesiodo.

Las exhortaciones acerca de la elección y el rechazo de los días tienen su comienzo en las observaciones. Unas prevalecieron sobre otras, pues se dice que algunas de estas interpretaciones fueron determinadas por Orfeo y por los antepasados de los atenienses, y eran unas buenas, y otras malas y otras intermedias. Y algunos sostuvieron que los comienzos para algunas acciones no sólo tenían que ver con el día completo, sino también con las partes del día, ensalzando ya las matinales, ya las que se refieren a la tarde, puesto que afirmaron que los asuntos anteriores al mediodía son propios de los dioses, y de los héroes los posteriores al mediodía<sup>52</sup>.

Pues Orfeo dijo estas cosas acerca de los días, alabando unos y rechazando otros. Y los atenienses deciden sobre sus cosas privadas por medio de la observación minuciosa de éstos (de los días).

Y así, como dice Orfeo, el día 17<sup>o</sup> surge con fatalidad, y por ello es apro-

piado para el corte de leña, y para desnudar de sus pericarpios al fruto; Hesíodo, no faltó de arte, relaciona el día con estas tareas<sup>53</sup>.

Más claro al respecto es el testimonio de Fírnico Materno quién, al exponer el método seguido para la composición de su obra astrologica, dice:

Todas las (obras) que explicó Petosiris y Nechepso y las que publicaron Abraham, Orfeo, Crisodemo y todos los demás maestros de esta arte, leídas hasta el final, reunidas y comparadas las diversas contradicciones entre las frases, las hemos hecho constar para estos libros<sup>54</sup>.

Fírnico conoció y consultó obras astrológicas atribuidas a diversos personajes, derivados algunos de la mitología y la religión (Orfeo y Abraham, los casos más notables), a los que se atribuyeron obras de astrología, precisamente, para dotarlas de un aire de antigüedad, con la respectabilidad que eso conllevaba, que ayudaría a la valoración positiva de los estudios que contuviesen.

Juan Malalas también tuvo noticia de obras astrológicas atribuidas a Orfeo<sup>55</sup>. La *Suda*, a su vez, recoge en la entrada de Orfeo, ciertas obras atribuidas a nuestro autor acerca de esta disciplina, pero sin duda, nuestro testimonio más importante para el conocimiento y el estudio de las obras astrológicas de Orfeo es Juan Tzetzes.

Este eruditó bizantino conoció gran cantidad de poemas astrológicos firmados supuestamente por Orfeo, y de muchas otras materias científicas, de los que nos ha transmitido pasajes de diversa extensión. Según su opinión, Orfeo fue el escritor de astrología más sabio y a quien más se debe tener en cuenta a la hora de abordar tales estudios.

De todos los siglos que preceden a su época, Tzetzes reunió gran cantidad de textos atribuidos a Orfeo, por lo que se entiende claramente su afirmación:

Orfeo fue el primer sabio poeta de astrología, filósofo y mago, médico y demás cosas y otros que escribieron me demostraron que él fue el primero<sup>56</sup>.

Orfeo llegó a ser maestro de Museo... viajó a Egipto y tras haber estudiado allí no hubo ciencia... que no aprendiera, como medicina, física, geografía, augurios y la magia muy encomiada por Orfeo<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> “Apollo prophète par la pierre”, *RBPh*, 59 (1981) 29-49, A. MELERO, “La magia de las piedras”, *Ediós que hechiza y encanta. Magia y astronomía en el mundo clásico y helenístico*, (Córdoba 1998), Córdoba, 2002, pp. 41-52; las ediciones de G. N. GIANNAKI, ΟΡΦΕΟΣ ΛΙΓΩΚΑ, Atenea, 1982 y la de HALLEUX & SHANV, *Les lapidaires grecs*, París, 1985, y la traducción castellana de C. CALVO DELCÁN, *Opíano, De la caza-De la pesca. Anónimo. Lapidario órfico*, Madrid, 1990, con una estupenda introducción.

<sup>51</sup> Aét., 1, 175, (1 80, 10 OLIVIERI).  
<sup>52</sup> Procl., *ad Hes. Op. 765-768*, (232, 22 PERTUSI).  
<sup>53</sup> Procl., *ad Hes. Op. 822-825*, (257, 13 PERTUSI).

Habla de los escritos físicos y astronómicos, mágicos y otros por el estílo, aunque a veces les agrada tales cosas, pero Orfeo y otros escribieron acerca de tales temas.<sup>58</sup>

Y la fama de Orfeo como escritor sigue hasta Constantino Láscares, quien ofrece, en sus Prolegómenos al sabio Orfeo, un catálogo de las obras que se le atribuyen:

Dejó Orfeo innumerables escritos en verso, los cuales él mismo enumera uno detrás de otro en las Argonauticas, siendo la mayoría de carácter mítico, según la costumbre poética: sobre los dioses y la cultura, de ciencias naturales, de astrología, de fenómenos celestes, de magia, de piedras preciosas, de misterios diversos, de seres vivos, de plantas, de hierbas medicinales, de descripciones de países, de medicina, de leyes y, por decirlo de un modo general, de todos y cada uno de los asuntos que había aprendido en su mayor parte de los egipcios.<sup>59</sup>

### Conclusiones

Ya hemos extraído diversas conclusiones al hilo de la exposición, pero este es el momento de resumirlas y ordenarlas.

Consideraremos, por el estudio de estos y otros documentos literarios que nos han llegado de la Antigüedad, que Orfeo estuvo relacionado con la magia desde época antiquísima, y que también desde muy pronto se atribuyó a su personalidad, considerada a veces mítica y a veces real, la composición de ciertos ensalmos y sortilegios que eran muy conocidos y seguramente apreciados. Esta relación de Orfeo con la magia se perdió a partir de las actuaciones míticas, conocidas por los griegos, y por su asociación con un tipo de religión apartada de los cultos civiles, lo que pudo acrecentar las relaciones de Orfeo, el instaurador de estos ritos, con la magia. Esta faceta del cantor no pudo separarse de él nunca, y aunque la magia cayó en desgracia, su prestigio como mago no lo hizo y se seguían vendiendo sus conjuros en época de S. Atanasio.

Orfeo se convirtió en el candidato idóneo al que atribuir cierta clase de poesía pues, además de ser antiquísimo, lo que para los griegos era sinónimo de verdad y respetabilidad, era un poeta, que muy bien pudo dejar constancia de todos sus conocimientos en poemas compuestos por él mismo. Así pues, según los antiguos, Orfeo dejó un legado de escritos, en principio religiosos, que pudieron tornarse en mágicos probablemente dependiendo únicamente del uso que se les diera.

<sup>58</sup> Tz., Ex. p. 27, 11 HERMANN.

<sup>59</sup> Cf. T. MARTÍNEZ MANZANO, Konstantinos Laskaris. Humanist Philologe. Lehrer. Kopist, Hamburg, 1994, pp. 35-36.

ate how the magician operated in his social context. I cannot say if and how precisely this target has been reached. In any case I would like to offer a new contribution in this research's field.

## DINNERS WITH THE MAGUS

ATTILIO MASTROCINQUE  
Università di Verona  
attilio.mastrocinque@libero.it

Gimmicks and magic arts were employed during the banquets of Armenian magi and several Jewish heretics or Gnostic leaders. The *Kyranides*, Hippolytus, Psellos report a series of tricks, several of which were performed at dinner. Many of them perfectly fit with rituals performed by the Mithraists. These tricks are related with the treatises of Bolos of Mende, Anaxilaos of Larissa and the apokrypha of Zoroastros, Ostanes and other legendary magi. Therefore it is highly probable that his 'Persian' magic was performed during the Mithraic banquets. In fact there was no other meeting point for 'Persian' culture and religion in Roman empire but Mithraic dinners.

### Where to practise magic arts?

The studies on ancient magic have never blossomed so intensively as in the last years<sup>1</sup>. One of the targets in the contemporary research has always been to appreci-

<sup>1</sup> Cf. the impressive number of Congresses: Ch. A. FARAKONE & D. OBBINK (eds.), *Magika Hierai: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991; B. BAKHOUCHE, A. MOREAU & J.-G. TURNER (eds.), *L'Initiation. Actes du Colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991*, II, Montpellier, 1992; *Les Autres. Actes du Colloque International de Montpellier 23-25 Mars 1995*, Montpellier, 1996; M. MEYER & P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, 1995; P. SCHÄFER & H. KIRPENBERG, eds., *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln, 1997; D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY & E. THOMASSEN (eds.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Etienne Seminar, Athens 1997*, Bergen, 1999; A. PÉREZ-JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDORRI (eds.), *Daimon pàndros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002; J. N. BREMNER & J. R. VEENSTRA (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, 2002; *The Workshop of Magic*, London 1999, in print. Among the books we

<sup>2</sup> MHNH, 3 (2003) 75-94.

notice: A. BERNARD, *Sorciers grecs*, Paris, 1991; F. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994 (*Magic in the Ancient World*, Cambridge Mass., 1997); S. MONTERO, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997; A. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitrismo. Il Mitrismo e la magia*, Roma, 1998; V. FLINT, R. GORDON, G. LUCK, D. OGDEN, *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London, 1999. For the editing of ancient texts of magic cf. H. D. BERZ (ed.) *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spell*, Chicago, 1986; P. GINOUX, *Incantations magiques syriaques*, Louvain and Paris, 1987; J. NAVEH and S. SHAKED, *Amulets and magic bowls*, Jerusalem and Leyden, 1985; J. G. GAGER, *Curse Tablets and binding Spells*, New York-Oxford, 1992; J. NAVEH and S. SHAKED, *Magic spells and formulae. Aramaic incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, 1993; R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver Copper and Bronze Lamellae*, *Papyrologica Coloniensia*, 22, 1, vol. 1, Opladen, 1994; M. MEYER, R. SMITH, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of ritual Power*, Harper Collins, San Francisco, 1994. On magical gems: H. PHILLIP, *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der staatlichen Museen*, Mainz, 1986; M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London-New York, 2001; S. MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, hrsg. P. und H. ZAZOFF, London, 2001; A. MASTROCINQUE (ed.), *Gemme gnostiche e culturali ellenistiche*, Verona 1999, Bologna, 2002.

<sup>3</sup> D. FRANKFURTER, "The Magic of Writing and the Writing of Magic - the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions", *Helios*, 21 (1994) 199-221; D. FRANKFURTER, "Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'", in P. SCHÄFER-H. KIRPENBERG (eds.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln, 1997, pp. 115-135.  
Bishops: E. PETERSON, *Die Zauber-Praktiken eines syrischen Bischofs*, in *Miscellanea a Pio Paschini*, I, Roma, 1948, pp. 95-102; monks: F. CUMONT, "Demetrios Chloros et la tradition des Coirantes", *BAnF*: (1919) 175-81.

diptychis by pagan temples<sup>4</sup>. We call magicians the Thessalian witches of Lucanus and Apuleius, the women experienced with poisons and potions<sup>5</sup>, the old women who healed cattle with their divinatory sieve<sup>6</sup>. Every sort of magician had his pantheon, his style of life, his gender, his proper seats, his sort of clients and patrons. Though we are treating the international magic of the Roman empire, and not the national traditions of magic, we shall never assume that magic and magicians were out of history, out of the cultural developments. In fact also this international magic had its beginning and its developments as well as its main streams. For instance, the role and the style of life of the magicians might have deeply changed after the Constantian empire and the victory of Christianity<sup>7</sup>.

Here we want to deal with the occasion and the place where many magicians practised their art during the first centuries A.C. Ancient magicians operated under the roof of a temple<sup>8</sup>, of a private house of their own or of their hosts, of a royal court, of a Roman palace<sup>9</sup> or even of the public building of a city<sup>10</sup>. Sometimes they operated in the open air, in a field or in a cemetery<sup>11</sup> or anywhere.

#### *Magic at dinner*

Now we will analyse the magicians' attendance to private dinners or symposia. Pliny the Elder<sup>12</sup> informs us that

<sup>4</sup> Cf. *Les tablettes astrologiques de Grand (Yosges) et l'astrologie en Gaule romaine. Table ronde 1992*, Lyon, 1993.

<sup>5</sup> Like the *pharmakeutai* of Theocritus and Vergil's VIII *Ecloga* or Heliodorus' *Aithiopikai* VIII, 7; cf. Ann. Marc., XXIX.2.3-4; Luc., *Did. met.* 4.5.

<sup>6</sup> Philost., *Vita Apollonii* 3.43; 6.11; *Hippocr. Paris.* 20.4.

<sup>7</sup> Cf. M. SMITH, "How Magic was changed by the Triumph of Christianity", in *Studies in the Cult of Yahweh*, II, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 208-216.

<sup>8</sup> E.g.: Eunap., 475 (a theurgist in a shrine of Hecate).

<sup>9</sup> E.g.: *Acts* 13.6-10 (the governor of Cyprus and a Jewish magician); cf. A. D. NOCK, *Paul and the Magus*, in *Essays on Religion and the ancient World*, I, pp. 308-318; Suid, sv. "Απούρβις (a magician in Marcus Aurelius' camp). Cf. DICKIE, *Magic and Magicians*, pp. 193-201.

<sup>10</sup> Philost., *Vita Apollonii* 6.41 (Egyptians and Chaldaeans in the cities of Hellespontos).

<sup>11</sup> Cf. for instance Hippol., *Ref.* 4.35.3-4, pp. 123-4 MARCOVICH (during the night with a burning and flying bird); Lucan., VI 507 ff. (the witch Erichtho); and a lot of defixions and other magical texts (for instance *PGM* XIXa) found in or near tombs.

<sup>12</sup> XXX. 16-17: "Magos ad eum Tirdates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provincias gravis, navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magiciis etiam cenis eum initaverat; non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere valuit. prouinde ita persuasum sit,

Tiridates the Magus had come to him bringing a retinue for the Armenian triumph over himself, thereby laying a heavy burden on the provinces. He had refused to travel by sea, for the Magi hold it a sin to spit into the sea or wrong that element by other necessary functions of mortal creatures. He had brought Magi with him, had initiated Nero into their banquets; yet the man giving him a kingdom was unable to acquire from him the magic art. Therefore let us be convinced by this that magic is detestable, vain, and idle; and though it has what I might call shadows of truth, their power comes from art of the poisoner, not of the Magi" (Trad. W. H. S. Jones, Loeb ed.).

Therefore we assume from Pliny's negative advice that during the so-called magical banquets of an Armenian king magicians were obviously present and the arts of poisons were taught. We do not know what Tiridates' court magicians had to teach about poisons, but we are relatively better provided with details concerning the former king of Pontus Mithridates Eupator; the king who was unaffected by poisons and who committed suicide with a sword because every poison had been ineffective<sup>13</sup>. He was accompanied by several Agarian Scythians, experts of snake's poisons<sup>14</sup>. The learned botanist Kratus was always in touch with him and in honour of him named a plant 'Mithridatia'<sup>15</sup>. The Babylonian Zacharias - perhaps a Jewish named Zacharias<sup>16</sup> - dedicated to the king a book on stones and their connections with stars and planets<sup>17</sup>. The king himself wrote a book on roots and plants<sup>18</sup> and used poisons for secret murders<sup>19</sup>. His friend Metrodorus of Skepsis was interested in the secrets of animals and stones<sup>20</sup>. A magical silver leaf from

intestabilis, irritam, inanem esse, habentem tamen quasdam veritatis umbras, sed in his beneficiis artes poltere, non magicas.

<sup>13</sup> Plin., *N.h.* 23.149; 25.5-6; 29.24; Cass. Dio, XXXVII 13.1-3; App., *Myth.* 111; Galen., VIII KÖRN, pp. 2-3; 107; 148; 154; 292; Philoumenos, *De venen.* 4.4 and 22.6, ed. WELLMANN, p. 7, 29; Plin. Secund. lun., *De medicina* 3.33.

<sup>14</sup> App., *Myth.* 88.

<sup>15</sup> Plin., *N.h.* 25.62. He was using also the books of Bolos, the Pseudo-Demokritos (cf. Plin., *N.h.* 24.167; Cod. Const., fol. 40 = T 24 and F 8 WELLMANN); cf. WELLMANN, "Kratus", in *Abh. Ges. Wiss. Göttingen*, N.F. 2 (1897), pp. 3 ss.; fragments and witnesses of Kratus have been collected in *Pediani Dioscuridis Aphazarei*, ed. M. WELLMANN, III, Berlin 1914, pp. 139-46.

<sup>16</sup> A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenisation*, Cambridge, 1975, p. 115.

<sup>17</sup> Plin., *N.h.* 37.169.

<sup>18</sup> Epiphani., *Panar.* 1.3.

<sup>19</sup> Plut., *Pomp.* 32.37.

<sup>20</sup> His most important work was the *Peri synethias*: Athen., XII 552 C; cf. on stones: Plin., *N.h.* 37.35, 61, 178; Solin., II 43; Marbodus, *liber lapidum* 20 (PL 171, 17537); on animals: Plin., *N.h.* 36, 28.78 (cf. Colum., XI 3.64 with the same report, but deriving from Demokritos = Bolos of

Anyzon dated about a century after Mithridates' death appeals to him in order to became safe from any harms and poisons<sup>21</sup>. The ancient Magoi of the Achaemenid empire knew the properties of plants, stones and substances<sup>22</sup>, and they used their wisdom at court in behalf of the kings; also the hellenistic court magi were believed to know the secrets of plants, animals and minerals and they initiated their pupils during symposia: that appears to be a new feature. Apart the *magiceae centae* of Tiridates, we know that Mithridates' dinners were famous for competitions among singers, drinkers, eaters and other champions<sup>23</sup>. We have no hint that secrets concerning mysterious substances were transmitted during Mithridates' banquets and we do not know whether the phenomenon had developed in near-eastern courts between Mithridates' and Tiridates' times, or the tradition simply does not report it.

We will deal later with this kind of science, but at the moment we are concerned with looking for more passages of ancient authors concerning magical performances at banquet<sup>24</sup>. In a magical papyrus<sup>25</sup> we find a series of recipes of a pseudo-Demokritos to be used as table gimmicks, by which we learn how to make bronze-ware to look like gold, how to make an egg look like an apple, how to make the chief unable to light the burner, how to eat garlic without getting stinking breath, how to keep an old woman from either chattering or drinking too much, how to make gladiators painted on the cups "fight", to make cold food burn the banqueter, or to let those who have difficulty intermingling perform well, to be able to drink a lot and not to get drunk, to be able to travel a long way home and not to get thirsty, to be able to copulate a lot or to get an erection at will. In every case the pseudo-Demokritos recommends to use specific substances.

You can remember also that, according to the ancient stone-books or *lapidaria*, the amethyst was the stone which prevented a symposiast from getting drunk<sup>26</sup>; an invaluable magical means to excel at the symposia.

Another Demokritos' recipe taught how to transform an egg into an apple. In this case the performance was reserved to the magician and not to every pupil of his, as in the case of the garlic or of the amethyst.

<sup>21</sup> Cf. M. WELLMANN, "Marcellus von Sizie als Arzt und die Koiranides des Hermes Trismegistos", *Philologus*, Suppl. XXVII.2, Leipzig, 1934, p. 5 and n. 17.

<sup>22</sup> R. KOTANIS, *Greek magical Amulets*, I, Opladen, 1994, nr. 36.

<sup>23</sup> Plin. *N.H.* 24, 160; 164, 37, 147; 157; 165; 169; Suda, s.v. *Kardamai*, cf. P. BRANT, *Histoire de l'en-pire perse*, Paris, 1996, p. 278.

<sup>24</sup> Nicol. Dam., *FGrH* 90, F. 73; Plut., *Quæst. Conv.* 1, 6, 2 = 624 A-B; App., *Mithr.* 66.

<sup>25</sup> This topic has been dealt only in a page of D. BAIN, "Salpe's *TAITNA*: Atheneus 322A and Plin. *N.H.* 28, 8", *CQ*, 48 (1998), pp. 263-4.

<sup>26</sup> *PGM* VII, 167-85.

<sup>27</sup> Cf. for instance Heliod., *Aethiop.* 5, 13.

<sup>28</sup> Cf. M. WELLMANN, "Überschones", *Hermes*, 52 (1917) 125-35; on plants: Sch. Nicand., *Ther.* 613; Plin., *N.H.* 3, 22.

<sup>29</sup> The text says: κοινοῖς τοῖς ἀνακεφένος.

<sup>30</sup> *PGM* XIB, 1-5; *Kyranides* 2, 31, p. 164 KAMAKIS; A. DELAITE (ed.), *Anecdota Atheniensia*, I, Liège-Paris 1927, p. 449, 3-7; M. WELLMANN, "Die φΥΣΙΚΑ des Botos und der Magier Anaxilos aus Larissa, I," in *Abh. Preuss. Ak.*, 1928, VII, p. 79, n. 7.

<sup>31</sup> II, 40, p. 176 KAMAKIS; the same recipe is reported in IV 9, p. 249.

<sup>32</sup> On the symposium at sea: BAIN, p. 264.

<sup>33</sup> P. KRAUS, *Tābir ibn Hayyān*, Cairo, 1942, repr. Paris, 1986, p. 85.

<sup>34</sup> On the Arabian magic lamps: E. Wiedemann, *Zur Mineralogie im Islam*, "Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften" xxx, Erlangen, 1912, pp. 130 ss.; 221.

The third book of the *Kyranides*<sup>35</sup> reports that a heron's beak and a crab's bile had to be put in a small donkey's leather bag (*a periamma*) in order to make asleep any sleepless person. This small bag could be put into the wine of a symposium so that the guests fall asleep as if they had been sleepless for many days. Again we find a similar recipe to make the guests think that they were drunk and happy. The *Kyranis*<sup>36</sup> reports that the fruit of the Thyrsis<sup>37</sup> and the stone Thysrites (a kind of coral) have to be triturated together and poured into wine. After having tasted this wine and getting as if they were drunk, the guests will congratulate the host. In that case it is evident that the host was also the performer of the trick.

Another gimmick is reported in Aelian's *Historia animalium*<sup>38</sup> and in a papyrus<sup>39</sup>. If somebody want the banquet's guests to break out a brawl he has to put into the wine a stone which has been bitten by a dog.

The *Kyranis*<sup>40</sup> reports another directions which enable someone to be considered as a magician (*magoi*)<sup>41</sup> by the attending people. A compound has to be prepared with juice of the *ōkimos* plant, blood of the *ōkypteros* bird and the head of the *ōmís* fish, and then you smear with the substance your ring, by means of which you might smash sound stones, timber or bones. Similar powers were held by engraved gems of the magicians, who could break chains, rocks or fight off demons by means of them<sup>42</sup>. We shall return later on that matter.

The *Kyranis*<sup>43</sup> tells us again how to prepare a compound of sea water and the eyes of an owl and of a fish called *glaucus*. This *kolyrion* was to be used as a stain to write on paper, in order to see the written lines only in the darkness and not in the light. The treatise adds that you can draw some animals on a wall, if you want to frighten the attendance, which should think they were demons or

<sup>35</sup> 3.13, p. 204, KAMAKIS. A recipe to make someone sleepless by means of 'stones' found in a fish's head is in *Kyranides* 4.12, p. 251 KAMAKIS.

<sup>36</sup> 1.8, p. 58 KAMAKIS.

<sup>37</sup> Perhaps the θυρόν, θυρότης, *thyrsinus*: *Orobanche crenata*; cf. J. ANDRÉ, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris, 1985, p. 260.

<sup>38</sup> 1.38.

<sup>39</sup> P. YALE 2, 134, ll. 7-8 = *Suppl. mag.* II 76.

<sup>40</sup> 1.24, p.107 KAMAKIS.

<sup>41</sup> ὥστε δοκεῖν τῷ παρτυρόντας μήτερος εἴναι.

<sup>42</sup> *PGM* XII, 279 ss. On the wonders the magicians could perform by means of the heliotropium (bloodstone) and on the fear they caused to unlearned people: Damigeron et Euax, *De lapid.*, 2, p. 237 HALLEUX-SCHAMP.

<sup>43</sup> 1, 3, p. 36 KAMAKIS.

gods and consequently run away. The same trick is reported in another passage of the *Kyranides*<sup>44</sup>, where the employed substance is tunny's eye.

The author of the *Kyranis* does not specify where this performance happened. In a passage of Michael Psellos<sup>45</sup>, whose source was Julius Africanus, a wizard trick is unveiled, by which an Aethiopian could appear during a banquet by means of squid's black juice poured into the lamp's oil. The same trick had been first described by Anaxilaius of Larissa, quoted by Pliny<sup>46</sup>.

The Church father Hippolytus<sup>47</sup> says that the magicians painted stars on the ceiling with the ink just described in the *Kyranis*. In another passage this father of the Church reveals some magician's tricks which made the moon appear on the ceiling. They set a mirror on the ceiling and a water basin on the floor, then they let a lamp lightened above the water and an the image of the moon is reflected on the mirror. Another trick consisted in concealing a red painted drum hanging from the ceiling and covering a lamp; at the magician's command an assistant uncovered the drum and let him come slowly down in order to let the guests believe the moon was coming from heaven. The complexity of such tricks made impossible or at least hard for the magicians to perform them in other dining rooms but their own.

A passage of the *Kyranis*<sup>48</sup> explains how to let the drinking companions forget themselves and die down by means of the wine of a grape called *machaira*, over which the performer had pronounced a magical spell.

#### *Heretical magicians*

Every trick we have just described had apparently no relationship with religion and does not allow any argument on the opposition or identification between magic and religion. These tricks were certainly part of ancient magic because the performers employed the same basic pseudo-science which also the *magoi* employed, as we learn from the magical papyri, the fragments of Ostanes, Zoroaster or Hermes Trismegistos.

<sup>44</sup> 4.23, p. 261 KAMAKIS.

<sup>45</sup> *Philosophica minora*, p. 32 DUFFY: Αἴθιοπα δὲ ποιῆσες ἐν συμποσίῳ φανῆσαι σημίας τὸ μέλαν ἔγκεας τῷ ἀλλοχύῳ.

<sup>46</sup> N.H. 32.14.1: "Sepiae atramento tanta vis est, ut in lucernā<n> addito Aethiopas videri ablatio pri-

<sup>47</sup> Hippol., *Ref.* 4.38, on the fact that this tradition depends on Anaxilaius of Larissa cf. WELLMANN, "Die φΥΣΙΚΑ...", pp. 56-61; cf. also R. GANSCHENZ, *Hippolytus' Capitel gegen die Magier*, *Refut. haer.* IV 28-42, Leipzig, 1913, pp. 63-4; 73. The text is damaged in the passage containing the description of a trick intended to simulate an earthquake.

<sup>48</sup> 1.1, pp.30-1 KAMAKIS.

We can be sure that some great religious leaders resorted to similar tricks during banquets. Irenaeus of Lyon<sup>49</sup> first witnesses the life and the doctrine of Marcus, a gnostic magician, and he relates how this follower of Valentinus' gnosis was often invited to dinner and that in these occasions he tried to transfer to his initiates the attitude to prophecy. Irenaeus adds that this doubledealing man once seduced his host's wife.<sup>50</sup> We can assume that he was a frequent guest at dinner or even that he inhabited the house of his patrons and disciples. Hippolytus Romanus<sup>51</sup> reports that he used to pronounce some prayers over his goblet and that he was able to give the liquid a purple or red colour, like blood. Therefore it is highly probable he was acting during the banquet.

According to the Fathers of the Church Simon Magos was the founder of the gnostic heresy. In the apocryphal *Acta Petri*<sup>52</sup> he is supposed to have taken part in banquets (*triklinoi*) and there to have led the other guests to believe that some spirits were blowing over them. It is possible that actually winds (*pneuma* signifies both spirit and wind) were blowing and that the believers thought these winds were no other than the Holy Ghost (*Hagion Pneuma*) and that the ceremony of Simon was like that of Marcus because prophecy was a Holy Ghost's gift. During the banquets Simon performed some healings of blind and lame people, but thereafter they fell sick again. The cases of Simon and Marcus let us know that the magician's tricks were performed during religious ceremonies. The banquets of Marcus were in fact a form of the eucharistic supper.

#### *They believe he is a magus*

Now we come back to the statement of the *Kyramis*, according to which the performer was believed to be a magician (*mages*) if he used his magical ring. The *Kyramis* does not specify the precise occasion of the performance and the audience's precise nature. It is hard to determine the difference between a man who looks like a magician and a true magician. In any case, the performer wanted to be

or to be considered a magician, otherwise he should renounce to such a demonstration of unseen and uneasy powers. It is also possible that the passage of *Kyramis* meant *magoi* as a supposed Persian priest. In this case we could infer that several supposed *magoi* of imperial times were performing their wonders during dinners. The *Kyramis* claims in several passages to depend on Assyrian, Babylonian and Syrian culture<sup>53</sup>, and the main concept of an alphabetical series of animals, plants and stones with their properties is rooted in Mesopotamian Hellenistic traditions.<sup>54</sup> In late antique Syria to be a Magos or to be like a Magos could only signify to be like a Persian Magos. We know that in Syria and the other countries to the West of Euphrates the Mithraic religion intended to carry on the tradition of Persian Magoi. An inscription in the Dura-Europos Mithraeum says: *[Name Maximus] magus*<sup>55</sup>, and the frescoes on the sides of the carved bas-relieve depict two Magi in Persian dress with *volumen* and *baculum*.<sup>56</sup> An inscription in the Mithraeum of the Circo Massimo, at Rome, mentions the *magicas (aries)*<sup>57</sup> and, though the content of the

<sup>53</sup> Cf. M. WELLMANN, "Marcellus von Siccis als Arzt und die Koiranides des Hermes Trismegistos", in "Philologus", Suppl. XXVII,2, Leipzig, 1934, p. 5 and n. 17. K. ALPERS, *Untersuchungen zum griechischen Physiologos und den Kyramiden*, in *Vestigia Bibliae* (B. d. deutsch, Bibel-Archivs Hamburg), 6 (1984) 13-88, maintains that the *Kyramides* have been written in the age of Julian the Apostate, but his proofs (dependence on the Christian *Physiologus*) affect only books 2-3, not the *Kyramis*, that is the book 1.

<sup>54</sup> O. E. WEDNER, "Gestirn-Darstellungen auf babylonischen Tafeln", *Sitzungsber. Öster. Akad. Wiss., Planeteriafragment des Sudines, P.Gem. inv. 203*", *ZPE*, 73 (1988) 33-42; C. A. FARAOH, "Aphrodite's KESTOS and apples for Atalanta: aphrodisias", *Phoenix*, 44 (1990) 219-243.

<sup>55</sup> *Preliminary Report of the seventh and eighth Sessions of Work at Dura-Europos*, III, ed. M. ROSTOVZEFF, New Haven, 1939, p. 120, nr. 859; cf. E. D. FRANCIS, "Mithraic Graffiti from Dura-Europos", in *Mithraic Studies, II. Proceed. First Intern. Congress of Mithraic Studies*, ed. J. R. HINSELLS, Manchester, 1975, II, pl. 25; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1992, pp. 198-9; A. MASTROCINOUE, *Studi sul Mithraismo. Il Mithraismo e la magia*, Roma, 1998, p. 46.

<sup>56</sup> J. BIDEZ, F. CLUMONT, *Les images hellénisées. Zoroastre, Ostanes et Hystaspé d'après la tradition grecque*, I, Paris, 1938, p. 39 and pl. I (who propose an identification with Zoroaster and Ostanes); M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraeace*, I, DEN HAAG 1956 = CIMRM 44 ("there Magi represented patres of the Dura-community"); F. CLUMONT, *The Dura-Mithraeum*, in *Mithraic Studies, I. Proceed. First Intern. Congress of Mithraic Studies*, ed. J. R. HINSELLS, Manchester, 1975, pp. 182 ss.

<sup>57</sup> C. PIERRANGELI, "Il mitreo del palazzo dei Musei di Roma", *BCAR*, 68 (1940) 170-171; cf. CIMRM 454; M. GUARACCI, "Ricordo della "magia" in un graffito del Mitreo del Circo Massimo", in *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale Roma - Ostia 28-31 Marzo 1978*, a cura di U. BLANCHI, Leiden, 1979, pp. 171-186; H. SOLIN, "Graffiti dei mitrei di Roma", in *Mysteria Mithrae*, cit., pp. 137-140; Id., "Ancora sul graffito del mitreo del Circo Massimo"; *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti Coll. Roma 1979*, a cura di U. BLANCHI and M. J. VERMASEREN, Leiden, 1982, pp. 126-131; MASTROCINOUE, *Studi sul Mithraismo*, p. 45.

<sup>49</sup> Iren., *Adv. haer.* 1.13,4.

<sup>50</sup> Iren., *Adv. haer.* 1.13,5.

<sup>51</sup> Ref. omm. *haer.* 9.39.2.

<sup>52</sup> 1.2, p.80 LIPSIUS-BONNET: ἐν τρικλίνῳ γάρ ἐποέει πρεμέτρα τυπα πρὸς αὐτοὺς εἰσόγεσθαι, φανόμενα μόνον, οἴκ ὄντα δὲ δηλός. (the latin version has come to us on a not very reliable text: 31, p. 81 LIPSIUS-BONNET: "nam Simon faciebat in triclinio, sed nihil verum, et <animata>os iam traductos faciebat..."). Cf. J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (eds.), *Metamorphosis of Magic*, Leuven, 2002, p. 64.

inscription is not completely clear, the word witnesses the value of the heritage of the magi and their arts in the Mithraic religion. Firmicus Maternus<sup>58</sup> reports that the Mithraists intended to celebrate rituals of the Persian Magi: “*vos itaque qui dieiis in templis rite < sacra fieri > magorum ritu Persico*”. Therefore we can assume that the mithraic leaders presented themselves as heirs of the ancient magi. If someone wants to support a different view, he has to accept the burden of the proof.

The famous chapter of Hippolytus’ *Refutatio*, devoted to the magicians<sup>59</sup> whose tricks are unveiled, is not dealing with heretic and gnostics, as the main text, but with magi (*magoi*), as is expressly said in § 42:

These are the deeds of the magi and there are innumerable other such deeds which persuade the idiots, by fair balanced words and by the appearance of plausible acts. And the heresiarchs, astonished at that art of theirs, imitated them, partly by delivering their doctrines in secrecy and darkness, and partly by interpreting that art as their own.

The use of the word *μάγοις* in these chapters of Hippolytus probably represents a precise choice. The author had surely a wider range in his vocabulary than our “magic”, “magician”, “sorcerer”, “soothsayer”: he could use *goes*, *agyrtes*, *prophetes*, *philosophus*, *chaldæus*, *theurgus*, *mathematicus*, *astrologus*, *telestes*, *manitis*, *rekomantis*; *harioius*, *vates*, *saga*, *maleficium*, *venerificium*, *carmen*, *incantamentum*, *hieratice episteme* or *techne*, *telestike*, *goeteia*, *manganeta*.<sup>60</sup> In the Western thought the term “magic” acquired some semantical importance after the end of the Middle Age and was used as a specific sphere in the religious domain only after the Reformation.<sup>61</sup> In Pliny the Elder *Magus* is a specific word which indicates the priest/magician of Persian tradition<sup>62</sup> and he uses the Greek word *magice* (scil. *technē*, *ars*) for the practices of (true or supposed) Persian origin; Apuleius, in his

*De magia*, opens his defence by praising Magic as a Persian form of religion and wisdom. The metaphorical and pejorative use of the word Magus, firstly conceived by the Greek rationalism in the Vth Century<sup>63</sup>, was not so obvious and so widespread as we could think. For instance, the *Stories of Ammianus* are often dealing with magic, but never use the word *magia* (except for the Persian Magi); the same can often be said of the Roman legislation of Vth Century A.C.

The magi of Hippolytus were not Persian Magi nor gnostic heretics, therefore they were a sort of the supposed Magi: they acted as if they were Magi, exactly as the wonder performers with their ring, according to the *Kyranis*. Also we have two solutions: these supposed Magi were some leaders of Mithraic societies, as the Maximus Magus of Dura-Europos; or they were private magicians whose religious beliefs are not precisable. Without cancelling the second solution, we will investigate more closely the first, which could lead us to the mithraic dinners.

#### *The speaking skull*

Several years ago I payed attention<sup>64</sup> to the last gimmick in the series of Hippolytos’ chapter. He states<sup>65</sup> that some magicians shaped wax in the form of a skull and covered it with caul (or peritoneum) of a calf; during the mantical séance the magician made the skull utter responses by means of a hidden assistant, who was speaking through the windpipe of a crane or of another animal with a long neck. At the end of the ritual he burnt incense with coals and consequently let the false skull melt in the fire and pretended it was disappearing. Many hints suggest that necromancy was performed in the mithraic ceremonies. The ancient Magi were thought to be skilled necromancers. If we maintain that the mithraic leaders pretended to be the heirs of Persian Magi and of their necromantic practices<sup>66</sup>, we can give a satisfying interpretation to the upper part of a

<sup>58</sup> *De errore profanarum religionum* 4.

<sup>59</sup> 4.28-42; cf. R. GANSCHENITZ, *Hippolytos' Capitol gegen die Magier*, *Refut.hær. IV* 28-42, Leipzig, 1913.

<sup>60</sup> R. MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge Mass., 1966, p. 110; GRAF, *Magic in the Ancient World*, Cambridge Mass., 1997, chap. II, pp. 20-50.

<sup>61</sup> J. N. BREMNER, “The Birth of the Term ‘Magic’”, *ZPE*, 126 (1999) p.10; cf. Id., in BREMNER, VEENSTRA (eds.), *Metamorphosis of Magic*, p. 11: “As Greek linguistic purists of the Roman period considered *goes* ‘more Attic than *magoi*, *magedia* and cognates never became really popular in later Greek culture. The Romans lacked this prejudice and thus used *magia*, *magicus* and *magus*/*mager* much more frequently than the Greeks ever did. However, the status of the Persian Magi always remained a positive factor in the valuation of the term *magos/magus*”.

<sup>62</sup> BIDEZ-CUMONT, I, p. 130.

<sup>63</sup> M. SMITH, *How Magic was changed by the Triumph of Christianity*, p. 208; GRAF, *Magic*, pp. 20-35.

<sup>64</sup> *Il Mitrastio e la magia*, pp. 92-98.

<sup>65</sup> Hippol., *Ref.* 4.41.1. Quite arbitrarily D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford, 2001, pp. 210-211, accuses the Hippolytus’ account to be “largely mendacious”, and the reason is because “his claims mesh rather poorly with our pagan evidence for skull necromancy”. But what do we know about ancient skull necromantic rituals? GANSCHENITZ, pp. 19-28 maintained the source of Hippolytus’ chapters was the *Techne*, a book of a certain Thrasymedes; WELLMANN, “Die ΦΙΔΙΚΑ...”, p. 58, thought he was using a book of magic like that of Anaxilaus of Larissa.

<sup>66</sup> Plin., *N.H.* 30.14 states that Ostanes distinguishes several kinds of magic and his magic arts “use lamps, basins, hatchets, and numerous other appliances, means by which they engage to grant foreknowledge of things to come, as well as converse with ghosts and spirits of the dead”. In fact lamps, basins and necromancy are part of the repertory in Hippolytus’ chapter and in the other authors we have quoted.

skull which has been found in a small circular hole in the floor of the Königshofen Mithraeum, near Strasbourg<sup>67</sup>. The maniac use of the human skulls in the Mithraea is suggested by an account of Socrates<sup>68</sup>: he states that in the age of Julian the Apostate the Alexandrine Christians profanated the local Mithraeum and they discovered inside several “skulls of recent or ancient men, which were rumoured to have been once sacrificed, when the Greeks got sacrifices out of the entrails and performed magical sacrifices, in order to deceive the souls with incantations”<sup>69</sup>.

Some letters from the apocryphal correspondence between the Thessalian magus Pitrys and the Persian magus Ostanes are preserved in the fourth magical papyrus (or “great magical papyrus of Paris”)<sup>70</sup>. The two magi are dealing with skull-cups, obtained from the skull of a man who died by violence, with means to make the dead’s skull deliver oracles, and with means to restrain some skulls which were unsuitable for necromancy. Pitrys is depicted as the adviser of Ostanes, which was the magus of king Xerxes. Pitrys was the same Bitys or Bitos, who, according to Iamblichus<sup>71</sup>, discovered at Sais some hieroglyphics written by Thoth-Hermes, and translated them for the pharaoh Ammon. It has been suggested that Pitrys was the Persian magus Pitaxes/Pitruzes, to be identified with the Herodotean Patizeithes, who was thought to have raised Smerdis, the deceased brother of king Cambyses. He had been secretly killed after an order of Cambyses and Patizeithes substituted him by his brother, the pretended Smerdis, and the people was scared at the idea that the deceased was raised up by the magus<sup>72</sup>. Patizeithes became king of Persia with his brother and in the magical papyrus Pitrys signs his letters as king<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> R. FORRE, “Das Mithras-Heiligtum von Königshofen bei Strassburg”, in *Mitt. Ges. f. Erhaltung d. gesch. Denkm.*, in *Ekkas* 2.24, 1915, pp. 75 ss.; *CIMRM*, 1375. Very uncertain is the interpretation of the skeleton found in the Mithraeum at Sarrebourg: R. TUREAN, *Mithra et le Mithracisme*, Paris 1993, p.91.

<sup>68</sup> *Hist. Eccles.* 3.2-3, II, p.173 READING.

<sup>69</sup> ...κρανία ἀνθρώπων πολλά, νέων τε καὶ παλαιῶν, διὸς λόγος κατέχει πάλαι ὀνταρεῖσθαι, ὅτε πάταις δὰ σπλάγχνου μαυρεταύς ἔχαντο οἱ Ἑλλήπες, καὶ μαγικὸς ἐτέκουν θυσίας, καταμαγγανεύοντες τὰς φρύξας.

<sup>70</sup> *PGM* IV, 1928-2005; 2006-2125; 2125-2139; cf. 2140-2144, with the commentary of OGDEN, pp. 211-213.

<sup>71</sup> *De myst.* 8.5, 10.7; ZOSIN, *Comm. de litt. Omega* 9 = *de org. et firm.*, fr. gr. 230-35 JACKSON; cf. G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, Cambridge, 1986, pp. 150-153; GRAF, o. c., p. 198 relates him also with a Bitius of Dyrrachium cited by PLIN, *N.H.* 28.82.  
<sup>72</sup> HER., III 61; 63. On Patizeithes=Pitaxes=Aram. بیتیس=Pitys cf. F. AUFHEIM, H. JUNKER, R. STIEHL, “Inscriften aus Guzneien. I. Die Bilinguis von Mzehet”, *Annuaire de L’Inst. De Philol. Et d’Hist. Orient. Et Slaves*, 9 (1949) = ITALIAKA-FIESTA, *Méth. Grégoire*, 1-25, pp. 2-3, where is published an inscription of 2th Cent. A.C., the age in which has been composed the fourth magical papyrus.

<sup>73</sup> But also Ostanes appears as a king, though he was only a counselor to king Xerxes.

I have already provided the study of the apocryphal necromantical letters with a link toward the Mithraism. The link is a gem which corresponds to the description of the seal employed to restrain unsuitable skulls and that gem depicts on the reverse a Mithraic Aion<sup>74</sup>.

In the Hippolytus’ account we recognise an apparent inconsistency: how could the assistant use the crane’s windpipe from a concealed room<sup>75</sup>? The windpipe of a bird is quite long, but not long enough to let the hidden assistant and the skull to be connected between two different rooms. Several cranes’ windpipes joined together were used by Alexander of Abonouteichos in order to make his snake Glykon utter its oracular responses<sup>76</sup>. The lack of space could be resolved by placing the skull by a wall and the windpipe through a hole in the wall or by placing the skull on the floor and concealing the assistant in a pit or in a cavity under the floor. This second way fits well with a feature of the Mithraeum at Carrawburgh, near the Vallum Hadriani. In the anteroom a ritual hearth has been discovered, which was fed with Mediterranean pinecones; nearby “a structure appeared which supplied the reason for the rise in floor-level. This was an oblong stone-lined receptacle, 19 inches wide and 7 feet long over all, which cut right through the western bench of the previous phase, being there narrowed to 13 inches. It was 18 inches deep and was covered with thin stone slabs at a level with the floor. In shape and size the feature strongly resembles a coffin. Actual experiment shows that it will in fact exactly contain a man, with his head placed in the narrower westward end”<sup>77</sup>. Several scholars have thought the cavity served for the initiations with heat, cold and hunger<sup>78</sup>, but one cannot realize how and why an initiate should be kept in a very narrow and possibly underground cavity in order to suffer the three pains. The hearth and a brazen fire shovel are supplementary features of the Carrawburgh Mithraeum, which could

<sup>74</sup> *Studi sul Mithraismo*, pp. 32-34; 93-94.

<sup>75</sup> Ogden, p.211: “the voice is supplied by an assistant in a concealed room, who talk down a speaking-tube made from a crane’s windpipe and fed into the skull”.

<sup>76</sup> Lucian, *Alexander* 15, 26.

<sup>77</sup> I. A. RICHMOND, J. P. GILLAM, *The Temple of Mithras at Carrawburgh*, New Castle-upon-Tyne, 1951, p. 19 and fig.4 = *CIMRM* I, 844. In other Mithraea there are other gravelike cavities: Rome, Santa Prisca: VERMASEREN, VAN ESEN, *Santa Prisca*, pp. 142-4; Sutri: *CIMRM*, 653. The Mithraeum of the Terme di Caracalla has a chamber under the nave: D. COSI, “Il mithreo delle Terme di Caracalla. Riflessioni sulla presunta fossa sanguinis”, in *Misteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale Roma - Ostia* 28-31 Marzo 1978, a cura di U. BIANCHI, Leiden, 1979, pp. 933-42; the Sacello delle tre navate at Ostia has a basin cut in the central aisle, which was provided with a *fistula* in order to be filled of water: G. BACCIOTTI, *Sacri di Ostia. II. I Mithri*, Roma, 1954, p. 71 and fig. 15; but the mithraic nature of that building is improbable: *CIMRM*, 271.

<sup>78</sup> RICHMOND & GILLAM, I.c.; VERMASEREN, VAN ESEN, *Santa Prisca*, pp. 144.

evocate the scenario of necromancy with a skull, incense and coals; in this case the receptacle was the underground place for the assistant. The bas-relieve of Mithra with radiate crown pierced for illumination proves that the owner of the Mithraeum was interested in theatrical means during the ceremonies.

#### *Tricks during mithraic banquets*

It is well known that in the Mithraea many light effects were realised by means of hidden lamps and shaped holes. By those means the Mithraists made the radiate crown of Mithra, the images of the Moon, or the Persian caps of Cauties and Cautes shine in the darkness of their caves<sup>79</sup>. In the Mithraeum at Caesarea Maritima a scuttle in the vault had been cut in order to let the light illuminate the area of the altar and to reach it during the summer solstice<sup>80</sup>.

We have already cited the recipes which provided the magicians with phosphorescent inks and enabled them to draw stars on the ceiling, which will shine in the darkness, over the head of astonished diners. Such a scenario fits very well with a Mithraic dinner; in a vaulted cave with the stars on the ceiling. The apocryphal writings of Ostanes were also dealing with special inks<sup>81</sup>, a matter which has been treated by historical writers, such as Bolos of Mendes and Anaxilaus of Larissa in 1st cent. B.C.<sup>82</sup>.

We have mentioned the trick which enabled the performer to make the image of an Aethiopian appear. Psellos (Julius Africanus) and Pliny (Anaxilaus of Larissa) do not say that this image was that of a demon. In the apocryphal *Acta Peri* (chap. 22) the senator Marcellus saw a female demon who was “very black, as an Aethiopian”, black demons are mentioned also by the *Epistula Barnabae* (4,9; 20,1), Lucianus (*Philops*, 16; 32) and Theodoreetus (*Hist. eccl.* V,21,11)<sup>83</sup>. The trick was presented by Anaxilaus and Africanus as an innocent game or as an experiment, and in this form its description passed the censure of Roman laws and Christian late-ancient hierarchy. Julius Africanus was a Christian and therefore carefully avoided the “demonic

magic” by limiting his field to “natural magic”<sup>84</sup>. Also the major part of (pseudo)scientific treatises on plants, stones, and animals presents itself as a non-religious tradition (Africanus), or as a series of revelations of some appreciated gods as Hermes Trismegistos (the *Kyranis*) or Helios (*Orphei Lithica*). But actually a great part of this (pseudo)science was generated in precise religious streams, such as the (pseudo)Persian religion (the apocryphal literature of Zoroaster and Ostanes) or the (heretical or pseudo) Jewish religion (the Sabomonic treatises, the astronomical books of Adam, Abraham, or Seth).

It is possible that in some private houses such a trick was proposed to the guests<sup>85</sup>, but it is more probable that it did happen (also) in the Mithraea. In the recently discovered IVth Century Mithraeum of Hawarte (or Hwarte, near Apamea, in Syria) a fresco depicts Mithra holding with chains a double-headed black demon<sup>86</sup>. It is clear that Mithra was intended as the supreme god, who could control and enslave every evil ghost. If the trick of the Aethiopian was performed in a Mithraeum, the victory of the god could simply be represented by making the sunlight shine in the room. We have already taken into account a passage of the *Kyranis* where it is suggested the use of phosphorescent ink to make demons appear in the darkness and disappear in the light<sup>87</sup>. In fact, another fresco of the same Mithraeum at Hawarte depicts a series of demons over a city wall, whose heads are touched by sunrays.

Many tricks of this sort were already present in the scripts of Bolos and Anaxilaus and therefore they were older than the origins of Mithraism and conceived for other aims than the mithraic banquets. At least this can be said of Bolos; on the contrary, we cannot precisely evaluate why Anaxilaus was expelled from Rome in 28 B.C. as “Pythagoricus et magus”<sup>88</sup>.

Hippolytus<sup>89</sup> accuses the magi also of a trick allowing them to walk on burning coals by means of salamander’s oil and other substances. Such a means could be

<sup>79</sup> Cf. R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain, 1984, pp. 134-136.

<sup>80</sup> R. J. BURL, “The Mithraeum at Caesarea Maritima”, in *Etudes mithriaques. Actes du 2e Congr. international de Téhéran 1975*, Leiden-Téhéran, 1978 (Acta Iranica IV ser. 17), p. 79. Incidentally said, the idea of the sun touching the altar is represented in a well known relief from Rome, where the Aion is blowing fire, which make the flame on an altar burn: *CIMRM*, 383.

<sup>81</sup> *PGM* XIII, 121 ss.; cf. BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés*, II, p. 307.

<sup>82</sup> Cf. WELLMANN, “Die φΥΣΙΚΑ...”, pp. 57-8.

<sup>83</sup> Cf. R. GORDON, “Trajets de Mithra en Syrie romaine”, in *Mithra. Colloque Lyon 200*, in “Topoi” in print.

<sup>84</sup> Cf. F. C. R. THEE, *Julius Africanus and the early Christian view of magic*, (Hermeneut. Unters. zur Theol. XIX), Tübingen, 1984.

<sup>85</sup> Theatrical effects were very appreciated in the dinners of imperial times by emperors or rich peoples; cf. for instance, the *Cena Triumphantis* or SHA *Heliodobulus* 19, 24-25, 30.

<sup>86</sup> M. GAWLIKOWSKI, “Hawari 1999”, *Polish Archaeology in the Mediterranean (Reports 1999)* 11 (2000) pp. 1-11; A. B. GRIFFITH, “A New Mithraeum in Hawari, Syria”, *Electron. Journ. Mithraeum* 1 (2000); Gordon, *Trajets*, quoted.

<sup>87</sup> I., 3; 4,23, pp. 36, 261 KAMAKIS.

<sup>88</sup> Euseb., *Chron.* (Hier.) II, p. 141 SCHÖNE.

<sup>89</sup> Hippol., *Ref.* 4,33; the substances employed against fire were studied by Anaxilaus of Larissa, cf. Plin., *Nh.* 29,76; and also Theophr., *Peri pyros* 60; WELLMANN, “Die φΥΣΙΚΑ...”, p. 62.

very helpful in the initiatic ritual of Mithraism alluded to by Nonnus<sup>90</sup>: the initiates had to throw themselves on the fire.

Bunapius<sup>91</sup> tells us the story of a pretended miracle performed by the theurgist Maximus, one of the Julianus the Apostate's teachers and counsellors. In front of many learned friends, in a temple of Hecate, by means of prayers and incense he induced the statue of the goddess to smile, even laugh, and her torches to kindle into flame. That was a theurgical ritual, but we cannot avoid the temptation of conceiving such a scenario in a Mithraeum. In the Caesarea Mithraeum the sun touched the altar during the summer solstice, and we should think the altar was lightened up, showing that sunrays and flame participated to the same nature. Maximus was also a Mithraic Pater<sup>92</sup>, statues of Hecate have been discovered in several Mithraea<sup>93</sup>, and in the IVth Century it was not uncommon for outstanding pagans to receive many initiations, among which were those of Mithra and of Hecate<sup>94</sup>. Firmicus Maternus<sup>95</sup> reports that Persian Magi knew two forces of fire, one male and one female; the female one was represented as a woman with three heads and covered with snakes. The subsequent passage of Firmicus makes it clear that he was speaking of Mithraic mysteries.

We have always the two hypothesis in front of us: 1) many of the tricks quoted by Hippolytus and the *Kyrronides* were intended for private diners of private men, who were used to invite magicians; or 2) they were intended for leaders of Mithraic communities, who were proud to be considered as Magi. Actually several Mithraea were private dining rooms in private buildings and the owners of the Mithraea, that is the leaders of the communities<sup>96</sup>, could prepare the stage for the forthcoming performances. Could one think likely that such a lot of complex gimmicks did take place in normal houses? The Christian authors often censure the illusions and deceptions by which the Mithraic leaders deceived their adherents<sup>97</sup>, and also they support the hypothesis of a large use of tricks and scenery during the mithraic meetings.

Taking for a while in account this hypothesis, we could ask if the mithraic leaders were cheating on their pupils. One could raise such a question against many religious rituals, perhaps against every ritual except his own. More generally speaking, how many people have been deceived by religions in the imperial age? Even several leaders of the Christianity resorted to tricks: we know that at Kibyra and Gerasa some deacons let secretly wine flow through a fountain as a proof of the Cana's miracle<sup>98</sup>.

We cannot appreciate how much the mithraic teachers wanted to deceive their adherents and how much they only wanted to represent theatrically the concepts of their doctrines. We do not know how much the mithraic banqueters were aware of the gimmicks and how much they believed in the might of their gods. For instance, Chrysanthus, a mate of Maximus in the Platonic school at Pergamon, thought the religious practices of Maximus were deceitful<sup>99</sup>. But the majority of mithraists were soldiers and other common people, which were not so learned and knowing as the philosopher Chrysanthus.

A second question is connected with the two hypothesis we have just formulated. Pliny's account of the origins of the *magiae* (scil. *technē, ars*), in book XXX, confirms its Persian origins and the importance of the books of (Pseudo-)Ostanes, where the secret properties of substances, minerals, plants and animals were explained. Here three important passages are quoted: XXX.3: (scil. *magice*) *orta in Perside a Zoroastre*; XXX.8: *primus, quod exsistet, ut equidem inventio, commentatus est de ea Ostanes*; XXX.11: *est et alia magices factio a Mose et Iahue et Iotape ac Iudeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastrem, tanto recentior est Cypria*. Therefore we can ask: 1) this 'Persian' *magice* was taught and practised outside of the Mithraism or inside? 2) if there were non-mithraic adherents of Persian *magice*, had they any connections with Mithraism? 3) is the evidence strong enough to allow us to imagine a large sect of magicians in Persian style acting in private houses, transmitting their wisdom in a thread unrelated to Mithraism, worshipping their Persian and magical gods out of the Mithraea or without any temple, because in the Roman empire there were no temples for Persian gods except the Mithraea? Were there in the Roman empire Hecate's temples, where the adherents of the theurgical religion could worship their female mighty goddess and where the initiates of Hecate could learn the content of their religion and receive the initiation? The ini-

<sup>90</sup> PG 36, 989 = MMM, I, p.27: *εἰς μῆρον ἐμπαζεῖτιν εὐαρτόν.*

<sup>91</sup> *Vita sophist.* 475, cf. Greg. Nazianz., *Orat. IV in Iulian.* 55

<sup>92</sup> Eunap., 476.

<sup>93</sup> Cf. CILRM, 84.5, 486; 1187.

<sup>94</sup> Cf. CIL, VI, 41331 = 31940; AE 1953, 238; AE 1971, 35.

<sup>95</sup> *De errore profanarum religionum* 4.

<sup>96</sup> Cf. for instance CIL V, 5797: at Mediolanum a Mithraic Pater purchased from the Municipium a cave destroyed by the fire and created or restored a Mithraeum.

<sup>97</sup> Ps. Augustin., *Quaest. veteris et novi Test. PL XXXIV. 2214: quale est quod in spelaeo velatis oculis intunduntur? Ecce quantis modis turpiter intunduntur qui se sapientes appellant;* Hegemonius, *Acta Archelai*, p. 134 ROUTH (MMM, II, p. 16); *bacchare sacerdos Mithrae et col-lusor; Solem tantum coles Mithram, locorum mysticorum illuminarem, ut opinaris, et consci-*

<sup>98</sup> *un. Hoc est quod apud eos (scil. the Mithraic community) Iudei et tanquam elegans minus pergitus mysteria.*

<sup>99</sup> Epiphan., *Panar.* 2, p. 301 Holl.  
Eunap. 474-475.

tates of Mithra and Hecate mentioned in inscriptions of Rome<sup>100</sup> went to the famous Hecataea at Lagina (Caria) or Pherae (Tessaly), or were the statue of Hecate in the Mithraea enough?

Pliny distinguishes three sorts of magic: the Persian, the Jewish and the Cypriot. I propose now to add to this statement also the religions of the followers of those streams: they were Mithraists, Jewish heretics or Gnostics<sup>101</sup>, and worshippers of Cypriot gods.

Everybody is free not to believe in that, but he has to demonstrate that the magicians of the Roman empire had no religion but their magic arts, that they did not believe in the gods as Helios, Zeus, Mithra, Hecate, or Yahweh, Ialdabaoth, Sabaoth... Everybody is free not to believe that many of the pretended wonders in the accounts of Hippolytus, *Kyranis*, and Psellus were directions (also) for mithraic leaders, but he has to demonstrate that there was another social, religious, architectonical environment where such a great apparatus of magic could take place.

---

100 Cf. footnote 94.

101 On Gnosticism and magic I am publishing a book.

## MAGIA Y FÁBULA EN CLAUDIO ELIANO\*

M<sup>a</sup> DEL MAR VEGA VEGA  
Universidad de Oviedo

Superstition, magic and wonderment for Nature dwell in the works of Claudio Eliano. The author, always seeking a didactic and moralizing purpose, uses animal behaviour as a model to be followed by Mankind, since Nature is wiser, fair and owns more magical qualities than any human being. Therefore, we have to select, imitate and make good use for those positive aspects of the realm of Nature, moving away from the negative ones.

A caballo entre los siglos II-III d.C., el sofista y rétor romano Claudio Eliano<sup>1</sup> escribe su *Historia de los Animales* en un griego tan correcto que nos hace dudar de su auténtica patria. El autor, con un estilo sencillo, un vocabulario que en muchas ocasiones nos remite al ámbito de la literatura mágica –puesto que utiliza términos que usualmente designan utensilios, remedios o acciones de tintes mágicos–, y con una narración concisa, nos introduce en el reino animal y en las cualidades que los seres vivos no racionales poseen por naturaleza. En una línea que nos evoca las fábulas esópicas y bebiendo constantemente de creadores anteriores que cita expresamente, principalmente Homero y Aristóteles con su tratado zoológico *Historia de los Animales*, Eliano utiliza a los animales terrestres, marinos e incluso a las aves con una finalidad ejemplificante y moralizante, tratando de demostrar a su público la superioridad animal sobre la raza humana. Pues los animales no solo actúan desinteresadamente, sino que también son más fieles –ejemplo de un leopardo que a

εἰδέναι πρέπον καὶ πόσον δικτύοπον χρήστου καὶ φορμέκαν τρόπουν καὶ ἐπαρσδές εἰς τε φλεγμονὴν ὀχυρώδον, καὶ ἀνατείλειν στῆμα (ΝΑ. 2.18,7-9).

(las asignaturas cursadas por los héroes e hijos de dioses tenían por contenido conocer la naturaleza) de las raíces, la utilidad de diferentes hierbas, la mezcla de drogas, los ensalmos dotados de fuerza suficiente para impedir las inflamaciones y contener las hemorragias.

La utilización de ἑτοιοδοι en el ámbito indo-europeo con finalidad curativa, está testimoniada no sólo en Homero, sino también en el *Atharvaveda* hindú. En la *Odisea* (19.455-462) son los hijos de Autólico los que a través de un ensalmo oral, ἑτοιοδοι (*Od.* 19.457), y rodeando a su sobrino Odiseo en lo que podemos considerar un circuito de simbología mágica, logran detener la sangre que mana de la pierna del héroe, desgarrada por un jabalí durante una cacería. Y en el *Cuarto Veda o Veda de la magia* (1.17), también se recoge un conjuro oral<sup>3</sup> para detener las hemorragias en heridas abiertas.

\* Este artículo se ha realizado dentro del Proyecto DGE-99-PB981596.

<sup>1</sup> La edición utilizada para nuestro autor es la de A. F. SCHOLFIELD, *Aelian. On the Characteristics of animals*, I-II, London, 1958-1959; la traducción pertenece a J. VARA DONADO (ed.), *Historia de los animales*, Akal Clásica, Madrid, 1989.

*MHNH*, 3 (2003) 95-106.

pesar de encontrarse hambriento no se come a un cabrito con el que lleva un tiempo conviviendo (ΝΑ. VI, 2, 12)–, más considerados y más prudentes, como sucede con el pato, quien se caracteriza por su moderación a la hora de comer; frente a la glotonería y a los excesos culinarios de los humanos que suelen acarrear nefastas consecuencias (ΝΑ. V, 29, 24-26). Al mismo tiempo, gozan de una intuición y de unos conocimientos curativos de los que la humanidad se beneficia al aplicarlos a la vida diaria. Por ejemplo en ΝΑ. 2.43, 12-14, afirma Eliano que la lechuga silvestre<sup>2</sup> es utilizada por los halcones cuando están enfermos de la vista, siendo a imitación de las citadas aves por lo que los médicos emplean con los humanos este remedio con idéntica finalidad.

Frente a estas acciones que han de ser imitadas, recoge el autor otro tipo de comportamiento animal que hemos de dejar a un lado. Pues no hemos de tomar como referente el empleo de venenos. Argumenta Eliano en ΝΑ. 5.16, 1-3, que la técnica humana de emponzoñar las armas con veneno surge a imitación de la actuación de las avispas, quienes cuando ven una serpiente muerta caen sobre ella y cargan el aguijón con su veneno. Se trata de una práctica que ya utilizan los griegos en época homérica (ΙΛ. V, 16, 6-8). Y que también emplean los escitas mezclando el veneno con suero humano para hacerlo aún más efectivo (ΝΑ. 9.15, 14-15). Dicho procedimiento, en principio nocivo, es posible contrarrestarlo a través de ensalmos orales de carácter mágico-terapéutico, ἑτοιοδοι (ΝΑ.1.54, 3-4), que mitigan los efectos del veneno y que al mismo tiempo impiden inflamaciones y detienen hemorragias:

εἰδέναι πρέπον καὶ πόσον δικτύοπον χρήστου καὶ φορμέκαν τρόπουν καὶ ἐπαρσδές εἰς τε φλεγμονὴν ὀχυρώδον, καὶ ἀνατείλειν στῆμα (ΝΑ. 2.18,7-9).

<sup>2</sup> Cf. J. M. WATT, "Magic and Witchcraft in relation to plants and folk medicine", en T. SWAIN (dir.), *Plants in the development of modern medicine*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 pp. 67-102.  
<sup>3</sup> "Esas muchachas que van/las venas vestidas de rojo/como hermanas sin hermanos/sin fuerza se detengan/Detente la de abajo, detente la/ de arriba/y detente tú, la del medio/si se detiene la más

Y si continuamos ocupándonos de la utilización del veneno animal por parte de los hombres podemos observar otro tipo de aplicaciones que redundan de nuevo en el beneficio o interés de los practicantes. Así, algunos entendidos en la materia ren-tilizan el veneno mortal, φόρμικον, de un alga marina que han obtenido de los cadáveres de los tiburones que han muerto por su ingestión (*NA.* 14.24, 26-32). Incluso la propia hija de Zeus, Helena, en un acto que nos evoca su actuación en el pasaje odiseíco (*Hom.*, *Od.* 4.219-234) en el que, dando muestras de sus conocimientos farmacológicos<sup>4</sup> introducía una droga aletargadora en la bebida de Telémaco y su esposo, no duda en romper la columna vertebral de una serpiente *haemorrhous* hembra, que había mordido al timonel de Menelao en Egipto, para hacerse así con el potente veneno y poder reutilizarlo:

δακετοῦ τὴν ἵσχυν κατόρθου μὲν αὐτοῦ τὴν βέβην, εξελεῖν δὲ τὸ φόρμικον (*NA.* 15.13, 24-26).

(en Egipto una serpiente haemorrhous hembra pica al timonel de Menelao. Helena enterada del gran poder del veneno) rompe la columna vertebral de la serpiente y le extrae el veneno.

De esta noticia ya se había hecho eco en el siglo II a.C., Nicandro de Colofón<sup>5</sup>

-poeta, médico y gramático helénistico-, quien aborda el tema en una obra hexamétrica de nombre *Zeritaca*, que dirige a su amigo Hermexianacte y donde describe a los animales venenosos que atacan al hombre. Dicho autor nos ofrece incluso una descripción de la serpiente así como una detallada enumeración de los efectos que produce su mordedura (*Ther.*: 309-319). Los síntomas se suceden del siguiente modo: tumefacción de la carne, hemorragias en nariz, garganta y oídos, sangre en la orina, llagas en los miembros, sangre en las uñas y caída de los dientes.

Pero no se limita Eliano a enumerar diversos animales, sus características, actuaciones y su utilidad hacia la raza humana, sino que también, a través de ellos, trata de desentrañar y erradicar determinadas creencias supersticiosas populares como

pequeña/detengase también el tubo grande/de los cien tubos/de las mil venas/se han detenido tan-bién estas/del medio/los catos se han cañinado juntos/Os ha rodeado/un gran dique de arena/dete-neos, quedas muy quietas" (*An.* I, 17). La traducción del Sanscrito es de M. SEVILLA RODRÍGUEZ, "La lengua de la magia en el *Atharvaveda*", *Actas del II Encuentro español de Indología*, A. AGUD, N. A. CANTERA GLEZA & F. RUBIO ORECILLA (eds.), Universidad de Salamanca, 25-28 de Septiembre de 1997, León, 1998, pp. 217-241.

<sup>4</sup> A este respecto resulta de gran interés el artículo de A. L. T. BERGREN, "Helen's Good drug: *Odyssey* IV, 1-305", en S. KRESSLIC (ed.), *A Contemporary Literary Hermeneutics and the Interpretation of Ancient Texts*, Ottawa, 1981, pp. 201-214.

<sup>5</sup> Para un mayor acercamiento al autor cf. M. GEMONAT (ed.), *Scholia in Nicandri Alexipharmacorum, fragmenta*, Cambridge University Press, London, New York, 1953.

son el poder que se atribuye a los *hechiceros/as*<sup>6</sup>. Hacia estos personajes parece sentir el rétor cierto rechazo -ya que en *NA.* 15.11, 17-18, califica sus actuaciones de prácticas criminales, y deja patente sus malas intenciones hacia sus iguales-, al tiempo que muestra su ausencia de fe en sus supuestas capacidades supranormales. Dentro de los practicantes femeninos el autor compara a las *hechiceras* en general, y a Circé y Medea<sup>7</sup> en particular, con el áspid, asegurando que éstas son más peligrosas que la propia serpiente, puesto que el animal ha de morderse para producir mal -e incluso se han dado casos en que algunos pacientes han curado tras sufrir mordedura (*NA.* II, 5, 1-4), mientras que el sólo contacto de estas mujeres es capaz de provocarte la muerte sin remedio:

καὶ ὀφιλακτόπερ γυνὴ φορμικής, οἵσαν ἀκούομεν καὶ τὴν Μῆδετον κοὶ τὴν Κίρκην, τὰ μὲν γάρ τῶν ἀστρίδων φορμικαὶ σηγματος ἔργα εστί. (*NA.* 15.4, 8-11).

pero bicho incluso más repugnante que el áspid y más difícil de resguardarse de él es una mujer hechicera, como oímos que lo fueron tanto Medea como Circe, pues el veneno del áspid es consecuencia de una mordedura (mientras el de ellas mata incluso solamente con el contacto).

Al mismo tiempo describe a la raza de las *hechiceras* como seres desenfrenados, dueñas de un apetito sexual desordenado<sup>8</sup>, siendo por esto por lo que a una de ellas la diosa Hécate la trocó en una comadreja, animal que goza de características idénticas y al que Eliano considera maligno no sólo para el resto de animales, sino también para el hombre (*NA.* 15.11, 1-8).

<sup>6</sup> Resultan interesantes las siguientes obras que tratan de reconstruir la visión que poseían los hombres del momento de aquellos personajes considerados *hechiceros/as* (tanto populares como literarios), así como nos ofrecen destacada información acerca de las supersticiones y creencias vigentes: M. GARCÍA TEJERO, "Religion and Magic", *Kernos*, 6 (1993) 123-138; *Idem*, "La figura de la maga en las literaturas griega y latina", *Homenaje al Prof. Ganzarain*, Vitoria, 2001, pp. 1-11; M. GARCÍA VALDÉS, "Religión, superstición y ciencia en la antigüedad griega tardía", en M. A. MARCOS CASQUERO (coord.), *Creencias y supersticiones en el mundo clásico y medieval. XIV Jornadas de Estudios Clásicos de Castilla y León*, 1999, Universidad de León, Secretariado de publicaciones, León, 2000, 69-109; L. GUÍA, "Medicina, religión y magia en el mundo griego", *CFC*, 11 (2001) 179-198; G. LUCK, "Witches and sorcerers in Classical Literature", 110-111; "Medea", 111-113; "Deianira's involuntary black magic", 114, en V. FLINT, R. GORDON, G. LUCK & D. OGDEN, *Witches and Magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Rome*, The Athlone Press, London, 1999.

<sup>7</sup> Cf. L. BELLONI, "Medea ΠΟΛΥΦΑΡΜΑΚΩΣ", *CCC*, 2 (1981) 117-133; P. E. EASTERLING, "The infanticide in Euripides' *Medea*", *YCLS*, 25 (1977) 177-191; G. GALLO, "The character of Medea", *BICS*, 35 (1988) 15-22, en lo que respecta al carácter magico y nefasto de la esposa de Jason.

<sup>8</sup> En relación con tal información véase el siguiente artículo: B. GENTILI, "Il letto insaziato di Medea e il tema dell' *adikia* a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella *Medea* di Euripide", *SCO*, 1972, 60-71.

Y tras este retrato peyorativo de las *hechiceras*, hemos de señalar que Eliano también trata de desprestigiar a los usuarios masculinos de dichas artes, y así no duda en calificar de φορκοροπίθης (*N.A.* 9.62, 2) – posible *hapax* del autor que significa *aquel que muela o mezcla drogas* (Chantairane, III-IV, 1984, 1178; Liddell-Scott, 1996, 1917) –, y νόντρες (*N.A.* 5.2, 18) – vocablo que alude al *charlatan* o *illusionista callejero que realiza una magia inocua basada en la vena de amuletos contra el mal de ojo y remedios de todo tipo*<sup>9</sup>, a personajes que en realidad se ganan la vida encantando serpientes por los mercados y plazas públicas. La intención de nuestro autor es la de mermar la credibilidad de tales figuras en beneficio del poder de la Naturaleza, una entidad sabia y fecunda en recursos y la única verdadera *hechicera*, φορκορίδης (*N.A.* 2.14, 11), puesto que no necesita de artimañas ni de trucos frente a las técnicas de cocción de Medea o a las drogas empleadas por Circe, para realizar actos del todo admirables y sorprendentes como sucede con el continuo cambio de color de la piel del camaleón (*N.A.* 2.14, 10-11). Y ya que nuestro poeta cree que es la Naturaleza la única capaz de realizar actividades verdaderamente mágicas, no es de extrañar que considere a los animales –a los que juzga más cercanos y favorecidos por ella–, dotados de ciertas virtudes mágicas innatas que en el mundo animal encierran una finalidad básica, bien defensiva, reproductiva o de caza en un contexto donde impera la ley del más fuerte y el más rápido y donde cualquier vacilación provoca la muerte. Mientras en el ámbito humano han de explicarse en virtud del deseo del hombre de actuar en su propio beneficio o persiguiendo el daño del enemigo o rival.

Menciona Eliano una serie de animales que ejercen una poderosa atracción sobre los restantes animales sirviéndose para ello de medios variados:

- a) a través del canto: así sucede con la lechuza en cautividad, quien durante la noche atrae a los pájaros, en favor de los pajareros, con su susurro seductor θελκτυρῆς (*N.A.* 1.29, 1-6). Lo mismo ocurre con la graya india –aunque esta vez en su propio beneficio–, quien para alimentarse de otros pájaros los captura con su arte musical, que actúa sobre ellos como un hechizo mágico, θέλξετ<sup>10</sup> (*N.A.* 8.24, 3-5). Incluso las perdices

hembra salvan con su canto al macho que está a punto de ser capturado por los pajareros, pues su melodía ejerce sobre él un poder semejante al de un hechizo amoroso, θύρες<sup>11</sup>, que le atrae sin remedio y le libra del peligro (*N.A.* 4.16, 24).

b) con su respiración profunda: narra el autor que el ciervo arrastra a la serpiente fiera de su escondrijo con sus inspiraciones que la atraen a modo de hechizo mágico (θύρη, *N.A.* 2.9, 5-6). Un dato ya mencionado por Nicandro de Colofón en sus *Thierácia* (141-144), donde hace extensible éste acto al corzo, pues ambos animales sienten una saña especial hacia los reptiles y los persiguen de modo incansable. Por otro lado, también las serpientes<sup>12</sup> cautivan a los pájaros con su respiración Jadeante que les seduce o hechiza (θύρη, *N.A.* 2.21, 17). Ni siquiera los animales marinos se libran de este tipo de hechizos, y así la inspiración de los carneros atrae a las focas (θύρη, *N.A.* 15.2, 46). La finalidad de estas acciones parece clara en el caso del ciervo que pretende dar muerte a la serpiente, así como en el ejemplo de la serpiente, quien desea alimentarse de los pájaros a los que atrae, sin embargo no encontramos una explicación lógica para la actuación de los carneros hacia las focas.

c) con su sombra o con su fragancia natural: según Eliano la hiena, en las noches de luna llena, proyecta la sombra de su cuerpo sobre los perros y los hechiza (κοτογνότεβοκα) haciéndoles enmudecer y conduciéndoles hacia donde desea para allí poder devorarlos (*N.A.* 6.14, 16-18). Al mismo tiempo, el leopardo despidie una fragancia natural, dulce y seductora, que actúa cual hechizo mágico de atracto erótico y seductor, cual hechizo mágico, de la propia Lisistrata, quien a través de estas cualidades es capaz de manejar a los hombres a su antojo.

11 Dicho término, que en un principio había designado a un pájaro de plumaje variopinto y graznido estridente utilizado en ceremonias mágicas de carácter amoroso, *Pt.*, *P.* 4.214; *N.* 4.35; pasó más adelante a designar la rueda o rombo utilizado en este tipo de rituales, *Theoc.*, *Id.* 2.17, 22, 27; 32, 37, 42, 47, 52, 57, 63, y posteriormente se convirtió en sinónimo de hechizo mágico de finalidad diversa, cf. *Orac. Chald.* 2.23, 1-2; *Orígenes. Comm.* 3, 10, 11-13; *Philost.*, *Vd.* 6.1.10, 32; *D.L.*, VI, 76, 3; *Him.*, *Declamaciones et orationes*, 8, 47; *Syn.*, *Eg.* 121, 10; *Aina Comniua. Alexiada*, 15.8, 2.3. Un sentido que Aristófanes ya había atribuido al vocablo en *Lys.* 1110, al aplicarlo al eructo erótico y seductor, cual hechizo mágico, de la propia Lisistrata, quien a través de estas cualidades es capaz de manejar a los hombres a su antojo.

12 La serpiente siempre ha sido un ser misterioso considerado mágico y profético por la mayoría de las culturas de la antigüedad, cf. G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 301-306; A. M. Vázquez Hoyos, "Aquella que ama el silencio: sobre la serpiente en los antiguos cultos egipcios", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, 4 (1991) 37-71; *Idem*, "La serpiente en la antigüedad: ¿Ganito o demonio?", en J. Álvarez, C. BLANQUEZ & C. G. WAGNER (eds.), *Heroides, Semicidios y Danzantes. Primer encuentro Colóquio de Arqs.* Jarandilla de la Vera, Diciembre, 1989, Madrid, 1992, pp. 81-134. Entre otros ejemplos hemos de señalar que para Pindaro, *O.* 6.45-47, son dos serpientes las que crián a Íano, el hijo adivino de Apolo y Evadne; Aristófanes las hace compañeras inseparables de la diosa de la magia, Hécate, *Scol. Ar.* 293, cuyo cabello adornar; y el profeta Eliano considera inmortales a estos reptiles debido a que conocen una medicina de carácter divino que impide la llegada de la vejez, φρεστάκων θύρης, *N.A.* 6.51.

<sup>9</sup> Siguiendo a J. L. CALVO MARTÍNEZ, "La magia como religión y ciencia en el Helenismo tardío", *Primer Congreso Nacional sobre Religión y Mitología Griegas. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico*, Córdoba, 4-6 de Noviembre de 1998, Córdoba, 2002, pp. 15-29.

<sup>10</sup> El verbo θέλξετ y sus derivados han sido utilizados con frecuencia dentro de la literatura griega anterior a nuestro autor, para dejar patente el poder seductor y mágico bien de la actuación, o bien de la palabra de diversos personajes femeninos, ya se trate de diosas, como sucede con Afrodita en Hom., *Il.* 14.215; de semidiosas como Circe, Hom., *Od.* 10.213, 291, 318, o de seres misteriosos como las Sirenas, *Od.* 12.44. Dicho verbo será también usual dentro de un contexto amoroso, donde evidenciará el poder mágico y persuasivo del amor (cf. Sapph., *F.* 57.1). Asimismo, se aplica al hechizo mágico y potente que encierra la voz y la música de algunas figuras: cf. A.R., Arg. 1.27, 31, donde el sintagma verbal hace referencia a Orfeo.

ción ὑγρος (*NA*. 5.40, 9-11), y que le es muy útil para cautivar a sus presas (cier-  
vos, gacelas, cabras, etc.) y así cazarlas.

*καὶ καταχοτενόσσα δῶς οὐ φραγκόδεξ εἴται δινάρει σιωπόνορας, καὶ  
κέχηρτοι ὁ τι καὶ βούλεται νὸς ἐντεῦθεν αὐτοῖς* (*NA*. VI, 14, 16-18).  
(la hiena, según Aristóteles, cuando el círculo de la luna está completo (...) *εκ-  
εκα* la sombra que proyecta su cuerpo sobre los perros y al instante los hace  
enmudecer) y hechizándoles como hacen las magas, los conduce enmudeci-  
dos y a continuación hace de ellos lo que quiere.

Otros recursos que podemos considerar mágicos –o al menos con capacidad de influir sobre terceros en sentido amatorio–, y que se encuentran en poder de los animales, son los siguientes: en primer lugar una sustancia conocida como *hipónomes* o propia yegua lo devora inmediatamente tras el parto para que los hombres no consigan este afrodisíaco (*NA*. 3.17, 16). Este elemento, entendido en el sentido de carnosidad, se halla también presente en otros autores de la literatura latina (Apul., *apol.* 30, 8; Verg., *Aen.* 4.513; *georg.* 3.280; *ecl.* 8.64; Ov., *am.* 1.8, 8). Sin embargo, en un autor helenístico como Teócrito el término cobrará un nuevo significado, y es que a pesar de que el creador Siciliano, en su *Iálibo* II también considera al *hipónomes* como un potente excitante que lleva a las yeguas hasta el límite de la locura (*Ιαζίνων*, *Id.* 2.49), sin embargo, ya no lo define como una sustancia carnosa propia de los potros recién nacidos, sino como un elemento vegetal originario de la Arcadia<sup>13</sup>:

‘πτομανεὺς φυτόν ἔστι παρ’ Ἀρκέστ, τῷ δὲπτι πόστοι.  
καὶ πᾶλοι μαίνονται ὄψεις καὶ θοι, ίπποι,  
ὅς καὶ Δέλφινοι ἴσοι, καὶ ἐς τόδε δώματος περδόσσοι.  
μανιομένου ἵκελος λιταρός εὐσθήτη πολλοτέρας  
(Theoc., *Id.* 2. 48-51)

hay en Arcadia una planta, la hipómunes, por la que enloquecen en los montes todas las potrancas, todas la raudas yeguas; así pude yo ver también a Delfis, y venga a esta casa como enloquecido, dejando la lustrosa palestra.

Y en este mismo sentido será interpretado por Dioscórides en siglo I a.C., quien en su *De materia medica*, 2.173, utiliza el término *hipónomes* como un sinónimo

del alcaparrero, un arbusto espinoso de hojas redondeadas y flores blancas cuya semilla es utilizada como purgante, y su raíz seca como poderoso desinfectante.

Si abordamos a continuación otro tipo de conocimientos o elementos de finalidad amorosa en poder de los animales, a los que Eliano engloba bajo el término genérico ὑγρος –vocablo que en nuestro autor posee el significado mayoritario de *hechizo mágico de finalidad variada*–, podemos observar lo siguiente: en cuanto a la actuación de los animales sobre los hombres, testimonia el rétor que los sessos de grulla ejercen una especie de hechizo mágico sobre las mujeres, ὑγρος, que las lleva a otorgar sus favorables (NA. 1.44, 1-3). Y en lo que a la intervención de unos animales sobre otros respecta, afirma que la rana macho, a través de un grito de apareamiento, atrae a la hembra irremediablemente, como cautivada bajo un hechizo (ὑγρος, NA. 9.13, 1). También la tortuga macho, tratando de unirse a la hembra, le ofrece una hierba de virtudes aletargadoras que –actuando sobre ella como un hechizo (ὑγρος, NA. 15.19, 21)–, le hace olvidar el miedo a quedarse patas arriba tras la copulación.

Sin embargo, y a pesar de que en beneficio de las capacidades animales y la fuerza de la Naturaleza parece desprestigar los poderes de los *hechiceros/as*, poniendo en tela de juicio su credibilidad, Eliano se contradice un tanto al añadir que los animales se protegen ante la posibilidad de sufrir mal de ojo. Βασκούις<sup>14</sup>, por parte de estos humanos (NA. 1.35, 1-2), con lo que nos hace suponer que los métodos de los citados personajes no resultaban tan inofensivos como en un principio quiere hacernos creer, así como testimonia su actuación en la sociedad contemporánea:

Βασκόνων ὀφθαλμοῦς καὶ γοντρῶν φυλάρτεται (*NA*. 1.35, 1-2).  
(hasta los animales irracionales) se protegen del aojamiento de brujos y hechiceros<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Esta creencia popular, vigente aún en nuestros días, es recogida en numerosas manifestaciones de la literatura universal demostrándose la interrelación del mundo mágico real y del literario señalado por J. L. CALVO MARTÍNEZ, “Magia literaria y magia real”, en J. L. CALVO MARTÍNEZ (ed.), *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica*, Universidad de Granada, Biblioteca de Estudios Clásicos, Granada, 1998, pp. 39-59. Así Menandro, *Phas.* 54-56, nos relata un curioso antihечизо del mal de ojo, que consiste en que el individuo en cuestión ha de ser rodeado por mujeres, quienes, conformando un círculo mágico, le arrojarán sal y lentejas y lo rociarán con agua. En Teócrito, *Id. 7.126-127*, es el acto de escapar, por parte de una mujer de edad madura, lo que aleja el mal de ojo. Y también se intenta evitar el mal de ojo en un conjuro tradicional escocés, donde la progresión numérica cobra un papel fundamental, cf. M. SEVILLA RODRÍGUEZ, “La lengua de la magia”, en J. L. CARAMBÉ LAGE, C. ESCOBARDO DE TABA & J. L. BUENO ALONSO (eds.), *El discurso artístico norte y sur: Eurocentrismo y transculturalismo*, III, Universidad de Oviedo 1998. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1999, pp. 295-366, en concreto pp. 336-337.

<sup>15</sup> Cf. A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, “Dos prácticas de encantamiento amoroso: El PGMA IV (296-404) y el *Iálibo* II de Teócrito”, *Primer Congreso Nacional sobre Religión y Mitología Griegas. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico*, Córdoba, 4-6 de Noviembre de 1998, Córdoba, 2002, pp. 91-102, quien hace hincapié en que φυτόν, Theoc., *Id.* 2.48, también puede aludir a la cría de un animal.

A su vez, el autor trata con respeto y cierto temor a una de las principales divinidades tardío-helenísticas de la *magia* griega: la diosa Hécate<sup>16</sup>, a la que en *N.A.* 15.11, 1-8, teme irritar y a la que desea tener de su lado. Y admite cierta capacidad humana -casi mágica-, para curar las enfermedades de sus congéneres o para actuar sobre los propios animales. Así, menciona a la raza de los psilos, pueblo de Libia que posee enormes conocimientos curativos y que es inmune al veneno de animales peligrosos como las serpientes o los escorpiones. Más aún, si alguno de estos bichos se atreve a tocar el cuerpo de un psilo o simplemente inhala su olor, llega incluso a perder la conciencia, pues tal es el poder innato de dicho pueblo (*N.A.* 16.27, 12-13). Esta raza es conocida por su práctica medicinal desinteresada, y así, ante el fallo de otro tipo de remedios -se dice que tan sólo con la aplicación de su saliva pueden curar terribles heridas (*N.A.* 16.28, 8)-, los psilos no dudan en acostarse desnudos junto al enfermo, pegando sus miembros a los suyos, para tratar de absorber y erradicar la enfermedad (*N.A.* 16.28, 13-14).

Al mismo tiempo, y como antes habíamos visto que sucedía con ciertos pájaros que -con distinta finalidad-, actuaban sobre el resto a través de su canto, indica nuestro autor que también existen hombres que se sirven de la música para cazar, pescar o domesticar animales<sup>17</sup>. Dentro del mundo marino nos da la noticia Eliano, en

<sup>16</sup> Dicha divinidad sufrió una interesante evolución a lo largo del pensamiento griego, y así, desde sus orígenes como diosa protectora y beneficiaria en Hesíodo, *Th.* 411-452 (cf. J. AROEN, "Hécate's share in the cosmic order", en R. GÖRHÖNI & J. PENTIKÄINEN (eds.), *Mythology and cosmic order*, graphy in Apollonius *Argonautica* 4, 1638-88"; *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, vol. 6, Leeds, 1990, pp. 267-296.

<sup>17</sup> Dicha práctica muestra una interesante evolución a lo largo del pensamiento griego, y así, desde sus orígenes como diosa protectora y beneficiaria en Hesíodo, *Th.* 411-452 (cf. J. AROEN, "Hécate's share in the cosmic order", en R. GÖRHÖNI & J. PENTIKÄINEN (eds.), *Mythology and cosmic order*, graphy in Apollonius *Argonautica* 4, 1638-88"; *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, vol. 6, Leeds, 1990, pp. 267-296).

*N.A.* 1.39, 4-6, de que para pescar las rayas lo más útil es cantar y danzar con el mayor arte posible, pues dichos peces, grandes amantes de la música, quedan hechizados, θελύονται, por la conjunción de canto y danza y son pescados con suma facilidad. El arte musical también es útil para capturar a los cangrejos, que salen de sus escondrijos atraídos por una especie de hechizo, τυρρογ (*N.A.* 6.31, 6), ante la melodía que entonan los pescadores. Del mismo modo, para pescar la pastinaca ha de utilizarse la música de una flauta, pues el pez quedará hechizado, τυρρογ, y flotará en la superficie facilitando su captura (*N.A.* 17.18, 8-9). Pero frente a este tipo de prácticas de sometimiento basadas en el efecto balsámico de la música -que no parecen merecer una concepción peyorativa por parte de Eliano-, nuestro autor considera otro tipo de actuaciones de los pescadores. Así, vilipendia a aquellos que se sirven para determinados rituales del pez comadreja -al que asocia todo tipo de connotaciones peyorativas del mismo modo que a la comadreja terrestre-, llegando a acusarles de practicar la brujería, φορποκτεύονται, y calificándoles de malvados y urdiidores de calamidades (*N.A.* 15.11, 32).

Ya en el ámbito terrestre, la música es también utilizada para domesticar a los elefantes indios a quienes sus cuidadores logran aplacar, θελύονται, entonando una canción local y acompañándose de un instrumento musical llamado *skindapsós* (*N.A.* 12.44, 14-16). E incluso en Misia la música de flauta se empleaba en las uniones de las yeguas y los caballos, en la creencia de que las hembras, hechizadas por el dulce sonido, θελύονται, quedarían más fácilmente preñadas (*N.A.* 15.25, 22-24). Es también una flauta lo que en Eritria ejerce un fuerte influjo, τυρρογ, sobre los jabalíes y los ciervos, arrastrándolos hacia las redes de los cazadores y haciendo olvidarse de sus refugios e incluso de sus crías (*N.A.* 12.46, 20-21).

Tampoco las abejas evitan el poder de la música interpretada por los humanos, y cuando se alejan de la colmena, sus cuidadores, para traerlas de vuelta, producen un sonido sonoro y rítmico que actúa sobre ellas como la melosa voz de una sirena<sup>18</sup> (*N.A.* 5.13, 16).

<sup>18</sup> Mucho se ha escrito sobre la apariencia y el poder hechicero de las Sirenas desde su primera comparación en Homero, entre las numerosas obras hemos seleccionado las siguientes: M. C. GARCÍA FUENTES, "Algunas precisiones sobre las Sirenas", *CFC*, 5 (1973) 107-116; J. DEL HOYO, "Las Sirenas de Homero a Walt Disney: Apunte sobre el poder de seducción femenino", *Actas del I Congreso de la Asociación de Jóvenes Historiadores de Cantabria, Mujeres, Amor y Poder*, Santander, 1998, pp. 39-60; A. IRARTE, "Elogio de las Sirenas: el espejismo del héroe", en J. CALVO MARTÍNEZ, "La diosa Hécate: un paradigma de sincerismo religioso del Helenismo tardío", *Florilegio*, 3 (1992) 71-82; P. A. MARQUAROT, "A portrait of Hecate", *AJPh*, 102 (1981) 243-260; E. SUÁREZ DE LA TORRE, "Hécate en el *Pecan II de Píndaro*", *Helmanica*, 44 (1993) 31-36; E. SUÁREZ DE LA TORRE, "Hécate en el *Pecan II de Píndaro*", *Helmanica*, 44 (1993) 31-36; F. PEIRNAUTE COLOQUIO DE AIYAS, Jarandilla de la Vera, Diciembre, 1989; Madrid, 1992, pp. 1-10; F. PEIRNAUTE RUBIO, "Usque in exitium dulces. Las Sirenas: las metamorfosis de una metamorfosis", *Helmanica*, 49 (1998) 415-434.

<sup>17</sup> La conjunción del poder mágico de la voz y la música había sido señalada, entre otros, por Apolonio de Rodas en la figura de Orfeo, quien en *Arg.* 4.892-909, había apagado con su lira el canto de las Sirenas. Dicha relación magia-música está bien ejemplificada en el artículo de G. A. MACHEMER, "Medicine, music, and magic: the healing grace of Pindar's *Fourth Nemean*", *HSPH*, 95 (1993) 113-141.

Sirviéndose principalmente de ámbitos orientales, mayoritariamente Egipto e India<sup>19</sup>, nos introduce el autor en un mundo atryacente y desconocido para nosotros como es el reino animal. Un contexto donde los seres actúan en beneficio de su propia supervivencia, llevados por la necesidad de alimentarse, defenderse o continuar la especie. Eliano nos muestra su gran conocimiento de la tradición mágica del mundo griego, dejando patente, al mismo tiempo, su enorme respeto por la *magia* y sus deidades, como nos evidencia al admitir su temor hacia Hécate (*IV. 15.11, 1-8*), divinidad que en el siglo II d.C., se encuentra cargada de connotaciones mágicas, místicas y negativas. Nuestro creador siente enorme admiración hacia la *magia* encerrada en la Naturaleza, puesto que para él la fuerza mágica posee un origen natural, y de ahí que se encuentre en poder de los animales, quienes la utilizan en estado puro, con la finalidad primigenia para la que fue creada. Pero frente a este uso correcto por parte de los animales –y aunque admite su utilización también benéfica por parte del pueblo de los psilos<sup>20</sup>–, el rótór contrapone la actuación de los *hechiceros/ías*, quienes degradan y corrompen el fin natural que en origen posee la fuerza mágica, y lo utilizan bien en su propio beneficio, o bien, con afán de lucro, para satisfacer las demandas de sus clientes. Se trata de una idea que se encuentra en plena consonancia con el pensamiento que Claudio Eliano manifiesta a lo largo de toda su obra, pues para dicho autor la sociedad contemporánea, con su moral pervertida, se encuentra muy alejada de los valores éticos primitivos que, sin embargo, sí se mantienen en la Naturaleza en la figura de los animales, a quienes los humanos han de tomar como modelo. Así, con una finalidad didáctica y moralizante, pregonó Eliano la necesidad de una vuelta a la Naturaleza para tratar de mejorar la sociedad del momento y recuperar la virtud perdida.

<sup>19</sup> Se trata de dos países, Egipto en especial, que ejercen desde antiguo gran atracción sobre el pueblo griego y posteriormente sobre el romano. Sobre la magia y superstición egipcia cf.F. J. PRESEDO VELÓ, "Religión y magia en el Egipto Grecorromano", *Encuentros en la antigüedad. Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1985, pp. 75-100; L. KÁKOSY, "Características de la magia egipcia", *La magia en Egipto. Al tempo dei faraoni*, Milán, 1991, pp. 23-52; para más detalles sobre el mundo hindú cf. la citada obra de SEVILLA RODRÍGUEZ, 1998, pp. 217-241.

**LA PIEL ADIVINA. TRASFONDO MÍTICO DE UN CUENTO POPULAR\***

MARÍA DEL HENAR  
VELASCO LÓPEZ  
Universidad de Salamanca

Analysis of a certain Spanish folktale reveals some inconsistencies among the different versions. However, a previous study by the author of Greek and Celtic traditions of the ‘poet-seer’ throws light on these inconsistencies. The following article identifies vestiges of ancient religious beliefs and magical practices through the ages and demonstrates their particular prominence in the folktale.

La lectura de unos cuentos castellanos recogidos de la tradición oral<sup>1</sup> fue el punto de partida para la elaboración de este artículo. Advertimos pronto que uno de los episodios que había llamado nuestra atención pertenecía a un cuento cuya trayectoria y proceso de transmisión había sido bien estudiado por especialistas en la materia, sin que por ello dejara de resultar en algunos puntos una narración bien extraña. Mas a la luz de las conclusiones y paralelos que nosotros habíamos abordado en un trabajo previo<sup>2</sup>, muchos de sus elementos se hacían nítidos y se explicaban bien las variantes de las distintas versiones. Desgranaremos aquí los principales puntos de ese proceso y para ello conviene empezar con un breve resumen del cuento.

El título del mismo, “El envidioso y el listo” o “El vecino listo”, da ya la pauta del contenido narrativo, donde se engarzan distintas anécdotas que tienen por protagonistas a dos vecinos: un vecino envidioso pretende arruinar la vida de otro bueno, paciente y mucho más listo que él. Éste, capaz de sacar partido a todas las astagazas que le tiende, consigue burlar a su burilador con sus propias armas y al cabo quedan vencedor. Así, el envidiosounta de mierda la puerta de su vecino, mas éste consigue venderla como si de pasteletos dorados y azucarados se tratara. Le quema la casa, pero el vecino listo se marcha a un país donde no se conocía el fuego y cambia el carbón por oro. Intenta entonces tirarle al río metido en un saco, pero aquél consigue no sólo trocar su puesto con un pastor, sino hacerle creer al envidioso que ha sacado los rebaños del río<sup>3</sup>, con lo que el envidioso termina ahogado y él feliz y rico.

La estratagema objeto de nuestro interés se inserta en ese contexto. En concreto constituye el tercer episodio en el cuento 325 de Espinosa hijo, si bien casi puede formar por sí mismo un cuento independiente, caso del cuento 326 de la misma colección, o acompañarse de otros sucesos, por ejemplo en el cuento 327 “Nicolásin y Nicolásón”. Veámos por separado estas tres versiones al tiempo que aludimos a otras.

En 325 el envidioso, enfadado porque él no ha podido vender el carbón, le mata al vecino listo las dos vacas. Éste no se amedrenta, vende la carne y mete las pieles en un saco y se encamina a venderlas. En una posada las anuncia como pieles milagrosas y deja el saco en un rincón. Acomodado en el pejar, descubre al ama que banquetea con un cura y se apresura a esconder todo cuando ve llegar al marido. Ya en casa, pregunta éste por el dueño del saco, quien sale a escena y al verle intrigado por las cualidades de las pieles, revela al marido que “son pieles que lo adivinan todo”. Como muestra, procede a preguntártelas. Para ello las pisa y al sentir ruido revela lo que supuestamente le dicen, siempre verdad. Así descubre el pollo con tomate que hay en el armario, los pasteles que se guardan en el mismo sitio, varias botellas de vino y al cura que está en una tinaja. El amo de la casa, convencido de la virtud de las pieles, obliga al cura a que se las compre por cien mil duros a cambio de perdonarle la vida.

En 326 los vecinos de un pueblo matan la vaca del protagonista porque siempre anda suelta por los campos, haciendo daño en los sembrados. Se comen además la carne y sólo le entregan la piel, como él les pidió. Marcha al campo con ella, se acuesta cubriéndose con la piel y para no ensuciársela pone la carnosidad para arriba. Los grajos acuden entonces a picar la piel y él logra coger dos. Vuelve entonces al pueblo y va a visitar a un vecino rico. Sorprende allí a uno que iba haciendo el amor a la mujer, esconden éstos las viandas y se encierran en una habitación. Se

\* Este artículo se incardina dentro del Proyecto de Investigación “Magia y adivinación en la literatura griega” (BFF 2001-2116 financiado por DGCYT), dirigido por el profesor M. García Tafteiro.

<sup>1</sup> A. M. ESPINOSA, hijo, *Cuentos populares en Castilla y León*, 2 vols., Madrid, CSIC, 1987 (1<sup>a</sup> Reinpresión, 1996), nºº 325-327. En lo sucesivo abreviaremos esta obra CPCL.

<sup>2</sup> M<sup>a</sup> DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, “Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa”, *Minerva*, 14 (2000), 11-47.

<sup>3</sup> Para este episodio, vid. M<sup>a</sup> DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, “Ecos indoeuropeos en cuentos castellanos de tradición oral”, *Revista de Folklore* (en prensa).

decide entonces a llevar los grajos al dueño de la casa, presentándoselos como adivinos, les aprieta el pescuezo e interpreta los sucesivos 'gra' como revelaciones de lo que hay en el cajón de la mesa, un plato con jamón, debajo de la cama, un jarrón con vino, y en la habitación, la mujer con un amante. Convencido el dueño se los compra por mucho dinero.

Un cuento leonés<sup>4</sup> presenta una versión similar a ésta: al quedarse sin medios con que vivir, el protagonista desuelta la vaca y se va con la piel a pedir, pero como está cansado de llevarla, la pone al sol "el pelo pa (sic) dentro, pa (sic) que enjuagara algo pa (sic) que pesara menos", acuden unos cuervos a comerase la carne fresca y él fue a sacarlos y se queda con uno que no puede escapar y al que envuelve en la piel marchándose por los pueblos a pedir. Pide posada en una casa, antes de entrar observa por un agujero la cena que prepara la señora para el cura. Éste desaparece cuando llega el marido, así como se omite toda referencia a la piel. La adivinación corre a cargo del pajarito que lleva debajo de la chaqueta, tan sólo con apretarle un poco, descubre dónde está el pan de trigo, la bota de vino y la tortilla de huevos, ya que sólo se le pueden preguntar tres cosas al día. Ajustan el precio y entonces en la narración reaparece la piel: "y se la vendió", igualmente hay una referencia a la piel cuando el protagonista cuenta su aventura al resto de los vecinos: "mirad lo que saqué de la piel de la vaca".

En 327 los protagonistas son dos hermanos, Nicolásín muy pobre y Nicolásón muy rico. Nicolásín sólo tiene una mula y para arar tiene que pedirle otra a su hermano que se la deja los domingos mientras él va a misa. Un día, Nicolásón incodiado de tanto oír a su hermano "[Arre, arre, multitas mías]", cuando sólo una es de su propiedad, mata la mula de Nicolásín. Éste la desuelta, mete el pellejo en un saco y marcha a venderlo. En una posada le asignan una habitación orilla de la cocina desde donde ve la cena que prepara la posadera con el sacristán. En esto llega el marido y lo esconden todo. El posadero invita a cenar a Nicolásín y éste dice que lleva consigo un adivino, si bien sus dotes se limitan a tres cosas al día. Por tres veces deja caer el saco e interpreta el 'iplon!', de acuerdo con lo que previamente ha visto: la sartén en el horno, las botellas de vino detrás de los sacos y el sacristán debajo de la cama. Entonces el posadero le da a Nicolásín media fanega de monedas de oro por el saco y éste vuelve a su casa muy contento.

Las variantes son claras como lo es el elemento común: una piel vendida con engaño, so pretexto de que es adivina. Difiere también la manera de interrogarla, pisándola o haciéndola caer. Sorprende a primera vista la segunda versión, donde la piel de-

saparece sustituida por unos grajos, mas conviene reparar en el hecho de que éstos se han alimentado de la misma y, sobre todo, en la postura adoptada por el hombre para hacerse con ellos: se ha acostado en el monte, "cubriendose todo él con la piel".

En un cuento recogido en Santander<sup>5</sup> esa variante sigue su propio camino<sup>6</sup>: un muchacho, apodado Juan Bobo, mata un buey para dar de comer a todos y que dejen de llamarlo así, pero en lugar de eso le ponen Juan Bobazo. Sin inmutarse, se encamina a Madrid a vender las pieles "y como hacía mucho calor se puso a la sombra de un árbol y se tapó con la piel. Y vino un cuervo y le picó la piel. Y Juan Bobo cogió al cuervo. Y la piel fue y la vendió en siete duros". El adivino en adelante es el cuervo quien al pasarle la mano por encima adivina las monedas que previamente ha ido dejando Juan en la escalera de la fonda. Pese a los cambios, se mantiene el episodio de cecharse y taparse con la piel. Es éste un detalle significativo.

A. Espinosa<sup>7</sup> realiza un fino análisis de este cuento montañés encuadrándolo en el grupo especial de cuentos picarescos a los que pertenece. Resume además estudios previos de otros autores y establece los tipos más importantes entre las versiones por él estudiadas, ciento trece, de ellas veintitrés hispánicas. Varios puntos de su exposición merecen nuestra atención.

En primer lugar, las distintas variantes que establece en el primer elemento fundamental, denominado A: El rico mata una bestia (caballo, vaca u otra) del pícaro, éste la desuelta y se marcha a vender la piel. En A<sub>2</sub> la única diferencia consiste en que es el propio pícaro o los vecinos quienes matan la bestia. También se contempla la posibilidad de que se muera de flaca en A<sub>4</sub>. En las dos versiones restantes interviene un pájaro, bien unos cuervos que pican la piel y el pícaro coge uno (A<sub>3</sub>), bien simplemente encuentra un cuervo y se va con él (A<sub>5</sub>).

Un segundo punto de interés es a quién se atribuye la adivinación. Es el tercer elemento del cuento en la clasificación de Espinosa, ya que el segundo (B) lo cons-

<sup>5</sup> A. M. ESPINOSA, *Cuentos populares españoles*, Madrid, CSIC, 1946, vol. I, nº 193. Abreviado en lo sucesivo CPE.

<sup>6</sup> Otro tanto sucede con la variante irlandesa recogida por J. Jacobs, donde el protagonista realiza unos cortes en la piel de la vaca muerta, coloca allí unas monedas y así hace creer que la piel le proporciona todo el dinero que quiere, con esa estratagema consigue venderla por su peso en oro (J. JACOBS, *Celtic Fairy Tales*, London, 1994, pp. 47-56 y observaciones p. 247 ss.; dicha obra recoge en un solo volumen la original de Jacobs, *Celtic Fairy Tales*, 1892 y *More Celtic Fairy Tales* a cargo de D. NURR, 1894). Lo importante en esa versión es que la piel da dinero y en ese sentido coincide con el episodio de la fábula de *Uribos*, vid. *infra* n. 14. El cuento santanderino, en cambio, combina ambos aspectos, las cualidades adivinatorias de la piel, si bien traspasadas al cuervo, y la capacidad de generar riqueza.

<sup>4</sup> *Cuentos tradicionales de León* a cargo de J. CAMARENA LAUCURICA, 2 vols., Madrid, Seminario Metódico Pidal, Universidad Complutense – Diputación Provincial de León, 1991, vol. II, p. 84 ss. nº 212.

<sup>7</sup> CPE III p. 212 ss.

tituye la llegada a la posada. La adivinación se atribuye a una piel, un pájaro o un libro en C, C<sub>1</sub> y C<sub>2</sub>, mientras en C<sub>3</sub> el pícaro mismo se declara adivino.

En tercer lugar, interesa reparar en los tipos que establece Espinosa conforme aparezcan los distintos elementos que ha disecionado. El tipo I, el cuento de la piel o del pájaro que adivina, le parece el mejor caracterizado, el que mejor cuenta las aventuras de la mujer con su amante y cómo las observa el pícaro. Para Espinosa es de desarrollo occidental. El tipo II es semejante al anterior, pero no lleva los elementos B y C y al ser éste uno de los que aquí más importan, no nos detendremos en él. También carece de dichos elementos el tipo III, el más sencillo y, al parecer, de origen oriental: un pícaro marcha a vender la piel, sube a un árbol, deja caer la piel sobre unos ladrones, huyen éstos y él recoge el dinero. Aún hay un tipo IV que empieza con la partida del marido y está relacionado con el tema de *Hildebranda*<sup>8</sup> y fue desarrollado por Cervantes en su entremés, *La cueva de Salamanca*, donde el estudiante es el adivino o en otras variantes posee un libro adivinatario<sup>9</sup>.

Espinosa considera que este último tipo, el IV, es uno de los más antiguos de Europa y que las versiones española y alemana del s. XVI, sacadas de fuentes populares junto con tres versiones hispánicas modernas, son tan semejantes entre sí que autorizan a considerarlo como uno de los arquetipos primitivos de Europa. Añade que puede ser el prototipo del Tipo I, del que también había afirmado que es de desarrollo independiente, con nuevos y notables elementos (B y C), occidental y seguramente tan antiguo como el tipo II.

No disponemos de datos distintos a los manejados por Espinosa sobre la transmisión y recepción del cuento Y, por tanto, no pretendemos embarcarnos aquí en una discusión sobre arquetipos y prototipos. Además no todos los elementos del cuento llaman nuestra atención por igual. Pero precisamente los que lo hacen nos llevan a dudar de la viabilidad de que un cuento que tiene por protagonista a un pícaro o estudiante adivino, que a veces posee un libro pueda servir de prototipo al tipo I donde el elemento C puede asumir más variantes.

No obstante, dejamos esta cuestión abierta, a la espera de futuros estudios. Aquí nos centraremos en el agente de la adivinación, intentaremos determinar la razón de nos centraremos en el agente de la adivinación, intentaremos determinar la razón de

las variantes sin ahondar demasiado en los condicionamientos que resultan para el resto de la estructura.

Es claro que, independientemente del supuesto responsable de la adivinación, el cuento asume la forma de una farsa: un pícaro, un estudiante, un vecino listo se fingir adivino, cuando no lo es, sino tan sólo un buen observador que ha tenido la oportunidad de ver, sin ser visto, aquello que está oculto al marido.

Ahora bien, ¿qué función desempeñan las supuestas ayudas? ¿Cómo se incardinan éstas en el cuento? ¿Cómo son aceptadas por la tradición popular? La presencia de un libro es fácilmente explicable, máxime cuando aparece en el tipo IV, cuyos representantes más eximios se encuentran en obras literarias del s. XVI y aun cuando procedan de fuentes populares, su presencia estaría justificada por las tradiciones relativas a los libros de magia<sup>10</sup>. Algo similar puede decirse del pájaro<sup>11</sup>, graciosos cuervos, a cuyo vuelo se presta especial atención en relación con el de buen o mal agüero. Queda la piel, la piel adivina.

Si nos atenemos a las variantes del primer elemento, analizadas por Espinosa y resumidas más arriba, conviene reparar en que sólo en dos de las cinco interviene el motivo del pájaro. Es más, interesa señalar que dicha intervención está justificada en cuanto que el pájaro ha tomado contacto con la piel del animal, ha comido de ella mientras el protagonista estaba echado, cubierto con la misma, tal y como puede verse en los ejemplos castellanos con que abrimos la exposición. Es decir, la presencia del pájaro se justifica por existir una tradición viva en la que se incardina, la interpretación que se da a su aparición, a su vuelo, incluso a su posible lenguaje de graznidos. Sin embargo, si la cuestión fuera tan simple, esperaríamos quizás una documentación más ricia respecto al pájaro Y, sobre todo, se entiende mal la vinculación con la piel. De haberse tratado de un elemento “original”, no existiría esa dependencia, que reaparece incluso cuando el narrador parece haberse olvidado de la piel<sup>12</sup>, aunque es cierto que en la variante A<sub>5</sub> de Espinosa simplemente el pícaro encuentra un cuervo y marcha con él.

<sup>10</sup> Vd. R. SCHENDA, en *Enzyklopädie des Märchens*, Band 2, 1979, cols. 965-970.

<sup>11</sup> ESPINOSA (CPE III, p. 219), pese a no ocuparse de este aspecto, remite a THOMPSON D1025, D1130, D1311, K114, como ejemplos de motivos en los que objetos, animales, aves que adivinan se hallan con frecuencia en las tradiciones de Oriente y Occidente. Puede verse también J. CHEVALIER & A.

GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1982 (traducción del original francés, 1969) y TAYLOR en H. BÄCHTOLD-STRÄUBL & E. HOFFMANN-MAYER, eds., *Handwörterbuch des deutschen Abergläubers*, Berlin-New York, 1927, reimpr. 1985, 10 vols., vol. 8 s.v. ‘Vogel’, col. 1673-1679, *víd.* también s.v. ‘Rabe’.

<sup>12</sup> *Víd. supra* el caso leonés. También conviene indicar aquí que el narrador en lugar de hacer tumbar al protagonista sobre la piel, señala simplemente que la deja al sol: “y él tiró por allí un poco” (J. CAMARENA, *Cuentos tradicionales de León*, p. 85).

<sup>8</sup> Vd. K. ROTH en *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, hrsg. K. RANKE, Berlin – New York, Band 6, 1990, col. 1011-1017. Allí puede encontrarse referencias a estudios específicos sobre este relato.

<sup>9</sup> Vd. S. M. WAXMAN, “Chapters on Magic in Spanish Literature”, *Revue Hispanique*, 38 (1916) 325-463, especialmente pp. 356-366; M. GARCIA BLANCO, “El tema de la Cueva de Salamanca y el entremés cervantino de este título”, *Anales Cervantinos*, 1 (1951) 71-109 = Seis estudios salmantinos, Salamanca, 1961, pp. 71-104; L. G. EGINO, *La Cueva de Salamanca*, Salamanca, 1994, pp. 11-30 y pp. 101-107.

¿Qué razón puede justificar la interacción entre ambos elementos, pájaro y piel? Puesto que la presencia de aquél estaría asumida por la tradición y puede aparecer de forma independiente, no parece que pueda sostenerse que el pájaro motive la aparición de la piel, tanto más que cuando aparecen juntos es el pájaro el que picotea la piel. Todo apunta a que la piel en un momento dado, y pese a que algunas versiones la mantienen como único elemento responsable de la adivinación, necesitó de un apoyo. Pues, ¿en qué contexto se acepta la posibilidad de que una piel pueda adivinar? ¿Qué tradiciones pueden relacionarse con tal supuesto, de modo que en la imaginación popular el cuento encuentre un refrendo que apoye la continuidad del motivo?

Los propios cambios que dicho motivo parece haber experimentado en el curso de su transmisión, a juzgar por las variantes de las versiones, desvelan parte de las dificultades que los narradores tuvieron que solventar a la hora de entender el material transmitido. La pervivencia misma, no obstante, apunta a que lejos de ser una tradición frágil, perecedera, el entronque tenía unas raíces profundas, perfectamente asentadas y de ahí que no le fuera difícil mantenerse y encontrar arraigo mediante la asociación con otros elementos que suplan o apoyen esa misma función que desempeña la piel: la adivinación.

Estaríamos entonces ante un ejemplo de las incoherencias que a veces presenta la tradición popular. En ocasiones se tiene la impresión de que los narradores no parecen entender el significado de lo que están contando; las confusiones se producen especialmente cuando no está claro de qué sirven determinados elementos presentes en el cuento<sup>13</sup>.

En ese caso, en mi opinión, sólo quedan dos soluciones: una consiste en mantener el elemento tal cual, inmutable, aunque eso suponga que en el curso de la transmisión quede aislado, anquilosado, puesto que lo importante es transferir la herencia recibida, en eso reside la naturaleza tradicional del cuento folklórico. La alteración es modificarlo, intentar adaptarlo al propio contexto en que el cuento se desenvuelve para que no resulte totalmente incomprendible, lo cual también supondría un riesgo para la cadena de transmisión. Precisamente otra de las cualidades esenciales de los cuentos populares es la capacidad que cada comunidad tiene de tomar un legado antiquísimo y conformarlo a su propia realidad.

Possiblemente no podramos reconstruir todas las fases de ese proceso, sería necesario revisar todas las versiones y analizar en profundidad todas las vías<sup>14</sup>, pero de

la misma manera que el análisis interno ha servido para establecer qué elementos son probablemente más recientes, en cuanto que encuentran una justificación ulterior en el desarrollo narrativo, creemos posible aproximarse al contexto en el que una piel adivina era plenamente aceptada como elemento funcional sin que necesite explicación o ayuda subsidiaria para resultar perfectamente comprensible en el relato. Es más, ese marco permitirá explicar algunos de los detalles de las versiones en que la piel necesita el apoyo de un pájaro para justificar su capacidad adivinatoria.

Para ello tenemos que retrotraer bastante en el tiempo y alejarnos de la Castilla que nos brindó los primeros cuentos. Más adelante reflexionaremos sobre la pertinencia y necesidad de ese viaje, ahora conviene centrarse en las pesquisas.

Éstas nos conducen a dos ámbitos muy distintos, Grecia e Irlanda. En las tradiciones de estos pueblos hemos aislado referencias míticas y rituales que permiten entender e interpretar mejor la naturaleza de una serie de personajes mitológicos que añuran a su calidad de divinidades acuáticas la capacidad de metamorfosis y la evidencia<sup>15</sup>. Interesa subrayar aquí que ese don de transformarse de que gozan Neleo o Proteo entre los griegos, Find o Táilésin entre los celtas, por no citar sino los casos más representativos, se corresponde con la curiosa disposición del consultante de algunos oráculos: se tiende aquél sobre la piel del animal que previamente ha sacrificado y en el sueño inducido se le revela el objeto de su consulta.

Es claro que esa peculiar *incubatio* constituye la contrapartida ritual de la cualidad inherente a esos personajes mitológicos. Quienes pretenden acceder a lo desconocido practican una serie de ritos claramente relacionados con la naturaleza de los videntes míticos: la presencia del agua en el recinto del oráculo recuerda la vinculación acuática de dichos seres, bien por tratarse de deidades, bien en calidad de hijos o amantes de las mismas; el hecho de envolverse en la piel de un animal evoca

clara la relación entre la tradición europea y asiática. De otro lado, en la compilación de J. GRIMM & A. SCHMELLER, *lateinische Gedichte des X. und XI. Jh.*, Göttingen, 1838 (Amsterdam, 1967), p. 354 ss., se recoge un cuento muy similar a éste, el de *Urbilos*. Mas justamente difiere en el episodio que aquí interesa: un hombre al que se muere el único buey que poseía, lo vende por poco dinero, pero en el camino de vuelta encuentra un tesoro y afirma que ese dinero le viene de la venta de la piel del buey. Fco. Rodríguez Adrados sitúa dicho relato dentro del nuevo panorama de la fábula en época carolingia: la aparición de redacciones poéticas aisladas, que se caracterizan por temas ajenos a la tradición anterior o derivados de ella, pero independientes, sin que sea fácil determinar su origen en muchos casos: oriental, griego, tradición folklórica europea, creaciones (vid. Fco. Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula grecolatina II. La fábula en época imperial y medieval*, Madrid, 1985, p. 607 s., y un resumen del cuento recogido por GRIMM-SCHMELLER en vol. III, 1987, p. 550 s.).

<sup>15</sup> M<sup>a</sup> DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, "Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa" *Minerva* 14, 2000, 11-47.

<sup>13</sup> Vid. S. THOMPSON, *El cuento folklórico* (traducción española de *The Folktale*, New York, 1946, editada por la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1972), p. 99.

<sup>14</sup> Los estudios específicos sobre *Hildebrand*, antes aludidos, apuntan a que el chascarrillo que da origen al cuento se originó en Italia o el norte de Francia a comienzos del s. XV, sin que este muy

la capacidad que tienen dichos seres para transformarse, capacidad de la que se sirven a menudo para rehuir a quienes acuden a interrogarlos. El rito remite así a procedimientos específicos para conseguir trasvasar la videncia, una de las manifestaciones de la sabiduría, desde su sede ultramundana al mundo real, donde se desencuentan los mortales que aspiran a tal conocimiento.

Si bien en nuestro estudio aludímos a referencias a otros ámbitos indoeuropeos que permitían vislumbrar la posibilidad de seguir la huella de esta concepción en otros pueblos, los testimonios analizados procedían fundamentalmente, tal y como queda dicho, de fuentes grecolatinas e irlandesas.

Quizás convenga señalar aquí las referencias rituales más específicas: las descripciones del oráculo de Anfiarao (Pausanias I, 34, 4,5) y de Caleante (Estrabón VI, 3, 9; Licofrón, *Alejandra* 1050 ss.<sup>16</sup>), la consulta de Numa a Fauno y Pico (Ovidio, *Fast. III*, 291-342; Plutarco, *Numa* 15), las referencias al rito céltico denominado *taghairim* en escocés, una de cuyas variantes aparece probablemente en uno de los *Mabinogi* galeses<sup>17</sup>. Los autores clásicos que transmiten estas noticias son tardíos, dejan constancia de hechos conocidos y practicados en su época y que seguirán aún vivos en la tradición por cierto tiempo. Sabemos, por ejemplo, que el oráculo de Anfiarao se mantuvo hasta la llegada del Cristianismo<sup>18</sup>. Las fuentes célticas son mucho más recientes. Mas unas y otras remiten a una tradición mucho más antigua cuya interpretación hemos procurado enriquecer combinando el análisis interno con la comparación hasta poner de manifiesto el estrecho entrelazamiento entre los temas del agua, la videncia y la metamorfosis.

Lo que planteamos a continuación es precisamente la posibilidad de relacionar ese trasfondo mítico concreto, analizado por nosotros con anterioridad, con la piel adivina de los cuentos populares. No pretendemos defender con ello una secuencia cronológica entre ambas tradiciones. Tampoco es *a priori* descartable, pero para tra-

bajar con un mínimo de seguridad en ese terreno habría que seguir todas y cada una de las vías de transmisión de este cuento con todas sus variantes, labor que compete a un estudio más detenido y especializado<sup>19</sup>.

En este momento nuestro objetivo es más modesto: intentaremos poner de relieve que es posible rastrear un contexto específico en el que la piel adivina es un elemento plenamente funcional dentro del cuento. Esto es, existen unos ritos de adivinación de notable antigüedad, uno de cuyos elementos integrantes es precisamente la dormición sobre una piel del animal sacrificado: un carnero en los ejemplos griegos, un toro o una ternera en los procedentes del ámbito céltico. Una vez desaparecido el rito en sí, los detalles de su desarrollo pudieron quedar asociados en la memoria popular a la capacidad que se generaba en el curso de tales ceremonias. Impregnadas de tal propiedad, fácilmente podían entrar a formar parte de relatos y cuentos con un devenir propio y particular. A medida que la tradición fuera perdiendo la conciencia de su razón de ser, más proclive sería a los cambios y transformaciones. De esa manera se iría oscureciendo la función de la piel, su razón de ser en el relato, hasta quedar relegada a un elemento subsidiario, aparentemente suprimible, en cuanto que otro (un pájaro, un libro) asume su papel. Mas no llega a desaparecer totalmente, no se hunde sin más en las sombras. Su presencia reclama entonces nuestra atención. Esto es lo que hemos pretendido, aportar un poco de luz que resalte la clarividencia de la piel adivina.

<sup>16</sup> Existe una discrepancia entre Estrabón y Licofrón que parece remontar a sus fuentes respectivas (*vid. la nota de la edición estraboniana a cargo Fr. LASERRE*, París, *Les Belles Lettres*, 1967); Licofrón atribuye el rito oracular no a Calante sino a Podalirios, cuyos restos hace reposar, no obstante, junto al cementerio de Calante. Las paráfrasis del texto de Licofrón reproducen naturalmente esa información, mientras los escultos se hacen eco de la polémica sobre el enteramiento, vid. E. SCHERER, *Lycophronis. Alexandreia*, Berlín, 1881-1908, reimpr. 1958, vol. I para las paráfrasis y vol. II para los escultos. A. BOUCHÉ-LECLERCQ (*Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols., Atenas, 1978, reimpr. de París, 1882, vol. 3, p. 346) considera que se trata de un oráculo doble.

<sup>17</sup> V. CIRIOL, *Mabinogion*, Madrid, Editora Nacional, 1982 (reed. 1986) y *Mabinogion*, Madrid, Siruela, 1988. Para el detalle de las otras referencias, *vid. el artículo citado en nota 15 p. 27 s.*

<sup>18</sup> *Vid. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. 3, p. 338.

<sup>19</sup> JACOBS en su obra antes citada (nota 6) indica que el relato reproducido por él, recogido en su día por A. NUTT de la tradición oral, pertenece a un tipo de cuentos que son europeos en cuanto a su extensión, mantienen analogías con Oriente y sólo pueden llamarse célticos "by adoption and colouring". Habría que tener en cuenta esa observación, si nos preguntáramos cómo es que precisamente en la versión irlandesa del cuento no hay alusión alguna a la capacidad adivinatoria de la piel, cuando en las tradiciones célticas se atestiguan hasta épocas muy recientes ecos de dichas prácticas (*vid. "Metamorfosis y videncia" p. 28 n. 41*). Como ya adelantábamos (*supra* n. 6), el cuento sigue una dirección muy distinta.

**IL TEMA DELL'EMANAZIONE (*APORROIA*) NELLA LETTERATURA ASTROLOGICA E NON ASTROLOGICA TRA I SEC. A.C. E II D.C.**

FRANCESCA ALESSE  
Istituto per il Lessico  
Intellettuale Europeo e  
Storia delle Idee-C.N.R.

This paper deals with the presence of ἀνόρροπα in some astrological, scientific and philosophical texts written during the first two centuries of the imperial age, to bring out some conceptual connections between one of the meanings of ἀνόρροπα in the astrological field, that of 'emanation', or *effluvium*, and the use of the same word in medical as well as philosophical and religious texts, for instance in Galen, Philo-Alexandrinius, Marcus Aurelius. What is common to these different areas is the idea that what 'flows down', preserves the qualities of its origin to which it is substantially linked. This idea, very crucial in astrology, has a fundamental importance in a religious perspective, when it is applied to the divine Logos by Philo, to Osiris by Plutarch, to the Holy Spirit by Christian authors.

Nella letteratura astrologica prodotta tra il I sec. a.C. e i primi due secoli di età imperiale si avverte una crescente presenza di problematiche propriamente filosofiche, nate e promosse da interessi talora estranei all'astrologia. Una particolare sensibilità verso la cosiddetta religione astrale e le sue implicazioni per il destino dell'individuo si percepisce, com'è noto, già nel Platone maturo e nell'ambito dell'Accademia antica, forse per influenze culturali dell'Oriente<sup>1</sup>. Nella prima età

ellenistica è soprattutto la Stoia, con la sola eccezione di Panetrio di Rodi<sup>2</sup>, a fornire un notevole sostegno teorico all'astrologia e all'arte divinatoria. Solo per fare alcuni esempi, il tema della libertà dell'azione individuale o quello della ripetizione ciclica dei medesimi eventi da una διακόσμησις alla successiva, impegnarono grandemente Crisippo, il quale si misurò con complesse questioni interenti la libertà dell'assesto e dell'impulso all'azione (che il determinismo presupposto dalla fede nelle pratiche mantiche sembrava negare), che egli cercò di risolvere con una distinzione di più tipi di cause degli eventi<sup>3</sup>; mentre l'antico tema di estrazione platonica quale la 'discesa' dell'anima e la sua incarnazione assunse un'importanza sempre maggiore non solo per i filosofi ma anche agli occhi degli astrologi, pur non avendo, alla sua origine, una connessione esclusiva con l'astrologia e rappresentando soprattutto una questione di rilevanza etico-religiosa o metafisica.

Un esempio specifico dell'intreccio delle due prospettive e dei 'prestiti' filosofici di cui l'astrologia poté beneficiare, nel periodo storico che abbiamo sopra indicato, è costituito dal costante e metodico uso che gli astrologi del tardo ellenismo e della prima età imperiale fecero del termine ἀνόρροπα.

Dopo la voce redatta da J. Ratzinger<sup>4</sup> per il *Reallexikon für Antike und Christentum*, nel 1959, e in cui venivano messi a fuoco solo i significati che il termine assume nella Gnosti, nella prima Patristica e nel Neoplatonismo, fu soprattutto H. Dörrie<sup>5</sup>, in uno studio del 1965, a fornire un'analisi ad ampio raggio del concetto di emanazione, prendendo le mosse dalle prime tracce di una rappresentazione mitico-poetica e quindi pre-filosofica del tema emanativo. A partire da Hom. A. 249 e percorrendo la progressiva razionalizzazione dell'immagine e la sua utilizzazione negli ambiti scientifici e filosofici, Dörrie ne mise a fuoco i significati e il valore espres-

<sup>1</sup> Sull'interesse portato da Platone a questioni astrologiche, si vedano le sintesi di L. BRISSON, *Le Ménage et l'Autre dans la structure ontologique du "Time" de Platon. Un commentaire systématique du "Time" de Platon*, Sankt Augustin 1994<sup>2</sup>, p. 508 ss., e A. PÉREZ-JIMÉNEZ-R. CABALLERO, "Homo Hellenisticum", Napoli, 1988, pp. 397 ss.; "Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana", in *ANRW*, II, 36.7, Berlin-New York, 1994, pp. 4491 ss.; "L'astrologia nel De fato di Cicerone", in A. PÉREZ-JIMÉNEZ-R. CABALLERO (edd.), *Homo Mathematicus*, cit., pp. 227 ss.; si vedano anche P. L. DONINI, "Crisippo e la nozione del possibile", *RFC*, 101 (1973) partic. pp. 340 ss., A.A. LONG, "Astrology: Arguments Pro and Contra", in J. BARNES-J. BRUNNENBURG-M. BURNET-M. SCHOFIELD (edd.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, 1982, pp. 165 ss.; S. BOZKEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, partic. pp. 87 ss. e 145-155.

<sup>2</sup> F. ALESSE, *Panetrio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994, pp. 239 ss.

<sup>3</sup> Per la questione rimando soprattutto agli studi di A.M. IOPPOLO, "Le cause antecedenti in Cic. De Fato 40", in J. BARNES-M. MIGNUCCI (edd.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, 1988, pp. 397 ss.; "L'astrologia nel De fato di Crisippo", in *ANRW*, II, 36.7, Berlin-New York, 1994, pp. 4491 ss.; "L'astrologia nel De fato di Cicerone", in A. PÉREZ-JIMÉNEZ-R. CABALLERO (edd.), *Homo Mathematicus*, cit., pp. 227 ss.; si vedano anche P. L. DONINI, "Crisippo e la nozione del possibile", *RFC*, 101 (1973) partic. pp. 340 ss., A.A. LONG, "Astrology: Arguments Pro and Contra", in J. BARNES-J. BRUNNENBURG-M. BURNET-M. SCHOFIELD (edd.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, 1982, pp. 165 ss.; S. BOZKEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, partic. pp. 87 ss. e 145-155.

<sup>4</sup> J. RATZINGER, s.v. "Emanation", in *RAC*, IV, 1959, coll. 1219-1228.

<sup>5</sup> "Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken", in *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (Festgabe für J. Hirschberger), Frankfurt, 1965, pp. 119-41, ora in *Platonica Minor*, München, 1976, pp. 70-88.

sivo, fino a giungere all'utilizzazione più sistematica del termine ad opera delle scuole gnostiche. In questo lungo percorso, si possono enunciare alcuni dati di carattere generale. Per prima cosa, lo studioso constatò che un contributo fondamentale all'utilizzazione dell'immagine emanativa fuori dall'ambito letterario viene dall'intuizione che la ḍīrōppoua mette capo ad un risultato concreto, potremmo quasi dire visibile o tangibile; ciò ha conseguenze, ad esempio, nel modo di intendere il valore effettivo della parola, emanazione del pensiero, e la cui influenza si esercita sia sulla realtà circostante, motivo per cui il tema emanativo diventa fondamentale nelle credenze magiche, sia sull'ascoltatore, motivo per cui l'immagine dell'emersione, in un senso sempre più traslato e razionalizzato, condurrà, nel V secolo, alla fiducia nella ḍūx̄aywyā<sup>6</sup>. Ma l'idea dell'effetto dell'emersione è fondamentale anche nel campo medico e in quello astrologico: in entrambi i casi la ḍīrōppoua è indicata come una modalità di contagio e di epidemia. Né si dovrà dimenticare che la ḍīrōppoua si intreccia con il concetto di ḏāvāḍūjūdōs, una relazione volta a rappresentare una sorta di scambio cielo-terra (la ḍīrōppoua è l'emersione dal cielo alla terra, la ḍīcθūjūdōs è l'esalazione dei vapori che salgono dalla terra a 'nutrire' i corpi celesti) e che la fisica ellenistica, sotto l'influenza della Stoia, definirà meglio tramite il concetto di τνεῦδα<sup>7</sup>. Quest'ultimo, con Posidonio<sup>8</sup>, assume sempre più una rilevanza religiosa ed escatologica che influenzò fortemente il tardo ellenismo e la prima età imperiale. Infine, dall'analisi di Dörrie risultò che i più importanti ambiti di applicazione del termine ḍīrōppoua possono essere indicati nella teoria della percezione (soprattutto empedoclea<sup>9</sup>), nelle credenze magiche ed astrologiche, nella religione. Sotto il profilo storiografico, Dörrie segnalò che l'idea di emanazione, pur presente nella letteratura filosofica dei secc. I-III d.C., non entra mai in modo strutturale nei sistemi filosofici del medio e neoplatonismo, mentre la Gnosì ne fa un concetto-chiave della propria cosmogonia.

Malgrado i richiami ai testi astrologici, Dörrie non ne fece un'analisi dettagliata e quindi obiettivo del mio articolo è appunto di passare in rassegna alcuni esempi di questa letteratura di età ellenistica e proto-imperiale nei quali sia impiegato il termine ḍīrōppoua nel senso di 'emanazione', e di confrontare questo impiego con quello fatto in letteratura contemporanea.

Naturalmente si deve ricordare che due sono i significati di ḍīrōppoua in ambito astrologico, e cioè: 1. 'separazione' o 'deflusso' di un astro rispetto ad un altro, e in

tal senso ḍīrōppoua si contrappone nel significato a ḏūvāḍhī, a cui molto spesso si accompagna nei testi; 2. 'emanazione', 'efflusso', 'influenza' dei pianeti, che si trasmette da astro ad astro e dagli astri alla terra e agli esseri viventi, condizionandone la vita e il comportamento. Malgrado si sia tentato, in passato, di ricordurre i due sensi ad un'unica origine, precisamente un'origine filosofica<sup>10</sup>, sembra inevitabile constatare che essi rimangono distinti e volti ad illustrare due situazioni astrali diverse. Riguardo al primo significato – che indica la separazione o il distacco di due pianeti che, dopo essersi trovati in stato di ḏūvāḍhī, cioè sullo stesso meridiano, sono separati da almeno un grado<sup>11</sup> –, basterà ricordare autori quali: Doroteo Sidonio<sup>12</sup> (*Carmen Astrof.*, V 20, 1, p. 395, 12-17 P e V 33, p. 406, 26 ss. P), Claudio Tolomeo (*Tetraab.*, I 24, 2; II 13, 4; III 10, 5; III 14, 1 e 7), Vettio Valente<sup>13</sup> (*Anth.* I, 1, p. 5, 13 Pingree, VI 1, p. 231 P, IX 2, p. 319, 9 P, IX 9, p. 332, 25 P), Antiooco Atenese (CCAG VIII 3, p. 110, 25, p. 114, 8-9), ps. Manetone<sup>14</sup> (*Apotelesm.* II 439, p. 17 Koechly, 445, p. 18 K., 461, p. 18 K., 473, p. 19 K.), e, in epoca più tarda, Serapione (CCAG VIII 3, pp. 228, 35-229, 4), Efestoione<sup>15</sup> (*Apotelesm.* I, 1, 14, p. 40, 2 Pingree; I, 20, p. 45, 3 P., 2, 10, p. 112, 8 P, 3, 4, p. 233, 6 P, II 48, p. 30, 26-27 P), Paolo Alessandrino<sup>16</sup> (*Apotelesm.* 21, pp. 36-39 Boer).

Ma il senso non tecnico di ḍīrōppoua non è meno presente nei medesimi autori che impiegano metodicamente il binomio ḍīrōppoua-ḍūvāḍhī. Doroteo Sidonio, per cominciare, ci fornisce alcuni testi in cui il senso non tecnico di ḍīrōppoua è adottato tanto per inquadrare il ruolo della Luna nella trasmissione delle virtù astrali alla Terra, dato che "...questa (scil. la Luna) assomiglia ad un plettro ed è essa che, ricevuti gli influssi di tutti gli astri, li rimanda a noi che viviamo sulla

<sup>10</sup> Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 11 ss. e pp. 245-6. Secondo Bouché-Leclercq i due significati provengono dalla teoria empedoclea degli 'effluvi'.

<sup>11</sup> Sulla compresenza dei due sensi, cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 12; F. BOLL, "Sternfreundschaft. Ein Horatianum", in *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums*, hrsg. von V. STEGEMANN, Leipzig, 1950, pp. 119-20; F. BOLL-C. BEZOLD-W. GÜNTHER, *Sternkunde und Sternlehrung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Stuttgart, 1966, p. 54; W. GÜNDLICH, H.G. GÜNDLICH, *Astrologoumena. Die astrologische Literatur in der antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966, p. 154; S. FERRABOLI, *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Milano, 1983, p. 363; G. BEZZA, *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo*, Milano, 1992, pp. 83 e 378.

<sup>12</sup> Doroteo Sidonii, *Carmen Astrologicum. Fragmenta Graeca et Latina*, ed. D. Pingree, Leipzig, 1976.

<sup>13</sup> Vettio Valente Antiocheni *Anthologiarum libri novem*, ed. D. Pingree, Leipzig, 1986.

<sup>14</sup> Manettonis *Apotelesmatorum qui feruntur libri VI*, rec. A. Koehly, Lipsiae, 1868.  
<sup>15</sup> Hephaestio Thebanus, *Apotelesmatika*, ed. D. Pingree, Leipzig, 1973, II 1974.

<sup>16</sup> Pauli Alexandrinii *Elementa apotelesmatica*, ed. A.E. Boer, Lipsiae, 1958.

<sup>6</sup> Art. cit. pp. 73-74.  
<sup>7</sup> Art. cit. p. 74. Cfr., su questo tema, l'ancora valida ed istruttiva esposizione in A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste 1: L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950<sup>2</sup>, p. 89 ss.  
<sup>8</sup> Cfr. soprattutto i frr. 100 e 101 EK.  
<sup>9</sup> Cfr. Empedocl., A 86, 88, 89, 90, 92, B 84, 89, 101 DK; Democrit., A 135, 165 DK.

Terra...”<sup>17</sup>, quanto per illustrare gli effetti che queste influenze astrali, sempre per la mediazione della Luna, producono sulla vita degli uomini<sup>18</sup>. La concezione secondo cui la Luna convoglia le ἀπόρροια dei pianeti che la sovrastano per riversarle sulla Terra è ripresa nel II sec. d.C. da Antiooco Ateniese<sup>19</sup>, il quale vi aggiunge elementi presenti, come vedremo, anche in Vettio Valente e in Tolomeo. Ed è proprio in questi due autori che troviamo un uso di ἀπόρροια più ricco di implicazioni filosofiche di tenore cosmologico o più specificamente escatologico e attinente alle sorti dell'anima individuale.

Anche Tolomeo, in *Tetrad.* I 2, 3, sembra riservare un posto importante alla Luna, ma non tanto perché essa convogli sulla Terra le emanazioni provenienti dagli astri delle sfere più periferiche, quanto soprattutto per il fatto che l'astro luminoso determina direttamente molti fenomeni atmosferici in virtù di una sua propria ἀπόρροια:

ἢ τε σελήνη πλείστην ὡς περγευεστάτη διαδίδωσιν ἡμῖν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἀπόρροιαν, συμπαθουσιῶν τῷ πλείστῳ καὶ ἀμφύκων καὶ ἔμψυχων καὶ ποταμῶν μὲν συναυξέντων καὶ οὐκ-μεταύντων τοῖς φωστὶν αὐτῆς τὰ ρεύματα, θαλασσῶν δὲ συμπεποιῶν τὰς ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις τὰς ἴσιας ὄρμας, φυτῶν δὲ καὶ ζώων ἢ ὄκλων ἢ κατά την μέρη συμπληρουμένων τε αὐτῇ καὶ συμμετουμένων.

La Luna, il corpo celeste più vicino alla Terra, esercita su di essa una considerabile influenza; è all'unisono con la Luna che hanno luogo i cambiamenti della maggior parte degli esseri inanimati e animati: i fiumi aumenta-

no e diminuiscono le correnti secondo le fasi lunari, i mari variano le maree in tempi corrispondenti al sorgere e tramontare della Luna, piante e animali, in maggior o minor misura, crescono e declinano con lei.<sup>20</sup>

In questo testo sono da notare due ulteriori nozioni che accompagnano il tema emanativo, e cioè, in primo luogo, il concetto di *οὐλυράθετα*, che pare qui circoscritto alla maggioranza degli esseri che vivono sulla Terra e quindi nella sfera sublunare, ma che il sistema cosmologico stoico estendeva alla totalità del cosmo<sup>21</sup>, facendone peraltro il fondamento delle emanazioni degli astri sulla terra e quindi della fiducia nell'astronomia<sup>22</sup>, in secondo luogo, l'idea della ‘massima vicinanza’ (*τρεπεγετάτη*) della Luna alla Terra, che suggerisce come il passaggio di una facoltà o virtù da un corpo celeste all'altro sia facilitato dalla contiguità, per così dire, dei corpi stessi. Notiamo che questi due elementi, *οὐλυράθετα* e contiguità, compaiono anche in un passo di Gemino, in cui si attribuisce la forza e l'efficacia dell'emersione in misura direttamente proporzionale alla prossimità dei corpi celesti<sup>23</sup>. L'astronomo attesta, seppure probabilmente non condivide<sup>24</sup>, una concezione che mette in rapporto il tema dell'emersione con

<sup>17</sup> *Fragments* cit., II 19, 357, 3-4 Pingree: “ἔοικε γάρ, φησιν, πλήκτρῳ, καὶ αὐτὴν τὰς ἀπόρροιας πάντων τῶν δοτέρων δεκτούμενην πρὸς ἡμᾶς εἰς τὴν γῆν ἀναμέμετε. L'immagine del pletro era stata già utilizzata da Cleante, cfr. *SVF* I 502, ma come metafora del sole, e non della luna, e in funzione del concetto di armonia cosmica; sulla similitudine cleantea cfr. P. BOYANCE, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris, 1936, pp. 96-97, e “L'Apollon solaire”, in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 1966, p. 166, sul ruolo astrologico della luna in virtù della sua prossimità alla terra, cfr. C. PRÉAU, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1970, pp. 288 ss. In ambito più propriamente filosofico cfr. P.L. DONINI, “Il De facie di Plutarco e la teologia medioplatonica”, in S. GERSH-CH. KANNENGIESER (ed.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, 1992, p. 105 ss., sull'immagine del sole come rappresentazione del νόος nel medioplatonismo.

<sup>18</sup> Cfr. *Fragments* cit., IV 1, 375, 7-14 Pingree e V 9, 6-7, 387, 11 ss. PINGREE.

<sup>19</sup> CCAG VIII 3, p. 112, 2-4; ἢ δὲ σελήνη περγευερά μὲν ὑπάρχουσα, τὰς ἀπόρροιας τῶν ὀνόματος αἵτινες δεκτούμενη δοτέρων καὶ διακονοῦσα πρὸς τὰ περιβετα, ἀρχεῖ τοῦ δικτύου ὕψης μέλιστα συναυξεντικέσσια, καὶ συναυξικρασθεῖ τοῖς πληρεσσούντος ζῷοις. Su questo passo e sulla presenza in esso dei termini *οὐλυράθετα*, *ἀπόρροια*, *πληρεσσούντος*, cfr. G. AUJAC, *Géminos. Introduction aux Phénomènes*, Paris, 1975, p. 128 n. 3.

<sup>20</sup> Cfr. infatti XVII 15-16: Εἴτε γάρ πύρινά ἔστι τὰ διστρα, εἴτε αἴθερα, ὃς ἀρέσκει τοιστοιπότες, ὑψηλοτέρες αὐτῆς ἔχοντων τὰς ζώως, αἴγαρον καὶ μετων τοῦ παντοῦ ποτεται, διὰ τῆς ιδίας εικόνος τῶν ἀθρόων βιου ἐν ἀνομαλίᾳ δεικνυμένη.

<sup>21</sup> Trad. italiana di S. FEARABOLI, *Claudio Tolomeo cit.*

<sup>22</sup> Come ben si comprende dalle fonti, in particolare Cic. *De div.* II 133 = *SVF* II 1211, S.E., M. IX 79 ss. = *SVF* II 1013, e Alex. Aphr. *De mixt.* p. 226 Bruns = *SVF* II 475, la *οὐλυράθετα* universale per gli Stoici era l'effetto della *ὑγιῶν* cosmica, della coesione dell'universo, che a sua volta consentiva ad un rigoroso materialismo ed al rifiuto del vuoto intracosmico. In questo assetto, è plausibile sostenere una continua trasmissione di effetti fisici e una influenza dei corpi astrali sugli esseri terrestri, considerando anche che la cosmologia stoica, diversamente da quella aristotelica, sostiene una uniformità sostanziale tra sfera celeste e sfera sublunare. Sull'importanza del concetto di simpatia universale si vedano anche le osservazioni di W. HÜBNER, “L'astrologie dans l'antiquité”, *Pallas*, 50 (1983) pp. 17 s. e soprattutto di T. BARTON, *Ancient Astrology*, London-New York, 1994, pp. 102 ss. il quale sottolinea che è la Stoa a dare il maggior impulso alla fiducia nella simpatia universale e quindi nella possibilità dell'astrologia, ma ricorda che forte fu anche il contributo di Aristotele, a cui in realtà si ispira di preferenza Tolomeo, e aggiunge che il messo tra astrologia e cosmologia aristotelica potrebbe essere stato instaurato molto prima di Tolomeo. Sulla concomitante influenza positoniana sull'opera di Tolomeo, insistete, com'è noto, F. BOIL, “Studien über Claudius Ptolemäus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie”, *Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, Suppl. 21, 1894, pp. 134 ss.

<sup>23</sup> Cfr. S.E. M. V 4, anche se qui si parla più precisamente di Caldei, che non debbono essere identificati necessariamente con gli Stoici; cfr. E. SPINELLI, *Sesto Empirico. Contro gli Astrologi*, Napoli, 2000, p. 107.

<sup>24</sup> *Elen. astron.* II 14; κατότι εὔκογον ἦν ἐκ τῶν μάλιστα σύνεγγυς συγκεκμένων ζῷοις οὐλυράθετοι γίνεσθαι. ἢ γάρ ἀπόφρα καὶ ἀπόρροια ἡ φρεμέτην ἀπὸ τῆς ἴσιας διανάτερος τῶν δοτέρων ὕψης μέλιστα συναυξεντικέσσια, καὶ συναυξικρασθεῖ τοῖς πληρεσσούντος ζῷοις. Su questo passo e sulla presenza in esso dei termini *οὐλυράθετα*, *ἀπόρροια*, *πληρεσσούντος*, cfr. G. AUJAC, *Géminos. Introduction aux Phénomènes*, Paris, 1975, p. 128 n. 3.

una rappresentazione del cosmo coeso, costituito di una materia continua e priva di intervalli di vuoto al proprio interno, i quali ostacolerebbero presumibilmente la trasmissione della *δύναμις* di un pianeta.

A tal proposito è opportuno ricordare un altro uso significativo del tema dell'emanazione astrale, in *Tetrah*, III 11, 4:

τὸ τε γάρ ὑπὸ γῆν πᾶν εἰκότως δέσποτεον πρὸς τὴν τηλικαύτην κυρίαν, πλὴν μονὸν τῶν παρ', αὐτὴν τὴν ἀναφορὰν εἰς φῶς ἐρχομένων, τοῦ τε ὑπὲρ γῆν οὔτε τὸ ἀνάνθετον τῷ ἀνατέλλοντι διαβεκτητικοὶ ὄφρογεν παραλαιμένεν, οὔτε τὸ προσαντεῖλαν, ὃ καλέτα τοῦ κακοῦ δαίμονος, ἐπειδὴπερ κακοὶ τὴν ἐπὶ τὴν γῆν ἀπόρροσαν τῶν ἐν αὐτῷ ἀστέρων μετὰ τοῦ καὶ ἀποκεκλεύναν, θολοὶ καὶ ὅπερ ἀφανίζει τὸ ἀναθυματικεύον ἐκ τῶν τῆς γῆς ὑπρῶν παχὺ καὶ ἀχλύθες, παρ', ὃ καὶ τοῦς χρώματος καὶ τοῦς μεγέθεον οὐ κατὰ φύσιν ἔχοντες φαίνονται.

Per la ricerca dell'elemento dominante in una questione così importante naturalmente trascureremo l'intero emisfero sotto l'orizzonte, tranne i 25 gradi dell'Ascendente che devono ancora sorgere. Dell'emisfero sopra l'orizzonte non terremo in considerazione né i 30 gradi situati a 15° dal segno ascendente, né i 30 gradi che lo precedono immediatamente, denominati del Cattivo Demone, perché, essendo in posizione declinante, influenzano negativamente l'azione esercitata sulla terra dai pianeti che essi ospitano; e perché intorbido no e quasi oscurano i vapori densi e nebbiosi che esalano dalla terra, di modo che il colore e la grandezza dei corpi celesti ci appaiono alterati.<sup>25</sup>

Nella seconda parte di questo brano ci imbattiamo in un esempio di quel rapporto tra *ἀντόποια* ed *ἀναθυμάτικος*<sup>26</sup>, movimento dal cielo alla terra e dalla terra al cielo, delineato da Dörrie nel suo articolo e che risente fortemente della cosmologia stoica e della nozione di *pneuma*, quantunque la Stoa antica abbia preferito il verbo *δυνήκειν* per indicare la diffusione della materia pneumatica<sup>27</sup>.

La nozione di *ἀναθυμάτικος* compare infatti in Zenone e in Cleante, i quali ne fecero uso non solo per descrivere il processo di formazione e di sostentamento

dei corpi celesti<sup>28</sup>, ma se ne avvalsero anche per trasferire questo processo alla *ψυχή* dell'individuo, la quale si produce dall'emanazione prodotta dal sangue o da altri umori del corpo<sup>29</sup>. Si deve notare che è proprio in Posidonio che l'uso di *ἀναθυμάτικος* si fa apparentemente più circoscritto, applicato soprattutto a questioni meteorologiche e per spiegare fenomeni atmosferici<sup>30</sup>. Tuttavia, anche se non è attestato per Posidonio un resso esplicito tra il tema della 'emanazione' terrestre e la sussezione degli astri, pure un suo frammento presenta elementi che possono aver influenzato Tolomeo. Si tratta del ff. 119 EK, da Strabone, in cui è riportata la coniugazione della credenza popolare secondo cui il sole, quando tramonta oltre l'orizzonte marino, assume proporzioni più grandi. In realtà, spiega lo Stoico, le *ἀναθυμάτικοι πλείονες* ἐκ τῶν ὑπρῶν si frappongono tra l'osservatore e l'astro, distorcendone la rappresentazione e modificandone le dimensioni e il colore<sup>31</sup>. Non c'è perfetta corrispondenza tra il passo di Tolomeo e il frammento di Posidonio, sostenendo, lo stoico, che le esalazioni delle sostanze umide sono causa diretta di un fenomeno ottico, funzionando come lenti deformanti per l'osservatore, laddove l'astronomo dice che sono piuttosto i 30° gradi declinanti a intorbidire i vapori ascendenti dalla terra; ma non è comunque privo di rilievo il fatto che Tolomeo riprenda sia il motivo della distorsione delle dimensioni e del colore del pianeta, sia il fatto che tale distorsione sia connessa con una posizione declinante di un astro, paragonabile per certi versi al tramonto del sole di cui si occupa Posidonio.

Malgrado la sottessa concezione che l'*ἀντόποια* dei poteri degli astri sia resa possibile da una sostanziale omogeneità delle parti del cosmo, ovvero sia rafforzata dalla contiguità dei corpi celesti tra loro e di questi alla Terra, contiguità che comunque pare presupporre l'esistenza di una sostanza fisica che metta in rapporto

<sup>28</sup> Per il principio *τρέφεσθαι τοὺς ἀντέρος* ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμάτασος, cfr. SVF II 692; si veda anche, per Cleante, SVF I 501.

<sup>29</sup> Cfr., per Zenone, SVF I 141, 6, e, per Cleante, SVF I 520; si vedano inoltre SVF II 847 e, per Diogene di Babilonia, SVF III Diog. 30; interessante anche la nozione di *θυμός* come *ἀναθυμάτικος* τῆς *χολῆς* in SVF III 416, ovvero come *ἀναθυμάτικος* ἐκ τῆς καρδίας, in SVF II 886.

<sup>30</sup> Cfr. fr. 214 e 283 EK; il fr. 400b Theiller, corrispondente a S.E., M. IX 71-A, sul tema dell'ascesa delle anime disincarnate e del loro nutrimento tramite *ἀναθυμάτος*, corrisponde a SVF II 812, e non porta il nome di Posidonio; non si può escludere che quest'ultimo abbia fatto un uso del tema dell'ascesa in chiave escatologica, ma non resta alcuna traccia certa, così come non restano tracce di un uso positidoniano di *ἀντόποια* in senso cosmologico e tanto meno astrologico.

<sup>31</sup> Cfr. fr. 119 EK, 12-19; τὴν δὲ τοῦ μέρος φαντασίαν αἴσθεται μὲν οὐδίοις κατὰ τὸ τὸν σύντονος καὶ τὸν διατολῶν ἐν τοῖς πελέκεσι διὰ τὸ τὸν ἀναθυμάτος τὸν τῆς ὑπρῶν ἀναθέφεσθαι. Σιδ. 88 τούτων ὡς δι' ιδίων κομμένην τὴν οὐρὴν πλανητέρων δέχεθαι τὸν φυταρίας, καθόπερ καὶ διὰ νερού ἤριπον καὶ λεπτοῦ βλέποντας διόγειον ἢ ἀνατέλλοντα τὸν πλανητήν τὴν σελήνην. ήγειρα καὶ ἐνεργεῖθες φαίνεσθαι τὸ ἀστρον.

<sup>27</sup> H. DORRIE, "Emanation" cit., p. 76 n. 30.

la sfera celeste con la sfera sublunare<sup>32</sup>, non sono numerose le attestazioni esplicite di una 'materia' cosmica che svolga il ruolo di conduttore, per così dire, delle θύεια (pietà astrali). In Doroteo abbiamo traccia di un rapporto instaurato tra la nozione di πνεῦμα e l' ὄρος κόπτος e tra la Luna e il σῶμα, in un ordine di idee che rimanda ad una partizione della natura umana meglio sviluppata in epoca posteriore<sup>33</sup>; altre vestigia di una relazione tra l' ὄντος astrale e il πνεῦμα si colgono in alcuni passi del *De virtutibus herbarum* attribuito, poco verosimilmente, al medico-astrologo Tessalo di Tralle, vissuto sotto l'impero di Nerone ed esponente nella sua epoca della scuola medica metodica, e che sarà oggetto delle dure critiche di Galeno<sup>34</sup>. Nell'operetta, che unisce astrologia e botanica, si fa cenno ad una ἀντόποια, variabile di intensità, che si trasmette dagli astri alle specie vegetali per il tramite di un πνεῦμα λέπτη οὐλέπτοτον<sup>35</sup>. In un passo della *Tetribollos*, invece, rinveniamo non il termine πνεῦμα, ma l'idea secondo cui una 'sostanza aeriforme' ed eterna esercita una δύναμις sulla superficie terrestre che è soggetta a mutamento<sup>36</sup>.

Ma il più significativo richiamo a tale 'materia', seppure come elemento costitutivo specifico di un astro e non dell'intero cosmo, lo si trova nel contemporaneo di Tolomeo, Vettio Valente. Questi concorda con gli altri astrologi nel conferire un ruolo determinante alla Luna, ma, in più, definisce la Luna stessa πνεῦμα le cui emanazioni giungono all'uomo, influenzandone soprattutto la vita somatica:

κοσμικὸς γάρ η Σελήνη τῷκη ὑπάρχουσα καὶ σῶμα καὶ πνεῦμα, περίγειος οὖσα καὶ τὴν ἀπόρροιαν εἰς τὴν πέμπουσα τὸ ὄμοιον ἀπόρροιαν, καθ' οὐρὰ τοῦ καθ' ἡμᾶς σώματος. ὁ δὲ Ἡλιος νοῦς καὶ διάτονος κοσμικὸς ὑπάρχων διὰ τῆς ιδίας ἐνεργείας καὶ φύσεως ἐραστόπολος, τὸς τῶν ἀνθρώπων ψυχὴς διεγέρων περὶ τὰς ἐγχειρίδες αὐτοῖς πράγματος καὶ κυνῆσεως καθισταται.<sup>37</sup>

La Luna infatti, essendo sorte, corpo e *pneuma*, circondando la Terra ed emanando verso di noi il suo influsso, produce un effetto conforme (sott. alla sua natura), dominando l'uomo per il versante del corpo. Il Sole, d'altro canto, essendo intelletto e demonio, grazie alla sua propria attività e ad una natura degna di essere amata, vegliando sulle anime e sulle imprese degli uomini, si pone come principio dell'azione e del movimento.

Che gli astri siano costituiti di πνεῦμα diversamente temperato è concezione stoica, secondo la quale il pneuma lunare è composto di ἀνέψηπτον, al pari di quello psichico<sup>38</sup>, non di quello somatico, mentre è corrente nella letteratura astrologica la relazione tra la Luna e le sue fasi, e il σῶμα e le sue funzioni fisiologiche cicliche. Ad ogni modo, la contiguità e la similarità tra le componenti dell'uomo e quelle del cosmo non possono far altro che rafforzare la fiducia in un'influenza del mondo celeste sulle vicende umane. Ma è opportuno soffermarsi su questo testo anche e soprattutto perché esso contiene significativi riferimenti ad una concezione ampiamente diffusa nell'epoca degli Antonini e della quale Vettio recupererà gli elementi più funzionali alla sua trattazione astrologica.

Per prima cosa, che la Luna sia associata a πνεῦμα e σῶμα significa che essa è omogenea a due delle parti che costituiscono l'uomo, e cioè il πνεῦμα o ψυχή, con cui si dovrà intendere la componente psichica emozionale, o passionale, e il corpo; queste due componenti si aggiungono ad un nucleo originario di natura puramente intellettuale, detto νοῦς o Σελήνη, l'unico elemento che conferisce l'immortalità all'uomo. Di questa teoria antropologica esistono numerose tracce nella letteratura filosofica, religiosa e scientifica di I e II secolo d.C.<sup>40</sup> Anche se Vettio ricorda qui

<sup>38</sup> *SVF* II 136, II 672, 673; Posid., ft. 122 EK.

<sup>39</sup> Cfr. *SVF* II 786 e 787.

<sup>40</sup> Solo per alcuni esempi, si vedano Plut., *De facie*, 943A-B e 944F-945A; *De sera num. vind.* 564C e 566D; *De vita mor.* 441E; *De gen. Soer.* 591D-E; Alcino., *Didask.* p. 2 WHITTAKER; Max. Tyr., X 3, p. 79, 51-52 TRAPP; Marc. Ant., II 2, III 16, IV 3, V 11; VIII 56, XII 3, XII 14; XII 30; per tracce di questa dottrina nella Gnosti, cfr. Iren., *Adv. Haeres.* I, 5, 5 e 24, 1; Hipp., *Ref.* V 7, 7; Clem. Al., *Excerpta ex Theodoli*, 50, 1 ss. 51, 1 ss. e 54, 1. Per Plutarco, cfr. soprattutto D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 428 ss.; J. PERIN, *Idées grecques sur l'homme et sur ses mystères*, Paris, 1971, p. 92 ss.; W. DEUSE, *Untersuchungen zum mittelplatonischen und neoplatonischen Seelenleben*, Westbaden, 1983, pp. 45 ss.; J. DILLON, "Plutarach and the Separable Intellect", in A. PÉREZ JIMÉNEZ-F. CASADESUS BORDOY (edd.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religión en la obra de Plutarco*. Actas del VII Simposio Español, Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2001, Madrid-Matága, 2001, pp. 35 ss. e A. BOS, "The Distinction Between Platonic and Aristotelian Dualism, illustrated from Plutarch's *Myth in De facie in orbe lunae*", *ibid.*, pp. 57 ss. Su Marco Aurelio, cfr. soprattutto W. THIEMER, *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst*, Zürich, 1951, p. 14 e POSETONIOS, *Die Fragmente*, Berlin-New York, 1982, p. 333. Per una rassegna dei testi intesi a questa concezione tripartita dell'uomo, e delle principali linee inter-

<sup>32</sup> Cfr. W. GUNDEL-H.G. GUNDEL, *Astrologoumena cit.*, p. 86 s.

<sup>33</sup> Cfr. *Fragmenta graeca*, V 41, 421, 14 ss. PINGREE.

<sup>34</sup> Cfr. H. DILLER, s.v. *Thessalos*, n. 6, RE VI A 1 (1936), coll. 168 ss.; W. GUNDEL-H.G. GUNDEL, *Astrologoumena cit.*, pp. 19-20; diversamente, A.-J. FESTUGIÈRE, *L'esperienza religiosa del medico Thessalos*, in A.-J. FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, ed. it. Genova, 1991, pp. 143-164, e H.-V. FRIEDRICH, *Thessalos von Tralles*, Meisenheim am Glan, 1968, sono persuasi che l'autore del trattato astrologico-botanico sia il medico di età neroniana. Sulla scuola medica metodica e sul ruolo svolto da Tessalo cfr. anche M. FREDE, *The method of the so-called Methodical school of medicine*, in *Science and Speculation cit.*, pp. 1-23.

<sup>35</sup> Cfr. *De virtutibus herb.*, I, proem., p. 28 FRIEDRICH.

<sup>36</sup> 1, 2: δὴ μὲν τοῖν τοῖν διαβούσαι καὶ δικυνεύται τὸς δύναμις ἀπό τῆς αἱθεράσθιας καὶ διάδου φύσεως εἴη πάσαι τὴν περίγειον καὶ δι' ὅλον μεταβλήτην ...

<sup>37</sup> *Anth.* IV, 4, p. 151, 26-31 P.

esplicitamente solo il dominio della Luna sul nostro corpo, possiamo presumere da altro luogo<sup>41</sup>, in cui si allude ad uno φυχικὸν πνεῦμα, che egli conosca questa visione antropologica, della quale probabilmente condivide anche le implicazioni religiose ed escatologiche. La conferma più evidente di ciò si ricava dal fatto che secondo Vettio l'altro luminoso, il Sole, presiede alla componente umana più alta e nobile e su cui la Luna, data la sua costituzione somatico-pneumatica, non può esercitare alcun influsso. I termini νοῦς e διάτημα, con cui si identifica qui il Sole, sono appunto consueti nella concezione secondo cui la parte divina ed eterna dell'uomo è costituita da puro intelletto. Inoltre, anche la relazione della Luna con la τύχη, a parte il ruolo che questa nozione possiede nella letteratura astrologica, si spiega in questo contesto pensando che all'interno di tale visione dell'uomo trova spazio una credenza fatalistica che considera soggette agli influssi astrali (nei quali si dovrebbero vedere in realtà influssi prodotti da esseri demonici) solo le componenti inferiori dell'uomo, appunto il suo corpo e la parte appetitiva dell'anima.

Dunque parrebbe che l'ātrópota che la Luna e il Sole<sup>42</sup> emanano sulla Terra sia omogenea, congenera, alla natura di ciò da cui proviene e scaturisce: quindi l'ātrópoi a lunare sarà di natura somatica, laddove quella del Sole consistrà in un influsso meno o affatto materiale, ma di tipo piuttosto intellettuale e spirituale. Oltre a ciò, anche le componenti umane destinatarie delle ātrópotu sono congeneri alla natura dell'influsso ricevuto e pertanto la Luna influirà sulla nostra vita fisiologica ed emotiva, il Sole sulle nostre attitudini razionali. Questo aspetto verrà confermato anche dall'impiego della nozione di ātróppou in altri ambiti, nei quali è appunto ribadita una omogeneità sostanziale tra la fonte dell'emersione e ciò che riceve l'influsso. Proseguendo nell'esame di Vettio e del suo uso di ātrópota, ci imbattiamo in questo importante testo<sup>43</sup>:

οὐ γὰρ φθαρτὰ πάντα καὶ μοχθηρὰ ἔλαχον οἱ ἀνθρώποι, ἐστι δέ τι καὶ θέτον εἰ τίποι θεόπειρον δημιουργικά, ὅ τε περικεχυμένος ἀπὸ ἄφθαρτος ὑπάρχων καὶ δῆμοις εἰς ημές ἀπόρροπαν κατηρκήν ἀδιανοτάτος

prettative, cfr. F. ALESSI, "La tripartizione nel mito di Tespesio: la sua origine socratica e alcuni suoi effetti sulla filosofia del II sec. d.C.", in A. PÉREZ JIMÉNEZ-F. CASADESUS BORDOY (edd.), *Estudios sobre Plutarco cit.*, pp. 45 ss. e "Il tema delle affezioni nell'antropologia di Marco Aurelio", in A. BRANCACCI (ed.), *Antichi e Moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio Internazionale*, Roma, 21-23 settembre 2000, Napoli, 2001, pp. 111 ss. Si veda anche R. POLITO, "I quattro libri 'Sull'anima' di Sorano e lo scritto De antina di Tertulliano", *RStFil*, 49 (1994) pp. 423-67.

<sup>41</sup> Cfr. IX 3, p. 321, 11 P.; τὸ φυχικὸν πνεῦμα τοὔτεπτον αὐτὸν ὁ ὥροσκόπος.

<sup>42</sup> Cfr. Anth. IX 2, p. 319, 8-9 P.; IX 10, p. 336, 31-32 P.

<sup>43</sup> Anth. IX 1, p. 317, 14-18 P.

ἀπονέμεται τακτῷ καὶ μεμετρημένῳ χρόνῳ, τὴν ἔκαστος ἡμέραν μελετᾶ γγυμαρόμενος λαμβάνει τὴν ἡμέραν τὸ γωτικὸν πνεῦμα.

Non tutte mortali né malvagie sono le cose destinate agli uomini: vi è una certa creazione divina in noi, inspirata da Dio, mentre l'aria diffusa ed eterna, pervadendo e giungendo fino a noi, distribuisce opportunamente un effluvio di immortalità nel tempo stabilito e assegnato; di questo effluvio immortale ciascuno di noi si prenda cura giorno dopo giorno, nel tormento che ci procura l'incessante flusso del *pneuma* vitale.

Da questo passo ricaviamo una idea più precisa del modo in cui l'astrologo intende la presenza nell'uomo di un'anima immortale. Dato infatti che quel τὸ θεῖον che è in noi deve plausibilmente essere identificato con il νοῦς, ne deduciamo che su quest'ultimo esercita una certa influenza il Sole, il quale condiziona il comportamento razionale, laddove la Luna presiede alla vita istintiva ed emozionale, pure questo νοῦς è un θεῖον δημιουργικό, qualcosa che è donato agli uomini da Dio e che deve essere preservato dalla corruzione che potrebbe conseguire dal suo insediamento in un corpo soggetto al deperimento fisiologico e al flusso della materia sottesa a tutta la vita terrena. Si tratta di una considerazione molto interessante, che rivela non solo un'acuta sensibilità religiosa, d'altronde in linea con una spiritualità attestata anche in altri autori contemporanei, ma anche una significativa indipendenza intellettuale rispetto ad un radicale fatalismo<sup>44</sup>: l'esortazione a prendersi cura di questo nucleo di immortalità che ci è stato donato, di preservarlo, giorno dopo giorno, dal flusso incessante della vita corporea, rimanda a simili osservazioni di Marco Aurelio<sup>45</sup>, che con Vettio condivide la concezione dell'uomo e delle sue tre componenti, σῶμα, φυχή, νοῦς. La formula λαμβάνει τὴν καὶ ἀποδίδοντα τὸ γωτικὸν πνεῦμα è, a mio avviso, la traduzione della nota teoria della ὥρα πένοντα οἱ θεοὶ, anch'essa assai diffusa in età imperiale<sup>46</sup>.

Ma ciò che più colpisce in questo brano è il fatto che la ātrópota, ora, non è l'emersione di un singolo pianeta, bensì quella prodotta da un δῆμος ἀφθαρτος che pervade il cosmo e che distribuisce una 'porzione' di ātrópotia ai nascituri o ai neo-

<sup>44</sup> Sul fatalismo di Vettio, cfr. I. KOMOROWSKA, "Philosophical Foundations of Vettius Valens' Astrological Creed", *Eos*, 83 (1995) pp. 331-5; la studiosa sottolinea la mentalità fortemente deterministica che traspare dall'opera di Vettio, ma anche lo sforzo compiuto da questo astrologo di tralasciare l'astrologia in una sorta di scienza mistica. Inoltre, è sottolineato un forte riferimento allo spirito religioso di Cleante ma, come abbiamo visto, Vettio si rivela fortemente legato anche alla cultura religiosa e alle teorie escatologiche della sua epoca.

<sup>45</sup> Cfr. II 1, II 13, 17, IV 16, V 10.

<sup>46</sup> Cfr. F. DECLEVA CAZZI, "La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto", in *Matter and Metaphysics*, cit., pp. 425 ss.

nati, secondo una disposizione e un'assegnazione prestabilita delle sorti. È del tutto plausibile che Vettio abbia inteso fornire con τρεπούχυεύος ἀντί una definizione alternativa di πνεῦμα, non solo perché da tradizione secolare, tanto letteraria che scientifica, il πνεῦμα è il soffio, l'esalazione, il vapore<sup>47</sup>, ma anche perché, dalla Stoa in poi, il πνεῦμα è un elemento di coesione cosmica, coesione garantita sia dall'assenza di vuoto intracosmico, sia dal carattere pervasivo del πνεῦμa stesso. Ma è altrettanto evidente che Vettio riecheggi i principi della cosmologia stoica quando attribuisce al πνεῦμa cosmico o περικέχυμεύος ἀντί un'origine divina. Particolarmenete significativo appare, d'altra parte, anche il termine θεόπνευστον: riferito alla porzione di immortalità che spetta ad ogni uomo, ovvero al suo νοῦς: l'aggettivo coniuga l'origine direttamente divina dell'anima immortale con la sua sostanza pneumatica, per così dire, ma non si può escludere che Vettio abbia subito l'influenza del tema dell'insufflamento, tipico della letteratura esegetica vetero-testamentaria e presente anche nei testi gnostici.

Se passiamo ora ad alcuni esempi dell'uso di ἀντόποια fatto nella letteratura medica, naturalistica e religiosa più o meno contemporanea agli scritti astrologici presi in considerazione, vedremo che esistono interessanti punti di contatto.

In autori non appartenenti ad una categoria di specialisti, l'assunzione di ἀντόποia in senso astrologico non pare problematica: essa è l'influsso, l'influenza esercitata dagli astri sul mondo sublunare. La sua esistenza può essere provata per via analogica, come fa Luciano, in *De astrol.* 29, 9 ss.: se un fenomeno fisico di piccole proporzioni, come la corsa di un animale o l'accensione di un fioco, innescia una serie di conseguenze, lo schizzare dei sassolini sul selciato o la diffusione di calore, di cui avvertiamo e percepiamo chiaramente il rapporto con le rispettive cause, come pensare che il moto degli astri rimanga privo di effetti?

In ambito medico, l'emmanazione è un'estensione o diffusione di una sostanza organica che non costituisce un nuovo organo ma che si espande ad organi distinti da quello in cui la sostanza ha sede. Il medico Rufo Efesto, a cavallo tra I e II sec. d.C., definisce il midollo spinale un'ἀντόποια dell'encefalo che si diffonde per le vertebral, chiarendo inoltre che esso è οὐκ ισχήσιτος<sup>48</sup>; il rilievo dato alla continuità di sostanza tra un organo e la sua 'emanazione', è assai importante, perché lascia intravedere l'idea che ciò che costituisce un'ἀντόποια e nasce pertanto come emanazione da una sostanza originaria, condivide la natura di ciò da cui proviene. Frequentissimo nel *corpus galenico*, ἀντόποια indica anche qui, almeno una volta,

il midollo spinale ma con richiamo esplicito a Platone<sup>49</sup>. Più interessante è il fatto che in alcuni trattati galenici il termine venga impiegato talora in un senso più generico e non attinente all'ambito medico, e cioè come ἀντόποια τῶν ἀντρῶν, e come tale esso indichi una causa di epidemia<sup>50</sup>, oppure in riferimento all'anima razionale dell'uomo, definita come un'emmanazione dall'anima del cosmo, dal quale desune la conoscenza (τί φύχτη δὲ ἀντόποια μὲν τῆς πάντων φύχτης <οὐδέ> καὶ τῆς οὐ παύτου χρεότου ἐποτίημην ἀντράκυψανται<sup>51</sup>). In questa seconda accezione, più propriamente filosofica, il contesto in cui è inserito l'uso di ἀντόποια richiana indubbiamente il *Timeo*, ma poiché questo testo esercita un'enorme influenza nella speculazione filosofico-religiosa dei primi secoli dell'era cristiana, è plausibile che l'autore si stia adeguando ad un ormai consueto modo di intendere l'origine divina dell'uomo. Abbiamo pertanto la conferma dell'idea suggerita dal testo medico di Rufo: la ἀντόποια è trasmissione di una serie di proprietà originate da qualcuno o da qualcosa provvisto di vita, e se ciò che è prodotto dall'emmanazione perviene ad una relativa autonomia e sussistenza, ciò non toglie che in esso permancano le qualità proprie della fonte emanatrice.

Questa idea è presente nell'uso che del termine fa, in tutt'altro contesto, Filone di Alessandria: in *De migratione Abrahami*, 14, pp. 70-71 W., al momento di spiegare il senso del 'terzo dono' fatto da Dio ad Abramo, Filone intraprende una esegesi della parola *logos*, sostenendo che essa è tanto 'fonte', quanto ciò che dalla fonte scaturisce: λόγος δὲ ὁ μὲν τηνῆς ἔουειν, ὁ δὲ ἀντόποιον, e questo significa che il *logos* è pensiero, in cui risiede come nella sua scaturigine, ed è anche parola, che si trasmette attraverso la bocca e la lingua, τηνῆς μὲν ὁ ἐν σιλοΐῳ, προφορὰ δὲ ἡ διὰ στόματος καὶ γάλακτος ἀντόποιον. L'esegesi è qui complessa, perché ci troviamo di fronte a due similitudini: da un lato, infatti, sono la stessa cosa il pensiero e il discorso che comunica e trasmette ad altri il pensiero, motivo per cui quest'ultimo a buon diritto si può definire 'emanazione' del pensiero; d'altro lato, è implicita l'assimilazione del *logos* umano a quello divino, nel senso che Dio fa al primo uomo il dono non solo di far uso della bocca, ma anche di poterla 'rivelare', come, seppure in condizioni che sono proprie del Creatore e non della creatura,

<sup>49</sup> Ps. Gal., *De hist. philos.* XIX pp. 321 s. KÜHN.

<sup>50</sup> Cfr. *De caus. affect.* 18 HELMREICH. In questo testo si fa riferimento anche alle ἀναθυμίας, come cause di epidemie, al pari di miasmi e putrefazioni di cadaveri. Non si ravvisa un rapporto privilegiato tra ἀντόποια e ἀναθυμίας, quanto l'idea implicita che la ἀναθυμία è determinata dalla diffusione di una sostanza molto facilmente propagabile attraverso l'aria. Altrove Galeno precisa che, in generale, le ἀντόποια sono facilitate dal calore e ostacolate dal freddo, cfr. ad esempio *De usu part.* XVI p. 340 K.

<sup>51</sup> *An anim. si quod in utero est*, XIX, pp. 171-172 K.

## Il tema dell'emanaione nella letteratura astrologica e non astrologica tra I a.C. e II d.C.

Dio stesso rivela la verità. La stessa accezione di ἀντόποια è presente in *De con-*  
*gressu eruditioris gratia*, 16, p. 34 W<sup>52</sup>.

Se proseguiamo nell'indagine interna alla letteratura filosofica e religiosa, ci imbattiamo in un impiego di ἀντόποια in riferimento alla sostanza dell'anima individuale e alla sua origine: Marco Aurelio, nelle *Meditazioni* (II 4), considera l'individuo, o per meglio dire, la componente più nobile dell'uomo, il suo νοῦς, come una emanazione diretta del reggitore del cosmo (Στοκοῦρτος τὸν κόσμον ἀντόποια ὑπέροχης); che ciò implichi l'idea che la natura dell'uomo, almeno per la sua parte migliore, è divina, è cosa certa, che si ricava non solo da altre affermazioni dell'imperatore sul carattere divino e sacro dell'anima<sup>53</sup>, definita θεύμαν, ma anche dall'uso del termine ἀντόποια<sup>54</sup>, e che può ritenersi un'alternativa ad ἀντόποια, quantunque ἀντόποια suggerisca piuttosto l'immagine del 'frammeno', della particula, staccatasi dalla sostanza divina. La differenza lessicale rimanda a dottrine di riferimento che si differenziano dal punto di vista fisico –richiamando più facilmente ἀντόποια una concezione della realtà fisica come *continuum* costituito di un elemento duttile come, per l'appunto, il *pneuma*, e ἀντόποια piuttosto una concezione della realtà fisica come insieme di quantità discrete; ma si tratta di una distinzione che non deve essere presa in modo molto rigido, dato che ἀντόποια è attestato per la Stoia, almeno per Zenone a Posidonio<sup>55</sup>, e la Stoia sostiene sicuramente una realtà fisica continua; il senso escatologico è il medesimo nei due usi e si riferisce alla provenienza divina dell'uomo e all'omogeneità dell'anima razionale umana con la sostanza divina, alla quale essa, presumibilmente, si ricongiunge dopo il distacco dal corpo. Ne risulta inoltre confermato il principio secondo cui l'emanaione comporta una trasmissione di facoltà e virtù ad un essere che riflette, come uno specchio o come uno strumento atto ad assimilare un'influenza e ripercuotere, la natura di ciò che lo ha emanato.

In ambito religioso l'uso di ἀντόποια è frequente e, seppure differenziato, è piuttosto coerente, potendosi riassumere nell'idea che ἀντόποια è un'emanaione proveniente da Dio o, preferibilmente, da una sostanza o persona divina, che svolge pertanto un ruolo di mediazione. Un esempio chiaro di questo impiego è costituito dal *De Iside et Osiride* di Plutarco, in cui viene descritta la credenza degli Egizi secondo cui il Nilo e tutto ciò che è umido è ἀντόποια di Osiride, con la quale il dio feconde la terra e la materia (*De Is. et Osir.* 365B, 366A), rappresentata da Iside

(372F); è cosa assai nota che questa descrizione risenta fortemente di un'opera di Eudosso di Cnido<sup>56</sup>, più volte citato da Plutarco<sup>57</sup> e che, stando a Diogene Laerzio (VIII 87), avrebbe soggiornato vari mesi in Egitto; ma è un fatto che il termine ἀντόποια, o ἀντόποιη, compare, in riferimento all'opera di Eudosso, solo in questi estratti plutarchei, nei quali, peraltro si registra un uso lessicale più diffuso nel tardo elenismo e nella prima età imperiale che nel IV secolo; non si può escludere quindi che Plutarco abbia in alcuni casi 'riscritto' le informazioni attinte da Eudosso, adoperando immagini più consuete a lui e alla sua epoca. Inoltre, Plutarco adopera il termine ἀντόποιη anche per attribuire agli Egizi l'idea che la struttura del cielo e le regolari scansione del tempo rappresentano un'emanaione di Osiride e quasi una sua immagine, come se il dio si riflettesse in uno specchio, secondo una metafora presente anche nella letteratura gnostica<sup>58</sup> (371 B: 'Οσίριδος ἀντόποιη καὶ εἰκὼν ἐμψανούμενη'; cfr. anche 375B).

Infine, è soprattutto in ambito cristiano, anche non ortodosso, e nella letteratura ermetica<sup>59</sup>, che la ἀντόποια divina raggiunge l'uomo 'staccandosi' o direttamente da Dio padre e creatore, secondo la nota immagine dei *Septuaginta* (cfr. *Sap. Salom.* VII 25, 2: ἀντόποια τοῦ Θεοῦ, ovvero τοῦ παντοκάρτοπος); oppure, più spesso, da una natura angelica o dallo Spirito Santo, come si può vedere, a titolo di esempio, in due passi della *Legatio pro Christianis* di Atenegora<sup>60</sup>, che ricorda per certi versi la concezione filoniana del *logos* come ἀντόποια; in due luoghi di Clemente Alessandrino, rispettivamente dal *Protreptico* (VI 68, 3 s.), in cui riscontriamo un'accezione di ἀντόποια come traccia divina che in alcuni uomini si rende evidente attraverso la predilezione per la vita contemplativa, e dagli *Sromata* (V 13, 88, 2 ss.), in cui Clemente si avvale del termine ἀντόποια per spiegare la natura del νοῦς in *Tim.* 30 B 5, concezione a cui sostituisce l'idea dell'insufflamento divino;

<sup>56</sup> Cfr. F. LASSEUR, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966, p. 248.

<sup>57</sup> Cfr. *De Is. et Os.* 359C, 376C, 376F-377A = fr. 291, 299, 298 Lasserre.

<sup>58</sup> Cfr. Hipp., *Ref.* V 19, 10; Iren., *Adv. Heret.* I, 5, 5; Clem. Al., *Syrom.* IV 89; Clem. Al., *Excerpt. ex Theod.* 47, 2 (καὶ τῆραν πάντων προβάλλεται (scil. Σοφία) εἰκὼν τοῦ Πατρὸς Θεοῦ, δι’ οὗ ἐμπορεύεται οὐπονῶν καὶ τὴν γῆν); l'uso del verbo προβάλλειν introduce in questo testo il tema dell'emanaione). Sul termine ἀντόποια e sulle sue implicazioni astrologiche nella Gnosis si vedrà ora M. G. LANCELOTTI, "Gli gnostici e il cielo. Dottine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche", *SMGR*, n.s. 24 (2000) 71-108.

<sup>59</sup> Si potrà ora vedere il monumentale studio di K. VON STUCCRAD, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Bemühungen zum antiken Zeitverschwendern*, Berlin-New York 2000, sulla pre senza dell'astrologia, durante l'Impero, nella tradizione giudaico-cristiana, dall'Antico Testamento e dai testi di Qumran a tutta la letteratura vetero e neotestamentaria, nell'insegnamento rabbincico, nella Gnosis e nel Manicheismo.

<sup>60</sup> X 4 e XXIV 2; cfr. B. POUDEVEN, *Athènagore. Supplique au sujet des Chrétiens*, Paris, 1992, p. 102 n. 3.

<sup>52</sup> Su questa problematica si veda ora F. CALABI, *Linguaggio e legge di Dio*, Ferrara, 1998, pp. 15-19, 33-45 e partic. p. 42 sul *De congressu*.

<sup>53</sup> Cfr. ad esempio II 1, II 13, III 13, V 10.

<sup>54</sup> V 27.

<sup>55</sup> Cfr., per Zenone, *S/F* 1 128, e per Posidonio, fr. 99 EK.

nello gnostico Valentino (*apud* Clem. *Excerpt. ex Theod.* I 2, 1, 4), che vede nel voῦσ insufflato nel corpo umano un'emanazione del Logos, una sorta di 'seme' la cui natura è detta 'angelica' e 'maschile'; nel *Corpus hermeticum*, infine, dove troviamo una varietà d'uso di ἀνόρροα, sia nel senso di un'emanazione diretta di Dio (ap. Stob. I p. 385 W. ss. = *Excerpt. XXIII*, nn. 61 e 64 Nock-Festugière<sup>61</sup>), sia nel senso di un 'secondo effuvio', corrispondente a Osiride, e che è preposto alla distruzione dei premi e dei castighi agli uomini (n. 62), sia come descrizione della natura degli Arconti o di altre nature demoniche (ap. Stob. I p. 407 W. = *Excerpt. XXIV* n. 2).

---

<sup>61</sup> Cfr. *Corpus Hermeticum*. Tome IV. *Fragments extraits de Stobée*, t. ét. et trad. par A.J. FESTUGÈRE; *Fragments divers*, t. ét. par A.D. NOCK et tr. par A. J. FESTUGÈRE, Paris, 1954.

Bouché-Leclercq, il y a longtemps déjà, concluait, pour les décans, à trois formes agissant à trois niveaux différents:

... Le système superpose au zodiaque trois espèces d'influences: celle des décans, celle des astres qui se lèvent en même temps (*τριακούρτελλοντες*) et celle des 'personnages' ou 'figures' (*τριόπωντα*) qui sont accolés aux planètes, sinon confondus avec elles. Cette triple série d'agents paraît composée des décans et d'hypostases ou émanations des décans; les décans en haut, les paratellois au niveau du Zodiaque et les 'figures' planétaires au-dessous.<sup>2</sup>

## LES DÉCANS DANS LE *PICATRIX*, TRAITÉ MÉDIÉVAL DE MAGIE ASTRALE

BÉATRICE BAKHOUCHE  
Université Paul Valéry  
Montpellier III

Allegedly taken from the Indians, the system of the decans, as exposed in the *Picatrix*, combines an iconographic representation, certainly not in accordance with the Greek astrological tradition, with an association of the signs of the zodiac with the planets, mixing in fact astrological data well known in the Hellenistic world: trigon aspects and planetary mansions.

Les décans sont un de ces paramètres astrologiques dont l'origine et les métamorphoses sont loin d'être claires. Héritiers vraisemblables des divisions établies par les anciens Égyptiens à des fins chronométriques, ils jouent, à l'époque hellénistique et romaine, un rôle important dans les textes d'astrologie.

On parle de 'décan' pour définir un découpage géométrique, une réalité stellaire ou iconographique: dans le premier cas, en effet, il s'agit de la division décimale d'un signe zodiacal; dans le second, de ce qu'il est convenu d'appeler les *paranastellonta*, c'est-à-dire, originellement, des étoiles qui se lèvent en même temps que tel ou tel degré du Zodiaque<sup>1</sup>; dans le troisième enfin, de représentations figurées dont le plus fameux exemple se trouve dans les fresques qui ornent le palais Schifanoia de Ferrare. À partir du système de l'astrologue Teucros de Babylone,

La définition des décans est donnée au chapitre 11 du livre II:

*Nota quod quolibet duodecim signorum in tres partes egales dividitur, et quelibet divisio facies numeratur. Et in qualibet illarum facierum sunt ymagines, forme et figura quemadmodum sapientes Indi dixerunt, et unaque dictarum facierum dicitur 7 planetarum appropriatur. Que facies dividuntur et distribuantur secundum situm et ordinem planetarum, ab alicori incipiendo usque ad infimum per ordinem procedendo, deinde ad aliciorem redeundo quemadmodum explanabo. Et primo de Ariete, cuius prima facies attribuitur Marti, secunda Soli qui sequitur eum in ordine, tercia Veneri que ipsum Solem sequitur; et prima Tauri Mercurio, et sic procedunt per ordinem planetarum usque ad finem signorum. Que quidem facies naturas et formas habent convenientes formis et naturis suorum dominorum; et hic dicere proportionatas formas ascendentis in qualibet istarum facierum ut sequitur.<sup>4</sup>*

<sup>2</sup> L'astrologie grecque, Paris, 1899 (= Bruxelles, 1963; Aalen, 1979), p. 225.

<sup>3</sup> *PICATRIX. The Latin version of the Ghayat Al-Hakim*, éd. D. PINGREE, Londres, 1986; *Picatrix. Traité de magie médiévale*, introduction, traduction et notes par B. BAKHOUCHE, Fr. FAUQUER et B. PÉREZ, Brépolis, 2002.

<sup>4</sup> *Picatrix* II 11, 2. Trad.: 'Note que chacun des douze signes se divise en trois parties égales, et chaque division s'appelle 'décan'. Dans chacun de ces décans, il y a des images, formes et figures, comme l'ont dit les sages Indiens, et chacun desdits décans est attribué à l'une des sept planètes. Les décans sont divisés et distribués selon la position et l'ordre des planètes, en commençant par la plus haute et en procédant de façon ordonnée jusqu'à la plus basse, et ensuite en revenant à la

<sup>1</sup> Les catalogues de ces levers concomitants se trouvent, par exemple, dans la tradition latine, au livre V des *Astronomica* de Manilius ou au livre VIII de la *Mathesis* de Firmicus Maternus.

Il nous a paru opportun de citer l'intégralité du paragraphe, car il appelle un certain nombre de remarques à la fois sur la terminologie, sur l'origine de la théorie et sur le rapport entre les trois paramètres.

#### Aspect iconographique

Le terme classique de *decanus*<sup>5</sup> n'est jamais utilisé dans le traité. Celui de *facies*, en revanche, est loin d'être neutre. S'il traduit vraisemblablement le grec *τρόποντον* qui est peut-être lui-même rendu par *adorugen* en indien<sup>6</sup>, il privilège nettement l'aspect iconographique de la division céleste, et tout se passe comme si *facies* était grossé, dans la phrase suivante, par *ymagines, forme et figure*. De fait, c'est la dimension visuelle des décans qui est privilégiée dans ce traité. Dans la liste qui suit (II, 11, 3-38), il s'agit bien d'associer fermement une figure à une division céleste. Y-a-t-il univocité dans la représentation? Si on prend les trois décans du Bélier dont le premier est attribué à Mars, le second au Soleil et le troisième à Vénus, nous lisons:

*Prima facies Arietis est Martis, et ascendit in ea secundum opinionem magni sapientis istius stenzie forma hominis nigri, irquieti et magni corporis, rubeo oculis habentis et in eius manu ascionem incidentem tenentis, panno albo precincti; et est magni precii in se. Et hec facies est fortitudinis, altitudinis et precii absque verecundia. Et hec est eius forma.*

*Et ascendit in secunda facie Arietis mulier viridiis pannis induita et uniformita carens. Et hec facies est altitudinis, nobilitatis, precii et regni. Et hec est eius forma.*

*Et in tercia facie Arietis ascendit vir inquietus, in manibus auream armillam tenens et pannis rubeis induitus, cupiens facere bonum et non potest. Et hec facies est subtilitatis et subtilium magisteriorum et rerum novarum et instrumentorum et istis similium. Et hec est eius forma.*

plus haute, comme je l'expliquerai. Et d'abord le Bélier dont le premier décan est attribué à Mars, le deuxième au Soleil qui le suit dans l'ordre, le troisième à Vénus qui suit le Soleil lui-même; le premier du Taureau à Mercure, et on continue ainsi selon l'ordre des planètes jusqu'à la fin des signes. Ces décans ont des natures et des formes adaptées aux formes et natures de leurs maîtres; et nous proposons de dire ici les formes qui se lèvent dans chacun de ces décans, comme suit...”

<sup>5</sup> Cf. B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Louvain-Paris, 2002, p. 48.

<sup>6</sup> Cf. *Picatrix* II 12, 38: *E has facies supradictas Indi adorugen vocant, et infra citation de II, 12, 1.*

<sup>7</sup> Prc. II 11, 3-5. Trad.: “Le premier décan est celui de Mars; c'est là que se lève, selon l'opinion du grand sage dans cette science, la figure d'un homme noir, agité, au grand corps, avec des yeux rouges et une cognée tranchante à la main, enveloppé d'un linge blanc; il est d'un grand prix en soi. Ce décan est celui du courage, de la hauteur et de la valeur sans retenue. Voilà sa forme. ‘Se lève, dans le deuxième décan du Bélier, une femme enveloppée de tissu vert et privée d'une jambe. C'est le décan de la hauteur, de la noblesse, de la valeur et de la royauté. Voilà sa forme.

Les personnages ainsi dépeints ne correspondent nullement à la figure de la planète. Il suffit pour s'en convaincre de constater que c'est une figure masculine qui est associée à la planète Vénus, et de comparer aux figures planétaires telles qu'elles sont décrites au livre III, 6-8:

*Et forma Martis est forma hominis super leonem equitantis et in eius manu lanceam maximam tenentis.*

*Et forma Solis est forma hominis sine barba, vultus formosi, et in eius capite coronam habentis et in eius manu lanceam, et ante ipsum formam caput et manus hominis habentem et residuum corpus ut equus quatuor pedes habens, iacens reversus (scilicet manibus et pedibus elevatis).*

*Et forma Veneris est forma iuvenis formosae et in eius manu pectinem et in alia ponum habentis et eius capillos sparsos.*

Il n'y a pas non plus duplication, au chapitre 11, de ce qu'on pouvait lire au chapitre 2, 2 de ce même livre:

... *Ascendit in prima facie Arietis homo habens oculos rubeos magnanque barbam et pannum lineum album convolutus, faciens gestus magnos in incessu sicut cooperius magna clamide alba ac fune precinctus, stans in uno pede ac si aspiceret quod tenet ante se. Et ascendit in 2 facie Arietis mulier clamide cooperia linea, rubeis vestibus induita, unum tantum habens pedem, et in sui figura est similis equo, habens in animo ira, et querit vestimenta, ornamenta ac fistum. Et ascendit in 3 facie Arietis homo colore albo et rubeo, capillos rubeos habens, iratus et inquietus, habens in dextera ensen et in sinistra pertican, vestibus rubebus induitis; et est doctus et perfectus magister laborandi ferrum, et cupiens facere bonum, et non potest. Et isto modo procedunt usque ad ultimam faciem signorum.*

Il est dès lors loisible de penser que de telles descriptions –par leur précision même– s'appuient assurément, à l'origine du moins, sur une représentation figurée des décans. Et si on compare les détails donnés en II 11, 3-5 et les décans qui orient les plafonds du palais Schifanoia de Ferrare, on est frappé de la ressemblance entre le texte et la peinture, comme on peut s'en convaincre avec la copie jointe à cette étude<sup>8</sup>. Néanmoins, les similitudes ne se poursuivent pas systématiquement pour l'ensemble des décans des autres signes zodiacaux.

<sup>8</sup> “Dans le troisième décan du Bélier, se lève un homme agité, tenant dans ses mains un bracelet d'or, enveloppé de linge rouge, désireux de faire du bien sans le pouvoir. C'est le décan de la subtilità, des enseignements subtils, des nouveautés, des instruments et autres choses semblables. Voilà sa forme.”

Cf. L. ROTONDI SECCHI TARUTI, “Il cielo di Schifanoia a Ferrara”, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milan, 1992, pp. 201-223.

### Fonction des décans

Quel est, d'autre part, le rapport de l'image au décan et/ou à la planète. Les termes utilisés dans le texte cité plus haut sont *attribuitur* et *ascendens*. Ce dernier mot prouve qu'il s'agit bien d'une association d'origine céleste, car tout se passe comme si les figures étaient dessinées sur chaque division décimale des signes zodiacaux et tournaient en même temps que le ciel. Si une représentation figurée du ciel soutient la description des décans, les écarts dans les textes viendraient alors d'un modèle différent. Sans doute. Mais les associations ne sont cependant pas aussi aléatoires qu'elles en ont l'air, comme le précise la phrase suivante:

*Que quidem facies naturas et formas habent convenientes formis et naturis suorum dominorum...*

De fait, pour le premier décan du Bélier associé à Mars, il est précisé que "ce décan est celui du courage, de la hauteur et de la valeur sans retenue"; pour le Soleil que "c'est le décan de la hauteur, de la noblesse, de la valeur et de la royauté"; et pour Vénus que "c'est le décan de la subtilité, des enseignements subtils, des nouveautés, des instruments et autres choses semblables". Les caractéristiques ainsi définies (morales ou intellectuelles, mais pas physiques) sont plus celles qui sont traditionnellement liées à la planète que celles de la figure.

C'est donc la planète qui joue le rôle de maître et qui détermine, au fond, ce qui se passe sur terre conformément à sa propre nature. Les lieux de "sympathie universelle"<sup>9</sup> omniprésents dans le traité éloignent néanmoins la figure du décan de la fonction sacrée qui lui était reconnue par Firmicus Maternus, conformément à la vulgate astrologique d'origine égyptienne:

*Sunt... decani ipsi magni numinis ac potestatis et per ipsos omnia prospera et omnia infortunia decernuntur. Sic et Nechopto, instansius Aegypti imperator et astrologus natus bonus, [et] per ipsos decanos omnia iusta uale- tudinesque collegit, ostendens quam ualitudinem qui decanus efficaret; et, quia natura alia natura uincitur et quia deum frequenter aliis deus uincit, ex contrariis naturis et ex contrariis potestatis omnium aegritudinum medias diuinæ rationis magisterii inuenit.*



Les décans du Bélier.  
Palais Schifanoia de Ferrare

<sup>9</sup> *Math.* IV 22, 2. Trad.: "... Les décans sont eux-mêmes détenteurs d'un grand pouvoir de décision et d'une grande puissance, et ils attribuent, de leur propre chef, tous les bonheurs et tous les malheurs. Ainsi Néchopso, très juste Pharaon d'Egypte, et en même temps fort bon astrologue, a-t-il établi la correspondance avec chaque décan de toutes les infirmités et de toutes les maladies, montrant quel décan dominait telle maladie; et, parce qu'une nature est vaincue par une autre nature, et que souvent un dieu l'emporte sur un autre dieu, il a découvert grâce à l'enseignement magistral de la raison divine, à partir des natures et des pouvoirs opposés les uns aux autres, les remèdes à toutes les maladies" (trad. P. MONAT, Paris, 1994).

Les décans dans le *Picatrix*, traité médiéval de magie astrale

Si le professeur latin d'astrologie hésite sinon à nommer les décans, du moins à dévoiler leurs terribles secrets (cf. IV 22, 1), redoutant leur puissance effrayante; si on retrouve, dans la tradition hermétique d'expression grecque, la même fonction attribuée aux décans comme "gardiens de tout ce qu'il y a dans le monde, [qui] pré-sident à toutes choses, tenant uni l'ensemble des choses et veillant au bon ordre de cet ensemble"<sup>10</sup>, il n'en va plus de même dans le *Picatrix*. Toute la géométrie exposée contribue seulement à établir des rapports de similitude, sans doter le décan planétaire d'un pouvoir divin spécial. Tout se passe donc comme si ces puissances célestes avaient été totalement désacralisées au bénéfice de simples combinaisons géométriques ou figurées.

**La distribution des décans et l'importance des triplicités**

En II 11, la distribution des décans à l'intérieur des signes est claire:

*Que facies divitiantur et distribuantur secundum situm et ordinem planetarum, ab aliori incipiendo usque ad infinitum per ordinem procedendo, deinde ad alioarem redeundo quemadmodum explamabo.*

Ce qui est moins clair en revanche, c'est l'exemple qui suit: le premier décan du Bétier, qui est considéré comme le premier des signes zodiacaux, devrait être logiquement attribué à Saturne, la planète la plus 'haute' dans le système astronomico-astrologique gréco-romain. La distribution ébauchée ici rappelle celle que développe Firmicus Maternus (*Math.* II 4). C'est l'"ordonnance... qui a prévalu", aux dires de Bouché-Leclercq<sup>11</sup>, "et la seule dont parlent les auteurs". Voir à la page suivante, selon ce système, le tableau des décans, signe par signe.

Les planètes sont distribuées selon les signes, dans l'ordre dit chaldéen: Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune. Saturne, d'autre part, est le premier décan du Lion ou des Poissons, signes sans signification ou rapport particuliers. Donc le principe de distribution explicitement établi dans le *Picatrix* n'est pas valide. En réalité, le cycle commence vraisemblablement avec le Cancer dont le premier décan, Vénus, peut être assimilé à l'étoile Sirius-Sothis: le lever de cette étoile, annonceur de la crue du Nil, était soigneusement observé en Égypte. On voit donc que cette distribution est moins indienne, comme le précise le texte du *Picatrix*, qu'égyptienne.

Signes du Zodiaque	Décans	Signes du Zodiaque	Décans
1. BÉLIER	1. Mars 2. Soleil 3. Vénus	7. BALANCE	1. Lune 2. Saturne 3. Jupiter
2. TAUREAU	1. Mercure 2. Lune 3. Saturne	8. SCORPION	1. Mars 2. Soleil 3. Vénus
3. GÉMEAUX	1. Jupiter 2. Mars 3. Soleil	9. SAGITTAIRE	1. Mercure 2. Lune 3. Saturne
4. CANCER	1. Vénus 2. Mercure 3. Lune	10. CAPRICORNE	1. Jupiter 2. Mars 3. Soleil
5. LION	1. Saturne 2. Jupiter 3. Mars	11. VERSEAU	1. Vénus 2. Mercure 3. Lune
6. VIERGE	1. Soleil 2. Vénus 3. Mercure	12. POISSONS	1. Saturne 2. Jupiter 3. Mars

Tableau des décans, selon l'astrologie ancienne

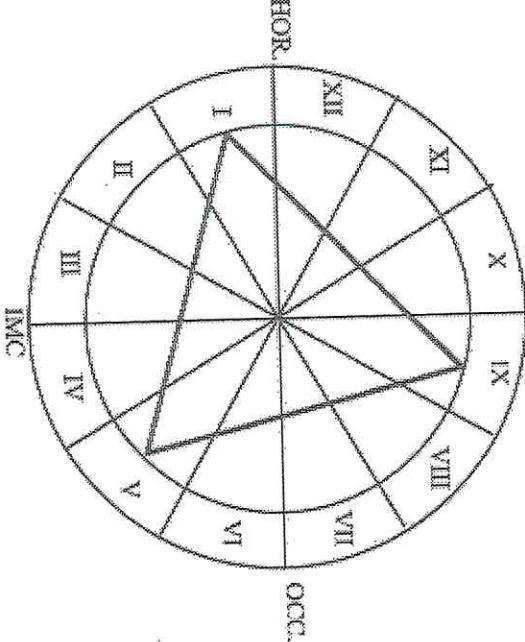
<sup>10</sup> *Hermès Trismégiste III, Fragments extraits de Stobée I-XXII*, éd. A.-J. Festugière, Paris, 1954, p. 35.

<sup>11</sup> *L'astrologie grecque*, p. 227.

Par ailleurs, au chapitre 12 du même livre II, l'auteur du *Picatrix* insiste – toujours dans les séries décanales et en l'attribuant aux Indiens – sur l'aspect trigone, dotés, on le sait, d'une importance capitale en astrologie:

*Et adorugen sic invenitur: quod signum ascendens in tres equeales partes dividatur; et prima pars eius domino ipsius ascendentis attributur; 2 autem domino quinto dominus. 3 vero pars domino non domus; et hos proper quod ascendens, quintum et nonum sunt eiusdem triplicitatis.<sup>12</sup>*

Si Bouché-le-Clercq associe les décans indiens à des agencements trigones<sup>13</sup>, son expression reste vague. Il est vrai que l'ascendant ou Horoscope est le point 0 du cercle de géniture<sup>14</sup>, sur lequel s'inscrivent huit ou douze 'lieux'. Dans le *Picatrix*, il est fait allusion à un cercle à douze lieux, tel qu'on peut le présenter ci-dessous, avec le tracé trigone qui relie les trois lieux cités plus haut:



La série décanale qui suit (§§ 2-37) associe les constellations zodiacales et les planètes selon le tableau suivant:

Signes du Zodiaque	Décans	Signes du Zodiaque	Décans
1. BÉLIER	1. Mars 2. Soleil 3. Jupiter	7. BALANCE	1. Vénus 2. Saturne 3. Mercure
2. TAUREAU	1. Vénus 2. Mercure 3. Saturne	8. SCORPION	1. Mars 2. Jupiter 3. Lune
3. GÉMEAUX	1. Mercure 2. Vénus 3. Saturne	9. SAGITTAIRE	1. Jupiter 2. Mars 3. Soleil
4. CANCER	1. Lune 2. Mars 3. Jupiter	10. CAPRICORNE	1. Saturne 2. Vénus 3. Mercure
5. LION	1. Soleil 2. Jupiter 3. Mars	11. VERSEAU	1. Saturne 2. Mercure 3. Vénus
6. VIERGE	1. Mercure 2. Saturne 3. Vénus	12. POISSONS	1. Jupiter 2. Lune 3. Mars

<sup>12</sup> *Pic.* II 12, 1. Trad.: "On trouve l'adorugen de cette façon. On divise le signe ascendant en trois parties égales; sa première partie est attribuée au maître de l'ascendant, la deuxième au maître de la maison V, la troisième partie au maître de la maison IX; et ce parce que l'ascendant, les maisons V et IX appartiennent à la même triplicité".

<sup>13</sup> *L'astrologie grecque*, p. 229, n. 1: "... les 36 décans ou 'trekans' hindous sont représentés par les planètes à raison de trois par signe, mais rangés dans un ordre différent (emprunté aux trigones)".

<sup>14</sup> Sur le cercle de géniture, cf. B. Bakhouche, *L'astrologie à Rome*, pp. 56-59.

Quelle relation unit cette distribution au précédent cercle de généiture? Cette seconde liste de décans est, à première vue, très opaque: l'agencement des planètes dans chaque signe paraît tout à fait aléatoire et aucune combinaison de trois planètes ne se retrouve à l'identique dans deux signes.

Les choses s'éclairent quelque peu si on prend garde au détail cité précédemment: la première partie est attribuée au 'maître' (*dominus*) de l'ascendant, la seconde au 'maître de la maison' (*domus*) V<sup>e</sup> et la troisième au 'maître de la IX<sup>e</sup>'. C'est dire que les planètes exercent maintenant un pouvoir spécial dans chacun des signes où elles se trouvent. Mais où donc exercent-elles un pouvoir maximum sinon dans leur 'domicile'? Voici ce qu'en dit Firmicus Maternus:

*Ex his duodecim signis Sol quidem et Luna singula sunt signa sortiti, certi nero quinque planetae, id est Saturnus, Iuppiter, Mars, Venus, Mercurius, bina; in quibus singuli imperium habent ac domicilium constitutum... Est itaque Solis Leo et in hoc signo habet domicilium et protestam; Lunae Cancer. Vide quam apte, quam secundum, ut masculini quidem signi dominus Sol esset, feminini vero Luna, ut pro qualitate generis sui similia sibi sexus sui domicilia uendicarent.<sup>15</sup>*

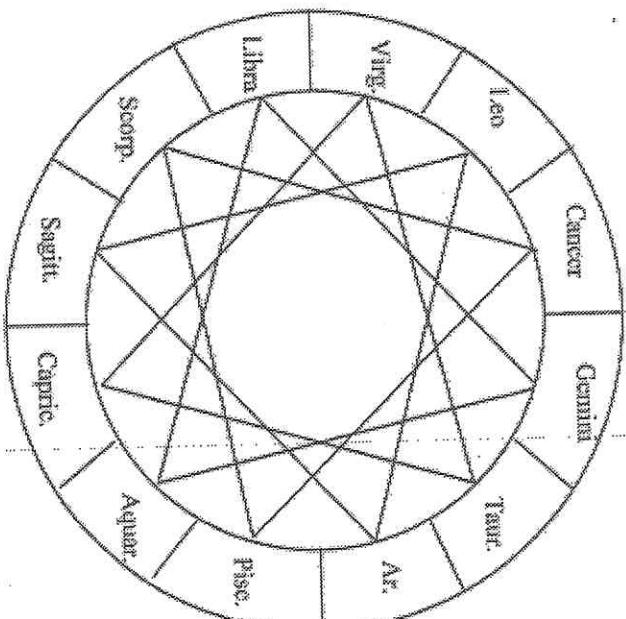
Et de préciser pour les autres planètes:

*Saturnus habet domicilium in Aquario et Capricorno, ex quibus Aquarius masculinum est, Capricornus femininum. Iuppiter in Sagittario et Piscibus habet domicilium, sed ex his utrum masculinum est, Sagittarius, femininum vero Pisces. Mars in Ariete et in Scorpione domicilium collocavit, ex quibus masculinum est Aries, femininum Scorpius. Venerei domus sunt Taurus et Libra, ex quibus Libra masculinum signum est, femininum vero Taurus. Mercurii dominium habet in Geminis et Virgine, ex quibus Geminorum quidem signum masculinum est, Virginis vero femininum.<sup>16</sup>*

<sup>15</sup> *Math.* II 2, 1 et 3. Trad.: "Sur ces douze signes, le Soleil et la Lune en ont obtenu chacun un en partage, tandis que les cinq autres astres, c'est-à-dire Saturne, Jupiter, Mars Vénus et Mercure, en possètent chacun deux; dans ces signes, ils ont, chacun de son côté, tout pouvoir et un domicile établi". Sur les domiciles, cf. de même Manilius, *Astron.* II 433-447; Bouchet-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, pp. 184-192, et B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, pp. 43-45.

<sup>16</sup> *Math.* II 2, 5. Trad.: "Saturne a un domicile dans le Verseau et un dans le Capricorne: de ces deux signes, le Verseau est masculin, le Capricorne féminin. Jupiter a un domicile dans le Sagittaire et un dans les Poissons; or l'un est masculin, le Sagittaire, tandis que le signe des Poissons est féminin. Mars a été donné dans le Bélier et dans le Scorpion: le Bélier est masculin, le Scorpion féminin. Les domiciles de Vénus sont dans le Taureau et la Balance: la Balance est un signe masculin, tandis que le Taureau est féminin. Mercure a son domicile dans les Gémeaux et la Vierge: le signe des Gémeaux est masculin, celui de la Vierge est féminin".

Quel rapport avec notre texte? Nous constatons que le signe dans le premier duquel se trouve chaque planète est un de ses domiciles, le Soleil et la Lune n'apparaissant qu'une fois car ils n'ont qu'un domicile. Qui en est-il des autres? Puisqu'il est question de triplicités, cherchons le signe zodiacal en aspect trigone, comme sur la figure qui suit:



Partant du Bélier (signe masculin), on trouve le Lion (masculin) et le Sagittaire (masculin); or le premier est le domicile du Soleil (2<sup>e</sup> décan) et le second celui de Jupiter (3<sup>e</sup> décan). De même le Taureau (signe féminin), domicile de Vénus (1<sup>er</sup> décan), est en aspect trigone avec la Vierge (féminin), domicile de Mercure (2<sup>e</sup> décan), et avec le Capricorne (féminin), domicile de Saturne (3<sup>e</sup> décan). Les Gémeaux (signe masculin), domicile de Mercure (1<sup>er</sup> décan), est en aspect trigone avec la Balance (masculin), domicile de Vénus, et avec le Verseau (masculin), domicile de Saturne. Et ainsi de suite jusqu'aux Poissons.

Si cet arrangement du *Picatrix* paraît inconnu des textes 'classiques' du corpus astrologique, on le trouve néanmoins chez un certain Achmet, astrologue du X<sup>e</sup> siècle des Gémeaux est masculin, celui de la Vierge est féminin".

cle<sup>17</sup>. À cette réserve près qu'il manque le second décan du Lion et qu'il y a interversion entre le 2<sup>e</sup> et le 3<sup>e</sup> décan du Capricorne, la distribution est la même. En outre, l'explication de l'association décan-planète est souvent donnée en liaison avec la 'maison' de la planète, par exemple pour le second décan du Bélier:

'Ο δε δέκαπος Σεκαύος Κρόοι Ἡλίου ἐστι, διότι οὐκος αὐτοῦ Λέων ἐστι...

Ce système est beaucoup plus subtil que le précédent, car le décan médiate diverses influences comme l'aspect trigone, les domiciles, l'alternance des sexes, pour assurer et consolider la puissance de la planète décanale dans un système cosmique étroitement tissé.

Si le passage d'Achmet est lui-même à rapprocher de développements analogues chez Albumasar et Ben-Ezra qui affirment l'un et l'autre traduire une sphère 'indienne', F. Boll<sup>18</sup> a souligné que ce genre de théorie n'est nullement indienne même si les Indiens y ont ajouté du leur, et le texte d'Achmet, grossièrement traduit de l'arabe en grec, permet, comme le manuel du *Picatrix* qui se pose en traduction d'un original arabe, d'instituer, pour les décans dits indiens, une transmission du monde hellénistique au monde médiéval occidental en passant par l'arabe et l'indien, selon la chaîne grec-indien-arabe-grec et/ou latin.

En somme, dans le *Picatrix*, les décans sont décrits comme des associations dans lesquelles les caractères planétaires vont induire un certain comportement de la part du magicien dans l'élaboration du talisman, comme dans le choix des pierres, des plantes ou autres.

L'héritage indien n'intervient en réalité que dans les représentations figurées des décans planétaires. Mais ces figurures sont loin d'être univoques; de plus, le rôle et les rapports des décans ou des signes aux planètes associées restent mal définis.

En réalité, les principes des distributions décanales, qui ne sont pas explicités dans le *Picatrix*, ressortissent, en dernière analyse, aux principes de l'astrologie tels qu'ils ont été diffusés dans le monde hellénistique et romain.

---

17 Texte publié in *CCAG II*, Bruxelles, 1900, pp. 153-157.

18 *CCAG II*, pp. 152-153.

**Plotino y su tratado sobre si los astros influyen [ENN. II 3]<sup>\*</sup>**

JOHN DILLON  
Trinity College  
5034 Arts Building  
IRL-Dublin 2

This article examines the peculiar stance of the Neoplatonist philosopher Plotinus to the much-debated question of the nature of the influence of the heavenly bodies on human affairs and on the characters and fates of individuals. Plotinus does not dispute that the stars act as signs of the course of human affairs, but ridicules the belief, characteristic of 'hard' astrology, that they are causes of events in this realm. He puts forth his position in two treatises in particular, III 1[3], and III 3 [52], showing himself well acquainted with the traditional arguments on both sides of this question.

La naturaleza y el alcance de la influencia de los cuerpos celestes en la existencia sublunar, y en particular en la vida humana, fue una de esas cuestiones sobre la que ningún filósofo antiguo podía evitar tener una opinión. Hubo algunos —principalmene epicúreos, escépticos y algunos peripatéticos tardios<sup>1</sup>— que sin duda estaban dispuestos a negar cualquier clase de influencia (y en consecuencia a rechazar la validez de los cálculos astronómicos); pero ésta no era la visión del ciudadano corriente, ni tampoco la de la mayoría de los intelectuales, sobre todo si se trataba de los de la tendencia estoica o incluso, platónica. Los creyentes en la astrología

podían sostener la creencia en lo que se ha dado en llamar astrología 'radical'<sup>2</sup>, esto es, la convicción de que los cuerpos celestes, tanto estrellas como planetas, son, de forma activa, la causa de acontecimientos sublunares, incluyendo los acontecimientos de nuestras propias vidas, o bien podrían creer en la astrología 'relativa' —una posición filosófica más respetable, según la cual estos cuerpos actúan meramente como señales de lo que estaba por venir; fijado esto de forma inmutable (de acuerdo con los dogmas del determinismo estoico) desde el principio del mundo, del que, por supuesto, los cuerpos celestes son una parte orgánica. Propongo, en este ensayo, examinar la posición del filósofo platónico del s. III d.C., Plotino, para ver como encaja en el spectrum de las visiones de la tardíoantigüedad sobre esta materia.

No obstante, debemos echar una breve ojeada, primero, a la historia de este tópico. Un registro útil de la opinión griega tardía, aunque proveniente del punto de vista escéptico, nos la ofrece Sexto Empírico, en su comprensible obra *Adversus Mathematicos*, Libro V, dirigida contra los astrólogos (43-5)<sup>3</sup>.

(1) Y por cierto que algunos intentan demostrar, de una forma bastante gruesa<sup>4</sup>, que las cosas terrestres sencillamente no se compadecen con las celestes; y es que dicen que la bóveda celeste (*to pieriekton*) no está unificada de la misma forma que el cuerpo humano, de tal forma que así como los miembros inferiores se compadecen con la cabeza y ésta con ellos, del mismo modo también las cosas terrestres pudieran compadecerse con las celestes; por el contrario, dicen, en el último caso hay cierta diferencia entre ambos elementos, que no se compadecen (*sympathein*) puesto que no tienen una y la misma unidad.

(2) Y otros traen a colación el argumento sobre la fatalidad<sup>5</sup> (*heimarmene*); pues a menos que todo suceda según destino la astrología, que así lo considera, no existiría.

<sup>2</sup> Sobre todo por A. A. LONG, en su utilísimo artículo, "Astrology: arguments pro and contra", en *Science and Speculation: Studies in Hellenistic theory and practice*, ed. J. BARNES, etc., Cambridge, 1982, 165-192 (esp. p. 171).

<sup>3</sup> La traducción utilizada es la de Jorge BERGUA CAVERO, *Sexto Empírico. Contra los profesores Libs I-VI*. Madrid, Gredos, 1997.

<sup>4</sup> Sexto utiliza el término *agorokoton*, que añade un grado de rudeza deliberada, tal como el que era frecuentemente asociado, en tiempos más antiguos, a los epicúreos o a los cínicos. Esto parecería implicar que él mismo, como escéptico, no simpatizaba con esta versión, lo que es sorprendente. Pero entonces debemos recordar que un escéptico no es precisamente un dogmático, incluyendo en oposición a una doctrina dada.

<sup>5</sup> Ésta debiera ser la posición estoica, que acomodaría tanto la creencia en la astrología 'radical' (a saber que las estrellas son causas de acontecimientos en el ámbito sublunar), como de la astrología 'relativa' (a saber, que son meramente señales de lo que ya ha sido programado que ocurrirá en el mundo). Esta objeción parece ser sólo una forma más simple de lo que viene a continuación, pero ambas podrían pertenecer tanto a platónicos como a peripatéticos.

\* La traducción castellana de este texto se debe a Maricruz SALCEDO PARRONDO, del Área de Filología Griega de la Universidad de Málaga.

<sup>1</sup> Para los Epicúreos, cf. los pasajes que ofrecen sus visiones antitétérministas recogidos por LONG & SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 20A-1. Para los peripatéticos tardios, véase el ataque dirigido contra Aristóteles del platonista Atico, Fr. 3 DES PLACES.

(3) Y no son pocos los que argumentan también del siguiente modo. Dado que unos acontecimientos se dejen a la necesidad, otros al azar y algunos dependen de nosotros<sup>6</sup>, si los caldeos aspiran a posibles predicciones necesariamente harán sus vaticinios o acerca de los sucesos necesarios o acerca de los sucesos o acerca de los que dependen de nosotros. Y si los hacen acerca de los sucesos regidos por la necesidad, carecerán de utilidad práctica, pues lo que sucede por necesidad no se puede esquivar, antes bien, tal cosa tiene que suceder lo queramos o no. Y la predicción sería de utilidad sólo en el caso de que ofreciera los medios para esquivar dicho acontecimiento.<sup>7</sup> Y si los hacen acerca de sucesos fortuitos, están pretendiendo algo imposible; pues los sucesos fortuitos son inestables (*astata*), y de las cosas inestables y que suceden cada vez de una forma distinta no es posible hacer una predicción firme. Queda pues decir que ellos hacen sus predicciones acerca de los sucesos que dependen de nosotros, lo cual es a su vez imposible; pues aquello que está en mi mano que suceda o no y que no tiene en su origen una causa y fundamento previo, nadie podría predecirlo. Por tanto los caldeos aspiran a una predicción que no es posible.

Sexto Empírico se refiere a estos argumentos, que constituyen un claro sumario de la posición antiastrología, más bien en tono despectivo con el nombre de 'escaramuzas' (*akrobolismoi*), empleando una metáfora militar; él propio Sexto propone entonces (s. 49) llegar casi a 'la lucha cuerpo a cuerpo', desenmascarando los argumentos astrológicos en mayor detalle, y así lo hace a lo largo de lo que queda de libro (ss. 50-106). No propongo seguirle en este objetivo en la presente ocasión, excepto para hacer notar que el peso principal de su argumento, persigue demostrar, no que la astrología no tiene entidad alguna, sino más bien que nuestra perspectiva terrenal no permite la agudeza de observación requerida para que los horoscopos astrológicos sean fiables. De hecho Sexto facilita los argumentos, ya presentados por Cicerón en el *De Divinatione*, sobre los diferentes signos de los gemelos, y sobre el problema de una multitud determinada de personas, nacidas en tiempos diferentes, que caen en la misma batalla o en la misma contingencia naval (88-95), pero el principal punto de su ataque, obviamente, estriba en este dilema de la agudeza de observación (50-87).

Como escéptico, pues, Sexto no considera como algo que le incumbe desaprobar totalmente la posibilidad de que las estrellas tengan alguna influencia en nuestras vidas, sino simplemente suscitar una duda razonable en nuestra habilidad de

descubrir lo que tal influencia debería consistir para justificar la ἐποχή escéptica, y en consecuencia otorgarnos una tranquilidad de conciencia.

Plotino, de la misma manera, aunque desde una perspectiva significativamente diferente, no tiene un empeño especial en negar que las estrellas tengan significado en nuestras vidas y los acontecimientos sublunares en general, sino solamente en escatimar la noción de que los cuerpos celestes, cada uno de ellos individualmente o en conjunción, operan como causas activas de tales acontecimientos. Su tratamiento principal de esta cuestión aparece en un tratado tardío (II 3), el n.º 52 en la lista cronológica de Porfirio, *Sobre si los astros influyen*, de los últimos años de su vida, pero ya se acerca al topical también en un tratado más temprano (III 1[3]), *Sobre la fatalidad* (*Peri hei-marmenēs*), que debemos también tener en consideración.<sup>8</sup>

En III 1, que generalmente se considera<sup>9</sup> como un tratamiento escolástico del topical del destino, muy influenciado por el platonista medio de tendencias pitagóricas, Numenio, Plotino, en el curso de la supervivencia doxográfica de las posiciones que él rechaza, se acerca, después de tratar con los epicúreos (cap. 3) y los estoicos (cap. 4), a aquellos que creen en la influencia del circuito astral—esto es, a los astrólogos.<sup>10</sup> Aquí Plotino parece tener en cuenta algún tratado muy similar al *Tetra-biblos* ptolemaico, donde Ptolomeo, en sus capítulos iniciales, se desplaza desde el argumento moderadamente razonable de que el sol e incluso la luna pueden ser considerados como que tienen un considerable efecto en muchos aspectos de la existencia sublunar, a la proposición mucho más dudosa de que el resto de los planetas y estrellas también deben tener dicho efecto (Lib. I, cap. 2).

Plotino presenta el argumento como sigue:<sup>11</sup>

Pero tal vez no es así como se lleva a cabo cada cosa, sino que es la rotación celeste (*φυσις*) la que gobierna todas las cosas y la que, a una con el movimiento de los astros, dispone cada cosa de acuerdo con la posición relativa de aquéllos en sus aspectos, ortos, ocasos y conjunciones. Es un hecho al menos que hay quienes, mediante la adivinación por los astros, hacen predicciones

<sup>6</sup> Esta división tripartita de τύχη, τύχη y τὸ παρ’ ήπειρος (o τὸ ήπειρον) representa las posiciones platónicas y aristotélicas sostenidas en textos tales como el *De Fato* de Alejandro de Afrodísias y el *Didaskalikos*, cap. 26, de Alcino. Este argumento, sin embargo, postula precisamente lo que los defensores estoicos de la astrología negaban, que existe alguna realidad a los conceptos de oportunidad y "lo que está en nuestro poder".

<sup>7</sup> Esto, por supuesto, no es un argumento contra la validez de la astrología, sino simplemente contra su utilidad.

<sup>8</sup> E.g. por E. BREHIER, R. HARDER y A. H. ARMSTRONG, en sus respectivas ediciones.

<sup>9</sup> Estas no son idénticas a las de los estoicos, aunque los estoicos si creyeron ciertamente en la astrología, porque los astrólogos 'duros' a quienes Plotino combate aquí sostienen que las estrellas no eran sólo signos, sino *censas*.

<sup>10</sup> Utilizaron las traducciones de J. IGAL, *Plotino, Eneadas I-II y Eneadas III-IV*, Madrid, Gredos, 1982 y 1985 respectivamente.

tanto acerca de las cosas que van a suceder en el universo como acerca de cada individuo, cuál va a ser la suerte de cada cual y, sobre todo, cuál va a ser su modo de pensar (*θύσιον*)<sup>12</sup>. Arguyen que a la vista está que los otros animales y las plantas crecen y decrecen por influjo de la simpatía de los astros y son afectados por los restantes efectos causados por éstos. Afirman que las regiones que hay sobre la tierra difieren entre sí según su posición con respecto al universo y principalmente con respecto al sol, y que, en fin, no son sólo los otros seres—plantas y animales—los que guardan correspondencia con las regiones, sino que también la guardan el aspecto físico de los hombres, su tamaño y color; sus enfados y apetitos y sus ocupaciones y caracteres. La conclusión es que la rotación del universo es dueña y señora de todas las cosas (*κυρία ἡδη η τοῦ παντὸς παντῶν φόρά*). [En. III 1, 5].

Esto, como digo, es un argumento formulado de manera inteligente, muy parecido al de Ptolomeo<sup>13</sup>, que aduce ‘hechos’ que, sino todos, la mayoría serían aceptados por la gente; por ejemplo, que el clima tiene mucho que ver con la naturaleza de la flora o la fauna, e incluso con la capacidad, al igual que el color, de los seres humanos, para probar una proposición que sólo muy pocos aceptarían, el poder causal universal del circuito celeste.

Plotino da entonces su respuesta (5, 15ss.). En primer lugar protesta porque los astrólogos, como los estoicos, no dejan nada a nuestra discreción, sino que no nos permiten ser más que ‘piedras movidas’ (*λίθοι φερόμενοι*). Admite que mucho se debe a nuestro modo de ser en las diferentes regiones en las que habitamos, como sucede desde nuestros padres:

Y aunque es verdad que también hay quienes se parecen físicamente por influjo de las regiones, no obstante, al menos en carácter y en el modo de pensar, se aprecia en ellos una grandísima diferencia. Es que esas cualidades provienen de un principio distinto (*ἄλλον πρίνας ἀρχῆς*). Además, también aquí sería apropiado mencionar la resistencia que oponen a nuestro temperamento y a nuestros apetitos<sup>14</sup>. Pero si, porque ellos anuncian los sucesos que atañen a los

dichos sucesos son causados por los astros, entonces también las aves y todos los seres que los adivinos observan cuando hacen predicciones serán causantes, por la misma razón, de los sucesos que presagian. [En. III 1, 5].

Como se ha subrayado hace un momento, lo que Plotino objeta es la idea de que las estrellas no sólo señalan sino que causan los acontecimientos sublunares. Aquí la fuerza de su argumento es, presumiblemente, que no sólo los astrólogos desearían sostener que el vuelo de un ave, o como en este caso, el aspecto del hígado de un animal, provoca los acontecimientos que los adivinos deducen de ello. A ese argumento, Plotino subordina este otro, de carácter más bien perspicaz (III 15, 39ss.):

Entonces, cuando pronostican el noble linaje de los hijos nacidos de padres y madres ilustres, ¿cómo puede decirse que se deba al influjo de los astros eso que *preexiste en los progenitores* antes de que se produzca esa posición astral en la que ellos fundan sus predicciones? Es más, por el horóscopo de los hijos anuncian la suerte de los padres, y por el de los padres anuncian—refiriéndose a quienes no han nacido todavía—cuales van a ser las disposiciones de los hijos y cuál la suerte que van a encontrar; y por el horóscopo de hermanos anuncian muerte de hermanos, y por el de las mujeres, la suerte de sus maridos, y viceversa, por el de los maridos, la de sus mujeres. Entonces, ¿cómo es posible que la posición de cada cual en los astros sea la causa de cosas que ya por el horóscopo de los padres se anuncian que van a ser así? Porque o aquella situación anterior es la causa determinante o, si aquélla no es determinante tampoco lo será ésta.

Este argumento se basa en la circunstancia de que el horóscopo ‘predice’, por ejemplo, un noble nacimiento de alguien nacido bajo una constelación dada. Pero esto, arguye Plotino, si fuera verdad que las estrellas son causas, produciría una suerte de causalidad reversa, según la cual los padres adquirirían nobleza retrospectiva por concebir un niño justo en un momento preciso —es decir, el hecho de que fueran nobles podría no ser una función ni de su propia constelación natal, ni de sus propios esfuerzos (si se hubieran hecho a sí mismos), sino más bien de la natividad de su hijo. De manera similar, la muerte de un hermano sería causada, no por su propia natividad, sino más bien por la de su hermano, en caso de que en las estrellas de tal hermano estuviera que éste perdería a su hermano.

<sup>12</sup> No es fácil captar el sentido exacto de *θύσιον* en este caso, pero creo que esto es, más o menos, lo que Plotino quiere decir. ARMSTRONG ofrece ‘pensamientos’ de forma inadecuada, me parece; MACKENNA, mejor, ‘hechos de la mente’; Bräuer, como Armstrong, ‘sus pensées’; HARPER, ‘Gesinnung’, que expresa bien el significado. El concepto de Plotino es que las estrellas deben ser capaces de afectar, no sólo a los accidentes externos de la vida, sino incluso al carácter de una persona.

<sup>13</sup> Que Plotino está teniendo en cuenta este tratado particular, ya sea el *Tetrabíblos* u otro, es indicado por él mismo en su constestación, justo debajo (5, 17) al autor en singular: ‘este hombre’ (*οὗτος*).

<sup>14</sup> Esto es como decir que debemos con toda seguridad tener las mismas tendencias innatas y debilidades que derivan de nuestro entorno o herencia, pero que mostramos diferentes capacidades de

individuos, fijándose en la posición de los astros, toman esto como prueba de que dichos sucesos son causados por los astros, entonces también las aves y todos los seres que los adivinos observan cuando hacen predicciones serán causantes, por la misma razón, de los sucesos que presagian. [En. III 1, 5].

Como se ha subrayado hace un momento, lo que Plotino objeta es la idea de que las estrellas no sólo señalan sino que causan los acontecimientos sublunares. Aquí la fuerza de su argumento es, presumiblemente, que no sólo los astrólogos desearían sostener que el vuelo de un ave, o como en este caso, el aspecto del hígado de un animal, provoca los acontecimientos que los adivinos deducen de ello.

A ese argumento, Plotino subordina este otro, de carácter más bien perspicaz (III 15, 39ss.):

Entonces, cuando pronostican el noble linaje de los hijos nacidos de padres y madres ilustres, ¿cómo puede decirse que se deba al influjo de los astros eso que *preexiste en los progenitores* antes de que se produzca esa posición astral en la que ellos fundan sus predicciones? Es más, por el horóscopo de los hijos anuncian la suerte de los padres, y por el de los padres anuncian—refiriéndose a quienes no han nacido todavía—cuales van a ser las disposiciones de los hijos y cuál la suerte que van a encontrar; y por el horóscopo de hermanos anuncian muerte de hermanos, y por el de las mujeres, la suerte de sus maridos, y viceversa, por el de los maridos, la de sus mujeres. Entonces, ¿cómo es posible que la posición de cada cual en los astros sea la causa de cosas que ya por el horóscopo de los padres se anuncian que van a ser así? Porque o aquella situación anterior es la causa determinante o, si aquélla no es determinante tampoco lo será ésta.

Este argumento se basa en la circunstancia de que el horóscopo ‘predice’, por ejemplo, un noble nacimiento de alguien nacido bajo una constelación dada. Pero esto, arguye Plotino, si fuera verdad que las estrellas son causas, produciría una suerte de causalidad reversa, según la cual los padres adquirirían nobleza retrospectiva por concebir un niño justo en un momento preciso —es decir, el hecho de que fueran nobles podría no ser una función ni de su propia constelación natal, ni de sus propios esfuerzos (si se hubieran hecho a sí mismos), sino más bien de la natividad de su hijo. De manera similar, la muerte de un hermano sería causada, no por su propia natividad, sino más bien por la de su hermano, en caso de que en las estrellas de tal hermano estuviera que éste perdería a su hermano.

Este argumento se basa en la circunstancia de que el horóscopo ‘predice’, por ejemplo, un noble nacimiento de alguien nacido bajo una constelación dada. Pero esto, arguye Plotino, si fuera verdad que las estrellas son causas, produciría una suerte de causalidad reversa, según la cual los padres adquirirían nobleza retrospectiva por concebir un niño justo en un momento preciso —es decir, el hecho de que fueran nobles podría no ser una función ni de su propia constelación natal, ni de sus propios esfuerzos (si se hubieran hecho a sí mismos), sino más bien de la natividad de su hijo. De manera similar, la muerte de un hermano sería causada, no por su propia natividad, sino más bien por la de su hermano, en caso de que en las estrellas de tal hermano estuviera que éste perdería a su hermano.

Este argumento es, como digo, ingenioso, pero no está claro cuán efectivo es contra incluso un astrólogo 'radical'. Después de todo, todo lo que el astrólogo tiene que hacer es afirmar que debe haber habido factores causales correspondientes revelados en los horóscopos de los padres o del hermano que confirmarían los datos de este individuo particular. Plotino tendría realmente que haber aducido algunos episodios específicos, y haber argumentado a partir de ahí. Por otro lado, todo lo que Plotino de verdad quiere afirmar es que, cualquiera que sean otros los factores causales que estén actuando, dice, en la muerte de un hermano, no tiene sentido reclamar que la posición de las estrellas en el nacimiento de un hermano es la causa de la muerte de otro hermano, o de que sus padres sean nobles o ricos. Y en consecuencia, las estrellas no causan todo en un horóscopo (aunque sí que pueden señalarlo).

Plotino acumula unos cuantos argumentos antiastrologicos triviales después de este, en los capítulos 6-7, antes de regresar, en los capítulos 8-10, a su propia visión, que es que, aunque mucho de lo que nos sucede, y de lo que hacemos, está condicionado por herencia y ambiente, y que todo esto *puede* estar señalado por las estrellas, desde luego el factor más importante, al menos para aquellos que son guiados por el elemento más alto en ellos mismos, es de hecho el *logos* que reside en cada uno de nosotros, que sirve para diferenciar nuestras almas incluso del alma del Mundo (de la que seríamos, por otro lado, solamente partes)<sup>15</sup>, y que asegura que somos cada uno miembros individuales del mundo de las formas, esfera del Intelecto<sup>16</sup>. Plotino termina el capítulo 9 como sigue (III 1, 9, 10-17):

En cambio, cuando tendiere a algo poniéndose bajo el mando de su propia razón (*Nóyos*) pura e impasible, hay que decir que ésta es la única tendencia que está a nuestro arbitrio y es voluntaria y que esa es nuestra obra, la que no nos vino de fuera, sino de dentro, de un alma pura, de un principio que es nuestro guía y señor principal y que no sufre error por ignorancia o derrota por la violencia de los apetitos que, asaltándonos, nos conducen y arrastran y ya no permiten que haya acciones puestas por nosotros, sino sólo aficiones pasivas.

Esto es una llamativa reproducción de la posición platónica sobre la autonomía del alma racional, e indudablemente representaba la firme visión de Plotino acerca de la autonomía de la razón frente a las influencias del cosmos, astrales o de otro tipo; no obstante, en obras más tardías, como en III 2-3 [47-8] *Sobre la Providencia*<sup>17</sup>, el filósofo modificó la más bien fácil aserción de libertad expresada

en el pasaje presente. Su visión de madurez parece ser entonces que el curso del Logos universal también está fijado, pero que nosotros, como partes de él, somos todavía autónomos porque su decisión original es *mejor* decisión. No es una fuerza externa a nosotros que nos constituye. Es desde esta perspectiva que Plotino es capaz de criticar la sumisión estoica a la necesidad universal<sup>18</sup>. Los estoicos veían el alma individual simplemente como una parte del alma universal, y por tanto no autónoma; para Plotino, somos cada uno de nosotros un *Logos* distinto, y por tanto, una forma distinta —y, en última instancia, co-extensiva con el Intelecto mismo, que es la fuente del orden del mundo.

Esto es una forma extraordinariamente energética de reclamar libertad para el alma individual. Tiene poco que ver con la libertad de elección en el sentido moderno, desde que las elecciones ya se han producido, pero tiene todo que ver con la aserción de la superioridad del alma racional a las influencias que vienen de las estrellas o del resto del cosmos.

Si volvemos ahora a la *ENN.* II 3, encontramos a Plotino llevando más lejos la posición que él mismo había escogido en III 1. No desea negar que las estrellas pueden servir para predecir futuros eventos, como signos, o incluso que las influencias de los cielos pueden tener un efecto en nuestro aspecto físico e incluso psicológico<sup>19</sup>, sino que persiste en considerar esta clase de influencia como comparativamente insignificante (cap. 2):

Estos seres que se mueven ¿hay que tenerlos por animados o inanimados?<sup>20</sup> Porque si son animados, como no hacen otra cosa que calentar o enfriar, y eso si suponemos que hay también algunos astros fríos, en todo caso detendrán su influjo dentro de los límites de la naturaleza de nuestro cuerpo, siendo su efecto en nosotros, evidentemente, somático, de suerte que tampoco sea mucha la modificación de los cuerpos, dado que las emanaciones emitidas por los respectivos astros son las mismas y que, además, en la tierra se mezclan todas juntas en una sola, de manera que las diferencias dependen sólo de las diversas regiones, según su cercanía o lejanía; y el astro frío contribuye a la diversidad del mismo modo.<sup>21</sup>

Pero hacer sabios a unos y a otros necios, a unos gramáticos y a otros retóricos, a otros cítaristas o maestros en las demás artes y, encima, ricos o

<sup>18</sup> Cf. la útil discusión de Andreas GRESER, "Plotinus on Man's Free Will" que es el capítulo 6 de *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, pp. 112-25.

<sup>19</sup> Discute esta cuestión en el tratado más temprano [27-9], *Problemas acerca del alma* (IV 4, 30-9).

<sup>20</sup> Plotino está siendo deliberadamente escéptico aquí, para la búsqueda de su argumento. Él, desde luego, sostiene que los cuerpos celestes poseían alma, pero debe haber habido algunos astrólogos que no lo creyeran así.

<sup>21</sup> Saturno, por ejemplo, era tenido por los astrólogos como planeta 'frío'.

<sup>15</sup> Una posición contra la que Plotino discute, por ejemplo, en la primera sección de su tratado *Problemas acerca del Alma* (IV 3, 1-8).

<sup>16</sup> Esto, creo, es el verdadero significado de la famosa doctrina de Plotino de "las formas de individuos", como están expuestas, en particular, en la *ENN.* V 7.

<sup>17</sup> Ver especialmente la discusión en III 17-IV 3.

pobres, ¿cómo podrán hacerlos? ¿Y todas las otras cosas que no tienen su causa originativa en el temperamento somático? Por ejemplo<sup>22</sup>, el tener tal o cual hermano, padre, hijo y mujer, el ser afortunados en este momento y el llegar a ser general o rey.

Pero si los astros son animados y obran con voluntad deliberada, ¿qué daño han recibido de nosotros para que no nos hagan mal voluntariamente, y eso morando en una región divina y siendo divinos ellos mismos? Además, tampoco se dan en los astros los factores que hacen malos a los hombres, ni en modo alguno se les sigue bien o mal de nuestro bienestar o malestar.”

Plotino entonces (cap. 3) apunta la posibilidad de que los planetas hacen lo que hacen no porque lo deseen, sino impulsados por sus relaciones con cada uno de los otros:

Pero si los causan compelidos, a buen seguro todos deberían causar los mismos efectos cuando están en los mismos lugares y configuraciones. Pero de hecho, ¿qué variación experimenta tal planeta por pasar ahora por tal sección del zodiaco y luego por tal otra? La verdad es que ni siquiera se encuentran en el zodiaco mismo, sino a muchísima distancia por debajo de él, además de que, en cualquier sección en que se encuentre, está en el cielo. Es ridículo que un planeta sea distinto y que depare dones distintos en cada una de las secciones por las que pasa, y que, por otra parte, sea distinto cuando se levanta, cuando está en un centro y cuando declina. Porque no es verdad que ora se deleite, cuando está en el centro, ora se entristezca o se vuelva inactivo, cuando declina, ni tampoco que uno de ellos se enfade cuando se levanta y se apacigüe cuando declina, mientras que algún otro se vuelva aun mejor cuando declina. Porque siempre cada uno está en un centro para unos mientras declina para otros; y, si declina para unos, es que está en un centro para otros; y seguramente que no se alegra y se entristece ni se enfada y se apacigua al mismo tiempo.

El filósofo continúa en esta línea por algún tiempo más, pero podemos extractar el sentido general. Lo que principalmente objeta acerca de la astrología ‘radical’ es que: (a) tales ‘creyentes’ sostienen que las estrellas son causas activas del mal para nosotros, dotándolas así de pasiones, y en general con consideración a lo que hay debajo de éstas; (b) este hecho, a su vez, las asume como seres cambiantes, lo que es derogatorio a sus status celestes (la doctrina platónica que sostiene que la naturaleza celestial está exenta de cambio); y (c) rompen el principio de ordenación del universo, postulando iniciativas caprichosas de parte de cuerpos celestes particulares. Y sobre todas estas cosas, como ya hemos observado en nuestro examen del final de III, 1, Plotino desea mantener que nuestro más alto ser —nuestro verdadero ser— transciende todas estas influencias cósmicas de cualquier forma, dejando sólo a nuestro cuerpo y alma más bajos, o principio de vida, ser afectados hasta cierto punto.

El tratado termina (caps. 16-18), como hizo el III 1, con mayor brevedad, con la aserción de este punto, que es de hecho por lo que Plotino compuso el tratado en primer lugar<sup>23</sup>.

Para Plotino, entonces, la crítica de la astrología sirve primariamente para proporcionar un bagaje al proceso de esta doctrina de la naturaleza del ser verdadero y de la naturaleza de su autonomía. No se ocupa de negar que haya influencias que emanan de las estrellas, tanto como de otras partes del universo—acepta completamente la doctrina de la simpatía cósmica—y no desea negar, por la misma razón, que las estrellas puedan servir como signos de lo que está sucediendo, o lo que sucederá, en el ámbito sublunar; pero se muestra (bastante acertadamente) despectivo hacia la noción de que las estrellas sean causas de lo que pasa en la tierra, o de que de alguna manera están asociadas con lo que está bajo ellas en la jerarquía de los seres. Y en esto Plotino está plenamente de acuerdo con la tradición platónica.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES:

- Plotin, *Eméadas*, ed. Ém. Bréhier, Paris (ed. Budé), 1924-38.

- Plotin, *Opera*, edd. P. Henry & H-R. Schwizer, Paris-Brunelles, 1951-73.

- Plotinus, ed. with trans., A.H. Armstrong, Harvard-London (Loeb Classical Library), 1966-88.

### LITERATURA:

- Graeser, A., *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972.

- Long, A. A., ‘Astrology: arguments pro and contra’ in *Science and Speculation: Studies in Hellenistic theory and practice*, edd. J. Barnes, etc., Cambridge, 1982, 165-192.

- Long, A. A. & Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987.

<sup>22</sup> Vuelve aquí a su argumento de III 1, 5, que le agrada de forma más bien evidente.

<sup>23</sup> Todo el tratado, de hecho, sirve como introducción al siguiente tratado en la lista de Porficio, *Enn.* I 1 [53], *¿Qué es el animal y qué es el hombre?*, que explora más allá la naturaleza del ser.

## HEPHAESTIO OF THEBES AND THE PROEMS OF APOTELLSMATIC

JOANNA KOMOROWSKA  
Institute of Philosophy and  
Sociology, Paedagogical  
Academy, Kraków, Poland  
jgkkomorowska@yahoo.co.uk

The essay deals with number of issues related to the Hephaestio's method of compilation. Focusing on his abbreviation of theoretical chapters of Ptolemy's *Tetrabiblos* (I, 1-3, and III, 2), it traces the changes that were explicitly introduced by the later author to the existing text as well as those caused by the abbreviation itself. As a consequence of all these modifications, the later author loses much of the philosophical and scientific consistency of his predecessor, proving simultaneously quite indifferent to the principle of systematic arrangement so important to Ptolemy.

Modern scholarship could hardly fail to notice the dependence of Hephaestio's manual, *Apotelesmatica*, on the astrological work of Claudius Ptolemy, the *Tetrabiblos*<sup>1</sup> – both Engelbrecht and Pingree mention the fact in the introductions to their respective editions<sup>2</sup>. Still, their commentaries, though of much help in understanding several issues concerning Hephaestio's use of his sources, have some limitations, which necessarily follow from the definitive focus of the authors. Thus, as advancement of our understanding of ancient astrology and publication of several

works relevant to this particular field of study<sup>3</sup> gave rise to number of questions concerning the conscious structuring of an astrological manual, it is necessary to look at several aspects of *Apotelesmatica* that were if not exactly neglected, then treated only superficially by the Austrian scholar, while the later editor chose not to introduce more detailed analyses of the problem into his introduction. Consequently, in the present essay I wish to exploit the way in which the Theban astrologer employs Ptolemy's original poem to suit the demands of his own work. This, in turn, entails asking what possible reasons could have motivated the changes Hephaestio introduces to Ptolemy's text, and subsequently, leads to discussion of both the structure and contents of all the three *proemia* as set against the background of surviving astrological literature<sup>4</sup>.

The place given to self-presentation and, consequently, to rhetoric, within the ancient scientific works was noticed by number of modern scholars, all of them insisting that winning the reader's trust figures prominently among the aims of any writer<sup>5</sup>. To achieve this, the latter would employ number of traditional *topoi* such as references to his own experience, travels, or predecessors<sup>6</sup>. Even more importantly, the concept of science, its very definition, would be related to the same scope<sup>7</sup>. While traces of this "advertising" approach may be found in numerous passages of

<sup>3</sup> First and foremost, large number of source texts was produced in the last century: Works of Paulus Alexandrinus, Pseudo-Heliodus, Dorotheus, Porphyry and numerous others have been edited,

sometimes with extensive commentary. Then, we dispose of increasing number of scholarly works dealing with problems of ancient science, pr more explicitly ancient astrology, its methods and transmissions, its cultural connotations, etc. For the detailed bibliography see A. PÉREZ-JIMÉNEZ, 2001.

<sup>4</sup> The publication of C. SANTINI, N. SCHVOLERTTO & E. ZUZA, 1990-1998, was of particular import for the study of this sort of literary works; yet, as the major part of the collection focuses on Latin writings, one needs to study the Greek works on his or her own.

<sup>5</sup> Thus e.g. T. BARTON, 1994, pp. 27-175; W. SPEWER, 1971, pp. 44-84.

<sup>6</sup> The motif of travel forms an important *topos* of most allegedly revealed teachings; see e.g. SHAW's comment on Lambichus' teachings in G. SHAW, 1995, p. 78.

<sup>7</sup> Consequently, T. BARTON, 1994 (*loc. cit.*), seems to argue that understanding of the astrological science in the *Anthologiae* results not so much from the author's own beliefs as from the usual need to legitimise the omnipotent hold the fate exercises over this world in his work. Certainly, any discussion of this relation runs a considerable risk because of the inherent danger of confounding the priorities, yet with due reservations such a discussion may yield some interesting results: while I am far from considering e.g. Valens' trust in the irrevocable fate secondary to his ambitions as writer of an astrological manual, for it would be impossible to ignore the deep correlation of his concept of astrology as a revealed or divinely inspired knowledge and his belief in predestination. Perhaps the close link existing between the concept of science and the demands of rhetoric is best illustrated by a quotation from Ptolemy (transl. is my own): *καὶ τούτῳ φάσει τὸν κατὰ τὸν ἀρχό-  
ντα φλογοφύτον, ἡμεῖς σπέουμεν τοῦτον γένος εἶναι πρόσηπτον για τὴν φιλοσο-  
φίαν* (hence ENGELBRECHT, 1887); *Hephæstionis Thibani Apotelesmaticorum libri tres*, edit. David Pingree, vol. I, Leipzig, 1973 (hence PHOREE, 1973).

the surviving scientific texts (still, it is advisable to observe certain balance in this search for the rhetorical element; certainly not all autothematic passages are to be disregarded as mere *loci communes* of rhetoric), the most obvious place where one should look for them comes usually within the proem. This part of a work *ex definitione* dedicated to apologetic purposes and, by inference, to self-apology as well (witness the introductory chapters of Vitruvius, or the opening book of Firmicus Maternus' *Mathesis*) seems particularly subject to the caprices of rhetoric.<sup>8</sup> Certainly, there are some exceptions to this rule: Valens is known to have introduced numerous autothematic passages into the body of his chapters, though even in his case some order may be detected behind what at first glance may seem to be lacking in any principle.<sup>9</sup> It is precisely because of this rhetorical component that the present inquiry shall focus on the proems of both Ptolemy's *Tetrabiblos* and Hephaestio's *Apotelesmatica*. As the general understanding is that Hephaestio imitates Ptolemy without contributing anything of his own,<sup>10</sup> one is tempted to verify this assertion against the textual evidence: at least some of his abbreviations seem to indicate an underlying orderly purpose.

Three proems appear in the *Apotelesmatica*, the number corresponding to that of its books. The poem of Book One remains the most important for both understanding of the work and to our present purpose: it precedes both the exposition of general tenets of astrology and the whole work. Two other introductions are notably shorter, yet still of considerable import for the present scope, as they hint at the issues that are discussed in the respective books. Close relation between the proem and contents of a single book, though certainly reflecting more general tendency witnessed in number of ancient scientific works, could also be inherited from the original work of Ptolemy. One would remember it from his *Tetrabiblos*, a work which opens with a lengthy discussion of definition, possibility, and use of astrological prognosis (I, 1-3) to continue with three shorter proems (they precede the following books: II, I concentrated on the definition of *astrologia universalis*, and two others, dealing with some problems related to the horoscopic branch of the lore). Characteristically, Ptolemy and Hephaestio remain somewhat isolated in their

preference for matter-related proems (at least within the astrological milieu); the three proems that appear in Valens' *Anthologiae*, though their emergence is to some extent motivated by the importance of matters discussed in the respective books, bear no immediate reference to exact contents.<sup>11</sup> Similarly, Firmicus is hardly consistent in preceding each book of his *Mathesis* with a thematically related poem.<sup>12</sup> By contrast, Ptolemy in both *Syntaxis* and *Geographia* employs his proemia principally to remind the reader of the questions to be discussed in the work (the same tendency can be observed in e.g. Strabo's *Geographia* and Artemidorus' *Omnioricrica*).

Thus, what ought to be analyzed first is the exact sequence and the import of the arguments employed by Ptolemy: the step necessary in any attempt to evaluate the purpose of introductory chapters of the *Tetrabiblos*. Only then we can turn to the arguments outlined in Hephaestio's main proem: what variations does the later author introduce into the original scheme? What reasons may underlie his choice of arguments? Third, some attention must be paid to the proems of the remaining two books. Far from dependent on Ptolemy's work (save for the close relation between proem and contents of the respective book), they seem to form Hephaestio's own contribution; yet, one may wish to investigate whether they contain any of *loci communes* so frequently returning in the astrological works of post-classical antiquity.<sup>13</sup> Additionally, the author is known for his dependence on the theories known from the writings of Dorotheus of Sycion, Hipparchus, Ondapsos, Protagoras, or those deriving from the Hermetic corpus – all these could possibly influence composition of these two proems<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> The main arguments of the three proems as set against the contents of the respective books are as the following: nature of science and instability of the world (VI 1), against the discussion of lucky and unlucky time-periods; oath of secrecy (VII 1) against the division of life and lucky/unlucky time-periods; writings of predecessor and nature of the soul against the discussion of time-division and length of life (IX 1). Due to the organization (or, as some scholars would see it, lack of organization) of Valens' work, this outline remains very general and I intend to discuss the author's proems elsewhere. Concerning the orderly arrangement of Ptolemy's works, see M. RULY, 1988, p. 67, note 1.

<sup>12</sup> Thus, for example *Mathesis* VIII opens with a discussion on the nature of the soul with several references to the due practice of astrology (VIII 1 *passim*), while the principal focus of the whole book remains on the influence exercised by the fixed stars. Indeed, even a cursory glance at the extant scientific corpus reveals that number of authors stray from the orderly arrangement, where each proem outlines the contents of the respective book: thus, e.g. Vitruvius is known for the wide range of subjects discussed in his proems, inclusive of several remarks on educational matters. For an extensive discussion of the proems emerging in *De architectura*, cf. J. M. ANDRÉ, 1992, pp. 863-916.

<sup>13</sup> Hephaestio's dependence on Dorotheus' *Carmen astrologicum* is marked in the two later books of *Apotelesmatica*, particularly throughout the Book Three. For the list passages exploited in the work, see D. PIKREB, 1973 pp. VII-XI.

<sup>14</sup> So far, no evidence of any direct dependence of Hephaestio on the work of Vettius Valens has been found; however, it is well known that they share some of the fundamental concepts, particularly wörtliche Wiedergabe aussetzt."

*Ptolemy's introduction into astrology*

In Long's opinion the opening of Ptolemy's *Tetrabiblos* is somewhat of a masterpiece, though one of fallacious argumentation<sup>15</sup>. Starting with the definition of astrology as a twin branch of astronomy (I, 1), it proceeds with a series of increasingly questionable arguments based on apparent analogies and designed to prove that prognostication is possible (I, 2), to end with a lengthy chapter on the alleged use of foreknowledge (I, 3).

Interestingly enough, already the first chapter, dedicated as it is to the definition of astrological lore, mentions two major objections against astrology: one of them concerns the possibility of gaining some knowledge of the future from the astral phenomena, the other deals with a problem logically related to the assumption of all-including fate<sup>16</sup>. Owing to these objections, arguing for the possibility and usefulness of astrological lore becomes an imperative.

It is, however, in the second chapter that Ptolemy strives to establish the possibility of astrological knowledge. Its arguments follow a well-thought rhetorical arrangement, passing thorough three arguments from analogy (the influence of the Sun, of the Moon, and, finally, of the fixed stars)<sup>17</sup>. The link between the celestial and the sublunar phenomena, argues Ptolemy, is well known to everyone, including those not learned: implicitly, the level of education should thus correspond to the advancement in astrological studies<sup>18</sup>. The careful observation of both movements and natures of celestial bodies brings the humankind, through the general axioms of physics and conjectures (*φυσικῶν καὶ εἰδοτόκων*, I, 2, 10), to the establishment of number of interpretation rules, to the emergence of all sorts of astro-

concerning the *astrologia universalis*: considerable sections of the material found in *Apotelesmatika* I, 25 repeats that present in *Anthologizae* I, 2; in fact, Hephaestio considers this material to be derived from ancient Egyptians, while Valens speaks of a *Σηραπίδης*: this would point toward some lost Hermetic *opus* forming a source to both the writers (for the *Σηραπίδης*, see F. BOLL, 1903, pp. 59-67).

<sup>15</sup> A.A. LONG, 1982, pp. 178-183. For a discussion of Ptolemy's proems see also S. FAZZO, 1991, *passim*, R. J. HANKINSON, 1998, pp. 369-372, and L. TAUB, 1993, pp. 129-133.

<sup>16</sup> Ptolemy, *Tetrabiblos* I, 1, 3.

<sup>17</sup> One may note that Ptolemy's interpretation, though obviously based upon the most obvious phenomena such as the seasonal changes etc. would be questioned by some supporters of astronomy: apart from Eudoxus (cf. Cicero, *de div.* II, 42), Geminus Rhodius, a scholar of 1 BC is known to have held very sober views concerning the influence of the fixed spheres, a fact convincingly illustrated by *Elementa astronomiae*, VIII, *passim*.

<sup>18</sup> *Tetrabiblos* I, 2,7-8; in this respect one may wish to compare the progress theory portrayed in *Manilius Astronomica* I, vv. 66-112, where astrology, together with magic and divination, belongs to the most advanced phase of human development (cf. E. ROMANO, 1979).

logical prognostics, including those pertaining to genethliaology. It is at this precise point that discussion of a problem quite embarrassing for any supporter of astrological lore begins, as Ptolemy turns to the question of failed prognostic: still, some veiled allusions to the possibility of failure were already made when hinting at the conjectural nature of this branch of knowledge (I, 1,2; 2,10). Strikingly, the attitude of Ptolemy seems almost too lax: not charlatans alone (although causing considerable damage to astrology), but all astrologers risk failure where attempting a prognosis, a sad state of affairs caused by the necessary incompleteness of the lore (2,14-16): given the influence of immediate surroundings and other factors, including nutrition, the prognostic derived from the celestial objects alone may occasionally prove invalid (I, 1,7-19)<sup>19</sup>. To quote Ptolemy himself: *τοῦτον δὲ οὐτούς ἔχονταν προφήτους ἀντί τινες ἐπειδὴ διαπορτρυσθέοι, ποτὲ τὴν τοτέστην πρόγνωσιν ἐνδέκετον, καὶ τὸ πᾶν οὐρανὸν ἀνομεψύνειν κατ.* (I,20). Such position offers several considerable advantages: virtually no blame for the failed prognostic should be attached to the astrological lore itself, as the incompleteness of our knowledge and complexity of efficient causes are bound to affect the most carefully investigated prognostic<sup>20</sup>.

To summarize: *Tetrabiblos* I,2 is a chapter of fundamental importance for understanding Ptolemy's concept of astrology as one of a science akin to physics, dealing with the mutual relations of the four principal elements, distributed as these are by the celestial bodies. It is in this chapter (I,2,1-13) that the scholar sets the principles employed afterwards throughout his work: magnified influence of fixed stars at the moments of their setting and rising, prevalence of planetary *dynamais*, importance of the astrological *schemata*, etc. It is also here that he denounces the incomplete character of astrological lore (I,5-20), though cyclical, the stellar *schemata* recur at intervals so long that human memory cannot store them all – a fact that forms a considerable challenge to anyone defending astrology<sup>21</sup>, causing even the most experienced interpreters to fail in their prognoses (I,4).

Utility of astrological prognostic forms the focal point of Ptolemy's third chapter: consequently, we find there several references to the Stoic dogmas of *apatheia*

<sup>19</sup> This conforms to Ptolemy's attempt to model astrology after other *stochastic arts* e.g. medicine – in the latter, failure would not necessarily constitute a measure of practitioner's competence (concerning this point, cf. K. IERONAKONOU, 1995, pp. 473-485. The importance of this step is mentioned, albeit briefly, in S. FAZZO, 1991, p. 239).

<sup>20</sup> Cf. also S. FAZZO, 1991, pp. 227-231.

<sup>21</sup> This seems to be a popular anti-astrological argument: human experience cannot have noted all the stellar schemata (all of them repeated at least several times so as to confirm the eventual interpretative conclusions) and hence astrology has no theoretical background. The argument is attested e.g. in polemics of Favorinus (Gellius, NA, XIV 1,2 and 1,18-19).

as facilitated by divinatory arts<sup>22</sup>. Apart from being beneficial to the spirit, however, astrology is a science that by evidencing some physical dispositions holds considerable advantages for a human body (3.3). The latter notwithstanding, large part of the chapter concentrates on the discussion on the notion of fate: far from sharing the immutable, necessary concept of destiny so clearly emerging in some astrological writings,<sup>23</sup> Ptolemy opts for a complex causal nexus, with the stars acting as an important, yet hardly unique factor of the divine providence (3.6)<sup>24</sup>. Certainly, the causes of universal nature (belonging to *astrologia universalis*) are more likely to prevail upon those of more particular reference and demand an equally powerful opposite should one want to avert them (3.7-8), but, in contrast e.g. with Valens<sup>25</sup>, the author allows for some possibility of avoiding the star-revealed destiny. Similarly, it is by the usual lack of adverse influences that makes astrological *prognoses* seem inevitable (3.8). The existence of talismans, however, and of amulets, bears witness to the traditional assumption that some particulars of human destiny can be modified (3.18)<sup>26</sup>. Moreover, with the study of astrological theories comes an ability to choose the right moment: an experienced surgeon knows when to apply cures to a wound, an experienced sailor when to set sails to crossing the sea (3.11-14)<sup>27</sup>. The example of magnetic stone that ceases to draw metal once brushed with garlic (3.12) is characteristic in this context: the innate nature of an object is modified through conscious and competent action of a human. Similar attitude toward astral prognostics is advocated by Ptolemy: these prognostics provide us with knowledge about the future so that we either try to avoid the dangers, or, if these cannot be avoided, that we withstand them with relative equanimity.

The principal question that needs to be answered at this point concerns Ptolemy's purpose in composing such an extended introduction and, implicitly, the

audience for whom *Tetrabiblos* was written. Basing on the contents of this work, and considering three chapters discussed above, we may conclude that its main aim lies in legitimizing astrology as science parallel to its twin sister: astronomy. One sees how elements established within the Greek philosophical milieu such as the *stoicheia* doctrine or the theory of a being coming to life under the external influences (developed e.g. by the Stoagrite in his *de generatione*<sup>28</sup>), are employed to account for a possibility of astrological prognosis, while the Stoic concept of *ataraxia* serves to explain the use astrology holds for a human. This dial scope possibly reflects the inherently eisagogic character of *Tetrabiblos*<sup>29</sup>. Right from the very opening, a coherent concept of astrology is offered to the reader, beginning typically enough with a definition and continuing through the possible application and internal divisions (*dhairesis*)<sup>30</sup>. All the fundamental issues a supporter of astrology could encounter in his study are discussed in the respective proems of the work, including that of the prevalent importance of nativity (III, 2). Additionally, one cannot ignore the fact that *Tetrabiblos*, though forming an independent opus, supplements Ptolemy's fundamental work: *Syntaxis mathematicae*, known also as *megalē* (hence, *al-magesi*); this exalts astrology even more, for as we read in the proem to this latter, the science of the stars is one parallel to theology, leading to the ultimate cognition of the divine<sup>31</sup>.

When discussing Ptolemy's priorities, we cannot ignore the import of proenia emerging in the later books of *Tetrabiblos*, dedicated as they are to the problems of universal astrology (Book II) and genethlialogy (Books III-IV). General division of astrological lore is introduced in II 1, where Ptolemy also explains the most important interpretation principle: the *apotelesmata* of more universal character are to be considered more influential than those relating to individuals or particulars (2-3). This logical and seemingly innocuous remark has far-reaching consequences, as it serves to destroy one of the more effective anti-astrological arguments: the death of many during a battle or in a naval catastrophe furnished a perfect example of

<sup>22</sup> *Tetrabiblos* I 3, 5; the same argument is employed by Vettius Valens in his *Anthologiae*, most prominently V 6, 9-10. On the Stoic provenience of the argument see M. VIEGELLI, 1994.

<sup>23</sup> E.g. Manilius, *Astronomica* IV 14-15, 20-22, Vettius Valens, *Anthologiae* V 6, 9.

<sup>24</sup> To quote R. J. HANKINSON, 1998, p. 372: *this is hard astrology shorn of its most obviously absurd claims.*

<sup>25</sup> E.g. *Anthologiae* V 6,12.

<sup>26</sup> Interestingly, the efficacy of amulets is defended by none less than Porphyry: when speaking of the Egyptian priests and their magical abilities, he notes that they are known to influence the *Antronite* by way of amulets and incantations (e.g. Porphyry's *Letter to Ambo* II 13, P. VAN DER HORST, 2000, p. 15). This would attest to an existence of a strong magical current in the Hermetic milieu.

<sup>27</sup> Interestingly enough, kathartic astrology, or katharscopia, is almost totally neglected throughout the *Tetrabiblos*, a fact certainly related to Ptolemy's scientific ambitions, yet, at the same moment, possessed of much influence on later understanding of this branch as inferior to the others, cf. G. CORNELIUS, 1994, p.106; see also below.

<sup>28</sup> Cfr GC B, 10, 336a-337a.  
<sup>29</sup> Cfr M. MAROTH, 1994, pp. 22ff. The eisagogic purpose is also manifest in Ptolemy's use of the term *katalepsis* in I, 1, 2.

<sup>30</sup> On the importance of divisions see T. BARTON, 1994, pp. 107-109.

<sup>31</sup> *Syntaxis*, I 1; cf. L. TAUB, 1993, pp. 19-37; see also J. KOMOROWSKA, 1994. While the close relation of the two works cannot be overlooked, the *Tetrabiblos* I-3 remains the main proem of Ptolemy's work on astrology, with the *Syntaxis* I 1 providing what can only be considered as an additional source of insight into Ptolemy's understanding of both branches of the science. See also M. RILEY, 1988, p. 67, note 1.

numerous people possessed of varying life-prognostics, yet dying at one precise moment<sup>32</sup>. According to Ptolemy the investigation of general character becomes in fact a necessity: προηγεῖται δε καὶ τούτον εἰκότος ἐκτέπου τῷ τε κοτὲ χάρος δύος καὶ τὸ κοτὲ μείζον respοτάσσει κτλ. (II 1.5). Moreover, the introduction of clear interpretation criteria (affinity with the Zodiacal signs and planets, occurrence of celestial bodies within the respective signs; 5) contributes to the overall impression of order and logic<sup>33</sup>.

*Tetrabiblos* III, 1, opening the purely genethialogic part of the work, repeats some of the principles established in the preceding book: thus, once again the prevalence of universal prognoses over those particular is stressed (1). In a likewise fashion, Ptolemy points toward major methodological differences characterizing the two branches of astrological science (2) and then argues for the fundamental importance of the stars' arrangement at the moment of birth (2-3). Yet, the important point is that the introduction continues in III, 2 where some issues related to the fundamental controversy concerning the beginning of human life (conception vs. birth) are discussed<sup>34</sup>. The reference is all the more significant, as Hephaestio is known to have paraphrased some parts of this purely theoretical chapter, devoid of any methodological instructions, in his own work, when discussing the methods of divining the moment of conceiving or relating it to the date of birth (II, 2, 35-38): it is because of this particular that I wish to discuss it here. To summarize Ptolemy's argument, he defends the importance of birth as the basis for any astrological prognosis as based on the fact that it forms a true beginning of one's existence as a human being: τὸ δὲ μέγεθος κοῦρῆς [scil. τῆς γενέσεος]... ἵστον δὲ καὶ μᾶλλον τελειότερον τῇ δυνάμει, σχεδὸν τε δικάιος ἐκείνην μὲν ἀν ὄντος προτερεότητος ἀνθρώπου γένεσις, αὐτὴν δὲ συνέργον (III, 2, 3). Moreover, Ptolemy argues that some characteristics of a human being are acquired only when an infant is born, not before the fact (4)<sup>35</sup>. Still, aware of the difficulties of the matter, he

strives to make considerable allowances: conception marks the moment of major stellar influence over physiognomy and character (2), birth occurs in very specific stellar conditions that are in major part indicative of the future, and, moreover, largely resemble those of the conception (εὐλόγος καὶ τῶν τοιούτων ἔγειθος δημοτικὸν εἶναι τὸν κοτὲ τὴν ἐκποτῆν συμμοιχίου, κτλ. 4). The important point, however, is to realize that throughout this discussion, even when arguing for the actual dependence of the birth-moment on the time of conception, Ptolemy maintains the theoretical stance: the discussion stays far from the details of astrological practice. His refusal to discuss some prognostication techniques as too obscure and complicated (5) is another element consonant with the introductory character of the whole chapter: one notices the rather tense relationship with predecessors remains a *topos* of numerous scientific works of antiquity (this is not to say that the prognostication methods actually employed were simple and easily understood)<sup>36</sup>.

#### Hephaestio and his work

We have seen the complex and often precarious manner in which Ptolemy sought to justify the practice of astrology. Now, we can attempt a discussion of Hephaestio's proems, as set against his predecessor's example. First, however, we should say something of Theban astrologer's own attitude to his model as it may be reconstructed from his work. Certainly, Ptolemy, one of the principal sources employed during the composition of the *Apotelesmatica*, is held in particular high regard by its author. Hence come the epithetēs φιλαλήθης (I 1.4), or θείος (II 2, 42)<sup>37</sup>. Moreover, not only in the Book One, but also throughout the Book Two, quotations from *Tetrabiblos* remain relatively frequent, sometimes emerging accompanied by the introductory formula: φυσικῶς καὶ ἐνέργως (εὖλόγος) ὁ Πτολεμαῖος σκέπτεται (λέγει). Such regard does hardly extend to the other authors, with the obvious exception of Dorothaeus, though nowhere in the work is he acclaimed (as is Ptolemy) as *truth-loving*, or *divine*<sup>38</sup>. The stress is on the scientific aspect of Ptolemy's approach is reflected in the frequent use of the adverb φυσικῶς. On the other hand, when discussing Pancharios' opinion on the *aphetes* in II 11.47, Hephaestio is quick to stress (allegedly after his

<sup>32</sup> Argument employed e.g. by Cicero *de fato* 6-8, or by Sextus M. V, 88-95. Importance of this conception is stressed by S. Fazzò, 1991, pp. 232-234.

<sup>33</sup> Characteristically, Ptolemy develops an interesting, extremely coherent, system of affinities, based on quadruple division of the *oktaēmenē*, with the middle regions falling under different ruler than those located on the outer rim (*Tetrabiblos* II 2-3). On this system see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1898, pp. 339-245, or, more recently, G. AUJAC, 1993, pp. 69-105, and M. RUEY, 1988.

<sup>34</sup> On the potential dangers inherent in this controversy, cfr the anti-astrological polemics of Sextus (M. V 55-72), and Favorinus (Gellius, M4 XIV 1.19).

<sup>35</sup> It is interesting to note that Ptolemy (whose position is certainly precarious) invokes as illustration of his theory the fact that only upon being born a human acquires the erect position of the body, a feature essential to the human nature.

<sup>36</sup> Cfr G. E. R. LLOYD, 1987, pp. 50-108.

<sup>37</sup> For Hephaestio's esteem for Ptolemy, cfr P. RADIC-COLACE, 1995, p. 342.

<sup>38</sup> The only exception seems to be Porphyry, whom Hephaestio introduces as πονηραθής (*Apotelesmatica* II 10. 23).

source) that the theory he is describing was either unknown to his great predecessor, or, if he knew it, he chose not to speak about it<sup>39</sup>; reservations of this kind remain otherwise uncommon in the *Apotelesmatica*.

*The main proem*

Certainly, the difference of dimensions imposes some necessary changes that have to be made in the compiled text. Let us note, however, the dependencies indicated by D. Pingree in his fundamental edition of *Apotelesmatica*<sup>40</sup>:

Hephaestio <i>Ap.</i> I proem	Ptolemy Tetrabiblos I
2	1.2-3
3-5	3.4-8
6	3.13-15
7-8	2.3.17-19

<i>Ap.</i> I proem	Contents
1	The address to Athanasios, main scope of writing the manual (εγκέπτων)
2	Admonition against considering astrology as too intricate for study or against the opinion that fate makes human effort vain and superfluous (the 'lazy' argument)
3	Polemic with the second opinion
4	Prognosis as a prerequisite of <i>apatheia</i>
5	On the universal prognoses: the sequence of causes
6	Generally accepted prognoses derived from the appearance of fixed stars
7	Even if the prognostic occasionally fails, it still does not make astrological studies worthless
8	Ancient Egyptians and their contribution to iatromathematica
9	Transition to the expository part

Even this short enumeration shows that Hephaestio chose for his paradigm *Tetrabiblos* 1, 3 rather than the preceding two chapters. This preference would indicate that the main concern of the writer lies in arguing the use of astrology rather than the possibility of astrological cognition: the focus of the source chapter was analyzed above. If Hephaestio consciously chose to skip the contents of *Tetrabiblos* 1-2, we may suspect the issue of possibility was of no import neither to him nor to his readers: in Ptolemy's work the two chapters (1-2-3), discussing respectively possibility and utility of astrological prognosis, are of nearly the same length, a characteristic illustrating author's principal scope in composing his work which was to argue for both possibility and utility of astrological foreknowledge. This double scope seems neglected in the later work, a lack that can gain additional support if we take a closer look into the matters discussed in the proem *Apotelesmatica* I:

At this point, several issues draw reader's attention: first, Hephaestio does not employ the division of astrological sciences, which appears in the very first chapter of the *Tetrabiblos*. Next, he forgoes the reservations made by his predecessor concerning the incompleteness and complex character of astrological doctrine. Similarly, the subtle argumentation in favor of astrology so praised by Long<sup>41</sup> is missing from the *Apotelesmatica*. Some aspects of these omissions gain particular import when set against the larger body of astrological literature. Let us briefly consider the modifications in question.

Omission of the twofold division of astrology, which in Ptolemy served to highlight systematic and orderly character of this divinatory lore, is only first of the larger number of changes, yet it may be taken to illustrate Hephaestio's attitude to astrology. In Ptolemy's work we were dealing with the twin branch of the generally accepted, observational *technē* of extremely high standing, akin to mathematics and theology. With

<sup>39</sup> ΙΙ 11.47: Τοῦτο δὲ ἡ λαθεῖν Πτολεμαῖον φρασίν η̄ μὴ λαθόντα παρατείνειν αὐτὸν κτλ.

<sup>40</sup> D. PINGREE, 1973, p. VII et 1-2 *notae criticae*.

<sup>41</sup> Cf. D. PINGREE, 1973, p. 4, n. 15.

Hephaestio we are seemingly in no position to decide whether he shares this no-mystical-nonsense notion of the lore, unless it is decided that the reference to Ptolemy itself should be viewed as a testimony of such an approach<sup>42</sup>. Nevertheless, by omitting the definition element our author is also able to forgo several other elements which necessary for Ptolemy, are easily forgotten in the *Apotelesmata*.

Thus, Hephaestio seems adamant that astrology should not be feared as a matter too complex to be studied (2). In this, he acts differently not only to Ptolemy, but also to the major part of astrological writers, were they practitioners (like Vettius Valens) or theoreticians. The traditional approach was rather to stress the dangers and intricacies of astrological doctrine: excursi of such a character emerge with particular frequency in Vettius Valens and Firmicus Maternus, both of them living before Hephaestio.<sup>43</sup> As we have already noted, Ptolemy, when defining the lore of astrology, highlighted the difficulties related to this study: *τὸ εἰπεν εἰνιον συσθεώρητον ὀκαρολημότον τελεῖας δοξαν πορέσχεν*. (*Tetr.* I 1, 3), and then, returning to the subject in the following chapter, stressed problems related to conjectural nature, as well as necessary incompleteness of the lore<sup>44</sup>. For the Alexandrian, these reservations were indispensable in defending the scientific notion of astrology: the incomplete data together with characteristic intricacy of the matter accounted for numerous failures and mistakes, which occur in prognostication. For Hephaestio, who like numerous others prefers to maintain that such mistakes are entirely due to the fallible nature of the human mind, they are of no use<sup>45</sup>.

It would thus seem that in making these two omissions Hephaestio (even while owing with Ptolemy that there are two principal obstacles to the general acceptance of astrological theory: one arguing that an astrological prognosis is impossible and the other that the prognosis, even if possible, must be useless given the omnipresence of

fate) conforms to more traditional notion of astrology. Quite possibly, by avoiding a mention of both fallibility of astrological prognoses and difficulties associated with its study, the later astrologer seeks to distance himself from the ever-ardent discussion concerning both the nature of astrological lore and that of its practitioner.

Considerable logic can also be traced behind the omission of the physician account of the universe (this accounts for the general lack of references to *Tetrabiblos* I, 2). As it was already noted, when writing his treatise, Ptolemy fought to establish astrology as methodical, systematic *techne*, adaptable to the Platonic or Aristotelian world model<sup>46</sup>. His discussion of the elements, as well as the concessions made to the assertion that many factors contribute to the final character and form of the newly born being, may certainly be viewed as Aristotelian in their origins. At the same moment, however, these two elements serve to built a theoretical fundament of astrological science, a science that some learned men would rather not acknowledge<sup>47</sup>. That Hephaestio chose not to repeat Ptolemy's arguments may result from the differing approach to the question of astrological lore itself: the urge to build theoretical fundaments of astrology remains absent from the *Apotelesmata*<sup>48</sup>.

It is noteworthy that even the most heavily exploited chapter of the *Tetrabiblos* loses in Hephaestio's rendering much of its original force. In the prior work, the I 3 opens with an interesting overview of *utilia*, proceeds to reject material advantages as inferior to those relevant for the mind, and strives to establish astrology as a discipline akin to philosophy: by contrast, in the later work this persuasive discussion is reduced to the straightforward assertion that ignorance of the immutable future is related to excessive emotions, either positive or negative. Certainly, this latter assertion constitutes a quotation from the original source, yet being devoid of

<sup>42</sup> Certainly, mentions of more "mystical" astrologers, or revealed knowledge are missing from the *Apotelesmata*, which may possibly indicate the author's preference for the more orderly, 'scientific' approach.

<sup>43</sup> V. Valens, III 9.1-6; VII 1 *passim*; IX 1 *passim*, et alii; Firmicus Maternus, *Mathesis* VIII poem; Even Porphyry, in his *In Ptol.*, a relatively short commentary on Ptolemy's *Apotelesmata*, maintains that it was the difficulty of studying astrology without a due introduction that led him to comment upon the *Tetrabiblos* (CCAG V 4, deser. S. WENSTROCK, Bruxellis, 1940, p. 190).

<sup>44</sup> *Tetr.* I 3, 16: *αὐτοῦ τῆς τοιούτης ἀμφοτεοῦ το οὐδοκολού καὶ ὄμβες τῆς τοιούτης μέρος πρόγνοσεος κτλ.*

<sup>45</sup> Much similar stance is assumed by Firmicus in his *Mathesis* I 3-4. The usual import of this argument tends to point toward moral inadequacy of the interpreter: the moral excellence as a prerequisite of cognition is fairly omnipresent in ancient scientific literature (cf. BAXTON, 1994, pp. 171-173); for the ancient sources see e.g. Galen, *Med. Phil. passim*; Vettius Valens, *Anthologiae* IX 15. 1-2 *et alii*; Vitruvius, *De arch.* I, poem).

<sup>46</sup> Whether we follow BOU in his preference for the Aristotelian elements as furnishing the basis of Ptolemy's thought (cfr. F. BOU, 1894, pp. 51-244), or TAUS in her interpretation of Ptolemy's cosmology as stemming from the Platonic world model (L. TAUZ, 1993, pp. 105-134), is of no import for the present investigation. Moreover, as RUEY rightly remarks general premises of Ptolemy's philosophy as they can be found in the *Tetrabiblos*, can be traced back to some philosophical school (M. RULEY, 1988, p. 67).

<sup>47</sup> Cfr. A. A. LONG, 1982, pp. 178-183.

<sup>48</sup> This is particularly striking when we consider Hephaestio's reworking of Ptolemy's *astrologia universalis* in *Apotelesmata* I 2; all the theoretical fundament so carefully explained in *Tetrabiblos* II 2-3 is omitted and references are made solely to the simplified version of the division originally outlined in II 4. This simplification considerably obscures the principia of astrological ethnography assumed by the earlier author, and, moreover, involves a neglect of number of fundamental differences that are acknowledged in *Tetrabiblos*: thus, for example, it facilitates the assumption that the influence the fixed stars have over the external lands equates that exercised over regions centrally located, while we should consider that the latter suffer a combination of influences.

the introduction on the general nature of *utilia* it ceases to operate at the same level of rhetorical mastery.<sup>49</sup> Moreover, the abbreviation enables Hephaestio to avoid the difficulty inherent in the wording of I 3.1, where some limitations in the stellar influence are implied. Even when paraphrasing Ptolemy's passage, the later author makes several possibly important changes: when we learn that not all things are preset according to the divine design, the author omits the words: ὡπὸ τῆς ἀνοθετήσιος τραπέζου θεῖαν (Tetr. 1.3.6): thus, while Ptolemy asserts that one should not consider that all that comes into existence follows the star-given cause so as to follow the preset, divine design, the Theban constrains it to the mere *it should not be considered that all follows the divine design*. Symptomatically, this seemingly slight difference can possibly lead to some serious consequences, concerning the sources and omnipotence of fate. Still, it is not so much that the later source contradicts the meaning of Ptolemy's assertions as voiced in I 3; it is rather that in abbreviating it loses much of the import characterizing the original work. As illustrative passages, featuring prominently in the introductory part *Tetrabiblos*, are missing from the *Apotelesmatika*, the voiced opinions become hollow: it is through illustrative examples that Ptolemy defends and explains his concept of the combined influence exercised by multiple factors; moreover, they serve to illustrate his use of the conceausality doctrine for astrology's defense. While the general assertions which are so faithfully repeated by the later astrologer may seem occasionally obscure, the original *paradeigmata* illuminated the author's meaning: the stars were to be considered as exercising some influence on nature of an individual, while the actual development of his/her potential qualities given at the moment of birth depended on number of later, ambiental causes. Such subtleties are missing from Hephaestio's work.

Some attention needs to be paid to Hephaestio's treatment of the important proem to the Book Three of the *Tetrabiblos*. As already noted, the only reference to this interesting piece of work comes at the closure of the Theban's own treatment of conception vs. birth controversy in *Apotelesmatika* II<sup>50</sup>. As it happened with the general introduction, Ptolemy's original is radically shortened in Hephaestio's rendering, being limited for three sentences. Even more strikingly, major part of premises that served to support the original acceptance of birth-moment as indicative of

individual's future, are omitted in the later version: this cavalier attitude results in somewhat unclear and patently fragmentary outcome: what we find in the *Apotelesmatika* are the positive assertions concerning the importance of nativity and its definition as the beginning of human existence; what is missing, by contrast, are Ptolemy's balanced statements about the whole issue, which made *Tetrabiblos* III, 2 so interesting. Certainly, the import of Hephaestio's whole chapter, devoted in large part to the art of calculating the conception time, would justify his omitting the predecessor's assertions concerning the mutual relation of the two moments in question, yet skipping the words of Ptolemy considerably weakens the course of the quoted argument.<sup>51</sup> Moreover, the Alexandrian astronomer is known to have asserted that birth is actually secondary to the conception where time is concerned, but not where we speak of importance: this assertion is significantly absent from the *Apotelesmatika*, even though Hephaestio repeats his source's opinion on the beginning of human existence.<sup>52</sup> On the other hand, we know the Alexandrian excused himself from discussing the exact methods of calculating the conception moment by asserting excessive complexity and obscure nature of the matter: in this Hephaestio differs considerably from his source for he does not hesitate to portray quite a wide array of methods that may be employed for this particular purpose.<sup>53</sup> This fits well with compilatory character of the *Apotelesmatika*: in the *Tetrabiblos* attempts to portray number of differing, often contradictory methods of calculation or interpretation, remain rare, as the author concentrates on the construction of coherent, integral system<sup>54</sup>. Certainly, there are some exceptions (thus, in I, 21) the Alexandrian considers several possible attributions of ὄποια), yet the general impression is one of unity and order.

<sup>49</sup> *Apotelesmatika* I 1. 4 vs. Tetr. 1.3. 4;

<sup>50</sup> The references as noted by PINGREE, 1973, p. 88 are as follows:

*Ap.* II 2      *Tetr.* II 2

35-37      1-3

38      7

<sup>51</sup> Usually, the time of conception would be considered correlated with that of birth, cf. both Hephaestio *Apotelesmatika* II 2 and Censorinus *de die natali* cap. VIII. In *Tetrabiblos* III 2.4 Ptolemy highlights this correlation when asserting: τῆς φύσεως μερὶς τὴν τελείωσιν προς τὸ γεννόντον κατέχει τῷ κερκόποιος διαιρεόμενη μεριός τὴν ὄρμην τῆς ἔγδου ποτοφένην...

<sup>52</sup> The issue is a complex one, as the question whether the foetus shall be carried full-term and whether it will survive the birth, together with the issue of *terata* (monstrous natives), forms one of the most frequently discussed problems of the genethilialogy: consequently, both the analysed authors maintain that such information, as referring to the period before birth, should be derived from the conception horoscope. That there were other divinatory possibilities, see "Rhetorius" CCAG VIII 4 (ed. P. BURREAU ET F. CUMONT, Bruxellis, 1922) where we read that the twelfth solar house reflects the issues prior to the querent's birth (pp. 126-127).

<sup>53</sup> *Tetrabiblos* III 2.5: μολύγουν τε ὀντα καὶ οὐδὲν τὸπον.

<sup>54</sup> On the compilatory character of the *Apotelesmatika* cf. P. RADICI-COLACE, 1995, pp. 331-334.

*The shorter proems*

By contrast, the two poems opening Books Two and Three are much shorter, never exceeding single page of standard Teubner edition. Far from dealing with any general issues, they remain closely related to the contents of the respective books: thus, poem II discusses the possibility of nativity horoscope, while poem III refers to the question of katarachic inquiry.

Book Two begins with a brief reference to the matters discussed earlier. Then, after the repeated dedication, Hephaestio outlines the issues he is going to discuss onwards, all the while stressing the importance and number of the sources he employed in the composition (1) and, subsequently, his own experience in the practice of astrology (2). It is, he claims, through the extended study of the ancient sources and practice that he obtained the results he discussed in the volume (3). Finally, he asserts that the composition of the latter follows a strict order (4).

The poem of *Apotelesmatika* III, underlining the similarities between nativity and katarachic horoscopes (3–4) is the shortest of the three. Like the former, it is opened by a statement of what has been achieved so far; followed by an address to Athanasios, then by an outline of the matters to be considered onwards, and, finally, by discussion of the use that can be derived from explanation of the katarachic method (2).

As no direct models can be discovered for these two poems, our investigations must of necessity turn to comparative issues: does any unusual element emerge therein? Certainly, a reference to the antiquity and number of sources employed by an author is far from odd within the scientific *corpus*: looking into the works of Greek medical writers and scientists, we will find there a constant tension between two contrary demands for first, supporting one's claims with practical experience, and next, proving one's own originality and novelty of the contributions made to the science represented<sup>55</sup>. Thus, the claims made by our author in II, 1–1–3 may be no more than a standard response to demands traditionally posed by the genre; moreover, they are scarcely different from those so frequently repeated by Valens throughout his *Anthologiae*<sup>56</sup>.

*Conclusions*

To summarize the present discussion: one is led to the general conclusion that Hephaestio's choice of arguments featured in introductions to the three books of this *Apotelesmatika* is adapted to his principal purposes: far from seeking any serious answer to omnipresent critics of astrology, he is satisfied with a cursory and superficial outline of the arguments employed by Ptolemy (in Book I) and of those traditionally used to legitimize astrological *interrogation* of genethilialogic and katarachic sort (Books II and III). Still, one would think that reasons for this rather neglectful treatment became clear once we consider the audience Hephaestio aimed at addressing. Indeed, at least one scholar, the general opinion notwithstanding,

<sup>57</sup> Cf. Valens, *Anthologiae* V 4.

<sup>58</sup> The *erotesis* is a specific kind of prognostication conducted without recourse to the actual beginning of an action – the moment of investigation itself provides a starting point for the astrological investigation.

<sup>59</sup> Cf. J.A. FESTUGIÈRE, 1950, p. 101.

<sup>60</sup> G. CORNELIUS, 1994, p.106. Certainly, the concept of *erotesis* remains adverse to the Ptolemaic notion of astrology, a feature that was of much import in the later development of the lore (as it is suggested by Cornelius himself), yet Ptolemy seems to endorse the notion that the beginning of an action may be of some importance in the future.

Though our knowledge of the katarachoscopy is somewhat limited (Dorotheus' Book V and Hephaestio's Book III being the only larger works surviving from the imperial times to be expressly dedicated to the study of katarachic horoscopes), the comparative material allows for some tentative conclusions. First, the link between katarachic and nativity horoscope was perceived as obvious: thus, Valens discusses briefly the problem of *katarache* in his Book Five, i.e. when considering the issue of lucky and critical time-periods.<sup>57</sup> Certainly, one has to note that the fundamental principles of these two branches of astrology remain the same: the moment of origin, or the moment of the beginning is decisive of the future (for the time being we will skip the complications caused by *eroteses*).<sup>58</sup> When Festugière draws an analogy between katarachoscopy and genethilialogy, while setting apart the universal astrology, he is merely repeating the age-old division existing in the lore: for some the acceptance of the tenets of genethilialogy implies an assent to the possibility and use of *katarachai*.<sup>59</sup> Characteristically, if we exclude the theory of *eroteses*, even the physicist universe of Ptolemy concords with the katarachic notion of the universe: unsurprisingly, though the katarachoscopy is generally missing from the *Tetrabiblos*, some remarks contained in the poem may suggest that the concept was not as abhorrent to Ptolemy as Cornelius and several others would want us to believe.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Among the astrologers, this is perhaps best illustrated by the frustration of Vettius Valens when trying to assess the worth of Critodemus: certainly, some of this latter's writings were essential in the development of important astrological dogmas, yet, on the other hand, the principles of rivalry forced him to accuse the adversary of cheating and jealousy, two faults unforgivable in any aspiring astrologer (*Anthologiae* III 9.1–5, IX 1.5–7). One of the less polemic writers of antiquity, Artemidorus felt compelled to abolish the worth of some books on the dream interpretation in his *Oneirokritika* IV (cf. J. J. WINKLER, 1982). Likewise, Galen occasionally becomes quite vehement in his attacks on his adversaries (thus e.g., *De causis antecedentibus* I–VI, HANKINSON, pp. 70–87)

<sup>56</sup> See e.g. *Anthologiae* VI 9.

noticed the author's privileged position: his audience would already be interested in astrological matters – in her essay on rewriting as this author's dominating technique, P. Radici-Colace is quick to point out this particular feature of *Apotelesmatica*. Considered from this point of view, the differences between the *Apotelesmatica* and the *Tetrabiblos* originated in the fact that Hephaestio felt no need to justify the claims posed by the astrological lore; another, and probably more promising, possibility would be that they stem from his conscious refusal to indulge any philosophical discussion of astrological principles; certainly, studying the work, one is surprised by the scarcity of references the author makes to the predestination problems, to the question of free will etc. In this context, the recourse to Ptolemy at the opening of the work seems to stem from the formal demand for an apologetic element rather than from any serious interest either in the theory of astrology or in Ptolemy's treatment of it. In making this recourse, Hephaestio points at his principal source, a note to the reader: should you seek more advanced treatment of the subject, look into the *Tetrabiblos*.

## BIBLIOGRAPHY

- ANDRÉ, J. M.,  
La retorica nelle prefazioni di Vitruvio: lo statuto culturale della scienza, in *Prefazioni, prologhi, proemi* vol. II, Roma 1992, pp. 863-916.
- AUJAC, G.,  
*Claude Ptolémée astronome, astrologue, géographe: connaissance et représentation du monde habité*, Editions CHTS, Paris, 1993.
- BARNES, J., BRUNSWIG, J., BURNYEAT, M. & SCHOFIELD, M. (eds.),  
*Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, University Press, 1982.
- BARTON, T.,  
*Power of Knowledge*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.
- BOLL, F.,  
*Sphæra: Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Hildesheim, 1903.
- Studien über Claudius Ptolemäus, *Jahrbücher für die klassische Philologie*, Supplementband XXI, 1894, pp. 51-244.
- - <sup>61</sup> P. RADICI-COLACE, 1995, p. 335.
- <sup>62</sup> Obviously, Hephaestio is not alone in this approach: in the surviving literature Paulus Alexandrinus and Pseudo-Heliодorus are known to skip the philosophy of astrology altogether. By contrast, authors such as Manilius or Valens repeatedly discuss the intricacies of the astrological world-concept.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,  
- *L'Astrologie grecque*, Paris, 1898.

CORNELIUS, G.,  
- *The Moment of Astrology: Origins in Divination*, London, Arkana, 1994.

FARZO, S.,  
- Un'arte inconfutabile. La difesa dell'astrologia nella *Tetrabiblos* di Tolomeo, *Rivista di Storia della Filosofia* 46, 1991, pp. 213-244.

FESTUGIERE, J.A.,  
- *La révélation d'Hermès Trismégiste* vol. I, Paris, 1950.

HANKINSON, R. J.,  
- *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

TERODIAKONOU, K.,  
- Alexander of Aphrodisias on medicine as a stochastic art, in: Ph. J. van der Eijk, H.F.J. Horstmanhoff & P.H. Schrijvers (eds.), 1995, pp. 473-485.

LONG, A. A.,  
- Astrology: Arguments Pro and Contra, in: J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield, 1982, pp. 178-183.

LLOYD, G.E.R.,  
- *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Sather Classical Lectures vol. 54, University of California Press, 1987.

KOMOROWSKA, J.,  
- Changing attitude to science: Astronomy in II AD, *Classica Cracoviensia*, 2 (1994) 1-7.

MAROTH, M.,  
- *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Akademiai Kiado, German transl. by J. Till and G. Kerekes, Budapest, 1994.

PÉREZ-JIMÉNEZ, A.,  
- Cien altos de investigación sobre la astrología Antigua, *MHNH*, 1 (2001) 133-204.

RADICI-COLACE, P., 1995,  
- "La riscrittura come pratica intertestuale nella manualistica tecnica e scientifica: gli Apotelesmatica di Efesto Tebano", in: C. Moreschini (ed.), *Evegesi, Parafasi e Compilazione in età tardoantica*, Atti del terzo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 1995, pp. 331-343.

RULEY, M.,  
- "Science and Tradition in the *Tetrabiblos*", *PAPhS*, 132 (1988) 67-84.

ROMANO, E.,  
- "Teoria del progresso ed età d'oro in Manilio", *RIFC*, 107 (1979) 394-408.

SANTINI, C., SCIVOLETTO, N. & ZURLI, E.,  
- *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnicoo-scientifiche latine*, vol. I-III, Roma, 1990-1998.

- SPEYER, W.,  
- *Die literarische Falschunge im heidnischen und christlichen Altertum*, C.H. Beck,  
München, 1971.
- TAUB, L.,  
- *Ptolemy's Universe: The Natural, Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's  
Astronomy*, Open Court, Chicago, 1993.
- VAN DER EJK, Ph. J., HORSTMANSHOFF, H. F. J. & SCHRIJVERS, P. H. (eds.),  
- *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context; Papers Read at the Congress Held at the  
Leiden University 13-15 April 1992*, Vol. II, Clio Medica 28; Amsterdam – Atlanta, 1995.
- VAN DER HORST, P.,  
- *Chaeremon*, Leiden-New York, 2000.
- VEGETTI, M.,  
- L'utilità della divinazione. Un argomento stoico in Tolomeo *Tetrabiblos* 1, 3, 5,  
*Elencos*, 15 (1994) 219-228.
- WINKLER, J. J.,  
- Geminus of Tyre and the patron of Artemidorus, *CPH*, 77 (1982) 245-248.

LA ARMONÍA DE LAS ESFERAS SEGÚN CLAUDIO PTOLOMEO

PEDRO REDONDO KEYES

Cartagena (Murcia)

The Alexandrian astronomer Claudius Ptolemy set forth in his *Astronomical Hypotheses* the planetary distances according to the geocentric pattern. And yet in his *Harmonies*, the *Canonic Inscription* and the *Excerpta Neapolitana* it is possible to trace a sort of heavenly scale, which supports the arrangement of Greek musical scale along with his astronomical calculations.

Es bien conocido que en el pensamiento griego la relación entre música y astronomía era muy estrecha. Para Platón ambas ciencias son hermanas (*R*. 530d), y Nicómaco de Gerasa, en el siglo II d.C., insiste en el parentesco citando a Arquitas de Tarento (*Ar*. I 3, 4). En efecto, fueron los pitagóricos quienes con más intensidad desarrollaron esta analogía, nacida sin duda de la investigación acústica, que hacían derivar el sonido del movimiento; a partir de ahí, la comparación entre las siete cuerdas de la lira (que suenan al ser percutidas y moverse) y los siete cuerpos celestes de la Antigüedad (que se desplazan en órbitas circulares a distintas velocidades) era oportuna<sup>1</sup>. Es la llamada ‘armonía de las esferas’, que adquirió variadas formas en su disposición, pero que siempre hizo bien corresponder un sonido de la escala

*Cf.* J. A. PHILLIPS, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1967 pp. 125-126, quien conecta el desarrollo de la armonía de las esferas con el conocimiento de los siete planetas y la lira de siete cuerdas, inventada por Terpandro, más que con el mero descubrimiento por "Pitágoras" (pero *cf.* Theo Sm., 59.4) de los tres λόγοι intervallos fundamentales.

*Cf.* J. A. PHILLIPS, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, 1966, pp. 125-126, quien conecta el desarrollo de la armonía de las esferas con el conocimiento de los siete planetas y la lira de siete cuerdas, inventada por Terpandro, más que con el mero descubrimiento por "Pitágoras" (pero *cfr.* Theo Sm., 59.4) de los tres nότοι interválicos fundamentales.

musical griega a uno de los astros, bien establecer sus distancias musicales?

Claudio Ptolomeo (*c.a.* 100-178 d.C.), astrónomo y autor de un tratado musicalulado *Harmonica* (*Ték. 'Aphorukē*)<sup>3</sup>, conoce y acepta la relación entre ambasencias. Puesto que oído y vista son sentidos “hermanos” (*Harm.* 94.1). Duríngelos, sus respectivas ciencias son “primas” entre sí, cf. *Harm.* 94.13-18,

πορό μὲν τὴν δρυν καὶ τὸς κατὰ πότου κυμήσεις τῶν μύων ορατῶν, τουτέστι τῶν οὐρανίων, ἀστρονομία, πρὸς δὲ τὴν ἀκοήν καὶ τὸς κατὰ πότου πάλιν κυμήσεις τῶν μύων ἀκουστῶν, τουτέστι τῶν ψόφων, ὀρμητική (...) ἀκεψαὶ δ' ὕσπειρ καὶ αὔται, γενόμεναι μὲν εἰς ἀδελφῶν δρψεως καὶ ἀκοῆς.<sup>4</sup>

Es en su *Harmoníca*<sup>5</sup> donde este autor desarrolla extensamente la analogía entre muchos de los tópicos de la astronomía y la astrología, y los elementos musicales (considerados éstos, naturalmente, conforme a la ἀριθμητική griega). Así por ejemplo, se compara la escala conocida como σύνορη τέλετον (Sistema Perfecto)<sup>6</sup> con el círculo del zodíaco (III 8); los intervalos consonantes, con los polígonos de este (III 9); los movimientos astrales de longitud, altitud y latitud, con la sucesión de notas hacia la agudeza o gravedad, con los géneros melódicos y con las escalas llamadas τόνος, respectivamente (III 10-12); los tetracordios del Sistema, con los

2. Para los diferentes tipos, vid. *tuja*. Aristóteles desechará el razonamiento que explicaba por qué no podemos oír la armonía celestial en *Cael.* 290b. En general, vid. C. VON JAN, "Die Harmonie der Sphären", *Philologus*, 52 (1894) 13-37; J. GOWIN, *The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Rochester-Vermont, 1990, y J. LUQUE, "Música celestia: astronomía y psicología en la teoría musical de los romanos", en A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid 1992, pp.111-142.

3 Edición de I. DÜRING, *Die Harmonielehre des Klaudius Ptolemaios*, Göteborgs Höga

<sup>4</sup> skrift, vol. 336, n° 1, Göteborg, 1930 (traducción alemánica de la edición sueca, Göteborg, 1934) e inglesas de A. über die Musik, Göteborgs Årsskrift, vol. 40, n° 1, Göteborg, 1934). En castellano existe la traducción de BARKER (*Greek Musical Writings. II. Harmony and Acoustic theory*, Cambridge University Press, 1989, pp. 270-391) y J. SOLOMON (*Ptolemy's Harmonics: Translation & Commentary*, Leiden-Boston-Köln, 1999). En castellano existe la traducción de M. M. SANTOS (*Armonicas*, Málaga, 1999).

<sup>5</sup> En el *Tetrábillos* (I, 14) se explican los aspectos astronómicos (Coo...).  
pax) por medio de los tipos de razones interválicas, cf. Ptol. *Harm.* 1.

<sup>6</sup> Cf. Ptol. *Harm.* II 4. El *objektua tēleiov* es una escala-tipo de carácter abstracto con una extensión ilimitada que comprende todos los sonidos posibles. La escala-tipo se divide en intervalos y se construye en la forma de un pentagrama.

de dos octavas, formadas cada una a su vez por dos tetracordios conjuntos illada en el periodo helenístico, sin duda con el objetivo de regularizar las distintas *diptófonos* o modos musicales; cf. M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, 1992, pp.218 ss., y MICHAELIDES, *The Music of Ancient Greece. An Encyclopaedia*, London, 1978, pp.318 ss.

aspectos astrologicos del Sol (III 13); y en los capítulos perdidos III 14-16, las estrellas celestes con los ἄρχοντες καὶ βασιλεῖς, los λόγοι y las κυριώτεσσις de los astros. Esta exposición, indudablemente, corresponde más a la competencia de un verdadero astrónomo que al aliento poético que inspira la correlación entre astronomía y música, a menudo a costa de la exactitud o de la racionalidad.

No obstante, el contenido de estos capítulos de la *Harmonica* pertenecen a un tipo de especulación que más tarde desarrollará con algunas diferencias Aristides Quintiliano en el marco del neoplatonismo. Lo importante de las analogías establecidas por Ptolomeo no es tanto su contenido (que puede ser considerado, a veces, una προσβολή forzada), sino el hecho de que el alejandrino aceptase que es posible el estudio del cielo desde la ἀριθμοτεχνίη. Y por ello, como otros muchos escritores antes y después, Ptolomeo también nos legó –como final lógico de la analogía– una escala musical que es reflejo, manteniendo sus relaciones armónicas propias, de las esferas celestes que contienen sus astros.

Desglosando tanto, tal escucha no nos ha sido tan sencilla, pero... páginas están dedicadas a una rápida reflexión sobre los tres textos que nos hablan de una armonía de notas y astros, textos que son en mayor o menor grado atribuidos a Ptolomeo: la *Inscripción de Cambo*, el controvertido fragmento del capítulo III 16 de la *Harmonica*, y los *Excerpta Neapolitana* transmitidos bajo el título de *Traducción Mocárabe*.

Antes de examinar estos textos, conviene precisar cuál es la naturaleza de la escala musical que utiliza Ptolomeo. Aristóteles (*Cael.* 291a)<sup>7</sup> afirma que la teoría de la armonía de las esferas es pitagórica, pero la formulación más temprana de ésta se encuentra en Platón (*Rep.* 617a-b, *cf.* *Ti.* 35a-38d) con la asignación de los intervalos que separan cada esfera. Normalmente la secuencia entre el orden planetario  $\oplus \zeta \varphi \text{ ♀} \odot \sigma^{\prime} \mathcal{H} \gamma$  estrellas fijas (o zodiaco)<sup>8</sup> es la de tono-semitono-semitono-tono-tono más semitonos-tono-semitono-semitono-tono (seis tonos, una octava)<sup>10</sup>. Una disposición diferente es la que asocia notas de la escala griega con astros; estas notas abarcan una extensión variable, pero son grados conjuntos. Un ejemplo es Aristides Quintiliiano (III 21; *cf.* Nicom. *Harm.* 241.1-242.18 Jan), para quien προσλαχθεντος equivale a la Luna mientras que Saturno, final de la escala construida, lo es a ληχυνός μέσου.

<sup>7</sup> Cf. Plin., *H.N.* II, 22. Sobre la mención de Cicerón a los “caldeos” (*Diu.* II, 43), cf. B. L. VAN DER

<sup>8</sup> WAERDEN, *Die Astronomie der Pythagoreer*, Amsterdam, 1951, p.34.  
 G. L. E. VAN DER HORST, *De geschiedenis van de wiskunde*, Leiden, 1951, p.16.

9 Sobre los óvalos planetarios, cf. Acl. I, 10.

<sup>10</sup> *NO*, en este caso, una tercera opción, pues tal noción no existe en la cultura griega.

Ahora bien, el final de la Antigüedad vio un último tipo de escala fundada sobre la correlación de astros y notas *fijas* (εστῶτες) del Sistema Perfecto. Las notas fijas son las que limitan los tetracordios que forman el Sistema, frente a las "móviles" que, en su variación de tensión, producen los géneros melódicos (*γένη τῆς μελῳδίας*)<sup>11</sup>. Las notas, en sentido ascendente, son προσλαμβανόντες, διάτονοι, διατόνοι, διάτονοι μέσοι, μέσοι, μέσοι, παραπέδον, νήρη συνιττέον, νήρη διεγεύμενον y νήρη διεργάλεον<sup>12</sup>. La ventaja de esta representación cósmica reside, frente a las demás, en que los planetas mantienen entre sí relaciones de *consonancia* (*consonantia* (κονφονία), privilegiándose la totalidad de la escala musical (dos octavas, razón 4:1) y no sólo una parte de ella<sup>13</sup>. Parece que debemos considerar como el antecedente más claro de este esquema un pasaje del *De animae procreatione in Timaeo* de Plutarco (1029 B 6-11)<sup>14</sup>:

A pesar de las palabras de Plutarco, un sistema tal no es frecuente, como han demostrado Jan; en realidad disponemos de muy pocos ejemplos. Probablemente la extensión y consolidación del Sistema Perfecto entre los músicos teóricos ayudó a la equivalencia con el sistema planetario a través de las notas fijas, porque los ejemplos primitivos se atienden a un heptacordio o un octacordio. El propio Plutarco muestra cómo se articula su disposición (*ibid.*, 1029 A9-B4):

επι τοινων τους πολιτισμούς ἵστηει ιηδότας μὲν δύο τρεῖς δε νήπιος μίαν δὲ μέσην καὶ μίαν πλεονέστην αθεμέμην, διστε τοῖς πλάνησιν ἴσαιοις μέσην εἶναι τοῦ ἐστράτου, οἱ δὲ νεώτεροι τὸ προσδιαλιμβανόμενον, τῶν πλανηταῖς τοῦ πλανηταῖς τοῦ γατάκης, επι τὸ βρούν πάξιντες τὸ μὲν ὅλον συτριψαν διάστροφα τὴν γατάκην, επι τὸ βρούν πάξιντες τὸ μὲν ὅλον συτριψαν διάστροφα τὴν γατάκην, τῶν δὲ συμβουλῶν τὴν κατὰ φύσιν οὐκ ἐτρίπτουν τέλξιν.

A pesar de las palabras de Plutarco, un sistema tal no es frecuente, como han demostrado Jan; en realidad disponemos de muy pocos ejemplos. Probablemente la extensión y consolidación del Sistema Perfecto entre los músicos teóricos ayudó a la equivalencia con el sistema planetario a través de las notas fijas, porque los ejemplos primitivos se atienden a un heptacordio o un octacordio. El propio Plutarco muestra cómo se articula su disposición (*ibid*, 1029 A9-B4):

τὸ εἰ τεραρχόρδων ὄντων (...) εὐ πέτρε διαστήλασα περάλθατα τοὺς πλανῆτας διν τὸ μὲν ἔστι τὸ ἀπό σελήνης ἐφ' ἥμιον καὶ τοὺς οὐρανούρδημονς ἥμιον, στιλβωνα καὶ φωστόρους ἕπερν τὸ ἀπό τούτων ἐπὶ τὸν Ἀρεός

<sup>11</sup> Cf. JAN, *op.cit.*, pp. 27 ss., Th. REINACH, "La musique des sphères", REG 13 (1900) 432-449, ess. "Die Wahrnehmung und Rezeption antiker Planetenskalen", *Die Musikforschung* 16 (1963) 1-17.

<sup>12</sup> pp. 448-449, y L. KICHLER, 52 (1999) 289-306, esp. pp. 302 ss.

JAN, op. cit., pág. 109, nota 10. Una vez más que musicales a la vista de la nota *vñrñ* *unrepolatón* (Ps. Ptol., *Mus.* 418, 16), que se ha comprobado anteriormente o que aparece como *lénón* *unrepolatón*. Esta nota, a distancia de tono ( $\frac{1}{2}$  de un *tercero*)

14 L. RICHTER, *op.cit.*, p. 302 ss

Πυροέντος· τρίτου δὲ τὸ μεταξὺν τούτου καὶ φαεθόντος· εῖδ' έξῆς τὸ ἐπὶ Φοίνικων καὶ πέμπτου ήδη τὸ ὅπο τούτου πρὸς τὴν διπλανήν σφεῖραν.

Lukas Richter interpreta el pasaje conforme al siguiente esquema<sup>15</sup>:

προσλαμβανόμενος ἀπλανῆς σφεῖρα

νήτη ὑπερβολάτον  
νήτη διεξεγμένων  
νήτη συνημμένων

παραμέση

μέση

τούτη μέσων  
τούτη τούτων

⊕  
♀ ♀  
⊖

Obsérvese la particular posición de la nota προσλαμβανόμενος, que en el sistema musical está a distancia de tono (9:8) bajo la τούτη τούτων (a esto comenta Plutarco (*ibid.* 1029 B13-14): ὁ δὲ Ἡράκλειος δηλός ἐστιν ὅτι τὸ δέκαν προσλαμβανόν);

más adelante veremos cómo se vuelve a colocar esta nota en su lugar mientras que se postula una nota más allá de la νήτη ὑπερβολάτον con el mismo intervalo, 9:8. Por otra parte, que la τούτη μέσων corresponda a dos planetas (Mercurio y Venus) recuerda demasiado a los problemas de la astronomía respecto a estos astros; cf. Plat., *Th.* 3841 ss., Ptol., *Alm.* IX 1 (II, 207.2-6): τὴν δὲ τοῦ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῆς τοῦ τοῦ

Ἑρμοῦ πορὰ μὲν τοῦ παλαιοτέρου ὑποκέτω τοθεμένως τῆς ἡλιακῆς, παρότι δὲ ἔνιοις τῶν μετὰ τοῦτα καὶ αὐτοῖς ὑπερβολήμενος ἔνεκεν τοῦ μηδὲ τῆς

οὐτῶν ἐπεσκοπήθει ποτε τὸν ἥμιον<sup>16</sup>; Plutarco los llama ὄμοδορούς.

Si bien Plutarco achaca a los νεώτεροι un sistema musical de dos octavas, esta magnitud debe de estar relacionada con la asignación de astros sólo a las notas ἑστῶτες, pues la consideración de los cinco tetraordos habría obligado a obviar las notas móviles, anteriormente equiparadas con un astro. El pasaje de Plutarco parece referirse precisamente al período en el que la reflexión sobre los tetraordos como unidades constituyentes del Sistema influye en la configuración de la correlación.

No hay duda de que una escala de este tipo, de una extensión de dos octavas y atendiendo sólo a las notas fijas, es la que Ptolomeo entendió como más apropiada para describir la armonía celestial. Se encuentra al final de la llamada *Inscripción de Canobo*, transmitida, a pesar de su nombre, junto al *Almagesto*<sup>17</sup>. Aunque fue cues-

tionada seriamente por Carl von Jan, un estudio detenido de su contenido ha confirmado recientemente la autoría de Ptolomeo<sup>18</sup>. Fechada exactamente (διετέθη ἐν Κονσέρβᾳ ἤ ξεν Ἀντονίῳ), contiene listas de números –a veces no coincidentes con los del *Almagesto*<sup>19</sup>– referidos a la eclíptica, a las excéntricas, a los radios de los epíclicos y otros. Pero añade al final el número de medias geométrica, aritmética y armónica de las notas del σύντμετρος τέλετον descubiertas por los pitagóricos y presentes en la teoría musical<sup>20</sup>, así como asociaciones entre los planetas y las notas musicales, una doctrina muy relacionada con los últimos capítulos perdidos de la *Harmonica*. Ésta es la configuración de la escala armónico-planetaria (154.1 ss.)<sup>21</sup>:

μέση	ὑπερβολάτον	λεῖ	σφεῖρας απλανῆς
νήτη	ὑπερβολάτον	λβ	τζ
<νήτη>	διεξεγμένων	κδ	χ
τούτη	συνημμένων	κα γ	σ
παραμέση		τη	⊕
μέση		ις	♀
τούτη	μέσων	ιβ	⊖
τούτη	τούτων	ις	⊖
προσλαμβανόμενος		πνρ, ἀρπ	
		νδορ, γῆ	

La escala está dispuesta en sentido descendente; el orden planetario coincide con el expuesto por Ptolomeo en su obra astronómica (*Alm.* IX 1) y a los astros se les

<sup>18</sup> C. von Jan (*Musicis Scriptores Graeci*, Leipzig, 1895, p. 410) desestimó la autoría ptolomeica, pero N. T. Hamilton, N. M. Swerdlow y G. J. Toomer ("The Canonical Inscription: Ptolemy's Earliest Work", en J. L. Berggren y B. R. Goldstein [eds.], *From Ancient Omens to Statistical Mechanics: Essays on the Exact Sciences Presented to Asger Aaboe*, Kopenhagen 1987, pp. 55-73, esp. pp. 55-56) han estudiado detenidamente su contenido astronómico concluyendo que no hay duda de su autenticidad y que debe ser considerada anterior al *Almagesto*. Sobre la inscripción, vid. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (3 vols.), Berlin-Heidelberg-New York, vol.II, pp. 933-934 y n. 14. B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt, 1968, p. 289 y B. Strehpperson, *The Music of the Heavens. Kepler's Harmonic Astronomy*, Princeton University Press, 1994, pp. 30 ss.

<sup>19</sup> Vid. Toomer, op. cit., p. 206 n. 52.

<sup>20</sup> Sobre las μέσους (o μεσοτυπάς), cf. Archyt., *fr.* 47B12 DIELS-KRANZ, Plat., *Th.* 35-36, Iamb., *in Nic.* 100.19-24, 118.19 ss. PISTELLU-KLÜN, Ps. PLUT., *de Mus.* 113D, por ejemplo; vid. Th. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921 (reimp. New York, 1981), vol. I, pp. 85-86. Jan, "Die Harmonie...", p. 35; Richter, op. cit., p. 303. Antes de la tabla el texto griego dice συστήματος κορυκού φθορρού ἑστῶτες, cf. Ps. Ptol., *Mus.* 418.14 δροῦ συστήματος κορυκού.

<sup>21</sup> Jan (*ibid.* p. 35 n. 90) une a este período δροῦ del renglón anterior (153.24).

<sup>22</sup> Jan (*op.cit.*, p. 35) conjeturó νήτη ὑπερβολάτον; Düring (*Ptolemaios und Porphyrios...*, p. 280) gen de su transmisión puede estar en el círculo de Olimpiodoro, cf. Olymp., in *Phd.* 10, 4, 11-14.

<sup>15</sup> *Op.cit.*, p. 302.

<sup>16</sup> Cf. G. I. TOOMER, *Ptolemy's Almagest*, Duckworth 1984, p. 420 y n. 2.

<sup>17</sup> J. L. HEUBERG, *Clodii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, vol.2, Leipzig, 1907, pp. 149-155. El origen de su transmisión puede estar en el círculo de Olimpiodoro, cf. Olymp., in *Phd.* 10, 4, 11-14.

asignan unas cifras que van desde el 8 hasta el 36. La intención de estos números es, evidentemente, establecer los λόγοι armónicos<sup>23</sup> entre las distintas notas fijas del sistema (y, por ende, de los astros) entre sí: por ejemplo, la τυνδράν μέτρον está a octava (razón 2:1) de la νήτη διεγεγυμένων, por lo que su relación es la de 24:12. Como sucesión, estos números no se encuentran en los textos de música griega, pero algunos de ellos son especialmente relevantes. Por ejemplo, 8 y 9 son los términos *mínimos* para la razón έποιθος, o sesquiocava, que define al intervalo de tono, y el 36 es un número importante en la especulación musical: es el δρυθίος τέλετος según Nicomaco (*Exc.* 279,5) un número importante para la astrología y el neopitagorismo. También en los *Excerpta* nicomaqueos se nos dice que fue Pitágoras quien lo asignó a la esfera de las estrellas fijas (279,2 ss.), seguramente una atribución de origen neopitagórico<sup>24</sup>; no obstante, el mismo número para la misma esfera se encuentra igualmente en la escala de Ptolomeo.

El origen de la serie numérica lo buscó Jan<sup>25</sup> en Boeth. *Mus.* II 16, quien a partir de los números en proporción armónica 3, 4 y 6 obtiene mediante multiplicación la serie 9-12-16-18-24-36. La intención de Boecio era conseguir, a partir de razones doble, sesquitercia y sesquiáaltera (6:3, 4:3 y 6:4 respectivamente) las razones triple (36:12), cuádruple (36:9) y sesquiocava (18:6). Zanoncelli<sup>26</sup> no cree en la relación entre esta serie y la que encontramos en la escala armónico-planetaria, pero ciertamente los λόγοι entre las notas fijas del sistema estaban expedidos una vez queda asignado de antemano el número 36 a las estrellas fijas. Y se observa que justo en el centro de dicha serie hay una razón sesquiocava, 18:16. Observense las razones que configura esta sucesión:

9 (*cuarto* 4:3) 12 (*cuarta* 4:3) 16 (*tono* 9:8) 18 (*cuenta* 4:3) 24 (*quinta* 3:2) 36

No hay más que asignar las notas fijas del σύστημα τέλετον para obtener una escala correcta, pues los λόγοι armónicos son observados: dos pares de tetracordios conjuntos separados por un tono. En el tetracordio más agudo hay una quinta, pero como se reserva el número 36 para la esfera de estrellas fijas, el número 32 es el óptimo para establecer una cuarta (pués se trata del intervalo παρακάτη-νήτη υπερβολάτον) con

- <sup>23</sup> Recordemos cuáles son estos λόγοι: el de octava 2:1 (διὰ πασῶν), el de quinta 3:2 (διὰ πέντε), el de cuarta 4:3 (διὰ τετράδος), el de tono 9:8 (έποιθος), el de octava más cuarta 8:3 (διὰ τοσοῦ καὶ διὰ τετράδος) y el de doble octava 4:1 (διὰ διά ποτοῦ); cf. Prol., *Harm.* 1,4.
- <sup>24</sup> L. ZANONCELLI, *La manualistica musicale greca*, Milano 1990, pp. 240 n.4, 182 n.1 al cap.2; Aristid. Quint., 124,28 ss. WINNINGTON-INGRAM.
- <sup>25</sup> *Musici Scriptores Graeci*, p. 419, la interpretación de Jan está referida a los números de la escala armónico-planetario de la *Mística* (*vñ. infra*), que son los mismos.
- <sup>26</sup> ZANONCELLI, *op. cit.*, p. 491 n.27, que considera improbable la relación al faltar los números 8, 21 $\frac{1}{3}$  y 32.

24 y un tono (9:8 = 36:32) con la última esfera<sup>27</sup> (recordemos que en la escala de Plutarco vinos la προστάξιμη βαθύτερος –una nota que establece un tono con la τυνδράν ψυχήτον– un tono sobre la νήτη διεργόβολάτον). A continuación, si la τυνδράν τυνδράτη es asignada sin problemas al número 9, no ofrece problemas hallar el correspondiente a la nota que falta para completar el sistema en su extremo grave, la προστάξιμη βαθύτερος, pues 9 es el numerador *mínimo* (ρυθμή) para la razón sesquiocava 9:8. El número 8 establece esta relación con 9, además de las que le son exigidas: la doble con la μέτρη (16:8), la cuádruple con la νήτη διεργόβολάτον (32:8).

Resta hallar el número para la νήτη συνημμένων, una nota problemática dentro del σύστημα τέλετον si pensamos en las palabras del propio Ptolomeo, que la rechaza en su *Harmonica* por innecesaria para la modulación<sup>28</sup>. Los problemas asociados a esta nota son, además de estrictamente musicales, de índole matemática (pues la razón que establece como nota más aguda del σύστημα τέλετον εἰλητόν es 8:3, una razón de las llamadas έποιεψεῖς) y también metafísica<sup>29</sup>. Estas dificultades no dejan de notarse en la forma del número que mantiene las razones pertenentes (4:3 con 16, 8:3 con 8, 9:8 con 24), 21 $\frac{1}{3}$ , transmitido a veces como 21. La forma menos pura de este número indica que fue hallado con posterioridad, en la necesidad de buscar el correspondiente para la νήτη συνημμένων dentro de una serie que había surgido con facilidad. A pesar de las reticencias de Zanoncelli, parece evidente que, aun desligando el origen de la serie numérica de aquella expuesta por Boecio, su origen reside en la media armónica, la propia de la música como era entendida por los pitagóricos<sup>30</sup>.

Los números asignados a cada astro mantienen perfectamente, pues, las razones musicales. Pero ¿hasta qué punto sacrificó Ptolomeo la disposición puramente astronómica de las esferas para conseguir λόγοι ya establecidos por la δρυθίκη? Esta pregunta viene sugerida por la extraña reunión de Mercurio y Venus en una

<sup>27</sup> Esta interpretación hace buena la conjectura de DÜRING (para la *Inscripción de Canobo*) y de ZANONCELLI (para la *Mística*) de τυρεποτέρολατο. No habiendo un tetracordio superior al τυρεποτέρολατο, la nomenclatura de notas en el sistema griego permitía determinadas notas que hacían referencia a un grado superior de la escala: τυρεποτέτη, τυρεπότη. Esta pregunta viene sugerida por la extraña reunión de Mercurio y Venus en una

<sup>28</sup> Cf. *Harm.* II 6 y 7; no obstante, la cuenta como “ετούρος” en *Harm.* 54,7 (cf. Porph., in *Harm.* 170,34-171,2. DÜRING). Vgl. DÜRING, *Die Harmonielehre...*, p. lxxxiv y *Prolemaios und Porphyrios...*, p. 282.

<sup>29</sup> El tetracordio συνημμένων (intervalo de octava más cuarta o undécima con respecto a la προστάξιμη λογιβόλον) es, para Aristides Quintiliano (116,20 ss.), moralmente peor que el διεγεγυμένων (octava más quinta o duodécima); Gaudencio (*Harm.* 339,27 διατάξεις μηδιόπος Jan) lo expresa mediante 24:9. Cf. Boeth., *Mus.* II 27.

<sup>30</sup> Plat., *Tl.* 35b ss., Nicom., *Harm.* cap. 8.

sola nota y el deslinde entre los elementos tierra-agua y fuego-aire, que ocupan sendas esferas. La sospecha de que el texto está corrupto es clara y algunos críticos han sugerido que ha habido un desplazamiento de las líneas, de modo que podríamos haber perdido para siempre toda seguridad en la disposición de la escala. Sin embargo, el texto de Heiberg parece ser el mejor, puesto que, al menos, mantiene una similitud significativa con Plutarco en los tres últimos planetas (con el Sol como παροχόη). Pero es interesante notar aquí cómo Ptolomeo ha asignado la primera nota que hace un intervalo ( $\delta\mu\kappa\tau\eta$   $\delta\mu\kappa\tau\eta$ ) con la primera esfera, aire y fuego. Esto difiere completamente de las escalas transmitidas por otros autores, que sitúan la Tierra en la nota más grave → entendiendo así que contiene, junto a la tierra, los demás elementos primarios<sup>32</sup>. De origen pitagórico parece ser el pasaje de la *Biblioteca de Focio* (439b 17-25) citado por Jan<sup>33</sup>, con similitudes evidentes:

ὅτι δύοδεκα τάξεις φυσιῶν εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ, πρώτην καὶ τελεῖσθαι τὴν ὀπίλωντι σφαιράν, ἐν τῇ ἑστίᾳ τε τὸ πρότον θέσης καὶ οἱ νομοί θεοί, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ, κατὰ δὲ Πλάτωνα αἱ θέσαι. μετὰ δὲ τὴν ὀπίλωντι ὁ τοῦ Κρόνου τέτακται ὀστὴρ καὶ οἱ ἔφεδροις, πλανητεῖς εἰς, ὁ τοῦ Διός φυλη, ὁ τοῦ Ἀρεοῦ ἀφροδιτᾶς, ὁ τοῦ Ερμοῦ, ὁ τοῦ Ηλίου, ὁ τῆς σελήνης, εἴτα ἡ τοῦ πυρός σφαιρά, ἔξτης ἡ τοῦ ἀέρος, μετ' αὐτῶν ἡ τοῦ ὑδατοῦ. λοιπὴ καὶ ἡ πάσην ἡ γῆ.

Como se ve, los elementos primarios pueden ubicarse en esferas sucesivas. Éste es un pensamiento que se remonta al menos al estoicismo<sup>34</sup>, pues podemos leer una disposición estérica de los elementos sobre la tierra en un fragmento de Crisipo (fr. 555 von Arnim):

τὸν ἀέρα εἶναι καὶ αὐτὸν σφαιρικῶς περικείμενον ἔξωθεν τῇ γῇ. Ἐνδιδότερῷ δὲ στροβῷ τρίτην εἶναι σφαιράν τὴν τοῦ ὑδατοῦ περὶ αὐτὴν τὴν γῆν μεταξὺ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς γῆς.

Ahora bien, en este mismo fragmento se observa que los elementos no tienen las mismas características (de ahí sus posibles combinaciones según Ps. Ptol., *Mus.* §16). Crisipo mantiene que la tierra y el agua son ‘pesados’, mientras que el fuego y el aire son ‘ligeros’, por ello se agrupan en pares, y se complementan en la misma proporción (si bien la tierra se mantiene inmóvil, las demás esferas giran): cf. *ibid.*

<sup>31</sup> *Op.cit.*, p.419.

<sup>32</sup> Cf. Plat. *Tl.* 32b 3-7, στῶν δὴ παρός τε καὶ γῆς τέλων ἀέρος τὸν αὐτὸν λόγον παρεγγειλενος, διπλεγμένος, διπλεγμένος, διπλος θέσης, καὶ διπλός θέσης, διπλός θέσης, διπλός θέσης, διπλός θέσης, διπλός θέσης, διπλός θέσης.

<sup>33</sup> Cf. D. L., VII 155, ἀρέταιοι δὲ στροβοὶ καὶ τὴν διατάξιμην θέσην μεταν τὴν γῆν κέντρου τοῦ μέρους τοῦ οὐρανοῦ, μετ' ἣν τὸ οὖτε σφαιροειδές, ἔξτης τὸ αὐτὸν κέντρον τῇ γῇ, ωστε τὴν γῆν τοῦ οὐρανοῦ στηθεῖσαν. μετὰ τὸ οὖτε δὲ ἀέρα ἐσφαιροποιεύοντα.

δύο γῷρ ὑποκευμένου βαρέσσων, γῆς καὶ ὑδατος, δύο δὲ κούφου, πυρὸς καὶ ἀέρος (...): μετει δέ τῷ ίσου ἐγένεν τὸ βαρύν τῷ κούφῳ (...). καὶ τάξις μὲν διλασίς τρεῖς σφαιράς ἡ τελεῖσθαι περιδινεῖσθαι, τὴν δὲ τῆς γῆς μόνην εστῶνται<sup>35</sup>.

Éste es un tópico bien conocido, no sólo tratado por los estoicos (cf. Posidon, *Jfr.* 64.12 ss., 286.13 Theiler [= Cleom., 84.18]) sino también por Aristóteles (*Cael.* 287a32-33, 294b1, 308b13-15, *Mete.* 339a20 ss., etc.). En otros lugares de su obra el mismo Ptolomeo trata de estos elementos (cf. *Iudic.* 19.17 y 23 Lammert). En *Tetr.* I 2, 1 (I 67-70 Hübner) se separan los dos pares claramente (τῶν ὑπὸ τὴν οὐρανού πρότων στρογγετῶν πρόπος καὶ ἀέρος περιεχομένων μὲν καὶ πρεπούντων τῷ τοῦ κορά τῷ αὐτῆρα κυνόεσσαν, γῆν καὶ ὑδατον), pero es en las *Hipótesis* donde claramente son esferas sucesivas, en las que se refinen dos elementos. Considerense los siguientes pasajes de este tratado en su versión árabe (I 2)<sup>36</sup>:

<sup>34</sup> En resumen, cuando se toma como unidad el radio de la superficie esférica que rodea la Tierra y el agua, el radio de la esfera que rodea el aire y el

<sup>35</sup> fuego es de 33 (...). El radio de la superficie que rodea la Tierra y el agua es de dos miriadas de estadios y medio y un tercio y una parte de treinta miriadas de estadios (...). El límite que separa lo que hay entre la esfera de fuego y la esfera de la Luna está a una distancia de 94 miriadas de estadios y un medio y un décimo de miriadas de estadios.

De este modo no hay duda de que fuego y aire constituyen una ‘esfera’ cuyo radio (con centro en la Tierra) coincide con la distancia mínima de la esfera de la Luna<sup>36</sup>.

Recordemos que la escala de Plutarco asigna los mismos planetas a la nota  $\delta\mu\kappa\tau\eta$  μέσων, sin que esto deba suponer un argumento para la corrección del texto ptolomeico: al no atender a la esfera independiente de fuego y aire, hace equivaler la Luna a la primera nota (pues la προσῳδιζούσσων se sitúa como φθόγγος οξύτατος), y el Sol a la μέσηn, resultando así un sistema más musical que astronómico<sup>37</sup>. Pero no

<sup>36</sup> Téorocraτος teniendo en cuenta la esfera mencionada en el texto: τὸν δὲ αἱ ἀέρος καὶ σφαιρῶν εἴτε σφαιρικῶν, έξωθεν εἴτε σφαιρικῶν σχήματος.

<sup>37</sup> La traducción del árabe es de A. CANO LEDESMA, incluida con la versión del griego de J. GARCIA BLANCO y la introducción de E. PÉREZ SEDEÑO, en el volumen *Ptolomeo: Las hipótesis de los planetas*, Madrid, 1987, pp. 84-85, sobre el trabajo de B. GOLDSTEIN, “The Arabic version of Ptolemy’s *Planetary hypotheses*”, *ZAPhS* n.s., 57 (1965) 1-55.

Las esferas tienen una distancia mínima (el astro está a su menor distancia de la Tierra) y una máxima; la máxima de un astro coincide con la mínima del siguiente, pues no hay vacío entre las esferas: cf. Pérez Sedeño (*op.cit.*, pp. 37-41), con tablas para las distancias de las esferas.

<sup>37</sup> Hay una cierta tendencia, en las escalas transmitidas, a asignar la nota μέσηn al Sol: así lo hacen, además de Plutarco, Nicónmico (*Harm.* cap.3), Alejandro de Éfeso (*ap.Theo Sm.* 140,5 ss.), Boecio (*Mus.* 1,27); pero no Cicerón (según Boecio, *loc.cit.*) o Aristides Quintiliano (III 21).

podemos dejar de sospechar de esta disposición: admitiríamos dos planetas en una sola esfera, algo que requiere una explicación. Sólo caben aquí dos hipótesis: o bien Ptolomeo no pensó que una escala musical debiese guardar una relación exacta con las esferas celestes tal y como son descritas por la astronomía (lo que no sería sino una confirmación tácita del carácter poético de su relación con la música), al igual que ocurre con el sistema plutarqueo; o bien Ptolomeo tiene más esferas que notas fijas: observese que ya ha añadido –al igual que Plutarcº– una nueva nota para la esfera de estrellas fijas más allá de la límitrofe νήτη τυπερβολάτινοv (lo que haría preguntarnos si la incorporación de la esfera del aire y fuego es tan importante como para sacrificar una esfera planetaria). Quizá la asignación, en la *Inscripción*, de la nota μέση a las esferas de Venus y Mercurio está condicionada por la incorporación a la armónica de este par de elementos fuego-aire: hay demasiadas esferas y pocas notas fijas.

No obstante, éste es un razonamiento evidentemente insuficiente. En primer lugar, porque es más lógico separar los dos planetas que hacer lo mismo con los elementos primarios. En segundo lugar, porque otra disposición musical de la misma escala es atribuida a Ptolomeo confinando los cuatro elementos a la nota τρόπος λαμπευόνευος (esto es, al planeta Tierra, que por estar inmóvil no suena, como explícitamente dice Alejandro de Etilia). Nos referimos a los *Excerpta Neapolitana* en la edición de Jan de 1895<sup>38</sup>: se trata de un escrito muy tardío sobre teoría musical contenido en dos códices napolitanos, la reunión efectuada por un compilador tardío<sup>39</sup> de material de procedencia diversa, y bajo el título de Πτολεμείου Μουσική (Música). Estos *excerpta* no han merecido la atención detenida de los especialistas, toda vez que poco o nada aportan al conocimiento de la teoría griega sobre la ἐμπειρίην ὅρμουκτη. Nos encontramos ante un escrito que ofrece la disposición de los últimos tratados del mismo género al final de la Antigüedad: diferentes tratamientos, bajo perspectivas incompatibles, reunidos en una sola obra gracias a la autoridad de los grandes nombres de la teoría musical griega, como Aristoxeno o Arquitas de Tarento<sup>40</sup>. Este concurso de los aspectos de la ὅρμουκτη que fueron considerados logros de la especulación de escuelas de pensamiento diferentes aparece relativamente pronto: piénsese que ya en el siglo II d.C. Nicónmaco de Gerasa introduce en su Εἰσαγωγὴ ὅρμουκτη determinados elementos provenientes del aristoxenismo, o cómo en general todas las escuelas de pensamiento que escribieron sobre música utilizaron ideas compartidas (por ejemplo, la definición de sonido o del intervalo de tono). Esta tendencia se acentuará a partir del siglo IV, con

los tratados de Gaudencio, de Alipio, de Baquio o los llamados *Anónimos de Bellermann*. La confrontación de estos capítulos y su concurrencia en un mismo tratado bastan para rechazar con seguridad su atribución a Ptolomeo<sup>41</sup>.

Los capítulos 2 y 24 de la *Música* (418.14-419.7) nos transmiten una escala musical muy similar a la ya vista en la *Inscripción*, las equivalencias vienen encabezadas por el epígrafe ὅπου συγχρήτος καρμικοῦ:

φθόργοι ἔστωρες	δρυθμοί	σφαιραῖς
νήτη τυπερβολάτινη	λα	ἀπλανῶν
νήτη τυπερβολάτινη	λβ	κρόνου
νήτη διεξεγγυμένην	κδ	διός
νήτη συνημμένην	κε γ <sup>42</sup>	δρεως
παρορμέσος	τη	ἥλιου
μέσην	ιζ	ἀφροδίτης
ὑπέτη μέσων	ιβ	ἔρμου
ὑπέτη τυπερτῶν	ιζ	σελήνης
προσλαμπευόνευος	η	τορπός, ὀδέος, ὑδατος, γῆς

El orden planetario y las cifras no cambian respecto a la *Inscripción*, pero la nota προσλαμπευόνευος reúne todos los elementos primarios<sup>43</sup>, con lo que es posible separar las esferas de Mercurio y Venus. Jan identificó la más que probable fuente

<sup>41</sup> Quizá la presencia de esta escala en los *Excerpta*, junto con el recuento de las tres proporciones matemáticas (cuya recuento es, como hemos visto, presumible para la *Harmonica* según el modelo de la *Inscripción*, cf. F. BOIL, *Studien über Claudius Ptolemäus. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie*, Leipzig 1894, pp. 53-66 y K. ZIEGLER, "Ptolemaios" [66], RE XXIII.2, cols. 1788-1791) fue lo que originó, junto a la presencia de Eratóstenes y sus cálculos interválicos, la atribución del texto a Ptolomeo.

Nérm es corrección de Jan (ídem cod.), cf. "Die Harmonie...", p. 30 n. 69. ZANONCELLI la corrige en τυρεπερβολάτη (op.cit., p. 480; cf. ibid. p. 491 n. 28) basándose en Theo Sm., 89.16. En la escala similar de la polématica *Inscripción de Canobos* (vid. infra) el número 36 corresponde a la μέσην τυρεπερβολάτη en la edición de J. L. HEBERG (*Claudii Ptolemaei opera quae extant omnia*, vol. 2, Leipzig, 1907, p. 154, 2; cf. B. STEPHENSON, op.cit., p. 31), corregida a su vez por DURING (*Ptolemaeus und Porphyrios...*, p.280) en τυρεπερβολάτη, de manera similar a ZANONCELLI.

<sup>42</sup> Hay que notar que en § 2 el número correspondiente a Marte era κε (21) frente al de § 24 κα. Y (21 $\frac{1}{3}$ ), pero el número correcto es el último, pues establece una consonancia de cuarta con la μέσηn. En la fuente de este pasaje (Janib., *Theol. Ar.* 75.1 ss. DE FALCO) el numero es κα.

<sup>43</sup> La *Música*, no obstante, dedica su capítulo 16 a las *cualidades* de estos elementos y a sus posibles combinaciones, un fragmento extraído de fuentes variadas (Arist., GC 329b 28 ss.; Lamb., *Theol. Ar.* 23.21; Ages., University of Nebraska Press, 1999, pp. 510 y 520).

<sup>38</sup> JAN, *op.cit.*, pp. 411-423; traducción italiana con notas de L. ZANONCELLI, *op.cit.*, pp. 470-492.

<sup>39</sup> ZANONCELLI, *op.cit.*, p. 468.

<sup>40</sup> Cf. Th. J. MATHESSEN, *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, University of Nebraska Press, 1999, pp. 510 y 520.

de este capítulo pseudoptolomeico, un pasaje de Anatolio (s. III d.C.)<sup>45</sup> transmitido por los *Theologumena arithmeticæ* atribuidos a Iamblico (75,1 ss.), que es exactamente lo que leemos en *Mística* §§ 1-3 (411,1-412,16)<sup>46</sup>; pero el fragmento de Anatolio sólo corresponde a estos capítulos, es decir, no asigna astro o elemento alguno al número 8 (*ηπολοκύβουλευος*). En cualquier caso, Anatolio puede ser considerado como fuente para los *Excerpta*, pero él mismo era alejandrino, y la escala y sus posibles alteraciones debe ser referida a la *Inscripción*<sup>47</sup>.

No cabe duda de que la *Música* es muy posterior a la *Inscripción* (cuya autoría ha sido puesta ya fuera de duda), y de que la primera es una reunión de textos de procedencia diversa e incompatible; no obstante, la sucesión por esferas en su escala musical es menos problemática. Pero aún cabe buscar en la astronomía ptolomeica una justificación para una u otra escala. Que Ptolomeo utilice las notas fijas del Sistema Perfecto de doble octava y no otra configuración –y en su tiempo son casi todos los que no siguen su ejemplo: Cicerón, Nicónaco, Aristides Quintiliano, Boecio– puede deberse a que juzgase tal esquema como el más apropiado para expresar la equivalencia<sup>48</sup> con las medidas astronómicas. En *Alm.* V 15 e *Hyp.* I 2, el alejandrino establece mediante varios procedimientos las distancias de los radios de las esferas así como las equivalencias en estadios. Los intervalos de la armonía de las esferas basados en círculos astronómicos se remonta al pitagorismo, según Censorino (23 Hultsch)<sup>49</sup>:

nam ut Eratosthenes geometrica ratione collegit maximum terrae circumuum esse stadiorum ducentum quinqueaginta duum milium, ita Pythagoras quot stadia inter terram et singulas stellas essent indicavit (...) igitur ab terra ad lunam Pythagoras putavit esse stadiorum circiter centum viginti sex milia, idque esse toni intervallum, a luna autem ad Mercuri stellam, quae stilbon vocatur, dimidium eius etc.

<sup>45</sup> D. Hultsch, "Anatolios" (15), *RE* 12, cols. 2073-2074. Obispo de Laodicea, escribió sobre astronomía y matemáticas.

<sup>46</sup> ZANONCELLI, *op.cit.*, p. 486 nn. 2 y 4; JAN, *op.cit.*, p. 31; RICHTER, *op.cit.*, p. 303.

<sup>47</sup> Esta relación queda manifestada en el hecho de que ambas son seguida por la enumeración de las hexácticas pitagóricas (aritmética, geométrica y armónica) que establecen la serie numérica. La recuperación de la *Inscripción de Cambio* como un escrito genuinamente ptolomeico, por comparación, la medida de la desviación que ha sufrido ésta

<sup>48</sup> Uno de los motivos principales de las modificaciones a que Ptolomeo somete la óptimoiκη en su tratado sobre música es la *biōdixiōtikē*, la coincidencia entre los datos de los sentidos (el oído) y las hipótesis racionales del canon (*Harm.* 1,2). El autor critica a los teóricos que no han tenido esto en cuenta (*Harm.* 30,9 ss., 68,15-16, 68,32-69,1). Cf. A. BARKER, "Reason and Perception in Ptolemy's *Harmonics*", en ROBERT W. WALLACE y BONNIE MACLACHLAN (eds.), *Harmonia mundi: musica e filosofia nell'antichità*, Roma, 1991, pp. 104-130, esp. pp. 107 ss.

<sup>49</sup> Cf. Mart. Cap., VIII 861 (quien establece los tamaños relativos de los círculos descritos por los astros con unas razones armónicas que VAN DER WAERDEN [*op.cit.*, p. 37] considera extraídos de

Estos antecedentes *prestigiosos* pueden llevarnos a pensar que Ptolomeo no renunció a las medidas que él mismo había hecho. Con independencia de que la escala musical en cuestión se encuentre en la *Inscripción* (de datación, al parecer, temprana) y las distancias entre los astros en el *Almagesto* y las *Hipótesis*, debe comprobarse, pues, si existe una coherencia interna en la escala, con la esperanza de tener un fundamento para aceptar la disposición armónica de la *Inscripción*. Si vivimos de precedente el intento que Johannes Kepler (1571-1630) hizo de reconstrucción de los últimos capítulos perdidos de la *Harmonica* ptolomeica, restituídos de forma insatisfactoria por el bizantino Nicéforo Grigorás<sup>50</sup>. Puesto que no hay duda de que Ptolomeo trató en su *Harmonica* de una escala como las aquí discutidas (*cfr.* el epígrafe de III 14 –conservado–, *Kατά τινος ἀν πρότος ἐφημίως παραβλήθειν οἱ τοῦ τελέου συστήματα ἔστοτε φθόγγοι ταῖς πρότατοις τῶν ἐν τῷ κόσμῳ σφαιρώσι*). Kepler reescribe estos capítulos basándose en los números del *Almagesto*. En la idea de que los planetas de órbitas exteriores son más lentos y por tanto deben ser correspondientes a las notas más graves, establece la siguiente equivalencia:

$$\begin{array}{ccccccc} \text{νήπιος} & \text{νήπιος} & \text{παραμέση} & \text{μέση} & \text{τρίτη} & \text{τετάρτη} & \text{προσκλήψανδρευος} \\ (\text{C}) & \text{♀} & \text{♀} & \text{○} & \text{σ'} & \text{†} & \text{†} \end{array}$$

Con respecto a las escalas de Plutarco, de la *Inscripción* y de Anatolio, el orden planetario está invertido y se asigna el Sol a la μέση<sup>51</sup>. La estimación de Ptolomeo para la distancia entre el Sol y la Luna, en el *Almagesto* (V 15), es de 19:<sup>52</sup> Si la

<sup>50</sup> una fuente pitagórica antigua, y Alex. Aphr., *in Metaph.* A 5, 542a5-18 BRANDIS (Th. L. HEATH, *Greek Astronomy*, London, 1932 [reimp]. New York, 1991), p. 34).

<sup>51</sup> DÜRING, Ptolomeus und Porphyrios... pp. 280 ss., A. BARKER, *Greek Musical Writings*, vol. II: *Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge University Press, 1989, pp. 388 ss., y I. SOLOMON, *Ptolemy's Harmonics: Translation & Commentary*, Leiden-Boston-Köln, 1999, pp. 162 ss.

<sup>52</sup> En el apéndice final de sus *Harmonices Mundi Libri V* (LINZ 1619), en C. FUSCH (ed.), *Johannis Kepleri Astronomi Opera Omnia*, Frankfurt, 1558-1591, vol. 5. Cf. DÜRING, *Die Harmonielehre...*, pp. xcii-xcii; y STEPHENSON, *op.cit.*, pp. 98 ss.

<sup>53</sup> Según KEPLER, las notas móviles del Sistema se corresponderían con las diferencias en el epícloio de cada astro; esto explicaría, según STEPHENSON (*op.cit.*, p. 106), la distancia de tono entre Saturno y Júpiter, puesto que el epícloio de Saturno es muy pequeño (asi mismo, el Sol no tiene epícloio), si bien se plantea el problema de que Saturno es una nota fija.

La razón 19:1 es la equivalente a 1210:48, es decir, la razón establecida por las respectivas distancias medias del Sol y la Luna. La distancia media (expresada en radios terrestres) es la media aritmética entre la distancia mayor de la esfera de un astro y la menor. En *Alm.* V 15 se da como media para el Sol 1210 radios, pero en *Hyp.* I 2 se dan las máximas y mínimas (1260 y 1160, respectivamente). Recuérdese que la distancia mínima de un astro coincide con la máxima del astro anterior, excepto en el caso de Venus y el Sol.

distanzia entite Saturno y el Sol es la misma, el total del Sistema (de dos octavas) sería  $(19:1)^2 = 361:1$ . Pero la razón astronómica ptoloméica para la distancia entre el Sol y Saturno es  $16:1$ , de modo que, siendo igual que la establecida entre la Luna y el Sol, obtendríamos  $(16:1)^2 = 256:1$ . Pero para obtener  $256:1$  es necesario tomar cuatro veces  $4:1$  (la razón de la doble octava), de modo que es elevando a la cuarta potencia las cifras de la serie desde el 9 hasta el 36 como Kepler es capaz de aproximar las distancias armónicas a las distancias astronómicas.<sup>54</sup>

Este impresionante despliegue del genio matemático de Kepler tiene un precio muy alto. Contradice los testimonios antiguos en la ordenación de las notas; deja fuera la esfera de estrellas fijas; y, quizás lo más relevante, utiliza dos razones diferentes ( $19:1$  y  $16:1$ ) para dos intervalos iguales. El mismo Ptolomeo, en la *Harmónica*, criticó el sistema aristoxénico porque confundía “distancia” (*διάστασης*<sup>55</sup>) con ‘exceso’ (*ὑπεροχή*), tal y como se ve en los instrumentos musicales<sup>56</sup>, según él, ὅ τε γὰρ λόγος οὐ μόνον ἐτι τοῦ τρόπου αὐτῶν ποιούντων δρόμουν ἔστιος εστιν, ἀλλὰ πάντων διπλῶν τοῦ ορούς εξόντων πρὸς ἀλλήλους (*Harm.* 14.6-8). De este modo, debe entenderse que las dos octavas que forman el Sistema Perfecto tienen, si no las mismas distancias físicas, si la misma razón. Kepler supuso, pues, una razón  $16:1$  para las distancias medias (en radios, *r*) entre Saturno y el Sol (17026:1210). No obstante, las números referidos a las distancias difieren en la *Inscripción* y el *Almagesto*. En aquélla la distancia del Sol es  $729\ r$  y la de la Luna  $64\ r$  (153.23)<sup>57</sup>. Puesto que la escala musical se halla en la *Inscripción*, debe buscarse la solución, en primera instancia, con los números de ésta: la razón entre Saturno y el Sol (17026:729) es aproximadamente  $23:1$ , de modo que, en aras de la igualdad entre las razones de las notas límitrofes, se debe encontrar la esfera que mantiene esta razón con la nota μέση, Venus. Desecharemos la razón  $19:1$  que establecen el Sol y la Luna señalada por Kepler; de acuerdo con las *Hipótesis*, la distancia media de la esfera de fuego-aire es  $33\ r$  y la de la Luna<sup>58</sup>  $48\ r$ ; en la *Inscripción*, se da la cifra 64 para la Luna. Siendo la distancia media de Venus (en las *Hipótesis*)  $622\frac{1}{2}\%$ , la razón  $23:1$  se establece aproximadamente entre Venus y la esfera de fuego-aire ( $622\frac{1}{2}:33$ , más exactamente  $622\frac{1}{2}:27$ ). Esta aproximación es mucho mejor que la de  $622\frac{1}{2}:48$  (para las *Hipótesis*) o  $622\frac{1}{2}:64$  (para la *Inscripción*); en consecuencia, postularemos la esfera de fuego-aire para la nota διάτονον διάτονον, como leemos en la *Inscripción* en el texto de Heiberg. El caso del

tono  $9:8$  entre μέση y παροκάπετη se cumple con una mayor aproximación manteniendo la cifra del Sol 729: la razón sesquioctava aproximada resulta  $729:648$ ; si tomamos la cifra de Venus (y no la de Mercurio), tendremos  $700:622$ . En apoyo de esta interpretación digamos que bien podríamos hacer equivaler las razones que establecen las distancias medias de Saturno y las estrellas fijas (19865:17026) con la del tono  $9:8$  (36:32 en los números de la *Inscripción*), así como las de Saturno y Júpiter (17026:11504) con la de la cuarta  $4:3$  (o 32:36)<sup>59</sup>. Véase la siguiente tabla:

Astros	λόγος astral	λόγος armónico	λόγος entre las distancias	λόγος armónico aproximado
♃ : ☽	16:9	23:1	17026:729	16767:729
◎: παροκάπετης	16:9	23:1	622½:33	622½:27
☽: ♀	9:8	9:8	729:622½	700:622½
☿: ἀποκανῶν	9:8	9:8	19865:17026	19154:17026
♃: ♀	4:3	4:3	17026:11504	17026:12769

Con este procedimiento<sup>59</sup>, derivado del de Kepler, podemos justificar tanto el orden planetario de la *Inscripción* así como la asignación de esferas transmitida (frente a la de la *Música*), y explicaría la reunión de Mercurio con Venus en una sola esfera. El problema al que la astronomía se enfrentaba era el escaso número de notas *επωνύμοις* (ochos, cf. *Harm.* 53.11-15) para demasiadas esferas: ya hemos observado cómo se añade aún un tono sobre la νήτην *ὑπερβολῶν*, y aún faltaría otra nota si se incorpora la esfera de fuego-aire. No obstante, y a pesar de estos obstáculos, la causa de la elección por Ptolomeo de este tipo de escala (según Plutarco, de los νεώτεροι) vendría favorecida por la mayor congruencia con la astronomía que él practicaba; no olvidemos que en su *Harmónica* el alejandrino establece un ámbito sonoro de dos octavas para sus τόνοι y acentúa la importancia de las notas fijas en el proceso de la modulación<sup>60</sup>. La última conclusión que se puede extraer es que la reunión bajo la προσθήκη καμψούντος de los cuatro elementos en la *Música* es una alteración que intenta hacer más inteligible –una especie de *lectio facilior*– la asignación de los astros a las notas.

<sup>58</sup> Atendiendo a las medidas en radios de las distancias mayores, es digna de señalar la aproximación de la razón Sol-Venus (1260:1079) al tono disyuntivo  $9:8$  (o  $18:16$ ), así como Saturno-Júpiter (19865:14187) a la cuarta  $4:3$  (o  $32:24$ ).

<sup>59</sup> Este método es, sin embargo, discutible si se considera que hemos utilizado una razón ( $16:1$ )

<sup>60</sup> Cf. *Harm.* 53.11. WEST (*op.cit.*, p. 172) ha notado cómo en las ὑπεροχά transmitidas por Ptolomeo para un intervalo disonante (dos cuartas conjuntas, cf. Euc., *Sext. Can.* 153.5 JAN.

<sup>54</sup> STEPHENSON, *op.cit.*, p. 110.

<sup>55</sup> *Harm.* 20.23-21.3 (cf. DORING, *Ptolemaios und Porphyrios...*, p. 184; BARKER, *op.cit.*, p. 294 n.

<sup>56</sup> Para estas diferencias, cf. HAMILTON, SWERDLOW y TOOMER, *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>57</sup> PÉREZ SEDEÑO, GARCÍA BLANCO Y CANO LEDESMA, *op.cit.*, p. 84.

La última escala musical de este tipo llegada hasta nosotros como ptolomaica es la contenida en el fragmento editado por Düring como parte del capítulo perdido de *Harm.* III 16; fue encontrado por Gregoras adjunto a III 9 y considerado por él como parte de III 16, aunque otros manuscritos lo incluyen como un mero esbozo.<sup>61</sup> Un rápido examen de ella serviría para apoyar el orden y la disposición de la música de la *Inscripción*, pues coincide con ella (el problema aquí reside en la atribución del fragmento, no en su contenido).

Las reflexiones en torno a la posible autenticidad de este texto han de tener en cuenta determinados aspectos posiblemente incompatibles con el resto de la *Harmónica*. La escala musical que nos atañe está en 110.25-111.5:

μὴ τις δὲ οἰστεύθω τὸν μὲν τοῦ Διὸς φθόγγου ἐκατέρῳ τῶν φάσιν διὰ συμφωνίας εἶναι, τὸν δὲ τῆς Ἀφροδίτης μόνῳ τῷ τῆς σελήνης, ἐπειδὴ ὁ τόνος οὐκ εἶναι ἐν λόγῳ συμφωνίας, (...) ἐπεὶ καὶ τῶν φθοροτοῖο ἐκάτερος φθόγγος ἐκατέρῳ τῶν ἀγαθοτοῖο τὴν διὰ τεσσάρων ποιεῖ συμφωνίαν, οἱ μὲν τῆς οὐρανῆς τῶν ὑπερβολαῖών τοῦ Κρόνου πρός τὸν τῆς οὐρανῆς τῶν διεξεγνυμένων τοῦ Διός, ὁ δὲ τῆς οὐρανῆς τῶν συμφωνίων τοῦ Ἀρεος πρός τὸν τῆς μεσῆς τῆς Ἀφροδίτης, καθ.

El texto es fragmentario y no estamos ante una exposición sistemática de una escala, sino ante la consideración de ciertas relaciones armónicas entre sus notas (y los astros). Jupiter, entonces, produce un intervalo consonante con el Sol (una cuarta) y con la Luna (una octava), mientras que Venus sólo lo hace con la Luna (una cuarta), pero no con el Sol, pues se encuentra respecto a éste a intervalo de 9:8, de tipo έμπελξ, pero no οργανόν (*Harm.* I 7); los astros están ordenados según el *Almagesto* (IX 1), y falta Mercurio, pero esto debe de ser un reflejo de su situación en la *Inscripción*. Si exponentemos esta escala, tendríamos la siguiente sucesión:<sup>62</sup>

νῆπτη ὑπερβολαῖον      ♫  
νῆπτη διεξεγνυμένων      ♪  
νῆπτη συμφωνίων  
προσδιαμβούμενος      ○  
μέσην  
ὑπέρτη μέσων      ♩ < ♫ >

Ésta es toda la información que puede extraerse del fragmento, pero se observará que no hay contradicción alguna con la escala de la *Inscripción*. Ahora bien, los

capítulos perdidos de la *Harmónica* ptolomaica son III 14-16, siendo sus epígrafes –que sí han sido transmitidos– los siguientes:

III.14. κατὰ τυαξὸν δὲ πρότους ἀριθμοὺς παραβληθεῖν οἱ τοῦ τελείου συστήματος ἐστῶτες φθόγγοι ταῖς πρόταις τῶν ἐν τῷ κόσμῳ σφαίρας.

III.15. πᾶς δὲ λαμβάνοντα διὰ τῶν ἀριθμῶν οἱ τῶν οἰκείων κυήσεων λόγοι.

III.16. πῶς δὲ οἱ τῶν πλανημένων συνοικεῖσθει παραβληματο τοῖς τῶν φθόγγοιν.

Observamos que III 14 habla de los ‘números primarios’ –es decir, más bajos– para las notas fijas del *círculo* téleuton y las esferas del cosmos; sin duda, pues, ahí se exponía una escala semejante a la que se lee en la *Inscripción de Canobo*. Sin embargo, Gregorás (que suple los capítulos III 14 y 15) elabora un texto donde se divide el círculo del zodíaco en 360°, se establecen los aspectos astrológicos (συγκυρτισμοί) entre sus partes (ιούπατ), y se asigna a cada nota fija un número de partes, dando lugar al esquema siguiente:

νῆπτη ὑπερβολαῖον      ξ  
νῆπτη διεξεγνυμένων      ♩  
ὑπέρτη μέσων      ρικ  
προσδιαμβούμενος      ρι

Esta asignación no tiene sentido. En primer lugar, falta la nota fija ὑπέρτη ὑπέρτον; en segundo lugar, desaparece aquí un elemento capital en el sistema ptolomaico: la identificación funcional entre νῆπτη ὑπερβολαῖον y προσδιαμβούμενος (*cf. Harm.* 101.11-12),<sup>63</sup> y, en tercer lugar, el esquema expuesto aquí no es coherente con el de 101.6 ss. Se observa que la relación entre προσδιαμβούμενος / ὑπέρτη μέσων es correcta (una quinta, en aspecto trígon, *cf.* 104.12-13), pero no así entre ὑπέρτη μέσων / νῆπτη διεξεγνυμένων (en realidad hay una octava, 2:1); tampoco entre νῆπτη διεξεγνυμένων / νῆπτη ὑπερβολαῖον (ha de haber una cuarta, 4:3); tanto entre νῆπτη μέσων y νῆπτη ὑπερβολαῖον (octava más cuarta, 8:3). Pero en el siguiente capítulo (III 15), los números vuelven a ser dados en relación correcta, y por eso Mathiesen<sup>64</sup> sugiere un error en la transmisión lo suficientemente temprano como para llegar ya hasta Barlaam (*ca.*1290-1348), el monje calabrés que criticó con fuerza el texto de Gregorás.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Cf. DÜRING, *Die Harmonielehre...* pp.1xxxiv-1xxxix. En su clase de manuscritos f (la redacción bizantina del tratado) aparece inserto en III 9; de acuerdo con el catálogo de Th. J. MATHIESEN, *Ancient Greek Music Theory: A Catalogue raisonné of Manuscripts*, RISM BXI, München, 1988, es un esbozo en los numerados como 31, 45, 102, 179 y 227. En otros muchos no aparece.

<sup>62</sup> BARKER, *op.cit.*, p. 391; SOLOMON, *op.cit.*, p. 165 n. 243; DÜRING, *Problematas und Porphyrios...* pp. 280 ss.

<sup>63</sup> Obviamente, también la escala de la *Inscripción* carece de esta identificación, pero Gregorás propone la división de todo el *círculo* del zodíaco.

<sup>64</sup> *Op.cit.*, pp.490-491.

<sup>65</sup> La *Ἀναγνώση* de Barlaam fue editada por DÜRING como apéndice a su edición de la *Harmónica* de Ptolomeo, pp. 112-121.

Éstos no son, pues, los números adecuados para la escala que promete el epígrafe del capítulo. A continuación, en III 15 se insiste en la división del zodíaco en 360 y los polígonos asociados a él, sin que el bizantino añada sino material que encontramos ya en III 9. Probablemente el uso de este material está relacionado con el hecho de que el fragmento considerado por Gregorás como parte del original III 16 fuese transmitido junto a ese capítulo<sup>66</sup>. Diversos filólogos han seguido la estela de Barlaam y han estudiado el fragmento, cuya brevedad no permite extraer demasiadas conclusiones. El argumento más importante ha sido la aparición, en la escala que contiene, de la νήτη συνημένων, una nota claramente rechazada por Ptolomeo (en cuanto que considera innecesario el sistema συνημένου para la modulación musical) pero a la que sin embargo se refiere como *nota fija* en 54.<sup>67</sup>

El fragmento de III 16 trata sobre todo de las relaciones entre los planetas, que producen, en función del aspecto astrológico que mantengan entre sí, diversas influencias ya conocidas desde el *Terrabiblos*. Esto es coherentemente con el epígrafe del capítulo, que dice tratar sobre el concepto astrológico de la συνοικεστος y su correspondencia con las notas musicales, si bien esto no se refleja en el fragmento. Por eso parece más verosímil sostener que es en III 14 donde Ptolomeo, de acuerdo con el epígrafe, habría consignado una escala armónico-planetaria con notas fijas (εστῶτες) y con sus números (πρότοι ἀριθμοί), al igual que ocurre en la *Inscripción*. Si el fragmento de III 16, considerado casi con seguridad como ptolemaico por su editor moderno Düring, se considera un mero escolio –y la crítica más reciente se orienta en este sentido–, contendría un eco de tal escala en la consideración de los caracteres de los planetas.

Una última consideración debe hacerse sobre el fragmento como testimonio de una escala astronómico-musical en la *Harmonica*. El romano Macrobio, en su *Comentario al Sueño de Escipión*, se refirió a la *Harmonica* de Ptolomeo en I 19, 20. El autor se pregunta el origen de la malevolencia o benevolencia de los astros,

<sup>66</sup> El propio Barlaam reconoce la antigüedad del fragmento: *cf.* 112.7-11, δέρι δὲ τά γε προστε-θέντα κεφάλα ταῦτα, διὸ τὰ μὲν πρότερα δύο νέου τυδος τῶν καρδίην ἡμέρας τοκεν εἶναι: (...) τὸ δὲ τελευταῖον πλανητῶν τυντὸς δέρι τοῖς πλανηταῖς τοῖς γάρ τῶν ἀντιρρόφων εὑρίσκεται αὐτὸν μέσον τοῦ τρίτου τῶν ὄρημον κείμενον.

<sup>67</sup> Düring (*Die Harmonielehre...*, p. lxxxv) cita este *locus* en apoyo de su tesis, pero nos parece demasiado débil: *cf. Harm.* 53.11-15. La escala de notas-planetas no está diseñada ni en sus números ni en su configuración para dar cuenta de las modulaciones ni de la διορθοί entre la práctica y una octava (2:1) con la Luna. La razón sesquitercia, 4:3, es conseguida prácticamente mediante todos los números de la escala: esta razón, en sus términos más bajos, es equivalente a 12:9, 16:12, 21½:16, 24:18 y 32:24. De las nueve cifras que componen el total de la escala, se utilizan siete<sup>69</sup>. Por la otra parte, Júpiter establece una razón doble con la Luna, factible también con 16:8, 18:9, 24:12, 32:16 y 36:18, también siete cifras. Si mantenemos esta interpretación sobre el uso de los números por la διορθοί que rige en la música y la que gobierna los astros. Pero la aparición de esta nota al final del tratado es sumamente problemática. Ptolomeo no podía haber escrito en los capítulos anteriores un sistema armónico basado en hipótesis matemáticas coherentes con la práctica real de los músicos para desembocar, finalmente, en un modelo celestial que entrase en contradicción con las hipótesis anteriores; el autor aboga en I 2 por una disposición armónica semejante a toda la naturaleza.

y remite a Ptolomeo como único autor donde encuentra respuesta (I 19, 20, p.109-2-4 Armisen-Marchetti):<sup>68</sup>

*Nam Ptolomeus in libris tribus quos de harmonia composuit patetfecit causam, quam breviter explicabo.*

Macrobio se refiere entonces a los números *per quos inter omnia quae sibi conver- nunt, iungunt, aptantur, fit iugabilis competenter*; estos números son las razones sesquiáctera, sesquialtera y demás conocidas en la ἀριθμοτική. Tras distinguir entre las partes del alma, expone en I 19, 25 (110.7-10) unas relaciones planetarias conocidas:

*Ergo Veneria et Iovialis stella per hos numeros lumini utrique sociantur, sed Iovialis soli per omnes, lunae vero per plures, et Veneria lunae per omnes, soli per plures numeros aggregatur.*

Es evidente que tras estas palabras hay una escala armónico-planetaria, pues se hace referencia a los números (que en este contexto son musicales, *cf. Conn.* I 19, 21) que expresan la *ratio* (λόγος) armónica: *quasi luminibus vitae nostrae auctoribus numerorum ratione concordes* (I 19, 25 [110.13-14]). Remarcemos, entonces, las semejanzas de las palabras de Macrobio con el fragmento de Gregoras. En primer lugar, lo relevante en ambos textos es la relación que mantienen Venus y Júpiter con las luminarias (Sol y Luna). En el pasaje transmitido como *Harm.* III 16, sin embargo, las relaciones armónicas de estos astros difieren en cuanto a las razones (*vid. supra*). Las líneas del fragmento griego se entienden muy bien si tenemos en cuenta la escala de la *Inscripción de Canobo*, pues Júpiter (νήτη συνημένων) está a una cuarta del Sol (παραπέτη) y a una octava de la Luna (τυρότη μέσον); pero Venus (μέσην) sólo hace una consonancia con la Luna, a distancia de cuarta, y no con el sol, a distancia de tono (9:8, un intervalo ἑκατέρης según *Harm.* I 7). La expresión de Macrobio es sustancialmente diferente; sin embargo, se puede ver que está utilizando los mismos números que la *Inscripción de Canobo*. Dice Macrobio que “Júpiter es asociado al Sol por todos los números, y a la Luna por la mayoría”. El planeta Júpiter, según la escala de la *Inscripción*, hace una cuarta (4:3) con el Sol, y una octava (2:1) con la Luna. La razón sesquitercia, 4:3, es conseguida prácticamente mediante todos los números de la escala: esta razón, en sus términos más bajos, es equivalente a 12:9, 16:12, 21½:16, 24:18 y 32:24. De las nueve cifras que componen el total de la escala, se utilizan siete<sup>69</sup>. Por la otra parte, Júpiter establece una razón doble con la Luna, factible también con 16:8, 18:9, 24:12, 32:16 y 36:18, también siete cifras. Si mantenemos esta interpretación sobre el uso de los números por la διορθοί que rige en la música y la que gobierna los astros. Pero la aparición de esta nota al final del tratado es sumamente problemática. Ptolomeo no podía haber escrito en los capítulos anteriores un sistema armónico basado en hipótesis matemáticas coherentes con la práctica real de los músicos para desembocar, finalmente, en un modelo celestial que entrase en contradicción con las hipótesis anteriores; el autor aboga en I 2 por una disposición armónica semejante a toda la naturaleza.

<sup>68</sup> M. ARMISEN-MARCHETTI, *Macrobius. Comptementaire au songe de Scipion. Livre I*, Paris, 2001, p. 191 n. 426.

<sup>69</sup> La última cifra, 36, podría hacer una razón sesquiáctica con el número 27. Por otra parte, el primer número de la escala, 8, no hace una razón tal con ninguno.

Macrobio, no se cumple entonces el que la cuarta sea cumplida por todos los números y sólo *per plures* la octava. Hay varias posibilidades entonces: la primera es que Macrobio estuviese utilizando otras cifras; sin embargo esto parece poco probable, ya por la coincidencia de la *Inscripción de Cambo* con la *Mística* de Ps. Ptolomeo, ya porque en cualquier caso el λόγος no variaría. La segunda posibilidad es que Macrobio estuviese ya simplificando, ya interpretando su información erróneamente, ya ante una fuente corrupta. Nos parece muy verosímil una conjunción de las dos últimas, que podría incluir una escala planetaria con modificaciones del tipo de la de la *Mística pseudoptolemaica*: en esta escala, la Luna no es  $\lambda\tau\kappa\delta\tau\eta\mu\epsilon\tau\omega$ , sino  $\lambda\tau\kappa\delta\tau\eta\delta\epsilon\gamma\mu\epsilon\tau\omega$ . Consecuentemente, hace una razón de octava más cuarta (8:3) con la  $\lambda\tau\kappa\delta\tau\eta\delta\epsilon\gamma\mu\epsilon\tau\omega$  de Júpiter: en las cifras de la escala, serían equivalentes 24:9,  $21\frac{1}{3}$ :8 y 32:12, sólo seis *números*. La posibilidad de que Ptolomeo hubiese utilizado esta escala es muy poco probable por las razones aducidas anteriormente, y además porque se estaría operando con una razón (8:3) muy problemática (*cf. Harm. I 6*). La tercera posibilidad, por último, reside en que, aun utilizándose el modelo de la *Inscripción*, no se considerase octava más que aquél intervalo delimitado por estos tres significativos en el Sistema:  $\lambda\tau\kappa\delta\tau\eta\mu\epsilon\tau\omega$ - $\lambda\tau\kappa\delta\tau\eta\delta\epsilon\gamma\mu\epsilon\tau\omega$ , μέτρη  $\lambda\tau\kappa\delta\tau\eta\lambda\tau\kappa\delta\tau\lambda\tau\kappa\delta\tau\omega$ , reduciéndose así los números que la producen (24:12, 32:16).

En lo que a Venus se refiere, afirma el autor romano que "Venus (es asociada) a la Luna por todos y al Sol por la mayoría". Este planeta, en la *Inscripción*, mantiene una relación de cuarta con la Luna, estableciéndose así la razón sesquitercia conforme a los números ya expuestos; con el Sol la razón es de tono (9:8). Este intervalo no consistente ya es reseñado en el fragmento griego de Gregorás; con el procedimiento de Macrobio, tenemos la razón sesquiocava con 9:8, 18:16,  $24:21\frac{1}{3}$  y 36:32, ocho números. Aquí no hay problema, pero si en la relación entre Venus y la Luna. Lo más razonable es que, como en la *Inscripción*, mantengan una relación de cuarta y *omnes* del texto sea acorde con el caso de Júpiter y el Sol; de lo contrario, suponiendo que siga el intervalo de dos cuartas Luna-Venus de la *Mística*, tendríamos la razón 16:9 (= [4:3]<sup>70</sup>), sólo con dos números de la serie, y no con todos, como quiere Macrobio.<sup>71</sup>

La última oportunidad de mantener una coherencia significativa en el texto de Macrobio a la luz de la escala de Ptolomeo y el fragmento de III 16 es entender que el romano alude al *número de razones equivalentes a la razón de términos menores*: así, la cuarta tendría, como hemos visto, cinco razones equivalentes a 4:3, la octava cuatro y el tono sólo tres.

<sup>70</sup> Esta interpretación que hemos ofrecido sobre el proceder de Macrobio intenta conjugar *todos* los números del Sistema, pero es incoherente con la aseveración del propio Macrobio de I 19, 22, *quae hoc loco interim quasi nomina numerorum accipiuntur vobis*; (entiende Macrobio *epititus* como un *número*, un *nomen numeri*; lo entiendo así también en I 19, 267. Si es así, el sentido de sus palabras sería que (por ejemplo) Venus se relaciona con el Sol "por la mayoría de los tipos de razones", lo cual es absurdo.

Es muy difícil saber si Macrobio leyó a Ptolomeo directamente o por medio de su comentador, Porfirio.<sup>71</sup> Pero lo que nos parece claro es que la *Harmonica* contiene una escala armónico-planetaria, verosímilmente en III 14, y que el fragmento considerado por Gregoras y Düring como parte del último capítulo de aquel tratado (ya sea así, ya meramente un escojo) y el pasaje de Macrobio son un eco de tal escala. Si esto es así, probablemente Ptolomeo incluyó una justificación de los números asignados a cada astro-nota, o lo que es lo mismo, las *medias* aritmética, geométrica y armónica, a semejanza de la *Inscripción* y la *Mística*.

Como conclusión, parece claro que Ptolomeo no fue insensible a la belleza de la música en el cielo. La forma de la escala de la *Inscripción de Cambo* tal como ha sido transmitida parece compadecerse, mejor que otras, con los datos puramente astronómicos, pero aún la cuestión no está en absoluto resuelta: cuanta fe tuviera el alejandrino en el hermanamiento sincero entre harmónica y astronomía, tanta exactitud debe buscarse en la analogía entre la música y los astros.

**UN HORÓSCOPO DE ISRAEL EN EL COMENTARIO A NÚMEROS**

DE ABRAHAM IBN 'EZRA'<sup>\*</sup>

JOSEFINA RODRÍGUEZ ARRIBAS  
Universidad Complutense

The principal text under consideration is the excursus of the medieval author Abraham ibn 'Ezra' to the Jewish biblical book of *Numbers*. The article is about the relations between Israel and God through elements involved in the astrological practice and theory: microcosmic consideration of the space; equinoctial points in Biblical time; and the horoscope of Israel in the desert. All of them tend to harmonize the life of Israel in the desert with the providence of God making of Israel a sort of talisman in the earth.

El texto bíblico de *Números* fue redactado entre el siglo VI y V a.C., aunque incorpora materiales más antiguos, que se remontan a los siglos IX y VIII a.C. (Gerard, 1995, 1088-1095). Abraham ibn Ezra, judío tudelano del siglo XII, poeta, astrónomo y comentarista bíblico, inició el comentario que se conserva a este texto bíblico en Italia (Luca), en torno al año 1145 (Sáenz-Badillo & Targarona Bonás, 1996, p. 144). Su exégesis está profundamente marcada no solo por su condición de judío, sino también por la de filósofo neoplatónico así como por su interés en la astrología, todo lo cual se observa en los excusos a *Números* que vamos a comentar.

1. *Nu 3:29 y 3:38: macrocosmos-microcosmos y direcciones del mundo*

La consideración platónica del mundo en tanto que ser vivo y con rasgos antropomórficos, permiten al exégeta la consideración en el mismo de arriba y abajo, derecha e izquierda, cara y espalda, en analogía con las direcciones en una orientación que está fundamentada en el ser humano. Esto se relaciona con la especial con-

dición del hombre dentro del mundo, pues él constituye el microcosmos (*ha-'olam ha-qatan*), relación que es mucho más que especular, desde el momento que el microcosmos se relaciona con el macrocosmos (*ha-'olam ha-gadol*) en forma simbólica y analógica. Como es normal en nuestro autor, la explicación es más bien elusiva y tiende a dar unos cuantos datos altamente significativos pero sólo comprensibles para el lector entendido en el tipo de clave que maneja, en este caso, la astronómico-astrológica. Damos a continuación la traducción de los fragmentos objeto de nuestro estudio:

3:29. **Hacia el Sur<sup>1</sup>**. Porque los hijos de Qehat son más glorificados que todos los <otros> hijos de Levi, fue puesto Qehat a la derecha, porque es más glorificada que la izquierda y que la posterior, y no hay otro [punto] sino el Este más glorificado que ella (la derecha)<sup>2</sup>.

3:38. **El orto solar está al Este**. Está al Este del <recorrido del> sol, en el lugar en que se juntan los círculos <de la eclíptica y el horizonte><sup>3</sup>. En el Este está la tienda de Moisés, la tienda de Aarón y la tienda de sus hijos y los hijos de sus hijos y todas sus casas<sup>4</sup>.

En el contexto bíblico del censo de Israel en el desierto de Sinaí y la organización de las tribus en torno a sus estandartes, con la referencia central del Tabernáculo, que contiene el Arca con las Tablas de la Ley, nuestro autor parece sostener la antropomorfización del espacio en el contexto de una compresión del universo en tanto que Adam primigenio y gigantesco, del cual el propio hombre es también una imagen o microcosmos, cuyas relaciones y proporciones reproduce en cada una de sus partes.

A partir del dato bíblico sobre los hijos de Qehat, que acampanaron al Sur de la Tienda del Arca (*Nu 3:29*), y Moisés, Aarón y sus descendientes, que se establecieron al Este de la misma (*Nu 3:38*), Ibn 'Ezra plantea el significado de tal distribución. Nuestro autor afirma que hay una jerarquía en los lados de un cuerpo, que de superior a inferior es: derecha, izquierda y posterior. Pero añade que el Este es superior a la derecha, de donde vemos que nuestro autor ha cambiado aparentemente el contexto de referencia sin advertir al lector: de los lados corporales (derecha, izquierda, posterior), Ibn 'Ezra' ha pasado a hablar de las direcciones del espacio (Este, posterior). Parece claro que para Ibn 'Ezra' no hay salto sino continuidad, por eso desde la dimensión cosmológica y celeste (derecha), y luego otra vez a la celeste (Este). Del fragmento, contulimos la equivalencia entre los lados del cuerpo: cara o frente, derecha, izquierda

<sup>1</sup> El texto en negrita corresponde a la cita bíblica objeto del comentario de Ibn 'Ezra'.

<sup>2</sup> WEISER, 1976, p. 102. Todas las citas del texto hebreo de *Números* serán según esta edición hebrea, sobre la que propongo mis traducciones.

<sup>3</sup> Ese punto de intersección es el grado del signo Ascendente en una carta natal.

<sup>4</sup> WEISER, 1976, p. 121.

y posterior o espalda y las direcciones del espacio Este, Sur, Oeste y Norte, respectivamente; siendo el Este y el Sur las direcciones espaciales más importantes, así como la cara y la derecha lo son en el hombre, consumando, de este modo, la antropomorfización del espacio, o la consideración del mismo desde el Hombre celeste o macrocosmos en el que, como en una cruz cósmica, las partes más nobles del cuerpo se prolongan en los puntos del espacio más nobles: cara-Este y mano derecha-Sur<sup>5</sup>, pues el Este es el lugar del horizonte por el que sale el sol y el Sur es el punto del cielo visible en que se manifiesta más alto y más fuerte su calor<sup>6</sup>.

Siguiendo esta orientación celeste, Moisés<sup>7</sup> y su hermano y la estirpe de ambos se colocan en el punto más importante del cielo visible, el Este, el lugar por el que sale el Sol, mientras que Qelat se sitúa en la segunda parte más importante del mundo tras el Este, el Sur; allí donde el calor del sol se deja sentir con más fuerza. La clave de tal distribución está en la alusión (Nu 3:38) a dos grandes círculos, la eclíptica o camino del sol y el círculo del horizonte, que determinan en el horóscopo, los dos puntos fundamentales respecto al horizonte terrestre, que son el Ascendente (Este) y el Descendente (Oeste); y además los dos puntos en que intersectan la eclíptica y el meridiano del lugar que se trate, por encima y por debajo del horizonte, es decir, el Medio-cielo (Sur) y el Fondo del cielo (Norte) respectivamente. Así resultan los cuatro ángulos o cuadrantes del cielo natal. En un horóscopo, el Este es el Ascendente y el Sur el Medio-cielo, que resultan ser los puntos de mayor dignidad, por ser los puntos de más poder para el Sol, como para cualquier otro astro, tal como afirma el astrólogo musulmán Al-Bitrūni<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cf. *Acerca del cielo* de Aristóteles (CANDEL, 1996, p. 112 [II 285a]): "Como el cielo es animado y posee un principio de movimiento, está claro que tiene también «arriba» y «abajo» y «derecha» e «izquierda»".

<sup>6</sup> SED (1981, p. 15) refiere que para los autores de la Misnáh la orientación en el espacio se asocia- ba naturalmente con la orientación corporal, de modo que delante es oriente y detrás occidente y, naturalmente, inferimos, la izquierda es el Norte y la derecha el Sur, tal como Ibn Ezra propone en su comentario.

<sup>7</sup> Sobre la preeminencia de Moisés, no podemos olvidar que habló con Dios cara a cara (Dt 34:10; Ex 3:6; Ex 33; 11 y 18-23) sin morir; lo que le sitúa en un plano superior a cualquier hombre, como lo demuestra también su capacidad para obrar milagros: Ex 4:3-5-11 (paso del Mar Rojo), Ex 19:16-20 y 24:9-18 (teofanía en el Sinai) y Ex 16: 2-3 (manna), entre otros.

<sup>8</sup> Al-Bitrūni (RAMSAY, 1934, p. 47 [I26]) afirma que: "Todos ven que el sol, la luna y las estrellas participan de un movimiento primero u occidental, ascienden gradualmente, alcanzan la cima de su curso y después descienden poco a poco hasta que finalmente desaparecen volviendo al lugar desde donde emergieron". Éste es el llamado movimiento diurno de todos los astros, del que es responsable la esfera *q̄*, o Manilios (GOOLD, 1992, pp. 144-146 [II 788-807]): "Adecúate y prepara una mente atenta para aprender los puntos cardinales; cuatro en total, tienen posiciones fijas permanentes en el firmamento y reciben sucesivamente los signos zodiacales que avanzan rápidos. Uno vigila desde el Ascendente cuando éste aparece en el mundo y tiene la primera visión de la Tierra

## 2. Nu 2:2: signos sólidos y precesión

En el excuso a Nu 2:2, Ibn 'Ezra' introduce elementos zodiacales al establecer una relación entre cuatro de las tribus, sus lugares espaciales respectivos, los estandartes que portan y los cuatro signos llamados sólidos de la astrología plomática.

**2.2. Con estandartes.** Había signos en cada uno de los estandartes. Nuestros antepasados dijeron que el estandarte de Rubén tenía la figura de un hombre, por la interpretación homilética de mandágoras; en el estandarte de Judá había la figura de un león, pues a él lo comparó Jacob; en el estandarte de Efraim había la figura de un toro, por el sentido del primogénito del toro; y en el estandarte de Dan la figura de un aguila. Es evidente que eran como los querubines que vió el profeta Ezequiel<sup>9</sup>.

El contexto bíblico sigue siendo el de la disposición de las tribus en torno al Tabernáculo, y la atención de Ibn 'Ezra' se centra ahora en los estandartes de cuatro tribus: Rubén, Judá, Jacob y Efraim, y en los signos que ostentan sus estandartes:

- Rubén, un hombre,
- Judá, un león,
- Efraim, un toro,
- Dan, un aguila.

Para nuestro comentarista, resulta evidente la identidad de estas figuras con las que vió el profeta Ezequiel en su exilio en Babilonia, los tetramorfos, de clara inspiración iconográfica en divinidades babilonias de rango secundario<sup>10</sup>. La equivalencia astrológica es también evidente: el hombre es Acuario, el león es Leo, el toro es

desde la línea del horizonte; el segundo le mira desde el lado opuesto del firmamento, el punto desde el cual la estrella estrellada se retira precipitándose de cabeza en el Tártaro; un tercero señala el Zenit de la estrella alta, donde Febo cansado se detiene con sus caballos jadeantes, retiene el día y decide el punto medio de las sombras; el cuarto ocupa el Nadir y ostenta el honor de constituir el fundamento de la esfera, pues en él las estrellas completan su descenso y comienzan su retorno... Estos puntos están investidos de poderes excepcionales, y la influencia que ejercen en el destino es la más grande conocida por nuestra ciencia, puesto que el círculo celeste se erige en su lugar sobre ellos como sobre soportes eternos; si ellos no lo sostuvieran... el cielo se desbarataría, su estructura se desintegraría y desaparecería". Ibn 'Ezra', en su monográfico astroológico titulado *Sefer ha-Je'anim* (PLÄTSCHER, 1951, p. 56), refiere la opinión de Ptolomeo, según la cual el cuadrante del Ascendente es el más poderoso, y le sigue el cuadrante del Medio-cielo; Masa alatah opina que es al revés, pero Ibn 'Ezra' sigue el parecer del primero, de manera que también el cuadrante del Descendente es más poderoso que el cuadrante del Fondo del cielo. Y de las casas, la más poderosa es la 10, por dos razones: está por encima de la tierra y tiene aspecto con el Ascendente.

<sup>9</sup> WEISER, 1976, p. 115.

<sup>10</sup> Que la visión de Ezequiel incluya también la imagen de una rueda asociada a cada tetramorfo es altamente significativo, puesto que evoca la rueda o ciclo que completa el sol a través de los 12 signos del zodíaco.

Tauro y el águila es Escorpio, los cuatro signos llamados sólidos del Tetrábillos de Ptolomeo (Robbins 1998, pp. 64-69); los cuatro elementos (hombre-airé, león-fuego, toro-tierra y águila-agua) contiguos a los signos de cambio estacional: Aries y Libra (equinocciales), Cáncer y Capricornio (solsticiales)<sup>11</sup>:

Se llaman así <sólidos> porque cuando el sol está en ellos, la humedad, el calor, la sequedad y el frío de las estaciones que comienzan en los signos precedentes, nos afectan más fuertemente, no se trata de que el clima ya no sea desequilibrado en estos signos, sino de que para entonces ya estamos acostumbrados y por eso somos más sensibles a la influencia (de sus cambios).

Strickman y Silver (1999, p. 12 n8) añaden en su traducción la pertinente observación de que tal como los querubines sostienen el Trono de Dios, así estas cuatro tribus sostienen el espíritu de Dios sobre el campamento israelita. En consecuencia, tenemos que, según el texto bíblico de Nu 2:3-31, las cuatro tribus y sus estandartes estaban en torno a la Tienda de la forma siguiente:

- derecha (Sur): Rubén
- izquierda (Norte): Dan
- espalda o posterior (Oeste): Efraim
- frente o cara (Este): Judá.

Esta figura superpuesta al círculo de los signos no sigue su orden<sup>12</sup> pero reproduce perfectamente la cruz de los signos sólidos. En el *Re'sit holymah* (Levy y Cantera, 1939, pp. XI, XIX, XXXVI y XXXVII), Ibn 'Ezra<sup>13</sup> afirma de los cuatro signos zodiacales en cuestión que '*med al derek 'ehad*', donde parece claro que esta expresión es el equivalente hebreo para el griego 'sólido'<sup>14</sup>.

Ahora bien, ¿qué significado celeste portan estos cuatro estandartes con sus respectivas figuras? En el *Tetrábillos* de Ptolomeo, la cruz de los llamados signos fijos

es portadora de significados lo mismo que las otras dos cruces –la biciporal (Géminis, Virgo, Sagitario y Piscis) y la cardinal (Aries, Cáncer, Libra y Capricornio)–, pero de las tres la más importante es la cardinal porque sobre ella gira el cambio estacional, es decir, Aries, Cáncer, Libra y Capricornio determinan los cuatro puntos del año que constituyen los solsticios y los equinoccios (Robbins, 1998, pp. 66-69 [I.11] y pp. 58-65 [I.10]). Si el texto de Ibn 'Ezra' hubiese de mencionar unos lugares de especial significación celeste, habrían de ser éstos, como él mismo señala en su *Sefer ha-te'amim* (Fleischer, 1951, p. 56). Sin embargo, hay un problema, ya que en el excuso que nos ocupa no se menciona ninguno de estos signos cardinales (Aries, Cáncer, Libra o Capricornio), sino que, a partir del comentario a Nu 2:2, sabemos que las figuras que enarbolan los estandartes de las cuatro tribus cuya mención es significativa para Ibn 'Ezra' (porque en cierto modo articulan y organizan el espacio en torno al Arca, centro del mundo), son las figuras de los signos zodiacales Acuario (Rubén), Leo (Judá), Tauro (Efraim) y Escorpio (Dan). Nuevamente Ibn 'Ezra' presupone información en su lector, y hemos de recurrir a su comentario a Am 5:8 para completar el conocimiento que nuestro comentarista invoca en su lector ideal, entendido en astronomía, y comprender así a qué misterio está aludiendo.

En su excuso a Am 5:8, donde commenta dos astros mencionados en este versículo bíblico, Ibn 'Ezra' explica que lo que las Pléyades (el bíblico *kimah*) son respecto a un equinoccio, el de primavera, lo es el astro que la Biblia llama *kesil* respecto al otro equinoccio, el de otoño, de tal forma que ambos grupos estelares señalan, según su interpretación de Amos 5:8, los equinoccios. Las Pléyades pertenecen a la constelación de Tauro, mientras que *kesil* lo identifica Ibn 'Ezra' en este comentario con el signo zodiacal Escorpio, de modo que, según nuestro exégeta, en la época de Amós, estrellas destacadas en la constelación de Tauro y de Escorpio señalaban los equinoccios: *kimah* de Tauro, la primavera y *kesil* (identificada, más correctamente, con Antares de Escorpio<sup>14</sup>) el otoño<sup>15</sup>. De fondo a la identificación de

11 Esta clasificación de los signos está ausente en la exposiciones astrologicas de los árabes Al-Biruni (s. X) y Abū Ma'sar (s. IX); este último influyó mucho en la teoría astronómica de Ibn 'Ezra', que lo cita con frecuencia en sus tratados astronómicos (por ejemplo, en el *Sefer ha-Olam* y el *Sefer ha-Še'ir*).

12 NICOLAS SEN (1981, p. 179) señala que el plan del templo escatológico descrito en Ezequiel 48 tiene tres puertas en el lado Norte, Sur, Este y Oeste, y cada puerta recibe el nombre de una de las 12 tribus: al Norte, Rubén, Judá y Levi; al Sur, Simeón, Isacar y Zabulón; al Oeste, Gad, Aser y Neftalí; y al Este, José, Benjamín y Dan. La disposición referida por Ezequiel es distinta de la referida en Números y en el comentario de Ibn 'Ezra' para las tribus en el desierto. De cualquier modo parece clara la idea de una orientación simbólica en ambos casos, que es distinta por el distinto momento temporal en que se ordenan las tribus o se construye el Templo.

13 También en su *Sefer ha-te'amim* (BEN MENCHEM, 1941, p. 5), Ibn 'Ezra<sup>13</sup> explica la división en signos cardinales, fijos y biconceptos, y que los signos fijos se llaman así por estar en medio de los otros dos, de modo que en ellos el clima es estable y no cambia.

14 Cf. A propósito del comentario de Ibn 'Ezra' a Am 5:8, cf. SELA (1999, pp. 308-310).

15 Cf. A propósito del comentario de Ibn 'Ezra' a Am 5:8, cf. SELA (1999, pp. 308-310).

estas estrellas bíblicas, que también aparecen en su comentario a Job, y de su relación con los equinoccios, está la distinción que Ibn 'Ezra' hace entre la posición de una estrella *keneged ha-surah* y *keneged nequdat ha-mathbehet*, es decir, Ibn 'Ezra' distingue entre la posición de una estrella respecto a la constelación estelar (*keneged nequdat ha-mathbehet*) y respecto al signo zodiacal (*keneged ha-surah*) y es consciente de la no coincidencia de ambas posiciones por efecto de la precesión o desplazamiento en sentido directo (al contrario que las agujas del reloj) de la octava esfera, cuyo efecto es el adelantamiento del punto vernal. En consecuencia, Ibn 'Ezra' conoce el fenómeno de la precesión (nada extraordinario pues fue descubierto por Hiparcos en el siglo III a.C.) y era saber común entre los astrónomos de su época tanto judíos como musulmanes<sup>16</sup> y, por tanto, sabe que los signos no se corresponden exactamente con sus constelaciones. En tanto que astrólogo, reconoce así cierta convención en el uso de los signos zodiacales, que se corresponden con sus constelaciones de forma cada vez más remota, por lo menos hasta que se complete el ciclo de la precesión (aproximadamente cada 26.000 años), momento en que la correspondencia exacta se repite y comienza una nueva edad del mundo.

La relación de este excuso a Amós con los que nos ocupan a Números, es la presencia en época bíblica, en realidad ya en el momento de la creación (3761 a.C.), de los signos Tauro y Escorpio en el eje de los equinoccios y, por tanto, de sus correspondientes en la cruz, Acuario y Leo, en el eje de los solsticios, con lo que tendríamos la siguiente correspondencia a partir del excuso analizado:

Rubén-hombre-Acuario-solsticio de invierno  
Judá-león-Leo-solsticio de verano

Efraim-toro-Tauro-equinoccio de primavera  
Dan-agUILA-Escorpio-equinoccio de otoño

Parece que Ibn 'Ezra' conocía el hecho de que en la cruz cardinal del 4000 al 2000 a.C. aproximadamente, Tauro y Escorpio controlaban los equinoccios, y Leo y

<sup>16</sup> Aunque conviene mencionar que la precesión se combinaba, entre los árabes contemporáneos de Ibn 'Ezra', con otra teoría de origen hindú, que también daba cuenta del desplazamiento de las longitudes de las estrellas. Esta teoría se llamaba de la trepidación y entre sus defensores estaba Azarquiel, uno de los astrónomos árabes que más influyó en la obra astronómica de Ibn 'Ezra'. Sin embargo, nuestro autor no hace mención de esta teoría en ninguno de sus comentarios bíblicos, mientras que la precesión es presupuesta en varias ocasiones y explicada por extenso en su comentario a Am 5:8 (SIMON, 1989, pp. 209-215). Según la teoría de la trepidación, las estrellas se desplazaban en un movimiento de vaivén que abarcaba 8° de amplitud. Esta teoría es pre-pтолémica y pasó al mundo árabe y judío a través de las astronomías hindú (SAMSO, 1992, pp. 179-209).

Acuario los solsticios, tal como señala Webb (1952, pp. 103-124)<sup>17</sup>. Rupert Gleadow (1968, p. 126), siguiendo a Zimmer, sugiere que este conocimiento es el que está simbolizado en los *kerubim* del profeta Ezequiel, cuya formas confieren los rasgos de los cuatro signos cardinales de los milenios cuarto y tercero a.C.

Según este autor, cuatro estrellas estarían en los dos ejes de los solsticios y equinoccios: Altair, Antares, Aldebarán y Regulus, como puntos más visibles y, por tanto, claras referencias de la situación de dichos puntos en los signos Acuario, Tauro, Escorpio y Leo, respectivamente. También Allen (1963, p. 256)<sup>18</sup> refiere en su obra sobre los nombres estelares que tanto en Persia como en India cuatro estrellas señalaban los coluros solsticiales y equinocciales, y entre ellas se encontraban las mencionadas en el comentario de Ibn 'Ezra'.

### 3. *Nu 1:19. la carta astral de Israel en el desierto*

1:19. Sabe que después que fueron todas las tribus doce, quedó fuera Levi, y José tenía dos hijos <entre las doce>, y las direcciones del mundo son cuatro y cada dirección tiene tres <partes> ... Si observas bien, sabrás entonces

<sup>17</sup> Este conocimiento ha dejado huellas en la literatura de varias culturas, bien por conocimiento del dato astronómico (tablillas cuneiformes babilónicas), bien por transmisión de una tradición ya obsoleta en el momento de su reproducción, tal el caso de Virgilio en sus Georgicas (I 43). También hay huellas iconográficas como en la representación del dios Mitrá, donde se mezclan el toro y el escorpión, o en ciertos mitos, como el babilonio en que el sol es asimilado a un toro (equinoccio de primavera) que va abiriendo el surco del año. Todos estos signos son vestigios de una época en que ambos signos, Tauro y Escorpio, ocupaban los dos extremos de la balanza celeste, el eje de los equinoccios que dividía en partes iguales día y noche, dos veces al año. También en España, en concreto, en la provincia de Ávila, encontramos los Toros de Guisando, cuatro toros de piedra que miran al lugar por el que se pone el sol en el equinoccio de primavera, y cuya datación se remonta sin duda a la época en la que el equinoccio se situaba en este signo zodiacal, (BELMONTE, 1999, p. 38).

<sup>18</sup> Sin embargo, Altair es la estrella de primera magnitud de la constelación meridional del Águila, conocida por este nombre desde los babilonios (ALLEN, 1963, pp. 56 y 59-60) y, aunque esta constelación está muy próxima a Acuario, es difícil considerar a Altair como perteneciente a esta última, aunque si es posible que fuera la estrella, pero no el signo de Acuario, una referencia para señalar el solsticio de invierno.

<sup>19</sup> "Regulus... era la cabeza de las cuatro estrellas reales de la antigua monarqua persa, los cuatro guardianes del cielo. Dupuis, refiriéndose a su origen persa, dijo que las cuatro estrellas marcaban los puntos cardinales, asignando *Hastorung*, como la llamaban, al Norte; *Venant al Sur*; *Zascheter al Este* y *Satavis al Oeste*; sin embargo, no identificó estos títulos con las estrellas individuales. Flammarión sí lo hizo, pero identificándolas con Fomalhaut, Regulus y Aldebarán respectivamente, para los tres puntos cardinales, de modo que podemos considerar *Satavis* como Antares. Este mismo esquema apareció también en India, aunque los investigadores no se ponen de acuerdo con los nombres y las identificaciones; pero dado que sus ascensiones rectas duran alrededor de 6 horas, fueton probablemente utilizadas en todas partes para marcar los antiguos coluros equinocciales y solsticiales, los grandes circuitos del cielo, más generalmente, los cuatro cuadrantes del cielo".

que la cabeza es el Sur, y la cola es el Norte, <lo que> no puedo explicar, por eso Rubén está en el Sur, porque es la cabeza y Dan en el Norte<sup>20</sup>.

Lo que el fragmento en cuestión añade a los vistos anteriormente es la jerarquía en el orden 0, en otras palabras, dónde está el comienzo y el final del cómputo en este círculo de tribus en torno al Arca, centro del mundo y, por tanto, del cosmos. En el círculo en torno al tabernáculo, Rubén es la cabeza, al Sur, y Dan es la cola, al Norte. Weiser (1976, p. 114 n. 30) recoge la opinión según la cual Dan y Rubén serían los nodos lunares, la Cabeza y la Cola del Dragón lunar, el ciclo draconítico. Pero al mismo tiempo señala, citando a Maimónides, que, si esto fuera así, Cabeza y Cola estarían intercambiados espacialmente, pues la Cabeza es el Nodo norte y la Cola el Nodo sur. Esto no encaja evidentemente con el comentario de Ibn 'Ezra', así que la cabeza y la cola del comentario de Ibn 'Ezra' han de hacer referencia a otros puntos del círculo zodiacal. Weiser sugiere (*ibid.*) que se trata de la inclinación del sol hacia el Sur o hacia el Norte en su recorrido anual, es decir, la alusión es al fenómeno de solsticios y equinoccios, tal como Strickman (1999, p. 6 n.57) explica, la cara o cabeza del sol está hacia el Sur mientras que su espalda o cola está hacia el Norte.

Ambos interpretan la alusión en el sentido del recorrido anual del sol, pero si tenemos en cuenta el contexto bíblico –la ordenación de las tribus en el desierto tanto cuando acampan como cuando marchan–, y recordamos que el estandarte de Rubén ostenta el signo zodiacal de Israel –Acuario–, tal como Ibn 'Ezra' afirma en su comentario a Ex 31:18, tenemos que nuestro autor tiene en mente en la lectura de este pasaje la disposición de las tribus de Israel según la configuración del cielo sobre el desierto en un momento concreto –el día 1º del 2º mes del 2º año después de la salida de Egipto, según el texto bíblico (Nu 1:1)–, es decir, el día del novillino del mes de 'Iyyar (abril-mayo), de modo que la referencia implícita en el extracto es a la carta astral de Israel. La Cabeza y la Cola hacen referencia a puntos concretos de la carta. Si interpretamos que la Cabeza es el Medio-cielo<sup>21</sup>, la Cola, en

<sup>20</sup> WEISER, 1976, pp. 114-115.

Tal interpretación de *rōš* (cabeza) no es exclusiva de este texto sino que también aparece en el comentario a Ex 25:40: «Así el nombre glorioso, <pues> sabemos que su Gloria llena todo el mundo, sólo que hay sitios en los que actúa el poder de Dios más que en otros, por dos razones. Una, según la disposición natal del que recibe <la influencia>. La otra, según la influencia superior que está en el Medio-cielo del que la recibe. Así se eligió el lugar del Templo. Si Dios da santidad a tu corazón, comprenderás el misterio del Arca...» (WEISER, 1977, pp. 176-177). También SELA (1999, p. 331), aunque en otro excurso de Ibn 'Ezra', reconoce esta posible acepción del término hebreo, pero yerra al identificar el Medio-cielo, es decir, «el punto en que intersectan la eclíptica y el meridiano del lugar», con la casa 9, o «casa de las religiones», pues el Medio-cielo corresponde no a la casa 9 sino a la casa 10 según afirma Ibn 'Ezra en su *Sefer ha-te'umim* (FLEISCHER, 1951, p. 86), que informa sobre la madre, el gobierno, la reputación y la profesión, según dice nuestro autor en su obra *Re ſit hokmah* (LEVY & CANTERA, 1939, p. XIII).

una carta que tiene a Acuario en el Medio-cielo, sólo puede ser el Descendente, es decir el signo que se está poniendo en el horizonte en el momento de la confección de la carta. De este modo, tendríamos un horóscopo en el que el Medio-cielo está ocupado por el signo de Israel, Acuario, el Descendente por Escorpio y, en consecuencia, el Ascendente está ocupado por el signo de Tauro, reformando la idea del excursión a Nu 2:2, tal horóscopo haría coincidir los *cardines* de la carta astral con los *cardines* cósmicos<sup>22</sup>. Si el orden de prioridad ha cambiado con respecto a la consideración en el excuso a Nu 3:29 y 38 –allí el Este es el primero en importancia y dignidad–, se debe a que es el signo de Israel el que ocupa la 2ª posición más digna de la carta celeste (el Medio-cielo), lo que otorga muy especial significación a este sector del cielo que, en Nu 1:19 recibe el nombre de Cabeza. Nuestra tesis de que Ibn 'Ezra' tiene en mente la carta celeste de Israel en el desierto viene reforzada por la alusión clara a las 12 casas o sectores del horizonte en la primera parte del excuso, donde se habla de que «las direcciones del mundo son cuatro y cada dirección tiene tres <partes>». En el *Sefer ha-te'anim* (FLEISCHER, 1951, p. 55), dice nuestro autor que cada cuadrante del horóscopo se divide en tres partes, y, en la segunda recensión de esta obra (BEN MENAHEM, 1941, p. 14), que esto es así porque cada cuadrante tiene un comienzo, un centro y un final.

Resumiendo lo expuesto, en los comentarios a Nu 3:29 y 3:38 se trata de la astronomía hombre-mundo, en la explicación a Nu 2:2 se constata la cruz cardinal del campamento de Israel en el desierto, y, finalmente, en el comentario a Nu 1:19, se sobreentiende la referencia a una carta astral en la que Acuario está en el Medio-cielo, Escorpio en el Descendente y Tauro en el Ascendente, reproduciendo la configuración astral del cielo en un momento dado (el día 1º del mes 2º dos años después de la salida de Egipto), aquél en el que Moisés realiza el cómputo de los hijos de Israel, situando a cada uno bajo el estandarte zodiacal de su tribu<sup>23</sup>.

#### 4. *El Arca: un talismán en el centro de otro talismán*

Tanto en el caso de Nu 3:29 y 38 como en el de Nu 2:2, el centro que ordena el círculo de las tribus es el Tabernáculo, que contiene el Arca y las Tablas de la Ley y que constituye el símbolo de la presencia real de Dios en medio de su pueblo, pero también la presencia de Dios en la tierra.

<sup>22</sup> Puesto que el signo septentrional Leo ocupa en la carta de Israel el Fondo del cielo o Norte, mientras que su opuesto, el signo meridional de Acuario, ocupa el Medio-cielo o Sur, se produce una suerte de potenciación de la polaridad natural del espacio celeste.

<sup>23</sup> Este caso no es único en la exégesis de Ibn 'Ezra' pues también menciona nuestro autor el horóscopo del diluvio y el de la salida de Egipto; y Abraham bar Hiyya, en su obra *Megillat ha-nugat ha-lehi*, compuesta entre 1120 y 1129, sostiene que la salida de Egipto tuvo lugar con el sol en Aries, el Ascendente en Sagitario y el Medio-cielo en Libra, con el planeta Saturno en el Ascendente como gobernante de todo el horóscopo (MINAS VALICROSA, 1929, p. 202), y refiere también otros horóscopos relacionados con episodios concretos de la Tora.

A propósito del Arca, Ibn 'Ezra', en su obra *Tesod Mora ve-sod ha-Torah* (Levin, 1985, p. 336), afirma que está construida para ser un talismán astral<sup>24</sup>, es decir, para atraer la fuerza celeste con un fin específico, según los pasos descritos por Dov Schwartz (1999, 12-13) para elaborar un objeto de esta índole:

- determinar cuál es la fuente de influencia astral: el signo Ascendente, el planeta en el signo Ascendente o el aspecto de dos o más planetas en el signo Ascendente,
- confeccionar una imagen asemjanza del planeta o signo influyente,
- elegir el momento para la eleboración de la imagen y para su utilización,
- acompañar todo el proceso con algún tipo de procedimiento mágico relacionado con el asunto, como la quema de determinados tipos de incienso, la recitación de ciertas oraciones, la enunciación de nombres mágicos, etc.

Así tal como las tribus son la imagen de las 12 constelaciones zodiacales que giran en torno al cielo terrestre<sup>25</sup>, del mismo modo, el centro del cosmos es el Arca y la Ley que contiene. Con la disposición ordenada de las tribus en torno a la misma en un determinado momento escogido como el mejor, Moisés intenta atrapar la influencia más favorable para Israel escogiendo el momento en que su signo zodiacal domina el lugar más prominente de la carta, el de mayor poder y dignidad.

Tampoco podemos olvidar que Israel se constituye como unidad organizada en el momento del cómputo, cuando se ordena en tribus, y que este momento está elegido teniendo en cuenta la configuración de los astros, por lo que el propio pueblo de Israel se está comportando como un talismán respecto a la influencia astral de ese instante, no siendo esta influencia otra cosa que el instrumento y la expresión del poder divino. El Arca es el corazón de este talismán, potenciando esta recepción de la fuerza celeste en un momento escogido conforme a las reglas de la astrología de *'electiones'* o *'katarchai'*<sup>26</sup> y utilizado conforme a la ciencia de construcción de talismanes<sup>27</sup>. Tal es la exégesis astrologica que nos deja advinar el etívoso lenguaje de Abraham ibn 'Ezra' en estos excursos analizados.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALVERNÝ, M. Th. D' & HUDRY, F., "Al-Kindī. De radiis", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 49, 1974, pp. 139-259.
- ALLEN, R. H., "Star names. Their lore and meaning", New York, 1963.
- BELMONTE, A., "Las leyes del cielo. Astronomía y civilizaciones antiguas", Madrid, 1999.
- BEN MENAHEM, N., 'Abraham ibn 'Ezra', *Sefer ha-Yé'ānim*, (2ª recensión), Jerusalem, 1941.
- CANDEL, M., "Aristóteles. Acerca del cielo. Meteorológicos", Madrid, 1996.
- CARMODY, F. J., "The astronomical works of Tābit ibn Qurra", Berkeley-los Angeles, 1960.
- FLEISCHER, Y. L., "'Abraham iben 'Ezra', Sefer ha-pe'amim, (1ª recensión)", Jerusalem, 1951.
- FRIEDLANDER, M., "The Commentary of ibn Ezra on *Isaiyah*", London, 1873.
- GERARD, A. M., "Diccionario de la Biblia", Madrid, 1995.
- GLEADOW, R., "The origin of the Zodiac. A lively account of the birth and growth of astrology", New York, 1968.
- GOLDSTEIN, B. R., "Muhammad ibn Abd al-Karim ibn al-Muthanna's Commentary on the Astronomical tables of al-Khwārizmī", two Hebrew versions, New Haven, 1967.
- GOOLD, G. P., "Manilius. Astronomica", Cambridge (Mass)-London, 1992.
- LEFORT, J., "La saga des calendriers ou le frisson millénariste", Paris, 1998.
- LEVIN, I., "Yalqut 'Abraham iben 'Ezra", New York-Tel Aviv, 1985.
- Iba 'Ezra' afirma que los *mazalot* o constelaciones son los ejércitos celestes, y que Israel son los *mazalot lot* en la tierra, v. excuso a ls 12-12 (FRIEDLANDER, 1873, p. 5) y Ex 74 (WEISER, 1977, p. 51).
- El texto de referencia más antiguo para esta práctica es el *Carmen astrologicum* de Doroteo de Sidón (Phocaei, 1976). Esta obra del siglo I d.C. se tradujo al árabe en el siglo VIII a partir de una traducción persa del siglo III. Ibn 'Ezra' recoge esta y otras tradiciones, tanto astrologicas como astronómicas, que no sólo refiere sino que también critica y sintetiza en sus obras.
- Tratados sobre esta rama de la práctica astral que estaban circulando en la Sefarad contemporánea de nuestro autor son: el *De imaginibus* del sábio Tábit ben Quirra (CARMODY, 1960) y el *De radix* del árabe al-Kindī (ALVERNÝ y HUDRY, 1974), ambos del siglo IX y sólo conservados en su traducción latina.

- RAMSAY WRIGHT, R.,  
- *Al-Birūnī The book of instruction in the elements of the art of astrology*, London, 1934.
- ROBBINS, F. E.,  
- *Ptolomeo. Tetrábillos*, Cambridge (Mass.)-London, 1998.
- SÁENZ-BADILLOS, A. & TARGARONA BORRÀS, J.,  
- *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, Córdoba, 1996.
- SAMSO, J.,  
- "La trepidación en Al-Andalus en el siglo XI" en *Astronomía y astrología de los orígenes al Renacimiento*. Ed. A. Pérez Jiménez, Madrid, 1992, pp. 179-210.
- SCHWARTZ, A.,  
- *'Astrologiāh ve-magiah ba-hagut ha-yehudit be-yamey ha-beinayim*, Bar Ilan, 1999.
- SED, N.,  
- *La mystique cosmologique juive*, Paris, 1981.
- SELA, S.,  
- "Abraham ibn Ezra's astrological cosmological exegesis", en *DAAT A journal of Jewish philosophy and kabbalah*, 47 (summer 2001), pp. 5-34.
- *Astrologiāh ve-parsānūt ha-miqrah ba-haguto sel Abraham 'abén Ezra*, Ramat Gan, 1999.
- SIMON, U.,  
- *Abraham ibn Ezra's commentaries on the Minor Prophets I: Hosea-Joel-Amos*, Ramat Gan, 1989.
- STRICKMAN, H. & SILVER, N. & A. M.,  
- *Ibn Ezra's commentary on the Pentateuch. Numbers (Ba-Midbar)*, New York, 1999.
- WEBB, E. J.,  
- *The names of the stars*, London, 1952.
- WEISSER, A.,  
- *Perušei ha-torah le-rabeinu 'Abraham 'abén Ezra'*, 3 vols., Jerusalem, 1976-1977.

ΑΠΛΑΝΕΙΣ ΑΣΤΕΡΕΣ:

LAS ESTRELLAS FIJAS EN FILÓN DE ALEJANDRÍA \*

MARICRUZ SALCEDO  
PARRONDO  
Universidad de Málaga

This article is based on one section of *Timaeus* of Plato (36c-d) and on the description of the Fixed Stars by Philo Judaeus or Philo of Alexandria. Its main point is just to make the stress on those features about the fixed and external circle on Plato's account which are used and slightly modified on the filonian conception concerning fixed stars.

*Ὕπη τοτε χρόνος ὅτε φιλοσοφίᾳ σκολίζειν καὶ θεορίᾳ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ τῶν καθόλου καὶ περιουσθητῶν καὶ μικράριων δύνασιν εκπροσώπησιν. Θεούς αἰεὶ λόγοις συγγινόντες καὶ δημιαστι, διὸ διελήστας καὶ ἀκρόπετος ἔχων ἐνευφρανόμην, οὐδὲν ταχεῖν φρονῶν ή γνωστητέλλονται περὶ δόξαν, ή πλεῖστον τῆς σούλατος εὐτοπείας πλωτράμενος, μᾶλι. Τόνοιο μετάροπος ἕδοκοντων ὡς φρεσθεῖσα κετά τινα τῆς φυσῆς ἐπιθετωσάμον καὶ συμπεριπλέτεν ἥπτιο καὶ στάσην καὶ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ.*

Phil. Iud., *Spec. Leg.* 3.1

*Introducción*  
El pasaje que encabeza este artículo es una de las raras noticias autobiográficas esparsas en la *Exposición de la Ley mosaica* que, a lo largo de 39 tratados, comenta y desarrolla el filósofo judío Filón de Alejandría<sup>1</sup>. Quizá su rareza con-

tribuya a hacer su contenido aún más bello, si cabe. Recuerda el alejandrino, con evidente y tierna nostalgia, aquellos tiempos, ya lejanos parece, en los que, dedicado a la filosofía y a la contemplación del universo y de los seres que en él habitan, se alimentaba con un conocimiento bello, deseable y dichoso en verdad y que tenía continuamente la sensación de ser transportado hacia las alturas por alguna inspiración divina del alma y acompañar al sol y la luna en sus revoluciones y a todo el cielo y el universo. Las notas hímnicas y místicas que se desprenden de este apunte autobiográfico de Filón, a mi parecer, sólo serán igualadas, siglos más tarde y en la tradición religiosa y filosófica de occidente, por nuestros San Juan de la Cruz y Santa Teresa.

Si no hubiera dado señal alguna de la autoría de este pasaje o del lugar del que ha sido extraído, no muchos, salvo unos pocos estudiosos del propio Filón, hubieran atribuido esta evocación de los estudios del pasado a un filósofo monoteísta y judío; aunque no pocos hubieran quedado conformes con un autor procedente de Alejandría de finales del s. I a.C. y primeros años de nuestra era.

Y es que Filón de Alejandría o Filón el judío es uno de esos autores cuya ‘esquizofrenia’ personal logra traspasar las fronteras de sus circunstancias como persona y como escritor o filósofo y se extiende por los siglos hasta dividir a la crítica especializada, a sus estudiosos, en diferentes escuelas que polemizan sobre los ‘lados del cerebro’ que tienen mayor presencia en Filón. Así, continuando con la figura de las dos mitades (o personas), pero reforzando la metáfora un tanto más, podemos imaginar dos escuelas tirando de los brazos del pobre filósofo de origen semita: una, quiere extraer la personalidad genuinamente griega, la del sabio griego y pagano, aunque hablase de un solo dios (también Platón habla de un solo artifice); la otra, se empeña en ver casi al rabino judío y realiza esfuerzos herculeos por justificar esos pequeños detalles que no caen bien a un maestro de la Ley mosaica.

Lo cierto es que Filón, cuya niñez disputada entre dos madres que reclaman sus derechos al rey Salomon, corre el peligro de romperse en dos, o dicho de modo más serio: personajes de las características de nuestro autor, deben ser estudiados aspirando a encontrar razones y esfuerzos de integración y solidaridad entre sus peculiares, y a priori antagónicos, sistemas de pensamientos, y no, como hasta hace bien poco se

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGESIC del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

<sup>1</sup> Personalmente me quedo, por razones de claridad, con la división de la obra filoniana que establece D. T. RUNIA, 1990, pp. 1-18. En resumen el estudioso holandés lleva a cabo la siguiente división tripartita: 1. Un primer grupo de tratados exegéticos sobre las Escrituras (39) que a su vez se divide en tres series (a. Comentario alegórico en 21 tratados sobre los 17 primeros capítulos de

*MHNH*, 3 (2003) 217-228.

Génesis; b. La Exposición de la ley judaica, donde se encontraría éste de arriba tomado de las *Speculatio Legibus*, que son 12 tratados; c. Las *Quaestiones et solutiones* al Génesis y al Exodo, que harían las 6 obras restantes); 2. Un segundo grupo de libros históricos-apologéticos (4), entre los que se hallan dos relatos de hechos ocurridos al propio Filón, *La Legatio ad Gainum* y el *In Flaccum* (acerca de los tristes sucesos acontecidos entre el 37 y el 39 a.C. en la comunidad judía de Alejandría); 3. Y el tercero y último grupo, el de los tratados exclusivamente filosóficos (5), dos de ellos dirigidos, en forma de diálogo, a su sobrino Tiberio Alejandro.

ha venido haciendo, catalogando, por un lado, los rasgos propiamente griegos, y con ellos no monoteístas o incómodos a este sistema, y, por otro, los netamente judíos<sup>2</sup>.

Con toda seguridad es esta admiración y, me atrevería a decir, devoción por la observación astronómica<sup>3</sup> que aparece en el texto con el que encabezábamos nuestro artículo la fuente de todo el conocimiento, más que superficial y más que profuso, de Filón el Judío sobre los τῶν ἀστροῦ λόγοι θεῖοι, como los llama Platón en el *Timeo*<sup>4</sup>.

Precisamente, como ejemplo de este profundo conocimiento, propongo analizar en este artículo la caracterización que, a través de prácticamente toda su obra, realiza de uno de estos ‘animales divinos’, las estrellas fijas; puesto que es, a través de los profusos datos y detalles que da de estos elementos cósmicos en particular aquí y allá en breves pinceladas, que descubrimos la profundidad del conocimiento del judío alejandrino sobre cosmogonía y cosmología.

Pero, antes de centrarnos en el detalle, deberíamnos introducir unas breves notas acerca de las opiniones cosmológicas de Filón, pues son la base de su concepción del universo y de sus ‘habitantes’.

En primer lugar, la creación del universo, asunto del que no puede evitar tener una opinión, pues con este mismo objeto comienza el relato de la Ley sagrada de su pueblo, el libro del *Génesis*<sup>5</sup>. Es aquí donde, según el parecer de Filón, se manifiesta

2. Es casi de obligado paso en cualquier introducción a Filón de Alejandría hacer un balance sobre el estado de la cuestión: esta que llamo de la esquizofrenia filónica: ¿escribió Filón para los gentiles o para los judíos? ¿o para ambos en distintas proporciones? ¿qué pretende Filón? ¿sancionar la validez de su religión como sistema de pensamiento tan válido como el filosófico griego de la época? ¿o simplemente explicar la Ley mosaica, la Torah, a través de las coordenadas científicas de la filosofía griega? Una excelente visión de las escuelas discordantes y las tendencias últimas al respecto es, sin duda alguna, la de D. RUNIA, 1986a, págs. 7-27. Y, en particular, me adhiero a la opinión del mismo autor en D. RUNIA, 1986b, págs. 183-198 quien, en p. 192, dice: “Philo is writing his long series of treatises in the first place for himself. They are a material record of his quest to fathom the depths of wisdom contained in scripture, a quest the result of which he was prepared to share with others. The question of Philo's projected audience needs to be born in mind, but it is not, in my view, going to play a decisive role when we confront the question of how we should read Philo”.

3. No matizaremos en esta ocasión si esta observación astronómica se amplía a Filón hacia un marcado interés astronómico o no, pues la cuestión es mucho más compleja y ya la trataríamos en otra ocasión no muy lejana.

4. Aparece por primera vez en esta obra en 40b 5.

5. Justamente por esto es Moisés el más grande legislador de todos los tiempos, al encabezar la Ley con la narración de la Creación, puesto que ‘con este acto ...se halla implícita la idea de que el mundo se halla en armonía con la ley y la ley con el mundo, y que el hombre que observa la ley divina, en virtud de esta observancia, llega a ser ciudadano del mundo (κοσμιοτάτον) por el sólo hecho de que adecua sus propios actos a la voluntad de la naturaleza, según la cual también es gobernado el universo entero.’ *Opif.* 3.

en más alto grado la providencia divina. En este caso, admitiendo que el universo ha sido creado, sólo quedan dos opciones: o bien ha sido creado éste de la nada, la *Creatio ex nihilo*, o a partir de una materia preexistente. Pues bien, como ya señaló convenientemente Mireille Hadas-Lebel en su introducción a los tratados *De Providentia*<sup>6</sup>, aunque los escritos filónicos tienden a dejar ambigua esta opción, sin embargo encontramos precisamente en el *Prov.* 2 la siguiente afirmación: *etsi una cum materia mundus ingenitus supponitor* (2.48), de donde se desprende que la creación de la materia es necesaria para la creación del universo.

En lo referente a las causas que intervienen en la creación, sigue, en el *Prov.*, las cuatro aristotélicas, acogidas igualmente por la escuela del Pótico, salvo con una pequeña variación respecto a estos últimos, sustituye la cuarta causa por la causa instrumental (*δι'οδον*) que es el *Logos*<sup>8</sup>.

Filon se adhiere, en principio, a la doctrina de corte estoico que afirma que los cuatro elementos resultan de la partición de la substancia primigenia por el *Logos* divisor<sup>9</sup>.

También como los estoicos, Filón expone la imagen del universo organizado y administrado (por la providencia divina, claro está) como si de una gran ciudad se tratase (la μητρόπολις estoica)<sup>10</sup>.

Y, en este universo presentado por el alejandrino a través de su obra, también operan las leyes de la simpatía universal y la doctrina del macrocosmos-microcosmos<sup>11</sup>.

En resumen, que Filón, en materia cosmológica, sigue, como dice M. Hadas-Lebel, un estoicismo moderado en cuanto a la creación y a la finalidad del universo, con un evidente uso del *Timeo* platónico<sup>12</sup>.

6. MIREILLE HADAS-LEBEL, *De providentia I et II*, Introduction, traduction et notes, Paris, 1973, pp. 68 y 69.

7. A propósito de esta materia, Filón especifica en *Opif.* 171 que ésta fue utilizada en su totalidad para la creación del mundo. Sigue entonces a Platón, como casi siempre en este tipo de asuntos cosmológicos; ver *Tim.* 32c-33a.

8. La diferencia frente a los estoicos es que éstos identifican en sus categorías de causas a la divinidad con el *logos*. Huébla explica por qué Filón modifica el sistema estoico.

9. Cf. Heres 133-134.

10. Así aparece expresado en *Prov.* II 31 y 49 o en *Opif.* 143-144.

11. Aunque con matizaciones en cuanto a la simpatía estoica, pues es el principal argumento esgrimido por los estoicos para demostrar el fatalismo astral, algo que por óptica no puede aceptar el piadoso observante de la ley judía que es Filón. Ver *Opif.* 177 o *Spec.* I 16.

12. M. HADAS-LEBEL, op. cit. p. 91. Para el uso del *Timeo* por Filón, es obligado citar el excelente trabajo de D. Runia, 1986a.

Tras estas más que breves pinceladas filosóficas, analicemos como ejemplo del conocimiento astroológico y astronómico de Filón los textos en los que aparecen las estrellas fijas; del estudio que realizemos sobre ellos podríamos, en una fase posterior y en la medida de lo posible, contestar a cuestiones tan importantes en los estudios filónicos como cuáles son las escuelas filosóficas griegas a las que Filón se adhiere en su cometido principal de exégeta de la Escritura, o si hay alguna línea netamente judía en sus concepciones cosmológicas.

### 1. Estadística

Hemos localizado, en primer lugar, 18 obras en las que Filón, por una razón u otra, menciona y caracteriza las estrellas fijas un total de 41 veces.<sup>13</sup>

La mayoría de las veces, 18 exactamente, lo encontramos acompañando y limitando a ὄστρεψες, su sustantivo natural.

*Opif.* 31; 54; 147. *Leg.* 3.99. *Plant.* 12. *Mut.* 67. *Abr.* 159. *Mos.* 1.212. *Dec.* 53. *Spec.* 1.13; 1.210; 2.45; 2.151; 2.255; 3.187. *Prem.* 41. *Contempl.* 15. *Aet.* 46.

En otras ocasiones ὄστρακη califica al sustantivo σφαῖρος, aunque sin lugar a dudas Filón toma el todo por la parte; obviamente es la esfera de las estrellas fijas y las cualidades que se le adjudiquen a ésta también valen para las que habitan ese círculo; en cualquier caso, son 6 las veces que aparece con este sustantivo.

*Cher.* 21; 22. *Heres* 233. *Somm.* 1.121. *Dec.* 102. *Spec.* 3.189

También encontramos el adjetivo sustantivado como οἱ ὄστρακευτεῖς, en 11 ocasiones.

*Opif.* 70; 113. *Cher.* 23. *Det.* 84. *Mut.* 179. *Congr.* 104; 108. *Abr.* 69. *Spec.* 1.34. *Aet.* 10; 83.

Sucede que, por exigencia del texto que está comentando Filón, también este adjetivo se ve acompañando a φορός, pero se trata de las mismas estrellas fijas, pues éste parece ser su movimiento. Se menciona de esta forma en 3 ocasiones.

*Heres* 208. *Dec.* 103. *QG* 2.34a.

**2. Naturaleza y carácter de las estrellas fijas**

En este apartado es de justicia comenzar nombrando y citando la fuente en la que se basa el Alejandrino para configurar su propio concepto de las estrellas fijas. Obviamente no es otro que el gran Platón, como el mismo Filón se complace en llamarlo.<sup>15</sup> De quien toma a modo de pinceladas aquí y allá, casi todas las características de estos “seres enteramente divinos”.

πρὸς μέσην ἑκατέρων ἀλλήλων οὗτον χειρὶ προσβάλλων κατέκαιψεν εἰς ἐν κύκλῳ, συνόρησος αὐτοῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ κατανυκῆν τῆς προσθολῆς, καὶ τῇ κατὰ τούτᾳ ἐν ταύτῃ περισχομένῃ κυνησει πέριξ αὐτοῦς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔγχον, τὸν δὲ ἔντος εποιεῖτο τῶν κύκλων, τὴν μὲν οὖν ἔχον φωτείην εἶναι τῆς ταύτου φύσεως, τὴν δὲ ἔντος τῆς θατέρου, τὴν μὲν δὴ ταύτου κατὰ τούτην ἐπὶ δεξιᾷ περιγένεται, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπὶ ὄπιστερε, κρότος δὲ δύσκεν τῇ τοῦ καὶ οὐτού περιφορά: μέταν γὰρ αὐτῶν ἀστηριού εἰσορεῖται, τὴν δὲ ἔντος σχίσας ἐξογκῆς οὔτε κύκλους ἀνισους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διόστατον ἑκάστην (Pl. *Tim.* 36c2-d2).

Aunque el texto platónico, en rigor, no mencione las estrellas fijas, se deduce del mismo contexto o, en cualquier caso, Filón a todas luces confiere todas estas cualidades o características de lo que Platón describe, a saber, la composición del alma del universo con una tercera esencia, concretamente a las estrellas fijas y, por ende y oposición, a los planetas. Veamos sin más dilación los ejemplos:

Son varios los textos de Filón que explícitamente destacan la constante dirección, de igual manera y según el movimiento de lo mismo que efectúan las estrellas fijas:

ὅποι γὰρ φοροὶ ὄντο παραπεμφεῖσα ἢ ὄπασις<sup>16</sup> καὶ κατιδόντα

<sup>13</sup> Sólo tenemos aquí el catálogo de obras: *Opif.* 31; 54; 70; 113; 147. *Leg.* III 99; *Cher.* 21; 22; 23. *Det.* 84; 208; 233. *Congr.* 104; 108. *Mut.* 67; 179. *Somm.* 1.21. *Abr.* 69; 158. *Mos.* 1.212. *Dec.* 53; 102; 103; 104. *Spec.* 1.13; 1.34; 1.210; 2.45; 2.151; 2.255; 3.187; 3.189. *Prem.* 41. *Contempl.* 15. *Aet.* 10; 46; 83. *QG* 2, frag. 34a. *Prov.* 2.69; 2.73. Para las abreviaturas y numeración, salvo en el caso de *Prov.* de HADAS-LEBEL, me remito a la edición de LOEB, Philo in ten volumes (and two supplementary volumes), Cambridge (MA), Harvard, 1984 (1937), ed. de F. H. COULSON & WHITAKER.

<sup>14</sup> M. HADAS-LEBEL, op. cit.

<sup>15</sup> *Prov.* 2.42; magnus Plato. También en *Prob.* 13.1: τὸν ἱερότερον Πλάτωνα γε *Aet.* 52.3: ὁ μέγας Πλάτων.

<sup>16</sup> Por cierto que este texto es aún más platónico en cuanto que repite un motivo genuinamente platónico, expresado una y mil veces también en el *Timaeo*. Se trata de la admiración por la vista, pues sólo gracias a ésta se hace posible para el hombre la observación de los astros y, a partir de esta

φύσιν ἀστέρων καὶ κίνησιν αὐτῶν ἐνορμώντιν, ἀλλανδινόν τε καὶ πλανήτου εὖ διαπεταγμένος περιφοράς πᾶν μὲν κοστὸς τοῦτο καὶ ὄστρακος περιπολούντων τῶν δ' ἀνθροίων τε καὶ ὑπεναντίων διτταῖς περιόδοις χρηματων (Opif. 54).

οὔτωσα δὴ καὶ εἰσελθόν τις μισθετικὴν οἰκίαν τῆς πόλιν τὸνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν μὲν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα καὶ πάντας ἔντος συνειπόντα, πλανῆτας δὲ καὶ ἀλλανδεῖς ἀστέρας κακοὺς ταῦτα καὶ μετανύσκοντα καὶ ἀπομενόντας τε καὶ ἐναρμονίων καὶ τῷ παντὶ ὀφελήματος (Leg. 3, 99).

γίνεται οὖν τὸ μὲν ἔσφεν τῶν Χερούβιμ ἡ ἔξτατά, τοῦ παντὸς οὐρανοῦ <ἢ> ἔσκοτος, ἀλλὰς ἐν τῇ πτήν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ μετανύσκοντας κακοὺς οἱ ἀλλανδεῖς θείαν δὲ ἀλληλούχοις χορεύοντας περιένουσι τάξιν οὐ λείποντες, τὴν δὲ γεννητοσα πατεῖρ ἀγνοῦντας ἔτοξεν ἐν κόσμῳ θεάτρου δὲ ἐντος περιεκρίνεται σφράγιο, τὴν ἔξαρχην σύνσας ἐπτὰ κυκλῶν μάναλογοντας εαυτοῖς εἴργαζετο τῶν πλανήτων ἔκστατον εἰς αὐτοὺς ὀρμοσάμενος, (Cher. 23).<sup>17</sup>

Como el gran Platón, Filón divide el universo en un círculo exterior y otro interior. El de las estrellas fijas es el más externo y el que tiene ese movimiento en relación a la naturaleza de lo mismo. El interior es, a su vez, dividido en seis partes, como el del texto platónico, con lo que se forman siete esferas, una para cada uno de los planetas o astros errantes. Así:

ἡ μὲν οὖν ἔξτατά, τῶν λεγομένων ἀλλανδῶν, μία, τὴν δὲ τὴν αὐτὴν ἀπὸ τῶν ἔργων ἐπὶ τὰ ἐστέρια εἰλεῖται περιόδον, μία δὲ ἔντος ἔπειτα τῶν πλανήτων, ἀθελούσιον τε καὶ βεβιασμένην, ὑπεναντίους ἄμα καὶ διπλῶς ἵσχουσαν κτυνθεῖσι (Cher. 22).

καὶ γὰρ ἐν τούτῳ λόγος ἔχει τὴν μὲν ἔξτατά, τὸν δὲ τὴν ἔπειτα καὶ ἀλλανδὴν σφράγιον τῷ πλανήτων πλανήτην, τὴν δὲ ἐντος ἔξαρχην τηθείσαν ἐπτὰ κυκλῶν τῶν ἔπιπτον φυλακθῆναι, τὴν δὲ ἐντος ἔξαρχην τηθείσαν τὸν λεγομένων πλανήτην ἀποτελεῖσαν τὸν τῶν οὐρανῶν εν κοσμῷ (Heres 233).<sup>18</sup>

ἡ ἀλλανδὴς καὶ ἔξτατά σφράγιο πρός τὸ ἄντο βάθος ἔχει τὴν αὐτὸ μόνον ἔστιν ἀπειρόνεται βάθοντος ἔρημην, τοῦ δὲ πτέρεδον σχήματον ἔσκευος; (Somm. 1,21).

contemplación, nace el deseo de la filosofía, el bien más preciado, etc. El texto platónico en cuestión es *Tim.* 47 a-c. En lo tocante a Filón, parece ser éste un motivo platónico muy de su agrado, a juzgar por la recurrencia en su obra. Al menos en 30 ocasiones. D. Runia dedica un buen apartado de su excelente análisis de la *opera filonica y el Timeo* en 1986a, pp. 238-279 y 458-461.

<sup>17</sup> Este texto es mucho más jugoso, si se nos permite la expresión, porque repite expresiones que también aparecen en la fuente platónica. Ya la comentaremos a su debido tiempo.

<sup>18</sup> He aquí expresa, además en muy pocas palabras, la doctrina del macrocosmos-microcosmos. Muy del gusto de los estoicos, y, cómo no, de los platonistas medios. Para una visión de conjunto

El movimiento que realizan, o la dirección que, de forma constante, toma esta ‘danza celestial’ de las estrellas fijas es hacia la derecha, como el texto platónico indica. Así lo expresa Filón:

Τίνα δέ ἔστιν δὲ διὰ τῶν Χερούβιμ καὶ τῆς στρεφομένης ῥομφαίας φλογίνης αἰνίστεται, νῦν ἐπισκεπτέον. μήποτε οὖν τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ φορὰν δι' ὑπονομῶν εἰσάγειρ κίνησιν γάρ οἱ καὶ οὐρανὸν σφρίζει τὴν ἐναντίαν ἔλασσον ἀλληράς, η μὲν τὴν ὀπισθιανή τοῦτον κατὰ δεξιά, η δὲ τὴν πεπλανημένην θεάτρου κατ' εὐδονήματος. (Cher. 2,1).

La indivisibilidad del movimiento de lo mismo o, mejor especificado, conforme a la naturaleza de lo mismo, es otra de las características que Filón adjudica al ámbito de las estrellas fijas. Confiriéndole además la misma superioridad que menciona Platón, καὶ γάρ ἐν τοῷτο λόγος ἔχει τὴν μὲν ἔξτατά το καὶ ἀλλανδὴν σφράγιον ἔπιμπτον φυλακθῆναι, τὴν δὲ ἐντος ἔξαρχην τηθείσαν ἐπτὰ κυκλῶν τῶν λεγομένων πλανήτην ἀποτελεσαν. (Heres 233).

πέπηγε δὲ οὐρανὸς ἔκ τε τῆς ἀμερίστου φύσεως καὶ τῆς μεριστῆς πλεύσεων ὁδού ἀμέριστος, τὴν πρότοτην καὶ ἀλλανδὴν περιφοράν εἶλλην, τὴν μονὸν ἔπισκοπην, η δὲ μεριστὴ τὴν καὶ δινάμεις καὶ τέλειαν δευτέραν, τὴν ἐπαπροτεύει ἐβούλομενος, τίνεις ἔσοχι διανεμηθεῖσαν τοὺς ἐπικαλοδομημένους ἔπειτα πλάνητος εἰργόντος (Dec. 1,03).

Quizás en este apartado deberíamos señalar la pequeña variante que introduce nuestro alejandrino al texto del filósofo ateniense. Nos referimos a los conceptos numerológicos o aritmológicos que otorga Filón a la esfera de las fijas por una parte, indivisible y superior, por lo tanto asociada con la mónada, y a la esfera divisible en otras siete, la de los planetas, por otra, asociada entonces a la hebdomada. Es posible que la razón de esta introducción numérico-lógica se deba a la importancia que el judío Filón confiere a los números 1 y 7 en su exégesis de la Creación en *Opif.* precisamente porque es Moisés, el verdadero filósofo, el más de éstos últimos, así como de la pertenencia o no de nuestro alejandrino a esta “escuela” es de referencia obligada J. DILLON, 1977 y R. BERMANN, 1985.

<sup>19</sup> Quizás lo verdaderamente destacable de este texto es que el tratado entero consiste en una exégesis alegórica de Gen. 3, 24. Filón aquí propone tres posibles alegorías para los ángeles que guardan la entrada al Paraíso con sendas espadas flamígeras. La más cercana a la cosmología platónica es esta que ofrecemos arriba: simbolizan la revolución del cosmos. La 2<sup>a</sup> interpretación, también de tipo astronómico, es que los dos ángeles representan los dos hemisferios (*Cher.* 25,6); y la 3<sup>a</sup> de las alegorías deja entrever un sesgo teológico más que físico o astronómico: los poderes (*Suvákteū* y el Logos (27,39). Obviamente esta última alegoría es por la que se decanta Filón. Ver D. RUNIA, 1986a, p. 210; aquí expone el estudiioso holandés una interesante hipótesis acerca de la más que probable tradición exegética que precede al alejandrino.

grande de los legisladores, quien indica la relevancia de tales números<sup>20</sup>. En relación con la esfera de las estrellas fijas y la mónada tenemos un texto que aclara de forma más concisa este concepto:

τὴν μέντοι προνοίαν, τῆς ἐν τοῖς οἰνσιν ἔβδομοὶς ἡγεμόντα, δηλοῦνται οἱ περὶ τὰς μισθήσαται διατριψαντες, ἐπικελῶσ πάνυ καὶ περφροντισ- μένως σύντην ἔξκυνεσσαντες, τὸς γέρ εἴσιν ή ἐν ἀριθμοῖς παρθένος, ἢ ὅμητωρ φυσικός, ἢ μονάδος οἰκειωτάτη καὶ αρχῆς, ἢ ἴσια τῶν πλανητῶν, ἐπει καὶ τῆς ἀπλανοῦς σφραγίδας μονάς ἐκ γάρ μονάδος καὶ ἐβδομάδος ὥρανον δὲ ασύμματος, τὸ πορρότερημα τοῦ ὄροπον<sup>21</sup> (Dec. 102).

De ahí que, saliéndonos un punto de nuestra fuente platónica, encontraremos una singular división del universo en Filón con una destacable importancia numérico-géica además. El universo se divide en nueve partes, ocho en el cielo: la primera para la esfera de las estrellas fijas y las siete partes subsiguientes para cada uno de los círculos planetarios. La novena correspondería a los tres elementos no igneos por naturaleza: tierra, agua y aire:

ἐννέα. γάρ ὁ κόσμος ἔλαχε μούρας, ἐν οὐρανῷ μὲν ὀκτώ, τὴν τε ὄπλανην καὶ ἑταῖς τὸς πεπλανημένους ἐν τάξεις φερομένας ταῦς αὐτοῖς, ἐνόπλην δὲ γῆν σὺν τοῖς ὕδασι καὶ ὀάρι τούτον γάρ μία συγγένεια φροντὶ καὶ μεταβόλεις παντοῖος δεκαπλεύρουν (Congr. 104).

Es justamente este texto el que nos facilita una de las posibles claves para la interpretación del siguiente, también un tanto al margen del texto platónico que nos ha servido de modelo para las primeras caracterizaciones de las estrellas fijas. Esta novedosa (al menos lo sería respecto a Platón) caracterización consiste en una imagen bajo la que se unen conceptos platónicos ya expresados: la esfera del movimiento de lo mismo en el modelo del *Timeo*, que resulta ser la más exterior; el texto que acabamos de ver, el universo representado como una serie de círculos concéntricos y la imagen estoica del cosmos como una ‘megalópolis’, en virtud de la analogía macrocosmos-microcosmos. La imagen resultante en Filón es la esfera de las estrellas fijas como la muralla de la ‘ciudadela’ cósmica:

<sup>20</sup> Cf. *Opif.* 27 donde Filón explica por medio de la mónada la mención de “día uno” y no “día primero” y el largo excuso dedicado al número 7 en este mismo tratado, *Opif.* 89-128.

<sup>21</sup> Sin embargo es de notar que 7 y 1, adjudicados a las estrellas de los planetas y de las estrellas fijas respectivamente, conforman el universo inteligible, modelo del visible. Esta última idea es genuinamente platónica. El contexto de este pasaje y del anterior es la explicación del catorce mandamiento: el día de descanso recae en el séptimo de la semana (para los judíos es el día del Sabbath, que empieza al caer la tarde del viernes y acaba con la extinción de la luz del sábado). La fuente pitagórica que subyace a toda esta reflexión ha sido discutida por BOYANCE, 1963. La explicación del uso por Filón de nuestro texto platónico está detallada de nuevo en D. RUNIA, 1986a, pp. 210-211.

οὐ δ' ὅπερ οὐκ οἴσ τ' ἦν δι' αὐτοῦ καταλαβεῖν διὰ τῆς ὥραςεως ἵδιν οὐκ ἐπὶ τῶν ὥραςεων αὐτῷ μόνον ἔστι ἀλλὰ ὅπερ φιλομαθῆς καὶ φιλοκαλοῦ, ἀγάμενος τὴν θεαν, λογισμὸν εἰκότα ἐλαύνειν, διὰ ταύτα οὐκ ὀπαυτούσιασθέντα συνέστη φορεῖς ἀλλούς ἀλλὰ διανότα θεοῦ, διὰ πατέρος καὶ ποιητὴν ονομάζειν θέμις, καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρος, πεπέραστος δὲ ἐνὸς κόσμου πεμψυροφῆι. πολέως πρόπον τῇ τῶν ὄπλων ἐξωτάτη σφραγίδα περιλαμβανομένη (Spec. 3.189).

Siguiendo con la doctrina estoica, aunque en este caso, qué duda cabe, de origen platónico, las estrellas fijas, junto con los planetas, también tienen su parte como causas de ciertos fenómenos sublunares. Afectan a los fenómenos atmosféricos (aire), a los ríos y mareas (agua) y son origen de muchos cambios que afectan a los seres terrestres (tierra). Hablamos de esa simpatía cósmica que sólo hasta aquí, en principio, estaría dispuesto Filón a admitir<sup>22</sup>:

οἵ γε μὴν πλάνητες, η ἀντίρρηπος σφραγίδα τῇ τῶν ὄπλων ἀνθρώπων, ἐπειδὴ τοῦ μεν γάρ εἰς τὰς ἐπαναστομένας ἀρρεσ τρέπονται καὶ μεταβολλοῦνται καθ' ἐκάστην μερίσος δύος ἐπανοδηγεῖται μεταβολὰς υπενειάται, αἰθίριας, νεφώσεως, βιασιας ἔξαστοις πνευμάτων πάλιν τε ποταμοῖς πλημμυροῦνται καὶ μετοιησούνται καὶ πεδίοι αιγαλόνευσται τοντοντινού ὄπλωναντος: καὶ πελαγῶν ἐργάζονται προπόλεις ἔξαναγκωρούντων τῇ πελλιρροΐσιν χρονεύονται εὐρεῖς γάρ εἴσιν ὅτε κόλποι θελατητικούς ποσηγρείστος ἀμπλάνεται βαθεῖς ἔξαστην αἰγαλόν εἰσιν καὶ μετρὸν ὅστε προπόλεις πελάγεις βαθύτερα οὐ βροχεῖται δικάστων ἀλλὰ μετροῦνται φυτά κερπούς γεννῶνται, αἴξονται καὶ τελεσφοροῦνται τὴν ἐν ἐκάστοτις φύσιν διουληγένειν παρασκευάζοντες, διὸς νέα πλανιδικές ἐπανθεῖν καὶ ἐπακμάδειν πρὸς χορηγίας ἀπόθναστος τῶν δειμένων (*Opif.* 113).

Sin embargo, no podemos olvidar que Filón es, antes que todo, un exégeta de las Escrituras, reveladas éstas por el único Dios a Moisés<sup>23</sup>, el más grande de los filósofos y legisladores. Así que su lógico empeño será desaprovechar a las estrellas fijas y planetas, tan influyentes y poderosos en el ámbito sublunar, de potencia autónoma. Sí, de acuerdo con Platón, vale, son dioses visibles, pero no ‘autécraticos’, volviendo a la imagen de la ciudad (o del estado helenístico, más bien) son simples

<sup>22</sup> Como hemos mencionado en algún lugar más arriba, admitir la simpatía cósmica en su totalidad conllevaría además, y en el caso de Filón incuraría en cierta impiadad, la asunción del fatalismo astral.

<sup>23</sup> Nada desperdiable y, desde luego, delicioso es el relato de la vida de Moisés cuya infancia y primera juventud está orientada hacia las materias de la paideia más helénistica. Vemos a un joven Moisés, aprendiente de caldeos, egipcios y griegos, astronomía, geografía, música, retórica, etc. Ver Mos. I 23-24.

gobernadores de ciudades, su cometido es hacer cumplir la ley que providentemente Dios ordena de continuo:

Τινὲς δὲ τῶν καὶ σελήνην καὶ τὸν οὐρανὸν ὀστέρας ὑπέλαβον εἶναι θεοὺς αὐτοκράτορας, οὓς τὸν γηγενένον ἀπάντην αἰτίας ανέθεσαν. Μουρεῖ δὲ κόσμος ἔδοσεν εἶναι καὶ γενητὸς καὶ καθόπερ πόλις ἡ μεγίστη, ὅργοντας ἐχουσα καὶ ὑπηκόους, ἀρχοντας μὲν τοὺς ἐν οὐρανῷ πάντας δόσι πλάνηνες καὶ ἀνθενεῖς ὀστέρες, ὑπηκόους δὲ τὰς μετὰ σελήνην ἐν ἀέρι καὶ περιγένεται φύσεις (Spec. I. 13).

Esta ha sido la última de las características o atribuciones con la que nos gustaría poner fin a esta pequeña descripción de la naturaleza de las estrellas fijas o, más bien de la esfera de las estrellas fijas en Filón de Alejandría. Pues sirve, extraordinariamente bien, como pie para emitir una breve síntesis, a modo de conclusión de nuestro trabajo. Esta última idea es, además, la primera que debemos tener en cuenta a la hora de valorar cualquiera de los conceptos referidos a la cosmología filoniana.

Sin duda las estrellas fijas, y planetas, son animales divinos y celestiales, dioses visibles o intelígibles en alguna ocasión, causas (secundarias) de efectos y acontecimientos sublunares, pero de ningún modo autónomo, son en palabras del Génesis, *signa Dei*.

Ahora bien, esto no impide conjugar la doctrina de Moisés con el conjunto de la cosmología platónica expuesta en el *Timeo*. Así las atribuciones de la esfera exterior de movimiento constante en Platón son las mismas que van apareciendo, dispersas en la obra filónica, conferidas a las estrellas fijas. A saber, un círculo exterior, con el movimiento de naturaleza de lo mismo, en dirección hacia la derecha, indiviso y más perfecto.

Filón introduce al socio de la diferenciación platónica entre círculo exterior e interior, para lo fijo y lo errante, indiviso y dividido en seis partes respectivamente, los números con función pitagórica de la mónada y la hebdomada, en parte, quizás por simpatía a la doctrina pitagórica, en parte, con seguridad, porque el mismo Moisés establece supuestos órdenes numerológicos en su relato de la Creación.

Y finalmente, como novedad respecto al modelo platónico, aparece dos nuevas imágenes vinculadas a la esfera de las estrellas fijas, la de muralla que rodea la ‘megapolis’ universal, en virtud de su carácter de círculo exterior, por un lado, y la de gobernantes-satélites de la voluntad divina, a la manera de una ciudad, por otro.

#### BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- BERMANN, R.,  
“From Philo to Origin: Middle Platonism in transition”, California, 1985.
- BOYANCE, P.,  
“Etudes Philonienennes”, REG 76 (1963) 64-110.
- DILLON, J.,  
“The Middle Platonists”, London, 1977.
- RUNIA, D. T.,  
“Philo, Alexandrian and Jew,” en Idem, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Variorum, Aldershot, 1990, pp. 1-18.
- “Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato”, Leiden, 1986 (a).
- “How to read Philo” en *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 40 (1986) 185-198 (b).

DOCUMENTA  
ET  
NOTABILIA

---

---

de una práctica más compleja. Veamos su contexto más inmediato dentro del texto en el que aparece.

El contexto general corresponde a la Práctica que lleva el título “Anillo para obtener todo éxito y suerte. *Lo ambicionan reyes y jefes. May eficaz*” (XII.202 ss. Δακτυλίσιον πρὸς πᾶς πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχίαν. μ[ετά]φρασις βασιλέως καὶ ἕγεμονος. Λίαν ἐνεργεῖ). Comienza con una serie de instrucciones para la elaboración del anillo que debe ir engastado con una piedra de jaspe con figura de *oroboros* y los nombres de Abraxas e Iao. A continuación se incluyen las instrucciones para la *consagración* del mismo: fabricación de un altar, holocausto con aves, sahumerio y libación. Finalmente, como suele ser el caso, se añaden la oración o, más corrientemente, oraciones (*λόγοι*), que hay que pronunciar – aquí sobre el humo del holocausto. Hay una secuencia de dos plegarias – una principal en que el oficialante se dirige a todos los dioses celestes y ctónicos con una mezcla de elementos griegos y egipcios en la que predominan estos últimos con diferencia. A continuación sigue la plegaria Σεύπο μοι que he estudiado en otro trabajo<sup>6</sup> y dentro de ésta, probablemente aprovechando la frase “tú eres el Señor que crea y alimenta”, se inserta sin más preámbulos un himno hexamétrico que es el que aquí publicamos. Luego la plegaria Σεύπο μοι continúa hasta su conclusión unas líneas más abajo. La práctica termina de nuevo con una corta intervención sobre los nombres que deben grabarse en la otra cara de la piedra – y que no son otros que Io Sabaot Abrasax.

## 1. Introducción

El texto que se encuentra ‘enmascarado’ en la práctica mágica de *PGM*XII 202-271<sup>1</sup> es sin duda alguna un himno hexamétrico al Creador. En su momento fue publicado parcialmente por A. Dieterich<sup>2</sup> y al mismo hace alusión de pasada U. v. Wilamowitz<sup>3</sup>. La primera publicación formal, en toda su extensión, de este texto como “Himno” se debe a E. Heitsch y figura como el primero de la Sección *Hymni e papyris magicis collecti* que, a su vez, constituye el número LIX de su edición *Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*<sup>4</sup>. Finalmente, A.-J. Festugière comenta muy brevemente algún aspecto, sobre todo en notas al pie<sup>5</sup>.

Aquí podemos encontrarnos frente a un himno relativamente completo (en la medida, naturalmente en que puede considerarse ‘completo’ un himno de este género: siempre hay la posibilidad de ampliarlo) que se ha incluido como parte

## 2. Texto

*Textus:* Gr. P. J 384 (V) (Ryksmuseum van Oudheden, Leiden), s. IV  
*Conspicetus siglorum:*

Tl = Papiro  
 Cal = Calvo Martínez  
 Diet = Dieterich  
 Fest = Festugière  
 He = Heitsch  
 Herw = van Herwerden  
 Leem = Leemans  
 Reuv = Reuven  
 Wilam = von Wilamowitz

<sup>1</sup> Cf. K. PRESENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart, 1974<sup>2</sup>, Vol II pp. 74 ss.

<sup>2</sup> Cf. “Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi”, *Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.* 16 (1888) 778-79.

<sup>3</sup> Cf. vid. “Commentarium grammaticum III” *Index scholarum in acad. Georgia Augusta*, Göttingen, 1889, 30 (= *Kl. Schr.* IV).

<sup>4</sup> Cf. Göttingen, 1963, pp. 179 ss.

<sup>5</sup> Cf. *La Révélation d'Homère Trismégiste*, IV, Paris, 1990<sup>2</sup>, pp. 193-94.  
<sup>6</sup> MHNH, 3 (2003) 231-250.



expresamente con palabras similares (*ἰελοτο κελεύθουν*)<sup>10</sup> y el escolestasta *ad loc.* lo pone en relación con el zodiaco: *ἱλίου κέλευθός ἐστιν η διά μέσου τῶν ιβζοθίων*. Por otra parte, una referencia a la ‘creación’ de los ‘vivientes’ o de los ‘animales’ no parece lógico que se expresara de esa manera, *pacē Festugière* que así lo entiende<sup>11</sup>, y cita el C.H. V6 “qui précise pour chaque organe”.

Creo que el modelo de estos primeros versos, como se ve por la fraseología y el léxico que no pueden ser casuales, se encuentra en Apolonio de Rodas 12.

“*Ἡτδεῖν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἥσε θάλαττα,*  
*Τὸ πρὸν ἔτι* ἀλλήλοις μηδὲ ευαφηρότα μερόθη,  
*νείκεος ἐξ οὐρανοῦ* διέκριθεν διμήτριος ἔκαστα·  
*ἥδις* ὡς ἐμπέθουν αὖτε αὐθέρι τέκμαρ ἔχοντις  
*οὐρανὸς θ'* ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες  
*αὐτῆς* τοῦ νηματοῦ καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἔγενοντο.

Estos versos, que se han considerado procedentes del universo de las doctrinas órficas, y que, quizás erróneamente, se suelen incorporar al conjunto de las mismas<sup>13</sup>, se refieren al momento en el que Orfeo canta una Teogonía que termina con la frase *τοῦτον σφιν εἶδελπιτε βέλκτρον δοῦθις*. Es decir el canto cosmogónico se considera una suerte de ‘hechizo’ sobre los argonautas. Y no es, por tanto, extraño que se aproveche en el mundo de los magos, aunque con las variantes que son de esperar. Pero ahí tenemos “los caminos de la luna y el sol” y otras expresiones que conseguida comentaremos. Esta es la razón de que se inserte en este lugar y no su relación con la plegaria anterior a la que es casi por completo ajena en ‘espíritu’, forma y, seguramente, origen.

Apolonio no hace referencia a los caminos de la noche y de la aurora, pero sí están atestiguados de alguna forma en Eusebio<sup>14</sup> donde se refiere a un oráculo de Apolo en el que, preguntado por su identidad (*ἐρωτηθεὶς περὶ ἑαυτοῦ ὅπτες εἴη*) respondió que él era:

“*Ἥλιος, Ὁραὶ, Ὁκτώπολις Διὸς γιὸς Ἀπόλλων,*  
*ώρῶν καὶ καιρῶν ταμῆς ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων,*  
*ἵησος καὶ νυκτὸς πολυάστερος ήγειρα πηλῶν,*  
*ζαφκεγέων ἀστρῶν βασιλεὺς ἥδις ἀθάνατον πῦρ.*

#### 4.2. Versos 2 - 3: la creación de los frutos, de los montes y de los vientos

Por lo que se refiere a la frase *καρπῶν γενέτης* hay que señalar que en las cosmogonías griegas, ya sean órficas o de otro origen, no suele aludirse a la actividad del creador como “generador de los frutos” o vegetales (esto es algo que se deja a divinidades que van surgiendo en la cosmogénesis); pero, en cambio, si que aparece en *Septuaginta*: en el *Génesis* es la actividad divina del tercer día y sigue a la separación de las aguas (cf. *Gen.* 1.11-14; *kal.* εἴπειν ὁ Θεός *Βλαστητάρι* η γῆ *βορδάνη χόρτου*, *σπέριμα καρὰ γένος* καὶ καθ' ομοιότητα, *καὶ ξύλον καρπού ποιοῦν καρπού*, οὐ τὸ σπέριμα αὐτῷ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἐγένετο οὐρανός). En la teología Isaca es a esta diosa a la que se consagra ‘descubridora’ de los frutos en el *Himno 2* de Isidoro: *καρπῶν εὔρετρια* (cf. *Himno 4*; *καὶ πάντοι τε φύκιν εἴδαιθεα εὔρεο καρπῶν*).

Por lo que se refiere a la creación de los montes que refleja la frase τίς οὐρανοῖς δεῖπει, he introducido en el verbo un cambio muy ‘económico’. En realidad la expresión, aunque en un sentido muy general, es ya una fórmula que Homero utiliza siempre con el verbo δεῖπει nueve veces (cinco después de la diéresis bucólica: οὐρανοῖς δεῖπας<sup>15</sup>). La forma ἔγειρε ο ἔγειρεν (van Herwerden) no tiene mucho sentido y no es difícil ver que ha habido una corrupción textual fácil de cometer e igualmente fácil de descubrir.

Tampoco es corriente en las cosmogonías aludir a los vientos. Es cierto que al dios supremo se le llama más de una vez “el que procede de los cuatro vientos” (ver el comienzo mismo de esta *praxis*: δεῖπον μοι ὁ ἐκ τῶν διένειν... lin. 238), pero no es habitual aludir a su creación. Tampoco se hace en el *Génesis*. Por otra parte aquí se alude a la función de los vientos como reguladores de la actividad anual, i.e., agrícola del hombre, no como elementos naturales independientes del hombre.

#### 4.3. Verso 4. El creador como Eón de Eones

Aquí se introduce (con un *políptoton* – *Ἄτων* en Nom. y Ac. sing, y Dat. de plur.: que revela la voluntad poética del autor) la denominación de Bón (*Ἄτων*) para el dios creador, lo que podría ofrecernos una pista sobre el origen, más inmediato al menos, de este himno. Es cierto que el Tiempo aparece en casi todas las Cosmogonías de una forma u otra, en un momento u otro. Pero bajo la forma *Ἄτων*, su aparición es tardía (en griego clásico este término designa al tiempo “interno”, precisamente el tiempo coextenso con la vida humana; o sea la propia vida, como

10 Cf. *Fenómenos* 1.321

11 Cf. p. cit. nota 4.

12 Cf. *Argon.* 1.496-515

13 Cf. O. KERN, *Orphicorum Graecorum Fragmenta*, Dublin & Zurich, 1972<sup>3</sup>.

14 Cf. *Praep. Evang.* 3.15.3.1-3.15.3.6. 3.

15 Cf. II. 10.465, 505; 20, 325; *Od.* 9.240, 340.

distingue expresamente Alejandro de Afrodísias frente a Χρόνος<sup>16</sup>). Aparece referido a la divinidad no antes del s. I-IV d.C., y aunque hay quien piensa que se remonta al culto mitraico en el que se identificaría con Zervan (es la tesis de Reitzenstein)<sup>17</sup>, por lo general está en relación con círculos gnósticos, maniqueos y herméticos<sup>18</sup>. En estos círculos tiene un papel preponderante: es una divinidad primigenia, si no la suprema, el θεοῦ τροπή; en el caso del Hermetismo constituye el segundo escalón en la jerarquía del ser (después de dios, Θεός, pero antes que el cielo (κόσμος), el tiempo (χρόνος) y el devenir (γένεσις). En todo caso, aparece muy a menudo en los papiros mágicos que, por ello, son una fuente inapreciable para su estudio. Sin embargo, en los papiros su utilización es muy vagas, su uso muy sincrético: aparece en sincretismo con Helios, con Mitra, con Agatodainon, etc.; y muy a menudo es una pura denominación del dios supremo. No podemos entrar a discutir en este Comentario esta figura. Remito al lector al trabajo de Nock<sup>19</sup> y al de Festugière<sup>20</sup>, que siguen conteniendo el tratamiento más extenso, y en general aceptable, de la figura de Atón. En todo caso, la idea de que este Eón supremo sea origen y rey de otros eones inferiores (en número variable, como es sabido), nos induce a pensar aquí en los círculos citados como origen de la composición final de este Himno.

#### 4.4. Versos 5-6: el dios único, creador, vivificador y dominador

Después de los interrogantes puramente retóricos que preceden, aparecen ahora una serie de proposiciones afirmativas con el pronombre de, y el verbo en, segunda persona: cù... πέφυκα... νέψεται... κρατούει.

La primera observación que habría que hacer, en este verso, es sobre la puntuación. Todos los editores del himno ponen punto alto (pausa) después de εἴτε Θεός θεοῦ τροπή, haciendo de ello una oración nominal pura en tercera persona: “Hay un solo dios inmortal”, o quizás, más bien, una especie de contestación, a la que seguiría asindéticamente la primera frase en segunda persona: “un solo dios inmortal”, “tú has nacido...”. Creo personalmente que todo no tiene justificación ni semántica ni sintáctica. Entiendo que todo ello es una aposición a cù (“tú, un solo dios inmor-

tal, ...”). Sobre la frase εἴτε Θεός, que es la expresión más abierta de un monoteísmo sin fisuras, sería interminable aducir aquí las innumerables veces que aparece – no necesariamente unido a θεοῦ τροπή, cierto, ni exclusivamente (aunque sí predominantemente) ligado a textos judeocristianos. Baste con citar a los Apologetas<sup>21</sup> que citan numerosos pasajes de los autores griegos en que aparece esta expresión de monoteísmo. Los últimos, y más cercanos a ellos, eran Porfirio y Jamblico. Y ver, especialmente el clásico libro de Petersen, εἴτε Θεός.<sup>22</sup>

La expresión ψυχάς νέψειν del v. 6, en cambio, no es en absoluto habitual. La concepción del dios supremo como el que ‘reparte’ las almas a los vivientes debe de ser reciente, aunque no esté necesariamente ligada a un pensamiento teológico paleocristiano como podrían dar a entender frases como la de Clemente de Alejandría τοῦ θεοῦ τὴν ψυχὴν νέψουσα<sup>23</sup> y no parece tener reflejo en los elementos griegos, hebreos o egipcios que conforman este conglomerado. Desde luego, el acto creativo de Yáveh en el Génesis, por lo que se refiere a los vivientes, se refiere más a la especie que al individuo (Adán es, con Eva, el origen único de toda la especie humana).

#### 4.5. Versos 7-11: El dios terrible

El texto. La secuencia τε τα πλόπα del papiro es perfectamente asumible (corrigiendo simplemente el γιοτασμό que hay en πλόπα), y no considero necesario ni conveniente reconstruir, con Wilamowitz, la forma homérica sin contrar πέφηπα con el coste de tener que eliminar el artículo τα que es evidente en el papiro.

En cambio, es lógica e inteligente la corrección que hace Reuven del ininteligible βίνυκας ο, quizás, βινυκας del papiro en βίνκου que aparece, una vez más, en Apolonio de Rodas<sup>24</sup>. Pero además hay una laguna métrica τ θ que he sugerido en el aparato crítico podría ser completada con ὄπεων, o quizás más de acuerdo con la paleografía, con τῆς γῆς. Pero aquí la seguridad no es posible.

Con respecto al contenido, el himno, después de una nueva invocación al dios como rey de los Eones, enlaza con la idea que había interrumpido su inserción, la del dios como divinidad terrible ante la que tiembla el universo entero. Aunque ahora ya no se trata de su nombre, sino de él mismo, de su presencia. Está claro que este himno se eleva por encima de la pragmática mágica e ignora la mística del

<sup>16</sup> Cf. in Metaph. 699,24 αἰώνιος γάρ ἐστιν ή ἔκστατος συμπαρεκτευούσης ζωῆς.

<sup>17</sup> Cf. Poinarades. Studien zur griechisch-ägyptischen und syrischchristlichen Literatur, Leipzig, 1904.

<sup>18</sup> Es llamativa en este sentido la alusión de S. Pablo, Timi 1,17. τῷ δὲ βασικῇ τῷ αἰώνιῳ, ἀφέδρῳ, ἀρότρῳ μόνῳ Θεῷ, que, por cierto, está en consonancia muy estrecha con nuestro himno.

<sup>19</sup> Cf. “A Vision of Mandulis’ Aion”, HTHR, 27 (1934) 53-104, esp. p. 78 ss.

<sup>20</sup> Cf. La Revelation d’Hermès Trismégiste, Paris, 1934, Vol. IV, pp. 146-7 y 152-199. Ver también NIELSSON, “Religion in den griech. Zauberpapyri”, Bull. Soc. R. Lund, 1947-8, pp. 80-85.

<sup>21</sup> Especialmente Pseudo-Hipólito y Clemente de Alejandría.

<sup>22</sup> Cf. PETERSEN, E., EHZ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttinga, 1926.

<sup>23</sup> Cf. Quis dives salvatur 26,3,2.

<sup>24</sup> Cf. A.R. Arg. 1339-40 al δὲ βασίτη / φθοργῇ ὑπὸ βρούεσσιν ἀν' οὐραῖς τηλόθι βίνταται.

## B. (= LIX 2Heitsch = PGM III 550-558)

nombre que, sin embargo, es dominante en el himno en prosa. El terror que siente el Universo ante la presencia divina se ejemplifica aquí de forma nada inapropiada con los montes, ríos y vientos<sup>25</sup>, porque adelanta la mención final a los cuatro elementos. De éstos, en la enumeración que comentamos falta el fuego, pero creo que está implícito en la expresión οὐρανὸς τύμφας que sigue inmediatamente.

Pero la idea misma del temblor que produce la presencia de un dios se retrotrae a Homero. Cuando en *H.* 13,17-22 el poeta asegura que “los elevados montes y los bosques (οὐρανὸς τύμφας) temblaban al paso de Poseidón”, lo dice obviamente en sentido literal. Más adelante, sin embargo, las mismas palabras se adaptan a una visión teológica de un dios único cuya nota más sombría es su carácter terrible. No es necesario aportar los lugares en que se hace referencia a ello. En *Septuaginta* son innumerables, en los Papirus Mágicos la expresión aparece media docena de veces: en IV 245 ss. tiembla la tierra, los abismos, el Hades, el cielo, Helios, Selene, los astros, el cosmos; y, en el mismo papiro, en un pasaje de un fuerte color “hebreo” temblaba la Gehenna (línea 3068) o el dios (línea 3075) “hace temblar los cimientos de la propia tierra” (τρούει ἔκτροπα τὰ θεμέλια αὐτῆς τῆς γῆς). Como es lógico esta idea se repite en los Apologetas referido al dios cristiano.

*Los elementos*. La nota quizá más curiosa de este himno es la alusión a los cuatro elementos de Empédocles. No es la única vez que se alude a éstos en los Papirus Mágicos<sup>26</sup>. Aparte de su significado de ‘letras’ en contextos lingüísticos, στοιχεῖα hace referencia en ocasiones a los astros en general (los “doce στοιχεῖα del cielo”, XXXIX 18; “los veinticuatro στοιχεῖα del cielo, *ibid.* 19) o en concreto se llama así a la Osa en IV.1303 (ἀρκτε, θεὰ...στοιχεῖον ἀφθορον). Sin embargo hay una referencia expresa a los elementos de la filosofía física ya sea genéricamente (ταῦτα ὅταν στοιχεῖα πάντα IV 441) o nombrándolos expresamente, como aquí y en XVIIb.4, o diciendo su número τὰ δέ στοιχεῖα (‘los cuatro elementos’), como en LXII 15. De esta manera, y con este cierre, el himno adquiere una dimensión semi filosófica que lo eleva por encima de la práctica mágica de carácter inmediato en la que se encuentra inserto. Algo que no es infrecuente en los Papirus mágicos en los que hay una mezcla, para nosotros inexplicable, de elementos serios y lúdicos; antiguos y recientes; griegos, egipcios y orientales; cristianos y paganos, gnósticos, herméticos y tardoortodoxos. Y de vez en cuando, como vemos aquí, una joya de la filosofía antigua.

### 1. Introducción Contextualización.

Es un Himno, o, quizás, una parte mutilada de un Himno al Creador, al dios supremo a quien, como es lógico, no se le da nombre alguno concreto. Sólo perífrasis referentes a su carácter y actividad creadora. Lo mismo sucedía en el anterior. Por ello no parece aceptable la presencia de nombres propios introducidos por corrupción, como Πάν (v. 2) o Μέλιοῦξος (v. 3), que aceptan Heitsch y otros editores (*cf. infra*). Es cierto que al dios supremo se le da en ocasiones el nombre del ‘Todo’ (Πᾶν)<sup>27</sup>, una deificación del propio Universo que viene a confundirse de manera incomprensible con el dios Pan, el dios agreste con patas de macho cabrío (*cf. Damasco, infra*, nota 33). Esta concepción panteísta, como es de sobra conocido, hunde sus raíces en la concepción filosófica de los estoicos<sup>28</sup> y es la forma predominante (aunque no la única) de ‘monoteísmo’ en el Paganismo tardío.

Pero antes de hablar del Himno, conviene situarlo en el contexto en el que ha sido insertado. El himno, como sucede a menudo, podría ser el retazo de uno más largo y se ha insertado en medio de una extensa plegaria en prosa de carácter más consonante con la religión egipcia tradicional; y todo ello forma parte de una práctica mágica que se presenta como de “comunicación con Helios (κυρραῖς τρόποις Ηλίου)”, de solarización. Dentro del Papiro n. III (tradicionalmente denominado ‘PM parisino’), uno de los más importantes de la colección de Preisendanz, esta práctica forma una cierta unidad a partir de elementos bastante dispares –lo más que se puede pedir dentro de la ‘lógica’ de estos rituales– y de no escasa importancia desde el punto de vista tanto religioso como mágico. O, quizás mejor, de la mezcla indiscriminada, inconsistente y caótica que se hace de ‘lo religioso’ y ‘lo mágico’ en estos textos papíricos. Por más que el ‘mago’ trate de aprovechar esta unión con la divinidad con fines muy pragmáticos, aunque no todos bastardos, que se cuida de enumerar cuidadosamente (“buena fama, benevolencia, buena voluntad, consideración, poder, de recordar, gracia, presencia, hermosura ante todos los hombres... la persuasión de las palabras”, lín 578 ss.).

El título del conjunto es “Comunicación con Helios”, como he dicho, pero en realidad es una amalgama en la que resulta difícil separar lo mágico de lo religioso, según la convencional distinción en cuya validez, lógicamente, no podemos entrar

<sup>25</sup> Aunque en otros textos *tuevūta* equivale a *daunōnta* (‘demonios’), aquí estaría fuera de contexto y, por tanto, no me parece aceptable la interpretación de Wilamowitz.

<sup>26</sup> Cf. SAMSON EITREM, “Die vier Elemente in der Mysterienweih”, *SC*, 4 (1926) 39-59

<sup>27</sup> Es una confusión entre Πᾶν y Πάν que sólo se explica en una época en que el acento ya no es musical y la cantidad vocalica no es pertinente fonéticamente.

<sup>28</sup> Cf. A. DIETERICH, *Abraxas*, Leipzig, 1891, p. 56 y ss.

aquí. En efecto, la primera parte es una larga letanía de color netamente “egipcio” en la que se van recorriendo los diversos nombres del sol en cada hora del día, así como sus diversas manifestaciones dentro de los reinos animal, vegetal y mineral (“en la primera hora tienes la forma de un mono joven, crías un abeto, la piedra *ap̄hamos*, un pájaro...”, tu nombre es *Phrouer*”, lín. 501 ss.). Todo ello aderezado, como es habitual, con elementos sincréticos de procedencia hebrea (cf. Adonais y Gabriel, línea 535). Y todo el conjunto con el único fin de demostrar que el ‘mago’, conoce perfectamente todas las manifestaciones del dios, incluida la variedad de sus nombres. Por eso te exige altaneramente que cumplas todos sus deseos, ὅτι οὐδα... τίς εἴ καὶ τί cou ὄνομα... Al final incluso le amenaza con “conmocionar el cielo” (*οἰπαύου κυρῖσθαι*) si no cumple sus deseos.

Inmediatamente después, sin embargo, se incluye el himno que editó aquí, que está transido de emoción religiosa y en la que el mago se dirige, en actitud de sumisión, al Creador; y que carece de alusiones hefáticas. A continuación se añade otro en prosa del tipo *destrō mori*<sup>29</sup>, de origen sin duda egipcio como delata su estructura, aunque aquí se le da a dios el nombre de Iao (= Yahvē) debido al siempre presente influjo hebreo, y que, en cuanto al carácter del dios invocado, presenta una cierta indefinición: no se habla para nada del sol, pero algunas frases sólo se entienden referidas a Ra (“tú que haces nacer la luz unas veces y otras haces sobrevenir las tinieblas con tu poder”), pero lo siguen ligando a la acción creativa de la divinidad.

En fin, como en definitiva, según veámos al principio, late debajo de todo ello una mística del nombre –esto es, del conocimiento y ‘apresamiento’ del nombre de dios– el final es una plegaria gnóstica (como demuestra la frase: “para que me iluminen en el conocimiento”, lín. 584-85) seguida de una antigua plegaria hermética que debía de ser extensamente conocida porque se conserva traducida, más bien libremente, al latín en el *Asclepius* de Ps.-Apuleyo<sup>30</sup>.

29 Cf. J. L. CALVO, *art. cit.*  
30 Epílogo, 374-76. *Gratias tibi, summe, exsuperantissime, tua enim gratia tantum sumus cognitio, tunc lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum, nomen unum quo nolus deus est benedictus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religione et amorem et quaecumque est dulcior efficacia, praebere dignaris, condonans nos sensu, ratione, intelligentia, sensu, ut te cognoverimus; ratione ut te suspicitoribus indagemus; cognitione ut te cognoventes gaudemamus. ac nomine salvati tuo gaudemus, quod te nobis ostenderis totum; gaudemus, quod nos in corporibus sitos aeternis fueris consolare dignatus. haec est enim humana sola granulatio: cognitio maiestatis tuae, cognitio te, lumen maximum, solo inelecta sensibile, intellegimus te, o vita vera vita, <cognovimus te>, o naturam omnium fecunda praegnatio, cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimae aeternam perseveratio. in omni enim ista oratione adorantes bonum bonitatis tue hoc tantum deprecomur; ut nos velis servare perseverantes in amore cognitio tue et nunquam ab hoc vitae genere separari.*

Te damos gracias con toda el alma, con corazón que se vuelve a ti, nombre inefable honrado con el título de dios y ensalzado con la santidad de dios, con la cual mostraste tu amor paterno hacia todos y todas las cosas, la ternura, el amor y la más dulce fuerza, regalándonos también pensamiento, palabra, conocimiento; pensamiento, para que pensemos en tí; palabra, para que te invoquemos; conocimiento, para que te conozcamos. Nos alegramos, porque te nos mostraste a ti mismo; nos alegramos, porque a nosotros, que somos criaturas, nos has dedicado por nuestro conocimiento de tí. El agraciamiento del hombre hacía tí es únicamente éste: reconocer tu grandeza. Te conocimos, oh vida de la vida humana, te conocimos, matriz de todo conocimiento; te conocimos, oh matriz fecunda con la simiente del padre; te conocimos, oh custodia eterna de un padre portador del germe de vida; adorándote por tantos bienes ninguna otra cosa te pedimos, salvo que quieras que nosotros nos mantengamos en tu conocimiento cuidándonos de no claudicar en esta clase de vida.

#### El Texto dedicado.

Con referencia ya más concretamente al Hymno que editamos, lo primero que hay que señalar es que el texto que presenta el Papirio es el siguiente en transcripción a letra de imprenta sin diacríticos: δέρπω μοι εν τῷ αγαλητοῦ κουρεῖ τῷ εαυτῷ πνευματος πάντος κτιστά θέων θεούς κυρανε πανοδιαστῆρας τού πάλιν αθρα καὶ ποταμοῦ καλαδούτη ειςεγρυμοῦ δε σεληνή αστερας αεροευκυπεραοπλανητη αυτούς εποιεῖ βούλατς δορυφορούσι απαγα. Parece claro, desde luego, que se trata de un fragmento en hexámetros que se ha insertado y adaptado a un estilo de prosa. También es lógico suponer que, quiénquiera que sea el autor de este texto, o bien no tenía conocimiento alguno de la diferencia entre el verso y la prosa, o bien lo adapta sin que le preocupe lo más mínimo forzar el verso, introducir palabras amétricas en el interior de secuencias métricas o invertir, en fin, el orden de palabras. Ello, aparte de la corrupción que hay en algún pasaje debida a las habituales faltas de yotacismo, etc. Y las simples faltas fáciles de descubrir y enmendar. Dieterich solamente ‘reconstruye’ tres versos:

γάιαν πῦρ <καὶ> ἰδεῖν <τε καὶ> δέρπα καὶ πάλιν αθραν  
καὶ ποταμοῦ κελδούντ, εἰς γῆν, δὲν τελέη  
ἀστέρας ἀρίστας τε, ἔνας θεός ἡ[ερα] πλανήτας

Lógicamente, como no podía ser menos, los primeros ‘editores’ (después de Wessely, que se limitó a hacer una transcripción) observaron este hecho, aunque A.

Por su parte Preisendanz, como es habitual en su edición, se limita a señalar en el *app. crit.* a pie de página las secuencias métricas que encuentra más o menos

*El contenido.*

completas (*cfr.* lín. 553 “Hexam. fast vollständig”, etc.). Pero naturalmente reconstruye un texto continuo, que queda así (3.548-557): δεῦρο μοι ἐν τῇ ἀγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἀγίου τρεύματος, παυτὸς κτίστα, θεῶν θέε, κολπαε παντός, διαστίξας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι. θεῖ[η]ρ· πρώτος δ' ἔξεφάνης ἐκ πρωτογόνου φùc εὐμεθόδος, ὑδατος βιατου, ὁ τὰ πάντα κτίσας. ἀβύσσου, γαῖαν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πάλιν ἀήρα καὶ ποταμοὺς κελάδοντας, ὑγροῖσι τε σελήνην, ἀστέρας δεῖρίους, ἔφους, περιβοντακανήτα[cl]. αἴραται καίς βουλαῖς δορυφοροῦσιν ἄπαντα.

La única edición propiamente dicha que se ha realizado tratando de reconstruir un himno a partir de este texto es la de E. Heitsch, que lo incluye como el número 2 *in Pana (-Antoniatorem)* dentro de la Sección *Hymni e papyris magis collecti* que, a su vez, constituye el número LIX de su edición de himnos<sup>31</sup>. Comparto con este autor la idea de que en la base hay un himno hexamétrico, pero discrepo hasta el punto de considerar justificado el presentar una edición nueva sobre otros supuestos. Por lo demás, no tengo la seguridad de que sea un himno completo, aunque se trata de un conjunto compacto (*ver infra*) y tengo serias dudas de que se pueda reconstruir en su totalidad incluso aquello que muestra signos inequívocos de haber sido escrito en hexámetros. Hay que admitir que parte de la reconstrucción es puramente conjetal y que, dado el precario estado en que se encuentra el texto, hay puntos importantes que no quedan suficientemente claros.

*La estructura*

La estructura del Himno es simple y breve, pero literariamente muy cuidada y, desde el contenido, todo lo plena que permite la brevedad de ocho hexámetros.

Luego de la *epíclesis* que es, inadecuadamente (ver *infra*), del tipo *detrō moi*, el orante se dirige al creador como tal (*kriticta*) y como dios y ser supremo (*θεὲ θεῶν κολπαε*). Despues alude no a su nacimiento, sino a su ‘manifestación’ (*ἔξεφάνης*) desde las aguas abisales. Esta parte de la invocación, con epítetos que revelan su naturaleza y función, se cierra en ‘composición anular’ con la expresión ὁ τὰ τάρτα *kriticca* que enlaza con el inicial *kriticta*. Y sirve precisamente para avanzar en el himno enumerando ahora las obras de su creación: el abismo y los cuatro elementos. Finalmente, alude a los astros y planetas que le sirven de ‘doriferos’, de guardia de corpos, a la divinidad, con lo que tenemos una nueva ligazón anular con la palabra *kolpavoc* del primer verso. Esta doble composición anular demuestra la voluntad estilística de este himno y nos permite conjutar que quizá estemos ante un brevísimo himno completo. Pero ello es difícil de afirmar con seguridad.

Una vez más, se unen elementos judeocristianos a un conjunto que, en general, es de sabor indiscutiblemente helénico. Los citados elementos hebreos aparecen en tres puntos de los dos primeros versos. De un lado, al Creador se le da el nombre de *kriticmc*. Como es de sobra conocido, en la literatura griega prechristiana este término y los de su raíz (*kriticw*, *kriticja*, etc.) se refieren a la fundación de ciudades – lo más parecido a la ‘creación de algo donde no había nada’. El término utilizado, especialmente por y desde Platón para el dios creador es el de *δημιουργός*<sup>32</sup>, dado que en todo el pensamiento griego es axiomático que ‘nada procede de la nada’<sup>33</sup>. Por tanto, el *δημιουργός* (‘artesano’) es, más que un creador, un dios que trabaja sobre un material preexistente y ‘da forma’ a las cosas. En las teologías monoteístas, por el contrario, que los griegos conocieron especialmente después del 323 a.C., era fundamental la figura de un dios que crea el universo y sus criaturas desde la nada, o a veces, no sin contradicción, a partir de una materia amorfa que es generalmente concebida como ‘las aguas del abismo’. Esta acción creativa era difícilmente traducible al griego: por ello se acudió a esta raíz en los *Sepuaginta*<sup>34</sup> y a partir de aquí se generalizó en los círculos helenizados hebreos<sup>35</sup>.

El segundo rasgo de carácter hebraizante es el genitivo ‘encomiástico’ θεὲ θεῶν que, aunque existente en griego clásico<sup>36</sup>, es un giro característico de la lengua que, aunque existente en griego clásico<sup>37</sup>, es un giro característico de la lengua

<sup>31</sup> Cf. *Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit* (Göttingen, 1963).

<sup>32</sup> Cf. 4.238 Σεύρο μοι, ὁ τις θεός, ἐπίκριοός μοι γενοῦ. Ver en los *PGM* I.163; II.98; III. 3.129,

481,563; IV.238, 883, 1171, 1605; VI. 43; VII. 570, 961, 1005; XII.114, 238; XIII. 268, 761, 945.

<sup>33</sup> Cf. Platón, *Timeo* 29d-30c y, a apartir de aquí en los filósofos del Platónismo y Neoplatonismo.

<sup>34</sup> Ver la formulación radical de Epicuro, *Ep. a Heráclito* 38.8: πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

<sup>35</sup> Cf. *Reg2* 22.32, etc. Sin embargo, y curiosamente, *Genesis* utiliza el verbo ποιεῖν (I.1. Ήν δη-

XII. ἐτρόπειν ὁ θεός τὸν οἰκουμένην καὶ τὴν γῆν).

<sup>36</sup> Cf. Filón es muy consciente de este problema, *cfr.* *Som* 1.76.4 οὐτος καὶ ὁ θεός τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τομηθεῖς γίγαντας ἀλλὰ καὶ ὡς πρότερον οὐκ ήν, ἐποιησεν, οὐ δημιουργοῖς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστηρε αὐτος αὐτός.

<sup>37</sup> Cf. Esquilo, *Pers* 666; δέσμοτα δέσμοταν φάνηθι.

hebreo. Y si en el caso de βασιλέως βασιλέων, (‘rey de reyes’) el genitivo puede considerarse una variedad del ‘partitivo’ (“entre los reyes”) o, incluso, del ‘objetivo’ (“que reina sobre reyes”) en el caso de θεοῦ θεῶν no es admisible ninguna de estas interpretaciones porque *ex hypothesi* sólo hay un dios.

En tercer lugar, y en fin, la totalidad del v. 2 es demasiado parecida al comienzo mismo del *Génesis* (1.2-4): πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο..καὶ διεχώρευ ὁ θεὸς ἀνά μέρον...etc. El dios *separa* los elementos del Universo en ambos paisajes y en ambos se hace alusión al trueno divino: en el himno se le hace expresamente (va en Dativo) *instrumento* de la diástasis; en *Génesis* también, aunque no se diga expresamente y se utilice en un sintagma ‘de identidad’ con θεοῦ.

En cuanto a los demás componentes, habría que admitir que se trata de una curiosa combinación de la creación bíblica y las cosmogonías helénicas no hesiódicas. Para empezar, se considera necesario dar cuenta de la manifestación del propio dios. Mientras que en el *Génesis* es dada por supuesta, en el himno se declara su ‘exofanía’ (ἐξέφωνται), no su creación, pues es reconocidamente ‘autoengendrado’,<sup>38</sup>. De otra parte hay un par de guiños a las cosmogonías órficas en el propio verbo ἐξεργάζεται (que evoca la figura órfica de Φάνης) y en el probablemente adjetivo πρωτόγονος (no substantivo aquí, ver *infra*). Pero también, coincidiendo con *Septuaginta*, se da por supuesta la existencia de unas ‘aguas abisales’, que aparecen tanto en la cosmogonía ‘órfica’ de Jerónimo-Heláñico como en la de Atenágoras<sup>39</sup>, a partir de las cuales se produce la manifestación del creador. De todas formas, el primer acto creativo es el del abismo (v. 4 ὅθεοντος) equivalente con toda probabilidad a Xáoc, lo que introduce un principio de coherencia en esta cosmogonía ‘creativista’. Porque mientras que en las cosmogonías helénicas no creativistas hay siempre un primer elemento amorfio (Caos, Aguas Primigenias, ‘el receptáculo’ en el *Tímeo*, etc.) increado, del que todo va surgiendo o es ‘conformado’ por el deminguo, en las monotheístas el propio elemento amorfio tiene que ser creado él mismo por el dios único —pues que éste es el único ser autoengendrado y no creado.

Junto al abismo, y no procedentes de éste, el creador da origen a continuación a los cuatro elementos primarios: tierra, fuego, agua y aire que provienen, sin lugar a dudas, de la más pura tradición filosófica griega. Y luego, naturalmente, a los astros que le sirven de guardia personal, como κοίρανος o soberano unico que es. Sin embargo, entre las cosas que crea el κρίτης hay una que es llamativa y difícil de explicar: es ese ποταμὸν κελδόντας ἐτεῖ γῆν (si es que estas últimas palabras están correctamente separadas, como creo, de lo que sigue en el papirio). Podemos pre-

guntarnos con razón, claro, qué hace un río entre los cuatro elementos y los astros. Debido a ello los principales editores (Preisendanz y Heitsch) cambian el sintagma ποταμὸν κελδόντας al plural (μοτραῷς κελδόντας) y cortan de otra(s) manera(s) lo que sigue. La idea, presumiblemente, es que al menos el plural, al designar al conjunto de los ríos podría entenderse como una repetición del υἱοποντείον anterior —lo mismo que se repite, de alguna manera, el aire con αἴρουν. Sin embargo, sigue pareciendo extraña esa inclusión. Desde el punto de vista paleográfico todo favorece el mantenimiento del singular: no hay duda alguna de que así lo tiene el papiro. Pues bien, si —y sólo si— es un singular, me atrevería a sugerir que, dado que se trata de un papiro egipcio —escrito por y para egipcios— ποτραῷς sólo puede ser el Nilo; siempre es el Nilo en los papiros. Un orante egipcio bien podría añadir junto a los elementos, bajando a su realidad más inmediata, a su única y verdadera fuente de vida.

En cuanto a los astros, estrellas y planetas, habría que señalar que la metáfora de la su función como ‘doriforos’ del creador está tomada del lenguaje técnico de la Astrología en la que se aplica a los astros que ‘son satélites’ de otros o ‘forman cortejo’ en varias posiciones (*cf.* Ptolomeo, *Tetr.* 3.5-24.3, 6, Hesfestion, *Apotelesm.* Cap. 41 Περὶ Ὑποφοριας, etc. A. Bouché-Leclercq, *L’Astrologie grecque*, Paris, 1890, reed. 1963, pp. 222 ss.). Pero aquí, a mi entender, tiene un sentido más bien general, casi etimológico, ya que se refiere al dios supremo que es concebido como trasunto divino del Gran Rey o del Faraón y tiene siempre un contingente que monta guardia ante él o ante su trono. En la religión hebrea sujetan ser los ángeles,<sup>40</sup> pero no hay que olvidar que éstos fueron también identificados con ciertas estrellas (*cf.* el ángel Zízabio de VII 829) como no podía ser menos en una época sincrética y astrolátrica.

## 2. Texto

*Textus:* Pap. Louvre 2391 (Minaut), s. IV.

*Conspicetus siglorum:*

II = Papirio

Cal = Calvo Martínez

Diet = Dieterich

He = Heitsch

Pr = Preisendanz

Sch = Schmidt

Δέποντες τούς παντούς κρίτας, θεῶν θεές κούρανε πάντας,  
<οὐ>, ο διαστήσας τὸν κόσμον πνεύματι θεού<ψ>,

<sup>38</sup> Jamblico (*Myst.* 8.2, 11) lo expresa perfectamente con los términos αὐτομάτων y αὐτογόνος.

<sup>39</sup> Cf. Dam., *de Princeps* 123bis y *Pro Christianis* 18.20 respectivamente (ambas = DK 1B13).

<sup>40</sup> Cf. *Deut* 33.2.5 ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ δῆμοιοι μετ' αὐτοῦ.

πρῶτος δ' ἔξεφάνης ἐκ πρωτογόνου [ ] <~~~ - ~>  
ὑδατος <ἐκ> βυθίου ὁ τὰ πάντα κτίσας: ἀβύσσον  
γάταιν, πῦρ <τε> ὕδωρ <τε καὶ> δέρα καὶ πάλιν αἴθρα<>

5

καὶ ποταμὸ<> κελάδοντ' εἰς γῆν· ἥδη δὲ σελήνη  
κάστρεπες δέρπιος τε ἓώς θ' ὑπὲρ διστρα πλανῆται  
ἀνταῖς εὖς βουλαῖς <οὐ> δοὺς>ριφορούσιν ἄπαντα.

**1** οἱε Cal: εὐ Pr, He: μοι εὐ τῷ αγαῖοι σου περιστροφὴν του αγαῖου πιεψατος Π | κρίτα  
Pr: κτίστα Π | κοτρανε Pr: κύραντε Π | τράν<τω> Cal: παντός Pr, He: παν Π 2 οὐ add. Cal:  
Πλάσμαj He | τῷ κεατῷ ante πιεψατι σει. Pr | θεῖος R: θεού Π 3 φυγεμεθαδούσιος Π corrup-  
ta videtur: Μέλιούχε ej. He: μετέρωπος ej. Sch: 4 εκ add. Pr: βιβλίον Cal: βιβλίου Pr: ἀβύσσον Sch:  
Βιβλίου Π 5 γάταιν Pr: γεῖαν Π | τε add. Cal: καὶ Diet | τε καὶ add. Diet: αἴθρα<> Cal: αἴθρα<>  
Diet, Pr, He 6 ποταμὸ<> κελάδοντ' Diet: ποταμοῖς κελάδοντας Pr, He: ποταμοῖς καλάδοντα  
Π | εἰς γῆν· ἥδη δὲ Cal: εἰς γῆν, ὥς θαντὸς δὲ Diet: ὕδρην δέρποντος θεού Π 7  
ἀνταῖς εὖς οὐς Π | ὑπὲρ ἄστρων πλανῆται Diet: περιδινο-  
πλανῆται Pr: υπεραστροπλανῆται Π 8 σου add. He | να add. Pr.

### 3. Traducción

Ven, creador de todo, dios de dioses, señor de todas las cosas,  
tú que has dividido el universo con tu divino espíritu;  
te has manifestado el primero a partir del primigenio.....  
a partir del agua del abismo tú que lo creaste todo: el abismo,  
la tierra y el fuego y el agua y el aire, y de nuevo el etér  
y el Rio que baja cantando a la tierra. Y tanto la luna  
como las altas estrellas, la aurora, y, sobre los astros, los planetas  
por tu propia voluntad te lo vigilan todo cual lanceros.

### 4. Comentario

En este caso las observaciones van a ser mayoritariamente textuales: éste es, sin duda, el aspecto más interesante debido a que el estado en que se ha transmitido el texto suscita muchas dudas e invita al comentarista. Por otra parte, el contenido ya ha sido comentado con cierta extensión en la introducción. Pero necesariamente la explicación de las elecciones o cambios del texto comportarán referencias también al contenido.

v. 1. Es evidente que hay que incluir una sílaba breve detrás de δεῦρο: dado que μοι, que es lo habitual, es incompatible con el esquema métrico, no quedan muchas posibilidades; o bien el pronombre τού o una partícula. Me he inclinado por esta última posibilidad, <δέ>, ya que suplo στ al comienzo del v. 2 (q.v.). Con esto tenemos

un pentámetro perfecto: el último metro se puede suplir con cualquier bislabo que se refiera al Universo. Para ello son igualmente válidos παντός, o κόστιον, por ejemplo. Me he inclinado por πάντων para no repetir el παντός anterior o el κόστιον del verso siguiente (q.v.).

v. 2. Este verso es difícil en su totalidad, aunque no tanto por lo que le sobra (τῷ κεατῷ) que es obviamente una inserción torpe del autor de la *praxis*, como por lo que le falta. En efecto, su principal problema reside en la primera sílaba. Heitsch piensa que ha caído la palabra Πλάσμα, el dios cornígero y caprípedo que a veces simbolizaba, como veíamos en la Introducción, al Universo; e incluso titula este himno *ad Pana (-Panotkrateorem)*. Quizá se base en un conocido pasaje de Damascio<sup>41</sup>. Y en los Himnos órficos<sup>42</sup>, pero no hay nada que nos induzca a pensar que en este himno hubiera nombre propio alguno. Más bien, quizás, el tono general nos inclina a pensar en lo contrario. Por ello he optado por στ del cual sería una aposición natural el participio διακτητικας<sup>43</sup>.

v. 3. El problema de este verso estaría al final, donde la secuencia métrica – ~ ~ ~ ~ ~ está ocupada en el papiro por un conjunto de letras carentes de sentido, y, a mi juicio, irreparablemente corrupto. Heitsch, una vez más, sugiere Μέλιούχε. Pero si ya Pan no parecía recomendable, Μέλιούχε lo es todavía menos porque en ninguna Teogonía se habla de esta oscura figura<sup>44</sup> como Protogonos. Desde luego, este término es, a mi entender, un epíteto y no el nombre propio que aparece a veces en textos órficos tardíos. Y pienso que lo que se necesita es algo como φύετων, que se deduce solo parcialmente del φυγεμεθαδούσιος, en un texto como éste más inclinado a lo filosófico-teológico que al folklore sincrético.

v. 4. Aquí hay en el papiro un βιβλίο que sin duda determina de alguna forma a iúστρος y que ha sido interpretado y/o corregido de varias formas. Desde luego que la corrección de Schmidt en ἀβύσσον ('del agua del abismo') no es paleográficamente inaceptable y parece sensata. Tiene en su contra, aunque relativamente dados los escasos escrúpulos de los autores de himnos en verso por la repetición, el que al final del verso aparece de nuevo la palabra ἀβύσσον. No parece dudoso, con todo, que se espera aquí una palabra referente al 'abismo'. Por eso he pensado en βιβλίον (que además supone una mínima corrección), ya que el adjetivo βιβλικό (que en época

41 Cf. *De Principiis*, 123bis καὶ τῆς τὸν <αερού> παντόνον > ἀνυψεῖ καὶ <Δα> κακέτ τάντων διατάκτοντα καὶ διον τοῦ κόστιον, διὸ καὶ <Πάνα> καλέεται.

42 Cf. *Hymnus a Pan* 11.1 Πάνα καλῶ κατερπόν, νόμιον, κόστιο τὸ σύμπτα.

43 Un dato que apoya esta conjectura es que en todos los autores recogidos en el *Thesaurus Linguae Graecae* στ aparece 332 veces con una aposición ó más participio predicativo, substantivo o adjetivo.

44 Cf. Ch. HARRAUER, *Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten*, Viena, 1987.

clásica se utiliza en composición como ἐμβόθος, cf., por ejemplo, Teofrasto, *Hist. Plant.* 4.2.2.) se extiende considerablemente a partir del s. I (cf. Philo, *Deut.* 6.1) en contextos religiosos. La corrección que no tiene fácil explicación es la que hace Preisendanz en βάτιον. ¿Qué es el ‘agua violenta’?

v. 5. Aquí se ha podido reconstruir fácilmente un posible hexámetro original con la inserción de τε ante ὅδοι y τε καὶ ante δέποι, aparte de la adición de una ν detrás del δέποι en nominativo que se lee en el papiro. Quiero señalar, por otra parte, que he introducido un cambio en la acentuación que presenta la reconstrucción de Dieterich para esta última palabra: este autor acentúa δέρπαν, y, sorprendentemente, tanto Preisendanz como Heitsch la conservan. Sin embargo, creo que se trata de un descuido de Dieterich más que de otra cosa. Con acento circunflejo sólo hay δέρπον que aparece en Homero (*Od.* 14.318) referido al ‘aire fresco de la mañana’, (o equivaliendo a δέρπον, que el PLond.3.1023 utiliza para designar al *atrium* romano). Pero la palabra que tenemos aquí tiene el tema en alta larga (Ion. δέρψη).

v. 6. Es el verso más difícil del conjunto. Ya he aludido en la Introducción al cambio que realiza Preisendanz, seguido por Heitsch, de πτορράνων keλάδοντα al plural. Personalmente prefiero mantener el singular del papiro, con Dieterich, y me he atrevido a sugerir que este rito solitario (que no es un colectivo) se refiere al Nilo.

Pero la continuación del verso es todavía más problemática paleográficamente.

De la secuencia ευγύνουρην del papiro conservo είλι γῆν que no es inadecuado al contexto y establezco una pausa detrás. El final del verso lo he reconstruido tentativamente como ἰδην δέ σελήνη (en nominativo) que marca el inicio de la frase final con varios sujetos coordinados (todos ellos nombres de cuerpos celestes) del verbo δουριφοροῦν. Otras reconstrucciones, como la de Dieterich (δέν ἰδην δέ) que respeta todas las letras tal como aparecen en el papiro presenta problemas para explicar sintácticamente tanto el subjuntivo δέν como el relativo δέν, ya que δουριφοροῦν tiene como objeto directo ὁ θάρυτα. En cuanto a la propuesta ἵγυνουδής, que, por cierto, LSI (*vid. s.v.*) acepta como segura (‘scarlet in appearance’) es a mi juicio un neologismo demasiado atrevido como metáfora en un himno de esta clase y poco adecuado como epíteto para describir una cualidad permanente de la luna.

v. 7. Tampoco es fácil este verso en el que nos presenta el papiro un acus. plural ατερακ δέριον() que carece de sentido y explicación y que, por tanto, ha sido cambiado al nominativo por todos los editores. Es difícil no ver que se trata de uno de los sujetos de δουριφοροῦν.

Lo que sigue en el papiro es todavía más confuso. En efecto, de εὐευτεριαστικού πλανηταί, lo único que se puede deducir sin temor a errar es la palabra πλανηταί. En lo que se refiere al resto, comparto el parecer de la mayoría de los editores que ven una alusión a la aurora; pero, aunque los tratados de Astrología suelen aludir a

los astros ἑψοι ‘astros de la aurora’ que montan *doryphoria* ante Helios (e igualmente a los ἑστιέψοι, que lo hacen con relación a Selene), personalmente he preferido seguir de cerca a Dieterich, aunque no mantengo los acusativos y mi interpretación de δέρπα es diferente: acepto que δέρπα del papiro es una deformación de ατρ, pero que no falta nada, sino que es una *abreviatura* de un término como δέρπα que era muy corriente en magia y astrología; de ahí que él ponga el resto entre corchetes, mientras que en mi texto van entre paréntesis para indicar precisamente la existencia de abreviatura. Pero tampoco se puede descartar, como pensé en un principio, que haya una corrupción profunda del texto que ha ocultado, por ejemplo, la expresión οἱ ε' (= πέντε) πλανηταί. No me parece, en cambio, aceptable el neologismo προσίσινον πλανηταί de Preisendanz, que en este caso no aceptan LSJ pese a lo atractivo que es sin duda alguna.

v. 8. El último verso, por el contrario, no ofrece grandes problemas. Sólo exige el mínimo –y lógico– cambio de la lectura αὐταρές del papiro en αὐτρικούς e introducir una sílaba larga detrás de βουάς; y col parece suficientemente razonable para ser aceptado.

**UN NUEVO FRAGMENTO DEL POEMA ASTROLOGICO DE ANUBIÓN DE  
DIÓSPOLIS: TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS\***

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

Universidad de Murcia

JOSÉ ANTONIO CLÚA SERENA

Universidad de Extremadura

*The Oxyrhynchus Papyri*,<sup>1</sup> acaban de proporcionarnos fragmentos de un poema astrológico, posiblemente del siglo II d.C., de Anubión de Diópolis. Es una fuente de predicciones para astrólogos profesionales durante el periodo bizantino y, de hecho, estos nuevos fragmentos triplican el número de versos de Anubión previamente conocidos. Concretamente, el nº 4503 (compárese con Firmico Materno, *Mathesis* II y VI) ofrece una especie de proemio, refinándose especialmente a los ώροντοι “reguladores de la hora (natal)”, en la adivinación por medio de la astrología.

Igualmente, los nº 4503 y 4504<sup>2</sup> conservan conjuntamente partes del “esqueleto narrativo” del poema, mientras que el nº 4505<sup>3</sup> propone una *excerpta*, así como un colofón. Por último, los nº 4506 y 4507, a pesar de haber sido identificados como “elecciones astrológicas”, no han sido localizados ni podemos atribuirlos con toda seguridad a Anubión, contrariamente a los nº 4503-4505. La dependencia casi literal de estos últimos fragmentos de la *Mathesis* de Firmico corrobora dicha autoría, habida cuenta de que el mismo Firmico acredita en muchos lugares a Anubión como

fuente,<sup>4</sup> al tiempo que lo hace depositario de los secretos de Hermes (*Math.* 3.1.1). Con todo, los nº 4506 y 4507, aunque por su deterioradísimo estado no van a ser ofrecidos aquí, proporcionan testimonios adicionales para el poema astrológico papiráceo, de suerte que añaden un par de términos interesantes al *corpus* del repertorio poético de los poetas-astrológos griegos: en el *fr.* 1 del nº 4506 hallamos ἐπίκεντρος, y en el *fr.* 3, del mismo papiro, podemos conjeturar con εὐκόρηντος.

Sobre Anubión de Diópolis,<sup>5</sup> el autor de buena parte de los fragmentos, contiene afirmar que ya el mismo Hefestión de Tebas (2.2) citó doce versos suyos (seis dísticos elegíacos) y que Retorio, astrólogo tardío, nos transmitió<sup>6</sup> a su vez dos versos y un pentámetro a través de una *Anthología* astrológica (*P.Oxy.* III, nº 464). Por todo lo cual, S. Weinstock<sup>7</sup> estableció una relación entre el *P. Schnabari* 15 (*P. Berol.* inv. 9587)<sup>8</sup> y Firmico 6.31.78-85, apuntando a Anubión como autor. Por lo demás, otros fragmentos papiráceos en los que se pueda pensar en Anubión o Manetón han sido analizados y propuestos por O. Neugebauer.<sup>9</sup>

Así pues, Anubión fue el autor de un poema didáctico astrológico ἐν τοῖς ἐκείνοις, de título desconocido y del que solamente se nos han transmitido, como ya apuntábamos, unos versos y una paráfrasis<sup>10</sup> en prosa, a menudo constar que, como ya mínimo, comprendía cuatro libros. Sobre la composición y la amplitud del poema no podemos aventurar nada que no sean conjeturas. Concretamente, sólo podemos intuir el cariz del contenido de los libros I-II, y es probable que abarcaran temas como la situación de algunas estrellas, la τάξη del Sol, la Luna y los otros cinco planetas, así como sus movimientos. Además, los nº 4503-4505 nos corroboran por lo menos que se trataba en dicho libro de las ἀνατολάι, así como de los ώροντοι arriba aludidos... A su vez, el libro III (en parte el *P. Schubart* 15) continuo posiblemente.

<sup>3</sup> Vd. Firmico Materno, *Math.* 6.30-20-23.

<sup>4</sup> Sobre dicha influencia textual, cf. W. KROLL, *CCAG* II (1900) 159-160.

<sup>5</sup> Cf. los *Fragmenta (e cod. Veneto 7)*, de W. KROLL – A. OLIVIERI, *Codices Veneti (Catalogus codicum astrologorum Graecorum* 2. Bruselas: Lamertin, 1900) pp. 202-212 y los *Fragmenta (e cod. Paris. 2417)* de W. KROLL – A. OLIVIERI, *Codices Parisini (Catalogus codicum astrologorum Graecorum* 8.1. Bruselas: Lamertin, 1929) p. 147.

<sup>6</sup> CCAG VIII 4.208: ἑταῖροι καὶ τὸν Ἀνοικτὰ εἰρηκότα οὐτος κτλ.

<sup>7</sup> “A New Anubio Fragment”, *Cd'E* 27 (1952) 210-217.

<sup>8</sup> Que, como constata W. GUNDEL-H. G. GUNDEL (*Astrologumena*, Wiesbaden, 1966, p.157), se trata de restos de un poema astrológico conocido “in denen mehrere Horoskope behandelt werden in einer Weise, die sich auch bei Firm. Mat. nachweisen lässt”.

<sup>9</sup> Proc. Amer. Philos. Soc., 108 (1964) 61, 122.

<sup>10</sup> La paráfrasis CCAG II 204-212 reza así: τρεπλ τῶν πρὸς διάφορους σχηματισμῶν τῶν ἀστέρων, ἐκ τῶν ἀνοικτῶν.

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación BFF2000-0105, titulado “Estudio sobre el vocabulario religioso griego”.

<sup>1</sup> *P.Oxy.* 4503-4507 (LXVI, Londres, 1999, pp.57-109), editado por D. OBBINK.

<sup>2</sup> Compárese con Firmico Materno, *Math.* 6.29-31, que cita a Anubión.

mente cuestiones sobre el horóscopo y el signo dominante<sup>11</sup>. A esto habría que añadir - como señala Obbink<sup>12</sup> - la probabilidad de que el *P. Schubart* 15 formase parte del libro IV con una miscelánea de predicciones.

No sabemos con toda certeza si Anubión (y no Annubión<sup>13</sup>) fue contemporáneo de Nerón o un poco anterior, aunque acerca de su persona todavía sabemos menos. De hecho, tanto Riess<sup>14</sup> como Gundel y Gundel<sup>15</sup> aluden al hecho de que el Ps. Clemente (*ad loc.*) le da a Anubión un lugar destacado entre los treinta *paciftri* de Simón el Mago y, por lo tanto, lo sitúa en plena época de Nerón. Con todo, hay filólogos que se decantan, como el reciente editor O. Obbink<sup>16</sup>, por una fecha intermedia: «between Dorothaeus and the Manethonian».

Si nos adentramos en el aspecto métrico, conviene afirmar también que, si bien la inmensa mayoría de astrólogos versificaron sus predicciones mediante el uso del hexámetro, Anubión es citado por los compiladores de la Antigüedad tardía como el único poeta-astrólogo que escribió en dísticos elegíacos. En contadas ocasiones<sup>19</sup> emplea el hexámetro espondaico, como es habitual en poetas de esta época, y, siguiendo el uso de Calímaco, cuando ofrece espondeo en el quinto metro, realiza siempre con dos breves la *biceps* del cuarto metro. Con las reservas lógicas de un texto tan fragmentario, de su estudio métrico se deduce que sigue las pautas de la poética calímacaea en lo que al empleo del hexámetro y pentámetro se refiere.<sup>20</sup>

TEXT

POxy 4503  
*recto:*  
fr. 1, col. I:

[.....]. δυοκαθέκα ζώδια είσου  
]..[.....].[...].ν

*fr.* 1, col. II

4

二

fr. 2

A nivel estilístico, una de las sorpresas que nos depara la lectura atenta de estos nuevos fragmentos del poema astrológico que nos ocupa es la utilización de la segunda persona (*εψήσους*, *μάθους*, *ἀγρέλειας...*), lo que demuestra, a nuestro entender y siguiendo la nomenclatura de la teoría literaria actual, su vertiente pragmático-interlocutiva, lejos de los tópicos de los compiladores astrológicos y de la poesía didáctica en general, si bien desconocemos la identidad del interlocutor o, incluso, si a lo largo del poema se nombraba o no al mismo. Por otra parte, tampoco era necesaria la existencia de interlocutor, como lo demuestra el uso de estetismo recurso por Arato en sus *Fenómenos*. También observamos<sup>17</sup> como constaente en las predicciones de estos fragmentos (casi todas de mal agüero) la forma *έδωμεν* + subjuntivo o equivalente, seguida de una frase en presente o, a veces, futuro, aulística a la fortuna o carácter individual, a modo de catálogo de *exempla*.

A decir verdad, Anubión se nos muestra más bien laconico y conciso, muchísimo más que otros astrólogos como Doroteo o el mismo Manetón<sup>18</sup>, al tiempo que tan poco podemos aseverar si realmente Anubión compuso o, más bien, versificó una tiréxvñ en prosa. Con todo, de lo que no se ha dudado en absoluto es de la ampliación

11 Sobre nuestro astrólogo existe otra aportación reciente a cargo de C. SELZER, "Anubion", *DWP*, 1 (1996) 818-819.

12 *Op. cit.*, p. 58.

13 Cf. F. CUMONT, *Anubion*, *RE Suppl.* I 87, en el que se establece una grafía con -v- no redundante: "Trichtig vielmehr *Anubion*".

14 *RE I* (1894) 2321-2322.

15 *Op. cit.* p. 155.

16 *Op.cit.*, p.62.

17 Cf. O. OBBINK, *op.cit.*, p.62.

18 Cf. A. LUDWICH, "Das elegische Lehrgedicht des Astrologen Anubion und die Manethoniana", *Philologus* 17 (1904) 116-134.

19  
20 Por ejemplo, 4503 *fī* 2 (*recto*) o *fī* 2 (*verso*). En el primer ejemplo el texto también presentaría una violación de la Ley de Nauck.

Para la evolución del hexámetro en la época helenística e imperial *cf.* M. Brisco, “Nicandro y los esquemas del hexámetro”, *Habib* 5 (1974), 9-23 y “Aportaciones al estudio del hexámetro de Teodrito”, *Habib* 7 (1976) 21-56, 8 (1977) 57-75, y E. CALDERÓN, “El hexámetro de Pamprepio”, *Byzantion* 65 (1995) 349-361.



εἰ διῆσθο . [.] καὶ . φ . [ . . . . ] οὐ υποχθόνιος  
ἢ δυτικῶν στρέχωσι Κρόδος Κυθέρεια τ' ἄπουκοι  
[ . . . . ερουν .] εὐρηστηπορού .] . ερουν Κυθήρην

## POxy 4503.

fr. 1:

[καὶ δὲ] καστυγῆτων εἰς γάμου η . [

εὐχάριτος αὐθεράντου καὶ . [

[βεξὶ]ην εἰς πετρόγυνον ἐπάν Μήνην 'Αφροδίτη]

[εἰσοδή], εὐπρόκτους προσθλέψις τε φέρει]

[τρυμητοὺς διάλοχοισι φύλαις χαρέμετρας ἄπασιν]

[κρεῖ]ητην δ' ἡ έσθη τὴν Κυθέρην Κρουίνων.]

πεπαθευμένου καὶ φύλοισιν]

[Στράβων καὶ Πηριέτες καὶ Φωσφόρος εἰν ἐνί ζῷοι]

fr. 2:

] . [ . . . .

. . . . .

[. . . ιον κ[. . . . πετρ]αγων[

[. . . ιον δ'ημητρα σχῆμα τρίγωνον (?)

[Ηέλιος δανατοι φορη βιοτ[

[ῆν] δέκατον δ' ἑσδέη {ν} θεμιτατε[- ~ - ~ - -

[τα]γήθ, ἐνι θείς εἴσοι τὸν τρέσε μετρόπεινον]

[εύ]θητο, χαρέντα, φίλους ἥδιστα ποιοῦντα]

[τηλυτούτης ἀρετῆς καὶ σοφῆς μεγάλως]

[μι]έθων τε ὥρητη ταχὺν προστηρία φέρουτα,

[γ]ενναῖον τρηχὺν δεινὸν ἄγοντα δίκην.]

Γ Γ

] Περὶ τοῦ δεσπότου

[τροῦ τροῦ θέματος

## POxy 4503.

recto:

fr. I, col. I:

... están los doce signos<sup>21</sup>.

fr. I, col. II:

.....

fr. 2:

... los seis primeros<sup>22</sup> también ...

Los reguladores de la hora<sup>23</sup> -gran prodigo<sup>24</sup>, es ver el origen de su naturaleza- son algo extraordinario. Están muy juntos, lo generan todo, adoptan formas variopintas y se influyen entre sí mientras ascenden<sup>25</sup>. Podrás observar, en sus propios y diferentes límites<sup>26</sup>, a tres en

<sup>21</sup> Se trata del zodiaco, nombre utilizado por primera vez por Aristóteles (*Metaph.* 1073b 20) y cuya denominación proviene de los signos: λόγοι 'animallitos'; es el κύκλος Ζωής.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Los seis primeros signos, se entiende. El horóscopo se divide en dos mitades: la del Sol, o diurna (León-Capricornio), y la de la Luna, o nocturna (Acuario-Cangrejo). Esta división es importante, toda vez que los planetas adquieren mayor fuerza astrológica cuando están en sus casas, es decir, durante el día en la diurna y durante la noche en la nocturna. Aquí parece hacer referencia al primer sector.

<sup>23</sup> El ópovójus regula la hora natal. Habitualmente es el ascendente, pero aquí, sin embargo, parece que hace alusión a los decanos (v. 7a).

<sup>24</sup> Expresión tomada de los *Fenomenos* de Arato (v. 46), a propósito de la constelación del Dragón.

<sup>25</sup> El verbo διατρέλλω pertenece al *corpus* técnico de la astronomía. Por definición, significa el movimiento ascendente (*diatréllōtes; orientes; cf. ἐπαντρέλλοντες*, v. 13) de un astro desde el otro lado del horizonte (cf. *ἀντροῦ ὄρος, ~ ἀντρολόγη*, v. 12). Es el tiempo que los signos del zodiaco tardan en hacer su salida, por lo que también designa el ascenso de los decanos que componen cada signo.

<sup>26</sup> Este es uno de los principales elementos de la astrología helénistica. Cada sector de 30° puede distribuirse entre los cinco planetas excluidos el Sol y la Luna, de manera que se obtiene una división total de sesenta partes de 6°, llamadas δρόοι o ὄποι (*fines, termini*) 'límites'. El sistema egipcio, que es el que sigue también Ptolomeo (*Tetr.* 1.21), aunque variando el tamaño de los límites, consiste en dividir el círculo zodiacal en sesenta partes y ofrecer un sistema de gobierno de los domicilios. Los cinco planetas serían los señores de dichos 'límites': los ópocopótropos, Fírmico Materno (*Math.* 2.6.1-13) hacia una división entre límites masculinos y femeninos (cf. A. Bouché-Lécercq, *L'Astrologie Grecque*, París, 1899 [reimp. Darmstadt 1979], pp. 199-215, y E. Calderón, "La astrología grecorromana ayer y hoy", *Cuadernos de literatura griega y latina* 3 [2001] 127-152, en p. 135 ss.).

un único signo, y a éstos los denominan decanos<sup>27</sup>. < > Pero otros tantos astros<sup>28</sup> que hay entre los maléficos<sup>29</sup> son ... < > Para que todos los vaticinios permanezcan siempre, esos tres venerables subordinados<sup>30</sup> rodean a un regulador de la hora, controlándolo<sup>31</sup>. En efecto, en torno a este signo los nueve subordinados<sup>32</sup> obtuvieron por suerte su propia ascension. Pues

<sup>27</sup> Cada signo (30°) se divide en tres secciones de 10°, que son los llamados δεκάνοι (*decani*), división de origen egipcio y que como término geométrico recibió el nombre de δεκάνησος (*Ptol.*, *Alm.* 2,7). En consecuencia, el círculo zodiacal está dividido en 36 decanos (*cf.* A. Bouché-LÉCLERCQ, *op. cit.*, p. 216). Esta división nos remite a la partición que los egipcios hacían de las horas y de las semanas. Como el Sol tarda unos treinta días en recorrer cada signo zodiacal, quiere decir que el Sol recorre cada decano en diez días. Al parecer, cada decano tenía una especie de divinidad protectora, Χρυσόκρατος (*cf.* *Ptol.*, *Tetr.* 4,10,24) o θεός βουλαῖος -*deus o numerus* en Firmico Materno (*Math.* 4,22,2-5), que ejercía una tutela sobre cada uno de los decanos, lo que permitía que individuos nacidos bajo un mismo signo zodiacal pudieran tener diferentes destinos (*cf.* Manil. 4,373-377), de donde su importancia a la hora de confeccionar el horóscopo. Sobre las cronocracias, *cf.* Manil. 3,510-559. El origen e influencia de los decanos debió su difusión a Firmico Materno (*Math.* 2,4,1-6; 4,22,1-20), que cita como fuente a Necepsio y Petosiris (*vid.* J.-H. ABRV., “Les noms des décans chez Firmicus Maternus [*Mathesis IV 22*]”, *RPh* 67 [1993] 197-228).

<sup>28</sup> El término δέκανος en masculino designa ordinariamente a los planetas desde el conocido astrónomo Metón (*cf.* *schoal. Arat.*, p. 478, 5 Maass).

<sup>29</sup> La expresión ἐπιδέκανος se refiere a la división que los antiguos astrólogos hacían entre los planetas a partir de su tamaño, luz y color, junto a la visión mítica que se tenía de ellos. En consecuencia, los planetas eran benéficos, ἀγαθοί o δύαθοντος (*bona, benevolae, beneficæ stellæ*) (*cf.* *Ptol.*, *Tetr.* 1,5); son benéficos καύκοι, κακομονοί o δεύκοι (*malae, maleficae stellæ*) (*cf.* *Ptol.*, *Tetr.* 1,5); son maléficos Venus y Júpiter, y maléficos (potuvi): Man. 3,562; también se puede hallar en Pablo, Doroteo o Vicio Valente) Marte y Saturno, mientras que Mercurio es καύκος ο ἐπικουνός (*medius, compunis*), dependiendo de los signos por los que pasa (*cf.* Vett. Val. 2,1). No creemos, por tanto, que se refiera a planetas que están en posiciones inferiores, como interpreta D. OBAÑA (*op. cit.*, p. 75), en cuyo caso habría que entender el pasaje como una referencia a los planetas que están en “depresión”, τοπελνυγα ο κατκατα (*depressio, delectio*): los signos zodiacales tienen su propia virtud y cada planeta tiene un grado concreto de un determinado signo, en el que se encuentra en “exaltación”, ψήκουπα (*exaltatio, altitude*), y el mismo del signo opuesto, en el que está en “depresión”.

<sup>30</sup> El término λεπτορρυγό (*cf.* *Ep. Rom.* 13, 6) es traducido por Firmico Materno (*Math.* 2,4,4) como *munifices; temna numina decanis singulis applicarunt, quos munifices appellandas id est liturgias*. Las divinidades protectores de cada signo, a que antes hacíamos referencia y que Firmico Materno llama *numinita* (*loc. cit.*), son entidades denominadas ‘ministros’ o ‘subordinados’ (*λεπτορρυγό*) de los decanos (*cf.* A. BOUCHÉ-LÉCLERCQ, *op. cit.*, p. 216, n. 3). Este pasaje puede ser probatorio de que este poema pudo ser una fuente de Firmico, ya que el término λεπτορρυγό no parece tener este valor astrológico más que excepcionalmente (señala LSI, s.u. IV AstroL λεπτορρυγό, ol, astral gods *subordinate to the δέκανοι Lamb*, *Myst.* 9,2.); de hecho, W. GUNDEL – H. G. GUNDEL (*op. cit.*) no lo recogen en su *Index* (pp. 344-347, 362-375).

<sup>31</sup> El sentido de todo este pasaje es un poco incierto por la pérdida de un pentámetro.

<sup>32</sup> Según Firmico Materno (*Math.* 2,4,5), cada decano se subdivide, a su vez, en tres *numina*: scita, pues ‘subordinados’ de los decanos.

ellos dominan<sup>33</sup> mientras ascienden al mismo tiempo ... incontables<sup>34</sup> ...

verso:

fr. 1:

.....

fr.2:

.....

Pues conviene considerar, ciertamente, en dónde aparecen los signos, y que te cerciores y relates cuáles están presentes o qué circunstancia llevarán a cabo, y puedes interpretar fácilmente una observación<sup>35</sup>. Así, por ejemplo, cuando Citerea<sup>36</sup> está en mitad del cielo<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Es decir, son los planetas dominantes (*cf.* Vett. Val. 5,15). Añade el DGE, s.u. Σεπτούχος, astrólogo dominar, estar en posición dominante (Vett. Val. 36,13). Cf. *Poxy* 4505, fr. 2, 12.

<sup>34</sup> El término διτετράπεντος corresponde a la expresión de Firmico Materno (*Math.* 2,4,5) *per infinitas diuidunt numinum potestates*. Sabemos que se fue desarrollando un complejo sistema de divinidades de los grados, de suerte que se llegaron a fijar 360 estrellas y figuras estelares: las llamadas μονοκοριφα; hasta el punto de que Pablo de Alejandría (4), astrólogo del s. IV d.C., llama μονοκοριφα al espacio de un grado en el círculo (*cf.* S.E., M. 5,15; Vett. Val. 202,35).

<sup>35</sup> Da comienzo aquí una serie de observaciones y predicciones. Para ello hay que tener en cuenta todas las relaciones interastres, cuya influencia se hace especialmente intensa en el momento del natalicio. Por esta razón, es de suma importancia que el astrólogo pueda determinar correctamente la posición de los planetas y de los signos zodiacales dentro del círculo natal. Con estas premisas se podrían predecir todos los acontecimientos de la vida. Como dice Manilio (4,14): *fata regunt orbem, certa stant omnia lege*. El ascendente (ορόσκοπος) es el signo que ocupa la primera casa en el momento del nacimiento: es, por tanto, vital (*cf.* *Ptol.*, *Tetr.* 3,3).

<sup>36</sup> Tras emerger de la blanca espuma formada por los órganos genitales de Urano, Afrodita pasó junto a Citera, isla al sur del Peloponeso, en donde hubo un famoso santuario de la diosa, y por Chipe (de donde Kúmpis, *cf.* *Poxy* 4504, col. II, v. 4). A partir de aquí explica Hesiodo (*Theog.* 194-198) el epíteto Kúmpeta con el que es conocida, sobre todo en poesía, Afrodita. Se trata, en definitiva, del planeta Venus.

<sup>37</sup> El verbo μετροπανεύ indica la acción de culminar el meridiano (*cf.* Arist., *Mete.* 373b; Hipparch. 1,7,11; Gen. 7,19-31), es decir, ‘estar en mitad del cielo’ (μέσος y οὐραῖς), de donde obtiene el sustantivo estético μετροπάνη (*cf.* *Ptol.*, *Alm.* 8,4), que designa para los astrólogos un punto marcado por la intersección del meridiano y de la eclíptica en el momento del nacimiento (viene a ser casi sinónimo del sustantivo dinámico μετροπάνης, que hallamos por vez primera en Gémino, 2,21,6 y 12,2). Además, μετροπάνη es uno de los cuatro κέρτρα marcados en el círculo: ώροκέρτης, μετροπάνης, δίστης y υπέροχης (*cf.* A. Bouché-LÉCLERCQ, *op. cit.*, pp. 258 s.); por tanto, μετροπάνη haría referencia al meridiano culminante, es decir, la mitad del

junto con Crono<sup>38</sup> en sus propias casas<sup>39</sup>, sin Piroente<sup>40</sup>, proporciona una esposa<sup>41</sup> que no es pobre ni vieja -tanto poder tiene este punto de la casa en vez del situado enfrente<sup>42</sup>- y no

cielo (*M.C.*); su opuesto es el fondo del cielo (*I.C.*), es decir, debajo de la tierra: ὑπὸγετον o ἀντερουπάντια. Ptolomeo consideraba como punto más importante el μετρούπαντια, por cuanto representa la edad madura del hombre, el punto culminante de su realización (*Tet.* 3.3-4). La acción planetaria es fundamental en astrología y, concretamente, estar en posición favorable respecto al horóscopo, es decir: en *M.C.*, como el caso que nos ocupa, o en un aspecto favorable (trígono o sextil). La presencia de Venus en *M.C.* propicia la etapa del amor y del matrimonio, el γαμήλιος τόνος (*cf.* Manil. 2.926 ss.). Cf. E. CALDERÓN, "La lengua científica de Génimo. I. La aporación téosica", *Myrtia*, 13 (1998) 103-136.

38 Es decir: Saturno. Sobre sus características astrofógicas, de las que más abajo se hablará, *vid.* A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Implicaciones astrofógicas del mito de Crono-Saturno", *Minerva* 13 (1999) 17-44.

39 Las cuatro posiciones, ο κέρτηρα, del círculo se subdividen en doce zonas, ο τόνοι (*locit.* Manil. 2.856-967; Firm. *Math.* 2.20.11), de suerte que se obtiene un sistema de dominicación de doce casas, Συστήματος (*cf.* Heph. *Astr.*, *Epr.* 2.2.92) o Συστήματος (*cf.* Vett. *Val.* 17.9.33), que hace referencia a aspectos como los hijos, la salud, el matrimonio, los bienes, etc. (*vid.* W. HÖSNER, "Les divinités planétaires de la *dodecatropos*", en *Les Astres* (eds. B. BAKHOUCHE - A. MOUREAU - J.-C. TUREPIN), II, Montpellier, 1996, pp. 307-317; también sigue siendo útil F. CUMONT, "Écrits hermétiques I: Sur les douze lieux de la sphère", *RPh*, 42 [1918] 63-79). Cada planeta tiene una casa (οἴκος o τόνος) en uno de los doce signos, pero como el número de planetas no coincide con el de signos, se aceptaba que el Sol y la Luna tuvieran una sola casa (León y Cangrejo respectivamente), mientras que los demás planetas habitaban dos casas, una nocturna y otra diurna (también una masculina y otra femenina), siguiendo el orden pitagórico de los planetas; en el caso de Venus las dos casas son Balanza (m.), diurna, y Toro (f.), nocturna (*cf.* Dor. 1.1.8-9; Prot., *Tet.* 1.18; Firm., *Math.* 2.2.1-5; A. BOUCHÉ-L'ECLERCQ, *op. cit.*, pp. 182-192, y E. CALDERÓN, "La astrología...", *art. cit.*, p. 142 ss.).

40 Procreo ("Rutilante") es el planeta Marte: ο τοῦ Αρεὸς δῶριψ (Gem. 1.26). Al igual que los demás planetas (*cf.* notas subsiguientes) el nombre de Piroente, que hace alusión a su intensa y característica tonalidad rojo-anaranjada (de τηρψ 'fuego') -Platón, en la *República* 617A, identifica los planetas por el color y lo llama ἵρεψοψ-, es el que encontramos en el período helenístico; anteriormente la construcción con ο ... δῶριψ, y, a partir del s. II d.C., simplemente Αρεψ.

41 Lo mismo sucede con los otros planetas con la respectiva forma abreviada (*cf.* F. CUMONT, "Les noms des planètes et l'astrologie chez les Grecs", *AC*, 4 [1935] 5-43). La influencia de Piroente es matérica, ya que la conjunción de éste con Venus implica fornicación y adulterio (*cf.* *Priebum*, 276), como influencia de los míticos amores adulterinos de Afrodita y Ares, ya conocidos por Homero (*Od.* 8.266-369) e immortalizados por Velázquez en su *Fragata de Vulcano* (*cf.* Doroth. II 14.48-49). Sobre los nombres de los planetas y sobre la relación Venus-Marte, *vid.* A. PÉREZ Jiménez, "Mito y astrología en Grecia: un viaje con retorno", en *Religión, Magia y Mitología en la Antigüedad Clásica* (ed. J.L. CALVO), Granada, 1998, pp. 137-165.

42 A partir de aquí da comienzo la parte dedicada al κῆλης γάμου (o punto de las nupcias). La doctrina habitual tiene en cuenta la distancia angular entre Saturno y Venus para los nacimientos de varones, y entre Venus y Saturno para los de mujeres. El punto diametralmente opuesto será el κῆλης πολυτελείας. Este contenido concuerda con el tipo de predicciones que ya conocíamos por otros fragmentos del poema de Anubión (p. e., *CCAG* II, p. 205 ss.).

43 Discrepamos en este punto de la interpretación de OBINK (*op. cit.*, p. 75), pues creemos que se

exactamente una muchacha, sino que más bien da una esposa, por Zeus, además de medios de subsistencia<sup>43</sup>. Pero si la casa mantiene ... maldada influencia ... en su totalidad los benéficos ... la casa, si noble ... y ...<sup>44</sup>

## *POxy 4504.*

### col. I:

.....

### col. II:

refiere al ὑπὸγετον, situado enfrente del μετρούπαντια, ya que indica el lugar donde se esconde el Sol en el momento del natalicio, es decir, es el punto "más oscuro".

43 En efecto, Ptolomeo (*Tet.* 4.5.11) advierte sobre las ventajas de un matrimonio bajo los auspicios de Venus en conjunción con Saturno y sin la influencia de Marte. La diferencia de edad observada en el pronóstico era comúnmente deducida por los astrólogos a partir de las relaciones de Venus con Saturno (Dor., II 3.4; II 4.13; II 26.3; Vett. *Val.* II 1.6; Firm., *Math.* 7.18.1, entre otros).

44 La última parte es de incierta interpretación. Lo más probable es que haga referencia a otras conjunciones que podían producir efectos más nocivos que con los planetas benéficos (διγόδοις, v. 14). Firmico Materno (*Math.* 6.29-23) previene del estupro; a ello puede referirse este inicio fragmentario. El papiro da επόψη, pero en el mismo texto está anotado supra *lineam* la terminación -οψ, es decir, εύροψ, que parece concordar mejor con el resto del texto.

45 Posiblemente el *stuprum* a que arriba hacíamos mención.

46 Cipris es, como ya se ha indicado a propósito de Citea, Venus, y rige el signo del matrimonio. Estas conmemorativas festividades estaban presididas por Afrodita y los participantes eran coronados de rosas y celebraban los festejos al son de instrumentos musicales y bebían abundantemente hasta la embriaguez. Por esta razón, se dice que Venus, unida a Marte, produce ψοποτός οἴνον, μεθόν, χαροκόποψ, ελαττινοπόψ, / σατρυγεῖας, θάρων δεικηγούς, διστόρεος, / ἡλιος νικητας δρύοντας ὑπνῷ μετρούπαντια ... πολύχατα μητρέοντες (Man., IV 492); *cf.* Manil., V 144; Firm. II 299.14; F. CUMONT, *L'Egypt des astrologues*, Bruselas, 1937, p. 95, n. 1. En los banquetes rituales de los festejos religiosos se era, en general, más comedido.

47 Se referirá aquí -tomando como punto de referencia lo dicho por Firmico Materno (*Math.* 6.29.23)- a la *βλαστοντια* ('Fulgido') es ο τοῦ Εριοῦ δῶριψ (Gem. 1.29), es decir, el planeta Mercurio.

do en ese lugar, (*l'sucede?*) exactamente como dije. Pero proporciona<sup>52</sup> juicios, grandes tumultos y pleitos<sup>53</sup>, y es peor si Piroente se encuentra con Hermes<sup>54</sup>. Si el hijo de Crono<sup>55</sup> está presente, así como Fósforo<sup>56</sup>, en un mismo signo<sup>57</sup>, y Crono se encuentra en este signo, y Cítereá realiza una conjunción con este primero<sup>58</sup>, y Zeus se encuentra en el signo de Crono, y Cípris del mismo modo, y el letal Piroente mira<sup>59</sup> a Cípris y a Mene<sup>60</sup>, y Fenonte<sup>61</sup> solo mira a la Cornuda<sup>62</sup>, . . . bien con su propia madre<sup>63</sup> o bien con su madrastra se unirá espantosamente. Pero si una mujer se encuentra que nace con esta configuración<sup>64</sup>, será llamada esposa de su padastro o de su padre<sup>65</sup>. Nacen mujeres que son estériles y también hombres sin descendencia<sup>66</sup>, cuando Mene se encuentra en el siguiente.

52 Probablemente se refiere a Mercurio.  
 53 Una predicción similar la encontramos también en Manetón (3.186): *κροτεῖς τε Σίκαν τ' ἀγοράν πέλαντα* (*cf.* Firm., *Math.* 6.29.24).  
 54 Esta conjunción de Marte y Mercurio da lugar a personas insolentes, perturbadoras, enredadoras, etc. (*cf.* Plot., *Tet.* 3.14.32).

55 Zeus, es decir, el planeta Júpiter o τὸν Διὸς ἀστρόν (Gen., 1.25). Es el único planeta que no es citado en el fragmento por su nombre característico en el período helenístico: φαέθων ('Faetonte').  
 56 Faetófóros ('Refilente') es el planeta Venus o Lucifer; οὐτὶς' Αφροδίτης ἀστρόν (Gen., 1.28). Su luz, blanca y fría, sobresale sobre los demás astros al atardecer o al amanecer; por lo que se le conoce como Lucero Matutino o Lucero Vespertino.  
 57 En el signo del matrimonio, tal vez.

58 Es decir, Saturno (*cf.* Man. 3.36: ἐν προτέρῳ δ' ὥρᾳ ζώνῃ φάνιον προβεῆσιν)

59 La doctrina de los aspectos establece una relación geométrica entre los planetas, es decir, "se miran" (*aspicimus*, de donde *aspectus*).  
 60 Naturalmente, se refiere a la Luna.  
 61 φοίνικων ('Líquido') es el planeta Saturno, ó τὸν Κρόνου ἀστρόν (Gen., 1.24).

62 Se trata de la Luna por su aspecto cornudo cuando está en fase creciente o menguante. Así lo dice Arato: ὅταν κεράσται σκήνην ἑσπερόν φαίνηται (*Phaen.* 733 s.), γε σκέπτεο δέ πρῶτον κερδῶν ἔκτρέψθε σκήνην (*Phaen.* 778).

63 Hay una laguna en el texto, pero, en mayor o menor grado, se puede seguir el sentido: determinadas conjunciones propician las relaciones incestuosas (*cf.* Plot., *Tet.* 4.5.12 ss., y Firm., *Math.* 6.30.1, que recurre al expediente del horóscopo de Edipo). Las uniones entre consanguíneos eran asociadas a determinadas posiciones de la Luna y Júpiter y a disonancias entre la Luna y Venus. Sobre las justificaciones astrológicas del μητρογόνος, *vid.* F. CUMONT, *L'Egypte... op. cit.*, p. 178 s.

64 El σχῆμα es la figura geométrica que forman los astros en el momento del nacimiento y que propicia predicciones genéticas (*cf.* Plot., *Tet.* 4.5). La distribución poligonal de los signos también es llamada σχῆμα (Man., III 5), latín *configuratio* (Manil., II 2.270). *Cf.* A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 246 ss., y E. CAUDERON, "La astrología...", art. cit., p. 138 ss.  
 65 Para la expresión μητέρος ἀδερφὸς ἕτη ... πατέρος, *cf.* Firm., *Math.* 6.30.1: ...*haec eadem mulier aut patris iungetur aut utrictio*.

66 En el Egipto helenístico la esterilidad y la infertilidad eran consideradas como un infortunio, en el

te signo<sup>67</sup>; de donde llegó el gran Helio<sup>68</sup>, atravesando el equinoccio ... bajo tierra<sup>69</sup>, o quizás Crono y Cítereá avanzan como colonos en un signo occidental<sup>70</sup> ... en Cítereá ...

*Poxy 4505.*

*Jr. 1:*

... y también en el matrimonio con parientes ... un agradable ... y de un hombre ... Cuando Afrodita mira a Mene en su cuadrado derecho<sup>71</sup>, engendra hombres de buena conducta, amables<sup>72</sup>, honrados por sus esposas y agradables para con todos sus amigos. Y esto es superior cuando el hijo de Crono mira a Cítereá. Para una persona instruida y letrada<sup>73</sup>, Estilón, Piroente y Fósforo en el mismo signo (*lengendran*)? ...

*Jr. 2:*

..... cuadrado<sup>74</sup> ...

... la configuración triangular<sup>75</sup> ... Helio ... Si te introduces en esto<sup>76</sup>, podrás ver a una que los astros maléficos tenían que ver (*cf.* F. CUMONT, *L'Egypte...*, *op. cit.*, p. 184 s.) y amplio aparato de textos en las notas *ad hoc*). Especialmente relacionado con la esterilidad y la ausencia de hijos está el planeta Saturno (*cf.* Vert. Val., I, 1.13). Firmico Materno (*Math.* 3.2.9) añade, además, que Saturno en *I.C.*, de noche y en aspecto cuadrado con la Luna, provoca la esterilidad de los hijos.

67 El término μοῖρα ya significa 'signo' en Arato (*Phaen.* 716).

68 Así se refiere también al Sol Anubión en un distico transmitido por Hesíodo (2.2): ἄποιοιον δὲ μόδοις ὥρις ἀτερπατον ἄλλος / ὀκεττόμενος Μήνην καὶ μέγαν 'Ηλίον.

69 El término ὕποχθεύοντος es una referencia a la posición astral *inum medium caelum* (*I.C.*) (*cf.* Man. 2.53, 2.126, 3.147...).

70 Cf. Man. 3.176: δυνατὸν τὴν κέντρην. Este pasaje final está muy deteriorado y sólo parcialmente podemos conocer su hipotético contenido a través de Firmico Materno (*Math.* 6.50.2-3).  
*Cf.* Man. 5.122: Ἀρης δ' ἡνὶ τετράγωνον ἰδεῖ καλὺν 'Αφροδίτην.

71 En Manetón también hallamos εὐηρίσκοντας βέλει καὶ μακριστοράτους (5.352) y προσφέλεις θῆκεν (I.240).  
*Cf.* Firmico (*Math.* 6.30.24), la predicción engendra a alguien que aparece como *docili sermone et diuini ingentii potestate compositus*.

72 Puede ser viable la adición de Obbink: ...τετράγωνον 'tetrágono' o 'cuadrado', configuración desfavorable. Hesíodo (2.2) transmite el siguiente distico de Anubión: εἰ δέ κεν 'Ηλίος γ' ὀλίγος μοῖρας ἔχει ἀστρον / χρὴ τετράγωνα δέρπων καὶ διάμετρα τόπου.  
 73 Como ya hemos señalado arriba, es una configuración favorable: *sed longe maior uis est per signa trigonum / quam quibus est titulus sub quanto quoque quadratis* (Manil. 2.352 s.).  
 74 Hasta aquí el texto está muy corrupto y apenas puede conjeturarse nada, excepto que la configuración triangular, a que parece hacer referencia, es indicio favorable.

persona que participa<sup>77</sup> de lo siguiente: buen carácter, condescendiente, muy agradable para con sus amigos, de mucha virtud y gran inteligencia, y un orador<sup>78</sup> que genera un rápido torrente de palabras, noble, altisonante y terrible<sup>79</sup> observador de la justicia.

## (Libro) III

..... acerca del signo dominante<sup>80</sup> ...  
..... del tercer (*¿tipo?*) de horóscopo<sup>81</sup> ...

<sup>77</sup> El participio *μετρόπολευς* se refiere a aquello que los astros le han deparado en suerte: *cfr.* del mismo verbo el término ἡ μέτροπλεύη 'el destino'. La predicción siguiente parece estar relacionada con Ptol., *Tetr.* 3,14,25-26.

<sup>78</sup> Manetón (I 259, III 350, III 479) también se hace eco de esta predicción sobre los oradores.

<sup>79</sup> θεινόν es un término técnico en retórica (*cfr.* J. REA, "A student's letter to his father: *P.Oxy.* XVIII 2190 revised", *ZPE*, 99 [1993] 75-88).

<sup>80</sup> Probablemente sea parte del título de este libro III del poema astroológico.

<sup>81</sup> El término δέκα designa la posición de los astros en el momento del nacimiento (*cfr.* Man., I 278). Hefestión (II 2) recoge un distico del propio Anubión que reza así: χρὴ δὲ Δεκάριαν προτέρην διεκέθει τὸ φύμα / ὅρην νυκτερινήν ακεπτόμενον θέλιατος.

**CODEX VATICANUS GR. 952. DESCRIPCIÓN DEL CONTENIDO ASTROLÓGICO,**

**EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE SUS FRAGMENTOS INÉDITOS\***

HILARIO BAUTISTA RUIZ  
Universidad de Málaga

Ofrecemos en este artículo la descripción de los escritos de contenido astrológico presentes en el manuscrito Vat. Gr. 952, perteneciente al fondo *Vaticanus Graecus* de la Biblioteca Apostólica Vaticana. Se trata de una revisión de la descripción dada por el *Catalogus Codicium Astrologorum Graecorum*<sup>1</sup>, en la que hemos observado, a nuestro modo de ver, algunos datos incompletos en lo referente a los escritos astrologicos, así como la inclusión de obras que carecen de tal contenido, según pudimos comprobar tras el examen directo del mencionado códice.

Antes de nada, me gustaría sumarme a la larga serie de alabanzas recibidas de parte de la comunidad científica por los descriptores y responsables de ese gran Catálogo, que se ha convertido por méritos propios en referente indispensable para los estudio-

\* Quisiera agradecer de forma especial a Mons. P. Canart su disponibilidad y su valiosísima colaboración a la hora de resolver las dudas paleográficas y codicológicas que siempre plantean este tipo de trabajos. También doy las gracias al profesor Raúl Caballero, de cuyas sugerencias este artículo se ha beneficiado significativamente. Y, por último, al profesor Aurelio Pérez Jiménez, por su inestimable asesoramiento en cuestiones teóricas relacionadas con la astrología griega. Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGESIC del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

<sup>1</sup> STEPHANUS WEINSTOCK, *Catalogus Codicium Astrologorum Graecorum*, Codicum Romanorum Tomi V pars IV, Bruxelles, 1940, pp. 8-12.

sos de la astrología griega antigua. Y decimos esto no sólo por la valiosa información codicológica aportada en cada manuscrito (lo que lo convierte en excelente complemento de los Catálogos generales de cada Biblioteca) sino, y especialmente, por su enorme labor de edición de obras astrologicas. Aclarado esto, sin embargo, y como ninguna obra queda libre de recibir posibles enmiendas, he detectado cierta falta de uniformidad de criterio a la hora de ofrecer la descripción de cada manuscrito.

Para justificar este hecho voy a centrarme en uno de sus veinte volúmenes. Me estoy refiriendo en concreto al *Tomo V, pars IV*, cuya descripción recayó en Esteban Weinstock. Tras el prólogo, donde el autor nos presenta este volumen como el último dentro del capítulo dedicado a los manuscritos griegos conservados en Roma, y sin más aclaraciones relacionadas con la forma de exposición de los datos a lo largo del mismo, comienza directamente la descripción de los códices.

Observando los trece primeros manuscritos descritos parece claro y evidente, siguiendo la práctica habitual en la descripción de cada códice por parte del CCAG, que se van a ofrecer al lector únicamente datos acerca de aquellas obras, tablas o simplemente escritos de cualquier género, cuyo contenido tenga relación con la astrología griega<sup>2</sup>. Pero, al llegar al Vat. Gr. 952, se advierte la presencia de una serie de obras que, en algunos casos, cuentan con unos títulos en principio poco indicativos de su contenido astrológico. Sobre esa sospecha procedí a la transcripción de las mismas y comprobé que su contenido nada tenía que ver con la astrología. Ante ese hecho, advertí la necesidad de revisar la descripción del códice, con el objetivo de evitar posibles confusiones: ¿acaso no es lógico pensar que el lector que acuda al catálogo, tras ver la presentación de otros manuscritos en el mismo, dé por hecho que se va a encontrar únicamente con escritos de contenido astrológico? De todas las obras que hemos considerado ‘no astrológicas’ daré cuenta tras la descripción del contenido astrológico del manuscrito.

Junto a esto, la consulta *in situ* del manuscrito me sirvió para confirmar, añadir o corregir ciertos datos paleográficos y codicológicos de carácter general (que por ello no encuentran quizás dentro de esta revista el lugar idóneo para ver la luz), tales como la localización de *folia vacua*. Aparte de estos datos generales pude completar ciertas deficiencias en la foliación asignada a las obras descritas en el CCAG. Y es que por lo general el *Catalogus* suele ofrecer por costumbre, de acuerdo con la práctica habitual en la época, únicamente el folio en que comienza la obra en cuestión, obviando en algunos casos aportar el folio en que finaliza. Ciento es que en algunos casos puntuales éste último puede quedar sobreentendido, pero no siempre es así. Y considero importante que el estudioso tenga la localización exacta de cada

<sup>2</sup> Víd. op. cit. P. ej., p. 5, “30. Codex Vaticanus 279”

escrito, con vistas no sólo a posibles citas o referencias, sino también a la hora de realizar peticiones concretas a las Bibliotecas. Para mayor claridad, aportaré la información detallada de estos nuevos datos junto con la referente a las obras no astrológicas descritas.

Como última puntualización al *CCAG*, no puedo dejar de comentar otra notable falta de uniformidad en la presentación de los datos. Se trata de la forma de tratar los textos que aporta (*titulos, incipit y destinat*). Si bien la norma seguida parece ser la de ofrecérnoslos tal y como los escribió el copista de turno, sin corrección alguna, podemos encontrarnos lo mismo un *incipit* transcrita literalmente del códice (*ἐργοτάται ὅμια κατεκλίθη*<sup>3</sup>; *ψηφίσαν τὸ ὄνομα σου*<sup>4</sup>), que un título (*περὶ δυοτάτων ήλιοις*<sup>5</sup>) o un *destinat* (...ται κεράδων ήλιοις...<sup>6</sup>) en los que se aporta esa misma transcripción pero acompañada, en estos casos sí, de la lectura correcta que se debe adoptar. Otra opción escogida es la de ofrecer un texto incorrecto y advertirnos de ello simplemente con la nota (*sic*), sin apostar por una posible corrección (*Τετραρύπης Βεβύχω* (*sic*) *βασιλέι*<sup>7</sup>). Creemos que se debería haber seguido un criterio más estable también en este aspecto. Conforme a esta opinión, en mi descripción del código voy a ofrecer siempre el texto ya corregido, librado de las posibles faltas que hubiera podido haber cometido el escriba.

Además de la descripción que se nos da en el *CCAG*, la otra fuente con que se contaba hasta el momento para conocer el contenido de este código era el Catálogo manuscrito de Allatius-Portius<sup>8</sup>. Se trata de un catálogo de códices vaticanos, confeccionado en el siglo XVII, que abarca los manuscritos 1-1484 del Fondo *Vaticanus Graecus*. En él hallamos la descripción de diecisiete manuscritos con contenido astroológico no incluidos aún en los catálogos impresos de la BAV<sup>9</sup>. La ventaja respectiva a la descripción del *CCAG* es que aporta datos de todo tipo de obras, dado

su carácter de *Catálogo general*. Sin embargo, no es un catálogo especialmente exhaustivo (en algunos momentos la información se reduce al mínimo). En lo que respecta a nuestro manuscrito, sí ofrece una descripción relativamente detallada de su contenido hasta llegar curiosamente a la parte que más nos puede interesar, los folios 162 al 186, de contenido mayoritariamente astrológico. Es por eso que su aportación resulta, para nosotros, a todas luces escasa.

Las restantes fuentes, entre las que destaca la descripción del manuscrito que nos ofrece R. Devreesse<sup>10</sup>, tampoco nos sirven de mucho, pues lo hacen de forma muy general y sin aportar más información que, en todo caso, la relativa a autores y materias.

Es el manuscrito objeto de este artículo uno de los códices vaticanos más prolíficos en contenido astrológico. Se trata en su mayoría, como ya se verá de forma memorizada más adelante, de obras anónimas, cuya temática abarca desde la medicina o la botánica astrológicas hasta *cálculos* basados en los números o días de la semana. No faltan sin embargo fragmentos de Máximo Planudes, Leon el filósofo, Nicolás Cartofilaco o Petosiris, así como otros escritos menores atribuidos al ámbito pitagórico, a Hermes Trismegisto o al propio Petosiris.

Conjugando, pues, la descripción del *CCAG* con aquella otra de Allatius y, sobre todo, mediante el examen directo del propio manuscrito, presento aquí una descripción completa del contenido astrológico del mismo precedida, además, de los datos generales del códice (en éstos el lector notará también una ampliación con respecto a los que ofrece el *CCAG*).

**Vat. Gr. 952 (olim 740).** Saec. XV (Briquet 3653-3663. 6363. 7271. 7682. 7892. 11689 aut 11693), chart, mm. 220 x 145, ff. I. 194 (+ 4a-b. 17a-c. 39a-b. 161a. 182a-b. 193a addita et vacua; Iv. 4v. 33v. 138v. 160v-161r. 182v. 194r vacua), linn. 22-29 plerunque (ff. 5-33, linn. 14).

ff. 1r-4r: **Maximus Planudes** (in cod. *ἀκολούθα ἀπατῶν τῶν ὑελκῶν ἐκτε-*  
*βεῖσα παρὰ τὸν λογωτάτου καὶ σοφωτάτου κυρίου Ματέιου τὸν Πλανοῦσθη*)  
*στιχηρὰ προσολογία ἦνος α΄ πρὸς τὸ τῶν οὐρανῶν ταγμάτων*<sup>11</sup> Inc. τῶν ἀσ-

<sup>3</sup> CCAG V, 4 (1940), p. 8, lin. 9 *ab imo*.

<sup>4</sup> ibid., p. 10, lin. 10 *ab imo*.

<sup>5</sup> ibid., p. 9, lin. 16 *ab imo*.

<sup>6</sup> ibid., p. 11, lin. 8 *ab imo*.

<sup>7</sup> ibid., p. 11, lin. 17.

<sup>8</sup> *Inventarium Graecorum codicum manu scriptorum a L. Portio Scriptore Graeco descriptum, I-II.* Sala Cons. Ms. 321-323. Biblioteca Apostólica Vaticana (Vat. Gr. 952, ap. Sala Cons. Ms. II, n° rosso 322, pp. 555-557).

<sup>9</sup> Vid. *Codices Vaticanani Graeci* 1-329, 330-603, 604-866, 867-932, 1483-1683, 1684-1744, 1745-1962, 2162-2254 et 2644-2663 edd. in Biblioteca Vaticana (1923-1996), Cf. JEAN-MARIE OLIVIER, *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richart*, Brepols-Turnhout, 1995, pp. 240-242.

<sup>10</sup> R. DEVREESSE, "Le fonds grec de la Bibliothèque Vaticane des origines à Paul V", *Studi e Testi*, 244 (1965).

<sup>11</sup> El *CCAG* incluye esta obra entre las astrológicas. Se trata de un escrito sobre el valor curativo de las piedras. En principio, no hemos podido observar la asociación entre piedras y elementos como los planetas o los signos, lo que nos haría enmarcar el texto dentro de la tradición de *Alejandría* o entre los escritos de *iatromatemática*. Seguiremos estudiándolo en pos de conclusiones más precisas. De momento, lo mantenemos en nuestra descripción del contenido astrológico del manuscrito.

f. 137v: *Leo* (in cod. ψήφισμα κυρίου λέοντος τοῦ σοφοῦ) περὶ ἀριστοῦ Inc. ἐπωτῆσατε ὄποιαν ἡμέραν κατεκλίθη Des. τοῦ σταυροῦ, τελευτήσει.

f. 138r: tabula quae continet dies vitae et mortis, ut in cod. Vat. Gr. 915, f. 47v.

f. 158r: ὅτι ἐπτά ἡμέραι ἔστιν τῆς ἐβδομάδος, ἐπτὰ δὲ καὶ οἱ πλανῆται· μᾶς δὲ ἑκάστη ἡμέρα ἀρχὴ καὶ ὁ πλανῆτης αὐτῆς Inc. τῇ μὲν κυριακῇ Ἡλιος Des. τῷ δὲ σαββάτῳ, Κρόνος.

f. 158r-160r: περὶ τῶν ἀρδιῶν τῆς ἐβδομάδος Inc. ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς τοῦ σαββάτου ἔστιν τοῦ Ἐρμοῦ Des. ἡ διαδεκάτη ὥρα τῆς Ἀφροδίτης.

ff. 162r-164r: περὶ τῆς βαράντης τῆς καλομένης πανιάς Inc. περὶ πατούμας τῆς γλυκυκύδης Des. καὶ ὥρα Ἡλίου Ed. CCAG VIII, 2 (1911); 167-170; cf. CCAG VIII, 1 (1929); 187; CCAG XII (1936); 117; DELATTRE 1936: 81 ss.(ed.<sup>2</sup> 1938: 84); OLIVIERI 1937: 139 ss.

f. 164r: περὶ συλλήψεως κεφ. β' Inc. λαβῶν ἑκ τοῦ μεμικότος καρποῦ Des. ἐν ὥρᾳ Ἡλίου. Ed. CCAG VIII, 2 (1911); 170-171.

περὶ φυλακτηρίου μεγίστου κεφ. γ' Inc. λαβῶν πατονίας βίζαν Des. γράψαι, εἰσὶ ταῦτα. In fine sunt signa magica quaedam. Ed. CCAG VIII, 2 (1911); 171.

f. 164r-v: περὶ τοῦ φύκεῖν ἐναυτίου ὑποθέσεως <κεφ. δ> Inc. ὀνειθῶν τῇ κεφ. τοῦ Κρίον ὄντος Ἡλίου ἐν αὐτῷ Des. ἡμέρα κυριακή ὥρα η̄ α΄ η̄ η̄. In fine, signa magica. Ed. CCAG V, 4 (1940); 118.

f. 164v: περὶ εὐτυχίας πραγμάτων κεφ. ε' Inc. λαβῶν σ' δραχμὰς χρυσίου καθαρού Des. πράγματος καὶ καρποῦ. In fine, signa magica. Ed. CCAG V, 4 (1940); 119.

ff. 164v-165r: περὶ φύλατου καὶ νίκης καυπηρίου κεφ. σ' Inc. λαβῶν δρυγυρού καθαρού ποιήσου Des. καὶ ἡ γυνὴ σου ἐγκυμονήσει. In fine, signa magica. Ed. CCAG V, 4 (1940); 119-120.

f. 165r: περὶ δινοτοκίας Inc. γράψου μετὰ κυναβάρεως οὔτως Des. ἐπάνω τοῦ γόνατος. In fine, signa magica. Ed. CCAG V, 4 (1940); 120.

περὶ σεληνιαρχίου κατὰ καρποῦ Σελήνης Inc. λαβῶν ἐν ὥρᾳ καὶ ἡμέρᾳ Ἡλίου Des. ἡ δὲ μέλλεις γράψαι, εἰσὶ ταῦτα. In fine, signa magica. Ed. CCAG V, 4 (1940); 120. Cf. CUMONT 1937: 169.

ff. 165r-167r: *Nicolaus Chartophylacus* (in cod. τοῦ σοφωτάτου καὶ μαρα-

ριωτάτου κυρίου Nicolaou Xaptofylakos τῆς ἀγωτάτης τοῦ δεσμοῦ μεγάλης ἐκελησίας καὶ μητριπολίτου Θεσσαλονίκης) μέθοδος τοῦ χορηγοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ

<sup>12</sup> Al igual que ocurría con el escrito atribuido a Máximo Planudes, nos encontramos aquí con una obra catalogada como astrología por St. WINSTOCK y que, tras su examen, deja bastantes dudas al respecto. Se trata de uno de tantos escritos sobre adivinación numérica presentes en nuestro códice. Sin embargo este, a diferencia de otros, no parece poner en relación el valor numérico de los nombres con elementos relacionados con la astrología. Dos referencias nos mantienen en la duda sobre su temática. La primera, que el lector puede ver en el *incipit*, atañe a que los astrológos conocen y utilizan este método de adivinación. Sin embargo a partir de ahí no se vuelve a mencionar elemento alguno de astrología, salvo en las tablas que acompañan al texto, donde leemos los términos *ὑποτοπολός* y *ὑποτοπολός*. No obstante, no hemos podido aclarar la posible motivación astrología de estos cuadros. Al igual que hicimos con el texto de Planudes, optamos por mantenerlo aquí, si bien con las referencias mostradas, a la espera, igualmente, de tomar una decisión definitiva.

περὶ ὀδοπορούντων καὶ ἐμπορευόμενων Inc. ψήφισμα τὸ ὄνομά σου Des. ὀδεύοντα μετ' αὐτοῦ Ed. (sub tit. περὶ πράγματος τοῦς) CCAG XI, 2 (1934); 143.

περὶ ὀδοπορούντων καὶ συμπεριεομένων CCAG XI, 2 (1934); 143.

περὶ ὀδοπορούντων καὶ ἐμπορευόμενων Inc. ψήφισμα τὸ ὄνομά σου καὶ τοῦ συνοδεύοντος σου Des. ὀδεύοντα μετ' αὐτοῦ Ed. (sub tit. περὶ ὀδεύοντων, ὀδοπορούντων καὶ συμπεριεομένων) CCAG XI, 2 (1934); 143.

περὶ ὀδοπορούντων καὶ ἐμπορευόμενων Inc. ψήφισμα τὸ ὄνομά σου καὶ τοῦ συνοδεύοντος σου Des. ὀδεύοντα μετ' αὐτοῦ Ed. (sub tit. περὶ ὀδεύοντων, ὀδοπορούντων καὶ συμπεριεομένων) CCAG XI, 2 (1934); 143.

προσκοπέων εἰσότων Des. κατὰ τετράδα τὰ στοχεῖα ἐτέθησαν. Cf. DELATTRE, 1927: 1, 557 ss. et DREXEL, 1938: 332. Sequuntur tabulae in f. 167r-v: ὅραγων τῶν κατὰ προποδηλού καὶ ὑποποδηλού ὀφειλόντων τίθεσθαι στοκχεῖαν.

f. 168v: *Pythagoras* διήγησις περὶ πεφωτισμένων ἡμέρων τῆς Σελήνης καὶ ἀφωτισμῶν Inc. αἱ πεφωτισμέναι ἡμέραι. α' γ' Des. καὶ ἡ' Cf. CCAG XI, 2 (1934); 154.

ff. 168v-169r: exempla varia ad opus Pythagorae afferentia Inc. ε' τις ἐν τῇ πεφωτισμένῃ ἡμέρᾳ Des. μικρά, ὑγιανεῖ.

f. 169v: ὀδόματα ἀνδρῶν tabula Inc. κύκλου Σελήνης. α' αφθο' Des. Χριστόφορος. Cf. CCAG XI, 2 (1934); 153, 17-33.

f. 170r: sine titulo. Inc. τῶν ἀριθμῶν αὐτῶν σημαγομένων ὑφειλού ἐνάδας Des. καὶ β' ὁ ἐγκαδουμένος. Sequitur tabula. Cf. CCAG XI, 2 (1934); 140; TANNER 1885: 248-252.

ff. 170r-173r: ψήφος περὶ ἀνδρογύνων Inc. ψήφισμα ἀνω δέσμευται Des. ἀπαλλάσσῃ ἄγαν αὐτῆς. Aliam formam ed. CCAG XI, 2 (1934); 145-147.

f. 173v: περὶ μάκης Inc. ψήφισμα τὸ ὄνομά σου καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀρχομένου Des. τοῦ ἀρχομένου, ἡγάδα. Ed. (sub tit. περὶ τοῦ μέλλοντος μικρῶν ἦγγασθαι) CCAG XI, 2 (1934); 142.

περὶ πολέμου Inc. ψήφισμα ἀμφοτέρων τὰ ὄνοματα Des. τοῦ ἀρχοντος οὐ συμφέρει. Cf. CCAG XI, 2 (1934); 142, 27-143, 2.

περὶ πράγματος Inc. ψήφισμα τὸ ὄνομά σου Des. τοῦ ἀρχομένου μέλλοντος περὶ πράγματος Ed. (sub tit. περὶ πράγματος τοῦς) CCAG XI, 2 (1934); 143.

περὶ ὀδοπορούντων καὶ ἐμπορευόμενων Inc. ψήφισμα τὸ ὄνομά σου καὶ τοῦ συνοδεύοντος σου Des. ὀδεύοντα μετ' αὐτοῦ Ed. (sub tit. περὶ ὀδεύοντων, ὀδοπορούντων καὶ συμπεριεομένων) CCAG XI, 2 (1934); 143.

*περὶ κοινωνίας* Inc. ψήφισου τὸ ὄνομά σου καὶ τοῦ κοινωνῶντος Des. τὸν υκάννα. Ed. CCAG XI, 2 (1934): 143.

*περὶ ἀποδημίας εἰ συμφέρει καὶ εὐφραίνει τὴν πόλιν ἀλλάζει ἐξ αὐτῆς* Inc. ψήφισου τὸ ὄνομά σου καὶ τῆς πόλεως Des. τῆς πόλεως οὐ συλλόγει. Ed. (sub tit. περὶ ἀποδημίας ἐκ πόλεως εἰς ἑτέραν πόλιν) CCAG XI, 2 (1934): 143.

*περὶ ἀπολέτιας* Inc. ψήφισου τὸ ὄνομα τοῦ ἀπολέσαντος Des. οὐχ εὑρεθήσεται. Ed. CCAG XI, 2 (1934): 143.

f. 174r: *περὶ ἐλευθερόσεως* Inc. ψήφισου ὄμοιως τὸ ὄνομα τοῦ δεσπότου Des. οὐκ ἔλευθεροθήσεται. Ed. CCAG XI, 2 (1934): 143.

f. 186r: *sine titulo*. Inc. Σελήνη τὰ πρώτα αστή, δευτέρα Des. πεντεκαὶ δέκατη αθ. Cf. CCAG IV (1903): 121; CCAG XI, 2 (1934): 153.

*ψῆφος δόκιμος περὶ ἀρράστων τῶν ἡμερῶν τῆς ἐβδομάδος* Inc. εἰς δέκατη δέκα ὅπι τὸν ἀρίστου Des. εὶ δὲ τρεῖς μακρονοστοῖς.

f. 174r-v: *πᾶς ἔστι γῆναι ἐν πολέῃ ημέρᾳ τελευτῇ νοστῶν* Inc. προγένετο πρότιτον ψῆφισου τὰ στοιχεῖα Des. διστυχεῖ καὶ πτωχῷ ἔσονται.

f. 175r: *προγνωστικὸν ἔτερον λύτρης καὶ βανάτου* Inc. λαβῶν τὸν ποσὸν τῆς Σελήνης Des. εὶ δὲ κάτω τεθῆνται. Ed. (sub tit. ἐτέρα ψῆφος περὶ λύτρης καὶ βανάτου) CCAG XI, 2 (1934): 148, 30-149, 2.

*περὶ λύτρης* (Inc. α' γ' δ' Des. κε' κη'). *θάνατος* (Inc. β' ε' ζ' Des. κε' κη'). Ed. CCAG XI, 2 (1934): 149, 10-13.

ff. 175r-176r: *Petosiris ἐπιστολὴ πρὸς Νεκεψὺ βανάτεα* Inc. περὶ ἑπός ἑκάτοτον τῶν ὧν ἐμοῦ εἰρητοκρέων Des. ἔνθα ὁ μακρὸς θάνατος. Ed. CCAG XI, 2 (1934): 152-153. In fine (f. 176r) sequitur tabella sub tit. *ὅργανον ἀστρονομικόν*. Cf. Berthelot-Ruelle, 1968: 88 (vol. I).

ff. 184r: *astrologica quaedam:*

*sine titulo*. Inc. ὅταν αὔρις τὰς βοτάνας τῶν μὲν λύτρων Des. τὴν ἀραιέρεσιν τῆς βοτάνης.

*sine titulo*. Inc. ἡμέρα α', ὥρα α', "Ηλιος, τολύγουν καὶ κυκλών Des. ἡμέρα ζ', ὥρα α', Κρόνος, ἀσφόδελος καὶ ἀετῶν tabella. Ed. CCAG VIII, 3 (1912): 164, 12-19.

f. 184v: *sine titulo*. Inc. φυλοκαλίας χόρου ἐκκείσθω πρώτου μὲν ἡ ὥρα 'Ἐριον εἰς ἀνθρώπους ὑποδειγμένη τὴν ἡμέραν διαίρεσις Des. εὶ δὲ θ', θυητότε. Ed. CCAG I (1898): 128. Sequitur tabella: *Hermes Trismegistus κανόνιον τοῦ προμηγίστου Epilogū.*

f. 185r-v: *sine titulo*. Inc. Ὁσε ὑπὸ Πτερούρεως προσενεχθεῖσα τῷ βασιλέῳ Νε-

Χειμῶν μεθόδος ᾧ καὶ Πιθαγόρας ἔχειτο· ἔστιν αὐτὴν ἀριθμητικὴ φύσις τὸ ἴσογενεῖς ὄνομα τὸ κάμινοντος Des. ἐκρεκτέος ὁ κίνδυνος ᾧ οὐ. Cf. CCAG XI, 2 (1934): 139 ss. Sequitur tabella (f. 185v): *Petrosiris κανόνιον Πτερούρεως*, δέοντες τὸν ἀριθμὸν τοῦ προκειμένου βρύλου tabella. Cf. Bouché-Leclercq, 1899: 539.

f. 186r: *sine titulo*. Inc. Σελήνη τὰ πρώτα αστή, δευτέρα Des. πεντεκαὶ δέκατη αθ. Cf. CCAG IV (1903): 121; CCAG XI, 2 (1934): 153.

*sine titulo*. Inc. ταῦτας τὰς ἡμέρας προστίθεται δὲ τὰ πληράκη ἔξκαλεκάρτη υἱός Des. τριακοστὴ αθ' (prima verba repetuntur). Cf. CCAG IV (1903): 121; CCAG XI, 2 (1934): 153.

f. 186r-v: *sine titulo*. Inc. ἔδν τις ἐν κυριακῇ ἡ τετράδη κατακλύθη Des. εὶ δὲ τρία, ἐν κυριακῇ ἡ τετράδη. Cf. (sub tit. περὶ ἀρρωστίας ψῆφος δόκιμος) Delatte, 1927: I, 573.

## BIBLIOGRAFÍA

- CCAG I (1898) F. BOUL, F. CUMONT, G. KROLL ET A. OLIVIERI, *Codices Florentini*, Bruxelles, 1898.
- CCAG IV (1903) D. BASSI, F. CUMONT, AEM. MARTINI ET A. OLIVIERI, *Codices Italicici praeter Florentinos, Venetos, Mediolanenses et Romanos*, Bruxelles, 1903.
- CCAG V, 4 (1940) STEPHANUS WEINSTOCK, *Codices Romanii*, Bruxelles, 1940.
- CCAG VIII, 1 (1929) F. CUMONT, *Codices Parisini*, Bruxelles, 1929.
- CCAG VIII, 2 (1911) JOSEPHUS HEGG, *Codices Parisini*, Bruxelles, 1911.
- CCAG VIII, 3 (1912) P. BOUDREAUX, *Codices Parisini*, Bruxelles, 1912.
- CCAG XI, 2 (1934) C.O. ZURETTI, *Codices Hispanenses – cod. Scorialenses Matritenses, Caesaraugustani*, Bruxelles, 1934.
- CCAG XII (1936) M.A. F. SANGUIN, *Codices Rossici*, Bruxelles, 1936.
- BERTHELOT-RUELLE 1968 M. BERTHELOT-CH. E. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Readex Microprint Corporation, New York, 1968.
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1899 AUGUSTE BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
- CUMONT 1937 F. CUMONT, *L'Egypte des astrologues*, Bruxelles, 1937.
- DELAFFE 1927 ARMAND DELAFFE, *Anecdota Atheniensia*, I. Vaillant-Carmange, Liège, 1927.
- DELAFFE 1936 ARMAND DELAFFE, *Hēbarikis: recherches sur les cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Liège, 1936 (1938<sup>2</sup>, reimpr.: Bruxelles, 1961).

- DREXL. 1938. "Zu A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*", *Byzz.*, 38 (1938) 332.
- OLIVIERI 1937
- ALESSANDRO OLIVIERI, "La peonia nell'astrologia greca", *RIGI*, 21 (1937) 139-156.

F. DREXL, "Zu A. Delatte, *Anecdota Atheniensia I*", *Byzz.*, 38 (1938) 332.

- TANNER 1885 PAUL TANNER, "Notice sur des fragments d'onomatomancie arithmétique", *Notices et extraits des mss.*, 31 (1885) 231-260.

- C. O. ZURETTI, *Catalogue des manuscrits Alchimiques grecs*, Bruxelles, 1924-1932 (t. II, 1927).

Paso ahora, como ya adelanté, a detallar los nuevos datos aportados. Voy a dividir estas aportaciones en dos grupos: las referentes a la foliación final de las obras astroológicas, por un lado y, por otro, las obras no astroológicas que sí fueron descritas en el *Catalogus Codicium Astrologorum Graecorum*.

Dentro del primer grupo, señalo las siguientes:

- περὶ τοῦ φυγέτιν ἐμποθέσεως <κεφ. δ> : ff. 164v-v.

- περὶ φίλτρου καὶ νικῆς κρητήριον κεφ. σ' : ff. 164v-165r.

- Nicolaus Chortophylacus μέθοδος τοῦ Χρηστοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου ἡ ἑτέρου πυρὸς θείου βαθύτον**: ff. 165v-167r.

- ὄργανον τῶν κατὰ προποδοσιμὸν καὶ ὑποποδοσιμὸν ὀφελόργων τίθεσθαι στολ- χεῖσιν : f. 167r-v.

- ψῆφος περὶ ἀνθρογύνων: ff. 170r-173r.

- Petrosiris ἐπιστολὴ πρὸς Νεκεύῳ βασιλέᾳ** : ff. 175r-176r.

- sine titulo. Inc. "Ιδε ὑπὸ Πιετοδίρεως προσενέχεσσα τῷ βασιλεῖ Νεκεύῳ μέθο- δος ἦ καὶ Πιεταρόδας ἔχριτο ...": f. 185r-v.

- sine título. Inc. ἐάν τις ἐν κυριακῇ ἢ τετράδῃ κατακλύθῃ : f. 186r-v.

Y en cuanto a aquellos escritos no astroológicos presentes en el CCAG, he encontrado los que siguen:

- ff. 144r-145v: ὀνειροκρήτης ἐκ μέρους: δοκῆτοῦ ἀνθρώπου. Estamos aquí ante un escrito sobre oniromancia sin relación alguna con la astrología.

-ff. 167v-168r: περὶ γεωμετρίας τῶν χωρίων. Como el título parece indicar, su contenido no es, en absoluto, astroológico. Se trata de un escrito de unas 25 líneas en el que se nos da la medición de varios terrenos, al parecer, dedicados al cultivo de la vid.

-f. 168r: περὶ φωκῶν. En estas diez líneas lo que podemos ver es el nombre griego para las voces de varios animales.

-f. 168r: περὶ λύσεως ἀνθρόπου. Estas cinco líneas de texto nos muestran un con-

juro mágico que, de acuerdo con el título, llevará a la salvación a aquél que lo ejecute. Una serie de signos mágicos ilustran lo escrito.

-f. 182r: εἰς τὸ στήσαν αἷμα. Se trata de apenas ocho líneas en las que, al igual que ocurría en la obra anterior, se nos ofrecen varios conjuros de carácter mágico para cortar, en este caso, las hemorragias, según la parte del cuerpo en que surjan.

- f. 183r-v: τρυπά σύνθετος. τρυπά δηλή... εἰς τὰς ἀρχάς. ἀλλοι. Ocupando todo el recto del folio 183 y las tres únicas líneas escritas en el verso, leemos una serie de remedios y recetas a diferentes enfermedades, tales como la fiebre o la lepra, sin que en ningún momento se hagan referencias astrológicas.

-f. 184r: λύθος. περὶ τῆς ἐκ πύνου αἰροπαγίας. ἀλλοι. ἀλλοι. ἀλλοι. Tenemos aquí diecisiete líneas en las que se nos habla de las hemorragias nasales. El título bajo el que aparece este escrito, en el que leemos la palabra λύθος, podría llevarnos a pensar que incluye alguna alusión a las piedras como elementos de iatromatemática, es decir, de medicina astrológica; no ocurre así, ni aparece ninguna identificación de piedras con los signos del Zodiaco. Se trata únicamente de remedios para cortar esas hemorragias.

- ff. 186v-193v: πραecepta medica. Los folios finales del manuscrito contienen escritos de contenido estrictamente médico.

A continuación ofrecemos una edición de la mayoría de los escritos de contenido astroológico presentes en el códice y que no han sido aún editados. Cada texto irá acompañado de un aparato crítico negativo en el que recogeremos únicamente los errores ortográficos cometidos por el copista, excluyendo aquellos relacionados con la omisión de las iotas suscritas, práctica habitual en estos copistas. Además de señalar los errores ortográficos, tendrán cabida también en el aparato las posibles enmiendas de carácter morfosintáctico que he creído conveniente aplicar. Aquellas ocasiones en que he optado por suprimir o por añadir palabras o sintagmas, en aras de una mejor lectura, he utilizado en el texto editado los signos convencionalmente establecidos para ello, es decir, los corchetes y los paréntesis angulares, respectivamente. Al tratarse de una edición de manuscrito único, en el aparato no tendrán cabida estas modificaciones. Junto a la edición de cada escrito, por último, aparecerá su traducción correspondiente al castellano.

Vat. gr. 952

f. 137v:

1 περὶ ἀράστου, ψήφισμα κυρίου Λέοντος  
τοῦ σπουδῶν

έρωτοςστα όντος τηλέρου κατεκλήθη ὁ ἀσ-  
θεῖνων καὶ ἀρίθμητον ἄττα' ἐκείνης τῆς ἡμέ-  
ρας καὶ τὰς λαντάς ὥρας κεῖται· βάλε καὶ

οὔτες ἔχει ὁ μῆν πρόσθετες καὶ περιστάς καὶ  
καὶ μάθε καὶ τοῦ ὅντος τοῦ ἀράστου ἀριθ-

μητον τῶντα πάντα εἰς ψήφου· εἴτα ποιη-  
σοῦ τριπλογέντας καὶ ὑψελὸν αὐτά· καὶ τα-

μέν τοι ἔσται ἄνωθεν τοῦ σπουδοῦ, ζήσεται ὁ  
ἐναποληθεύσαντα κάτωθεν τοῦ πριδέκοντος, εἴ-  
μεν τοῖς ἄνωθεν τοῦ σπουδοῦ, εἴτα ποιη-

σοῦ τριπλογέντας καὶ ὑψελὸν αὐτά· καὶ τα-

μέν τοι ἔσται ἄνωθεν τοῦ σπουδοῦ, εἴτα ποιη-

σοῦ τριπλογέντας καὶ ὑψελὸν αὐτά· καὶ τα-  
μέν τοι ἔσται ἄνωθεν τοῦ σπουδοῦ, εἴτα ποιη-  
σοῦ τριπλογέντας καὶ ὑψελὸν αὐτά· καὶ τα-  
μέν τοι ἔσται ἄνωθεν τοῦ σπουδοῦ, εἴτα ποιη-  
σοῦ τριπλογέντας καὶ ὑψελὸν αὐτά· καὶ τα-  
μέν τοι ἔσται ἄνωθεν τοῦ σπουδοῦ, εἴτα ποιη-

Sobre el enfermo. Cálculo del ilustre León  
el Sabio

Pregunta qué día se metió en cama el  
enfermo y cuenta también a partir de ese día

también los días que lleva en cama. Suma  
los demás días que tiene el mes, añade

veinte días supplementarios y averigua tam-  
bién el nombre del entero. Haz un cálculo

global de todo. A continuación haz grupos  
de treinta y restarlos; cuando obtengas un nú-  
mero menor de treinta, si está encima de la  
cruz (vid. tab.), el entero se salvara; si, por  
el contrario, está debajo de la cruz, morirá.

1 περὶ ἀράστου leg. in margine sinistro. κυρίος 3 ἐρυθρίσταν. διάνα, κατεκλήθη 3/4 ἀσθεῖνων 4  
ἀστρεῖνων 5 κείτε 6 ἔχτι. μῆν, περιόδος 7 ἀράστου 8 παύτας. ψήφος 9 ἄρθρον. αὐτά 10 ἔνα-  
ποληθεύν κάτωθεν 12.8ε. κάτωθεν 13 τελευτήν.

f. 138r:

tabula cum diebus vitae et mortis (vid. infra, página siguiente).

f. 158r:

1 ὅτι ἐπτά ἡμέραν εἶσιν τῆς ἐργομένων, εἴπει  
δὲ καὶ οἱ πλανῆται· μισθὸς δὲ ἐκάστη τηλέρα  
ἀρχὴ καὶ ὁ πλανῆτης αὐτῆς.

ποὺ μὲν κυριακῆ, "Ηλιος  
ποὺ δευτέρα, Σελήνη  
ποὺ τρίτη, "Ἄρης  
ποὺ τετράδη, Φερνῆς  
ποὺ πέμπτη, Ζεύς  
ποὺ παρασκευή, Ἀφροδίτη  
ποὺ δεκτρήστη, Κρόνος

Puesto que hay siete días de la semana y  
son siete también los planetas, el origen de  
cada día es su planeta:

al domingo lo corresponde el Sol;

al lunes, la Luna;

al martes, Marte;

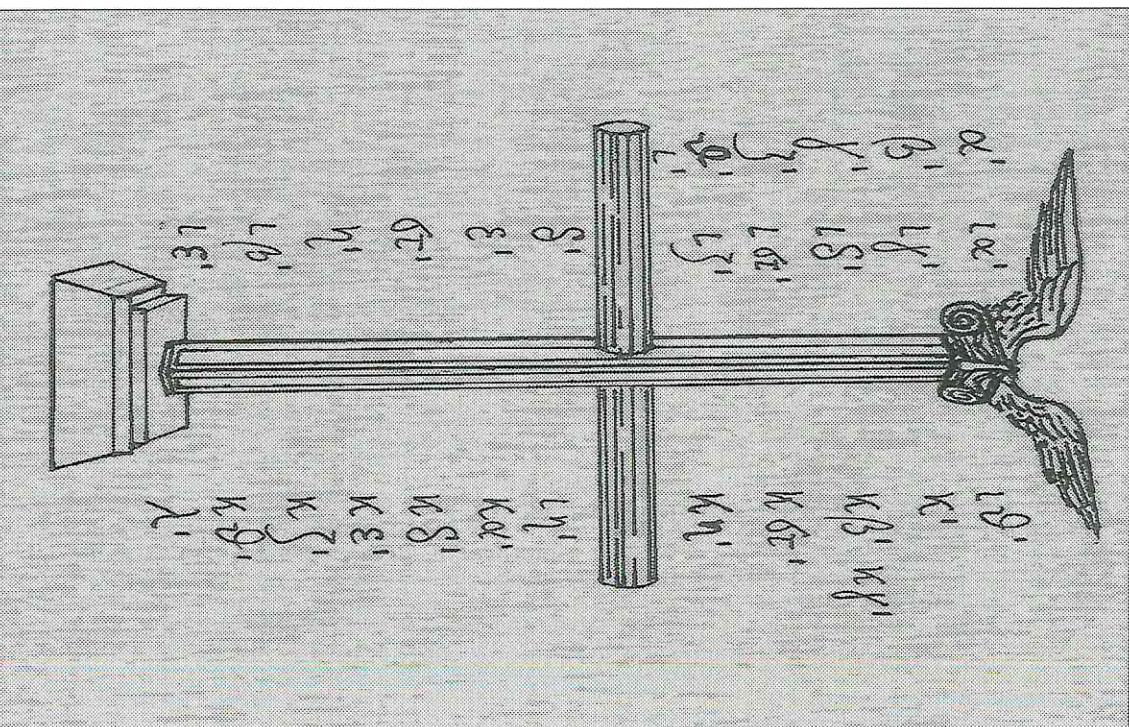
al miércoles, Mercurio;

al jueves, Júpiter;

al viernes, Venus,

y al sábado, Saturno.

1 ἐπτά. ἔστιν. εὐδαιμόδος ἐπτά. πλανῆται 3 ἀρχη. πλανῆται.



## f. 158r-160r:

1	<i>περὶ τῶν ὥρων τῆς ἐβδομάδος</i>	Sobre las horas de la semana
	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς κυριακῆς ἔστι τοῦ Δία.	La primera hora de la noche del domingo es de Júpiter.
5	Ἡ δευτέρα ὥρα τῆς Σελήνης.	La segunda hora, de Marte.
	Ἡ τρίτη τοῦ Κρόνου.	La tercera hora, del Sol.
	Ἡ τετάρτη τοῦ Δία. <sup>13</sup>	La cuarta hora, de Venus.
	Ἡ πέμπτη τοῦ Ἀρεως.	La quinta hora, de Mercurio.
	Ἡ ἕκτη τοῦ Ἡλίου.	La sexta hora, de la Luna.
	Ἡ ἑβδόμη τῆς Ἀφροδίτης	La séptima hora, de Saturno.
10	Ἡ ὄγδη τοῦ Ἐρημοῦ.	La octava, de Mercurio.
	Ἡ ἑνάτη τῆς Σελήνης.	La novena, de la Luna.
	Ἡ δεκάτη τοῦ Κρόνου.	La décima, de Saturno.
	Ἡ ἑνδεκάτη τοῦ Δία.	La undécima, de Júpiter.
	Ἡ δωδεκάτη τοῦ Ἀρεως.	La duodécima, de Marte.
15	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς ημέρας «τῆς κυριακῆς»	La primera hora del día (del domingo) es del Sol.
	Ἡ δευτέρα τῆς Ἀφροδίτης.	La segunda, de Venus.
	Ἡ τρίτη τοῦ Ἐρημοῦ.	La tercera, de Mercurio.
	Ἡ τετάρτη τῆς Σελήνης.	La cuarta, de la Luna.
20	Ἡ πέμπτη τοῦ Κρόνου.	La quinta, de Saturno.
	Ἡ ἕκτη τοῦ Δία.	La sexta, de Júpiter.
	Ἡ ἑβδόμη τοῦ Ἀρεως.	La séptima, de Marte.
	Ἡ ὄγδη τοῦ Ἡλίου.	La octava, de la Luna.
25	Ἡ ἑνάτη τῆς Ἀφροδίτης.	La novena, de Venus.
	Ἡ δεκάτη τοῦ Ἐρημοῦ.	La décima, de Mercurio.
	Ἡ ἑνδεκάτη τῆς Σελήνης.	La undécima, de la Luna.
	Ἡ δωδεκάτη τοῦ Κρόνου.	La duodécima, de Saturno.
30	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς κυριακῆς ἔστι τοῦ Δία.	La primera hora de la noche del domingo es de Júpiter.
	Ἡ δευτέρα ὥρα τοῦ Ἀρεως.	La segunda hora, de Marte.
	Ἡ τρίτη ὥρα τοῦ Ἡλίου.	La tercera hora, del Sol.
	Ἡ πέμπτη ὥρα τοῦ Ἀφροδίτης.	La quinta hora, de Mercurio.
35	Ἡ ἕκτη ὥρα τῆς Σελήνης.	La sexta hora, de la Luna.
	Ἡ ἑβδόμη ὥρα τοῦ Κρόνου.	La séptima hora, de Saturno.
	Ἡ ὄγδη ὥρα τοῦ Δία.	La octava hora, de Júpiter.
	Ἡ ἑνάτη ὥρα τοῦ Ἀρεως.	La novena hora, de Marte.
	Ἡ δεκάτη ὥρα τοῦ Ἡλίου.	La décima hora, (del) Sol.
40	Ἡ ἑνδεκάτη ὥρα τοῦ Ἀφροδίτης.	La undécima hora, de Venus.
	Ἡ δωδεκάτη ὥρα τοῦ Ἐρημοῦ.	La duodécima hora, de Mercurio.
45	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς ημέρας τῆς δευτέρας	La primera hora del día del lunes es de la Luna.
	Ἡ δευτέρα τῆς Σελήνης.	La segunda, de Saturno.
	Ἡ τρίτη τοῦ Δία.	La tercera, de Júpiter.
	Ἡ πέμπτη τοῦ Ἀρεως.	La cuarta, de Marte.
50	Ἡ τετάρτη τοῦ Ἡλίου.	La quinta, del Sol.
	Ἡ ἑβδόμη τῆς Ἀφροδίτης.	La sexta, de Venus.
	Ἡ ὄγδη τῆς Σελήνης.	La séptima, de Mercurio.
	Ἡ ἑνάτη τοῦ Κρόνου.	La octava, de la Luna.
	Ἡ δεκάτη τοῦ Δία.	La novena, de Saturno.
	Ἡ ἑνδεκάτη τοῦ Ἀρεως.	La décima, de Júpiter.
	Ἡ δωδεκάτη τοῦ Ἡλίου.	La undécima, de Marte.
55	[Ἡ δευτέρα ὥρα τῆς ημέρας ἔστι τῆς ἀφροδίτης]	La primera hora de la noche es de [ ] Venus.
	Ἡ δευτέρα τοῦ Ἀρεως.	La segunda, de Mercurio.
	Ἡ τρίτη τῆς Σελήνης.	La tercera, de la Luna.
	Ἡ τετάρτη τοῦ Κρόνου.	La cuarta, de Saturno.

13 Mantenemos en nuestra edición el genitivo neogriego *τοῦ Δία* (nom. o *Δίας*), forma que aparece sistemáticamente en el texto y que estaba ya extendida en la época frente al clásico *τοῦ Διός*.

Ambos genitivos, no obstante, siguen empleándose, limitándose el uso de la forma clásica para textos cultos o burocráticos.

30 ἀρεως 32 ἀφροδίτης 33 ἐρημος [corr. ex ἐρημοῦ] 34 ἔκτη 35 εὐδόμη 36 οὐδόν 37 ἀρεως 39 δόμη. ἀρεως 25 ἐρημος 26 ἑνδεκάτη 39 εὐδόμη.

30 ἀρεως 32 ἀφροδίτης 33 ἐρημος [corr. ex ἐρημοῦ] 34 ἔκτη 35 εὐδόμη 36 οὐδόν 37 ἀρεως 39 δόμη. ἀρεως 25 ἐρημος 40 ἐρημος 45 ἀρεως 47 ἔκτη. ἀφροδίτη 48 εὐδόμη. ἐρημος [corr. ex ἐρημοῦ] 52 ἀρεως 56 δευτέρα.

60	Ἡ πέμπτη τοῦ Δία. Ἡ ἔκτη τοῦ Ἀρεως. Ἡ ἑβδόμη τοῦ Ἡλίου.	La quinta, de Júpiter. La sexta, de Marte. La séptima, del Sol.
65	Ἡ ὄγδοη τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ ἑνάτη τοῦ Ἐριού. Ἡ δεκάτη τῆς Σελήνης. Ἡ ἑνδεκάτη τοῦ Κρόνου. Ἡ δωδεκάτη τοῦ Δία.	La octava, de Venus. La novena, de Mercurio. La décima, de la Luna. La undécima, de Saturno. La duodécima, de Júpiter.
70	Ἡ τρίτη τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ τετάρτη, τοῦ Ἐριού. Ἡ πέμπτη ὥρα τῆς Σελήνης. Ἡ ἑκτη τοῦ Κρόνου. Ἡ ἑβδόμη τοῦ Δία.	La primera hora del día del martes es de Marte. La segunda hora, del Sol. La tercera, de Venus. La cuarta, de Mercurio. La quinta, de la Luna. La sexta, de Saturno. La séptima, de Júpiter.
75	Ἡ ὄγδοη τοῦ Ἀρεως. Ἡ ἑνάτη τοῦ Ἡλίου. Ἡ δεκάτη τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ ἑνδεκάτη τοῦ Ἐριού. Ἡ δωδεκάτη τῆς Σελήνης.	La octava, de Marte. La novena, del Sol. La décima, de Venus. La undécima, de Mercurio. La duodécima, de la Luna.
80	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς τῆς τρίτης <ἔστιν> τοῦ Κρόνου. Ἡ δευτέρα ὥρα ἑστὶ τοῦ Δία. Ἡ τρίτη τοῦ Ἀρεως. Ἡ τετάρτη τοῦ Ἡλίου.	La primera hora de la noche del martes (es) de Saturno. La segunda hora es de Júpiter. La tercera, de Marte. La cuarta, del Sol.
85	Ἡ πέμπτη τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ ἔκτη τοῦ Ἐριού. Ἡ ἑβδόμη τῆς Σελήνης. Ἡ ὄγδοη τοῦ Κρόνου. Ἡ ἑνάτη τοῦ Δία.	La quinta hora, de Saturno. La sexta hora, de Mercurio. La séptima, de la Luna. La octava hora, del Sol. La novena hora, de Venus.
90	Ἡ δεκάτη τῆς Σελήνης. Ἡ ἑνδεκάτη τοῦ Δία. Ἡ δωδεκάτη τοῦ Ἀρεως.	La décima hora, de Mercurio. La undécima hora, de la Luna. La duodécima (hora), de Saturno. La décima, de Marte.
95	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς τῆς πέμπτης ἐστὶ τοῦ Ἐριού. Ἡ δευτέρη ὥρα τῆς Σελήνης. Ἡ τρίτη ὥρα τοῦ Κρόνου. Ἡ τετάρτη ὥρα τοῦ Δία.	La primera hora del día del miércoles es Mercurio. La segunda es de la Luna. La tercera hora, de Saturno. La cuarta hora, de Júpiter. La quinta hora, de Marte.
100	Ἡ ἑβδόμη ὥρα τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ ὄγδοη ὥρα τοῦ Ἐριοῦ. Ἡ ἑνάτη ὥρα τῆς Σελήνης. Ἡ δεκάτη ὥρα τοῦ Κρόνου. Ἡ ἑνδεκάτη ὥρα τοῦ Δία. Ἡ δωδεκάτη ὥρα τοῦ Ἀρεως.	La séptima hora, de Venus. La octava hora, de Mercurio. La novena hora, de la Luna. La décima hora, de Saturno. La undécima hora, de Júpiter. La duodécima hora, de Marte.
105	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς τῆς πέμπτης ἐστὶ τοῦ Ἡλίου. Ἡ δευτέρη τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ τρίτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἐριοῦ. Ἡ πέμπτη ὥρα τῆς Σελήνης.	La primera hora de la noche del miércoles es del Sol. La segunda hora es de Venus. La tercera hora de la noche, de Mercurio. La cuarta hora, de la Luna. La quinta hora, de Saturno. La sexta hora, de Júpiter. La séptima hora, de Marte.
110	Ἡ τετάρτη ὥρα τῆς Σελήνης. Ἡ πέμπτη ὥρα τοῦ Κρόνου. Ἡ ἔκτη ὥρα τοῦ Δία. Ἡ ἑβδόμη ὥρα τοῦ Ἀρεως. Ἡ ὄγδοη ὥρα τοῦ Ἡλίου. Ἡ δεκάτη ὥρα τοῦ Ἐριοῦ. Ἡ ἑνάτη ὥρα τῆς Σελήνης.	La primera hora del jueves es de Júpiter. La segunda hora, de Marte. La tercera hora, de Venus. La cuarta hora, de Mercurio. La quinta hora, de la Luna. La sexta hora, de Saturno. La séptima hora, de la Luna. La octava hora, del Sol. La novena hora, de Venus. La décima hora, de Mercurio. La undécima hora, de la Luna. La duodécima (hora), de Saturno.
120	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς νυκτὸς πέμπτης ἐστὶν τοῦ Δία. Ἡ δευτέρη ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἀρεως.	La primera hora del día del jueves es de Júpiter. La segunda hora del día, de Marte.

60 ἔκτη, ἀρεως 61 εὐδόμη 63 ἑρμοῦ 65 ἑνδεκάτη 71 ἑρμοῦ 73 ἔκτη 74 εὐδόμη, δια 75 ογδόη  
78 ἑρμοῦ 83 τρίτη 86 ἔκτη, ἑρμοῦ 87 εὐδόμη 88 ογδόη.

91 ἑνδεκάτη 94 ἑρμοῦ 99 ἔκτη 100 εὐδόμη 101 ογδόη, ἑρμοῦ 109 ἑρμοῦ 112 ἔκτη, 113 εὐδόμη  
114 ογδόη 116 ἑρμοῦ.

125	Ἡ ἑκτη̄ ὥρα τῆς ήμέρας τοῦ Ἡλίου. Ἡ τετάρτη ὥρα τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ πέμπτη ὥρα τοῦ Ἔριου.	La tercera hora del día, del Sol. La cuarta hora, de Venus. La quinta hora, de Mercurio.
130	Ἡ ὅγδοη ὥρα τοῦ Κρόνου. Ἡ δεκάτη ὥρα τοῦ Δία. Ἡ ἑνδεκάτη ὥρα τοῦ "Ἀρεως". Ἡ δωδεκάτη ὥρα τοῦ Ἐριοῦ.	La sexta hora, de la Luna. La séptima hora, de Saturno. La octava hora, de Júpiter. La novena hora, de Marte. La undécima hora, de Venus. La duodécima hora, de Mercurio.
135	Ἡ πρώτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Κρόνου. Ἡ τρίτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Δία. Ἡ τετάρτη ὥρα νυκτὸς τοῦ "Ἀρεως". Ἡ πέμπτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἡλίου. Ἡ ἑκτη̄ ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἐριοῦ.	La primera hora de la noche del jueves es de la Luna.
140	Ἡ ὅγδοη ὥρα νυκτὸς τοῦ Εριοῦ. Ἡ ἑνάτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Κρόνου. Ἡ δεκάτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Δία. Ἡ ἑνδεκάτη ὥρα νυκτὸς τοῦ "Ἀρεως". Ἡ δωδεκάτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἡλίου.	La segunda hora de la noche, de Saturno. La tercera hora de la noche, de Jupiter. La cuarta hora de la noche, de Marte. La quinta hora de la noche, del Sol. La séptima hora de la noche, de Mercurio.
145	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς ήμέρας τῆς παρα- κευῆς ἑστὶ τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ δευτέρη ὥρα ημέρας τοῦ Ἐριοῦ. Ἡ τρίτη ὥρα ημέρας τῆς Σελήνης. Ἡ τετάρτη ὥρα ημέρας τοῦ Κρόνου. Ἡ πέμπτη ὥρα ημέρας τοῦ Δία. Ἡ ἑκτη̄ ὥρα ημέρας τοῦ "Ἀρεως". Ἡ δεκάτη ὥρα ημέρας τοῦ Ἡλίου. Ἡ πρώτη ὥρα ημέρας τῆς Ἀφροδίτης.	La primera hora de la noche del viernes es de Venus.
150	Ἡ δευτέρη ὥρα ημέρας τοῦ Δία. Ἡ ἑκτη̄ ὥρα ημέρας τοῦ "Ἀρεως". Ἡ ἑκτη̄ ὥρα ημέρας τοῦ Ηλίου.	La segunda hora de la noche, de Marte.
155	Ἡ δεκάτη ὥρα ημέρας τῆς Σελήνης. Ἡ ἑνδεκάτη ὥρα ημέρας τοῦ Κρόνου.	La tercera hora de la noche, del Sol.
160	Ἡ δευτέρα ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἡλίου. Ἡ πρίτη ὥρα νυκτὸς τῆς Ἀφροδίτης. Ἡ τετάρτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Ἐριοῦ. Ἡ πέμπτη ὥρα νυκτὸς τοῦ Κρόνου. Ἡ ἑκτη̄ ὥρα νυκτὸς τοῦ Δία.	La undécima hora de la noche, de Venus.
165	Ἡ ἑβδόμη ὥρα νυκτὸς τοῦ Δία.	La duodécima hora del día, de Júpiter.
170	Ἡ δεκάτη ὥρα νυκτὸς τῆς Σελήνης.	La primera hora (de) la noche del viernes es de Marte.
175	Ἡ πρώτη ὥρα τῆς ήμέρας τοῦ Ἡλίου. Ἡ πέμπτη ὥρα ημέρας τῆς Ἀφροδίτης.	La segunda hora de la noche, del Sol.
180	Ἡ ἑνάτη ὥρα ημέρας τοῦ Δία. Ἡ δεκάτη ὥρα ημέρας τοῦ Κρόνου. Ἡ ἑνάτη ὥρα ημέρας τοῦ Δία.	La tercera hora del día, de Marte.
185	Ἡ δεκάτη ὥρα ημέρας τοῦ "Ἀρεως". Ἡ ἑνδεκάτη ὥρα ημέρας τοῦ Ἡλίου. Ἡ δωδεκάτη ὥρα ημέρας τῆς Ἀφροδί- της.	La cuarta hora del día, del Sol.
190	Ἡ δέκατη ὥρα ημέρας τοῦ Δία. La séptima hora del día, de la Luna.	La quinta hora del día, de Venus.
195	Ἡ δέκατη ὥρα ημέρας τοῦ Κρόνου. La tercera hora del día, de Mercurio.	La sexta hora del día, de Mercurio.
200	La cuarta hora del día, de Saturno.	La séptima hora del día, de la Luna.
205	La quinta hora del día, de Júpiter.	La octava hora del día, de Saturno.
210	La sexta hora del día, de Marte.	La novena hora del día, de Júpiter.
215	La séptima hora del día, del Sol.	La décima hora del día, de Marte.
220	La octava hora del día, de Venus.	La undécima hora del día, del Sol.
225	La novena hora del día, de Mercurio.	La duodécima hora (del día), de Venus.

124 ἔριου 125 ἑκτη̄ 126 εὐδόμη 127 οὐράνη 128 ἑνάρη 130 ἑνδεκάτη 131 ἐριοῦ 132 εὐδόμη 133 οὐράνη.

154 ἔριου 155 ἑνδεκάτη 162 ἐριοῦ 164 ἑκτη̄ 165 εὐδόμη 166 οὐράνη 169 ἑνδεκάτη. ἔριου 177 ἑκτη̄. ἔριου 178 εὐδόμη.



f. 170r

τῶν δουλικῶν αὐτῶν συναγομένων, ὥσπερ  
οὗτοι παρ' εἴδεσσος ἐκάποτον ἦσαν καταληφ-  
θῆντο ὁ μάρτυρος ἑκατόντων, ἔπειτα ἐκποτον τῆς  
ἐννέαδος οἵτου μετέβησαν γὰρ οὐκ ἐνέχεται  
κατὰ τὸ λαόν σημειώσαντες οὐκέτι πρά-  
του ἀριθμὸν καὶ σκόπει ἐν τῇ ὑποκεκενη-  
πληθεῖ, καὶ γνώσεις τὸν μέλλοντα θῆταν  
ἢ ἡγάσθαι. ὑποδείξεις δὲ χρισμοῦ, ἔστι  
οὐνοματική. Εἰκὼν καὶ κράτηρον ε., β., γ., η., α.  
κατέχει τὸν γένοντα, θ. Τὸ δὲ ἔπειρον οὐνο-  
ματικόν. Πατρόσκη: καὶ κράτηρον π., α., γ., α., ζ., β.,  
γ., ε. τας κομητικὰς τῶν οὐνομάτων δεῖται επι-  
λαμβάνειν, καὶ γνώστα τοῦτον τοῦ οὐρανού-  
τος ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν λ'. δριθμεῖ τοῦ μὲν  
τριακοστοῦ πτυσί τὴν ἑνίκα καὶ μένοντον τρέψ-  
τον δὲ προτέρω ὄντων τούτων, διὸ ἑνίκα καὶ  
μένον μία. καὶ μία οὖν ὁ γεγκαλῶν μηκῆ καὶ  
καθόλου ὁ ἐπὶ τού περιττῶν αριθμόν, μικᾶ ὁ  
ἔγκαλων ἐπὶ τῷ δύο, καὶ β' ὁ ἔγκαλούμενος.

Uña vez sumados sus números (los de ambos nombres), réstale grupos de nueve, cuantos sea posible. Es necesario hacer la resta en cada individuo hasta que dé el número de cada uno de los dos: debe ser menor o igual a nueve; mayor es imposible. En lo sucesivo, según lo señalado, coge el primer número, mira en la tabla que sigue y reconocerás quién va a vencer o a ser derrotado. Por ejemplo, tenemos el nombre Héctor; coge 2, 3, 3, 8 y 1, que suman 19. Por otro lado, tenemos el nombre Parroco; coge 8, 1, 3, 1, 7, 2, 3 y 5. Hay que tomar los vocativos de los nombres. Y la suma de este nombre es 30. Cuenta tres veces nueve del 10 y quedan tres. Y del primer nombre dos veces 9, y queda uno. Así pues, si es uno, vence el acusador; y, en general, si es un número impar, vence el acusador sobre el número 2 y, si es 2, vence el acusado.

f. 173v

1	περὶ πατέρων ψηφιστοῖς έδω εἴρης περιμένειν. ρει.
2	ψήφισαν
3	f. 174r:

μέτειαν  
μηδιοφέρεων τὰ οὐράτα καὶ  
τὸ οὐραῖον σου νικῶν, συμφέρει πολλόν νίκην.  
εἰ δὲ τοῦ ἀρχοντος, οὐ συμφέρει πολλόν νίκην.

3 ἔαν. ικοῦν.

*Sobre la guerra*

δόκιμος περὶ ἀρρώστων τῶν εὑθύνατος δócimoy de los enfermos sobre los enfermos

δεῖ δὴν ἔαν πρὸ τοῦ ἀρρώστου δébe de éste, pero si vence el del

ὅ ἀρρώστος φημίσεται ἡ ἔμετρα en cama antes de que se cumpla el de éste, no debe incluirse en el cálculo útil de los enfermos

καὶ τῇ ἔμετρᾳ πετάρῃ En domingo y en la cama e

*los días de la semana*  
que si la persona se mete  
I desayuno, este día se  
o, pero si lo hace después  
diluirse.  
n miércoles. Si alguien se  
n estos días calcula las  
jefe, no interesa.

5 1

τῶν διορθῶν μάγων συμαρτυρεῖσθαι  
κον ἐνιάδας, δύσας ἐνδέκεται. Τριφαρές  
φέτη παρ' εἰδέσος ἐκάποτου ἔως ἀν κατον  
θῆ ὁ αριθμὸς ἑκατόν, εἴτε ἔκαποτο  
ἔνισθισται τοῦ τοιούτου μετόπου γάρ οὐκ ἐδέχετο  
καὶ, τὰ λοιπά σπηλαιώνεμον, κράτε  
τον ἀριθμὸν καὶ σκοτεῖται ἐν τῇ υπόκειται  
πληθεῖ, καὶ γνώσεις τούτου μελλογτα πή  
γί παράσθι. ὑποδείξεος δὲ χρόνον, ἐ

Una vez sumados sus números (los de ambos nombres), réstale grupos de nueve, cuantos sea posible. Es necesario hacer la resta en cada individuo hasta que quede el número de cada uno de los dos: debe ser menor o igual a nueve; mayor es imposible. En lo sucesivo, según lo señalado, coge el primer número, mira en la tabla que sigue y reconoceas quién va a vencer o a ser errata.

1  
5  
é  
πε  
ρε

περὶ πολέμου  
ψήφισσον ἀποφορέαν  
καὶ εὑρῖς τὸ ὄνομα σ  
πομέναι· εἰ δὲ τοῦ

*Sobre la guerra*

ν τὰ οὐρανά καὶ  
οὐρανῶν νικᾶν, συμβέπετ  
Calcula los nombres de ambos y si tu  
nombre resulta vencedor, interesa esperar;  
δροχωντος, οὐ συμβέ- pero si vence el del jefe, no interesa.

5 1

Τῶν διορθῶν μάγων σταγαγούμενων, οὐδεὶς ἔνιας δύσας ἐνδέκεται. Τοφαθήναι φέστη παρ' εἴδεος ἑκάστου, ὡς ἀντακτηφότι ὁ αριθμὸς ἑκατόν, εἴτε ἔλαττον τῆς ἑνίσχυσης ὅτου μετέποντος γάρ τοι ἐδέξεται. καὶ τὰ λοιπά σπηλαιώνεμον, κράτητ προ-  
τον ἄριθμον καὶ στοιχεῖ ἐν τῇ ὑποκείμενῃ πληθθεῖ, καὶ γνωρεῖς τὸν μελλονταῖς ικανὸν ἕττοναθοῦ. ὑποβείζεος δὲ χάριν, ἔστιν αὐτοῖς ταῦτα ταῦτα.

Una vez sumados sus números ( los de ambos nombres), téstale grupos de nueve, cuantos sea posible. Es necesario hacer la resta en cada individuo hasta que quede el número de cada uno de los dos: debe ser menor o igual a nueve; mayor es imposible. En lo sucesivo, según lo señalado, coge el primer número, mira en la tabla que sigue y reconoceas quién va a vencer o a ser

1  
écrivez  
2

*περὶ ταῦτα  
ψήφισον  
καὶ εὑρῆσ-  
εριμεῖναι  
τι.*

*Sobre la guerra*  
 , μιμοπτέρων τὰ ὄνοματα καὶ τὸ δυνατό σου οἰκουν, σημιδέρει nombre resulta ve-  
 él δὲ τοῦ ἀρχοντος, οὐ συμφέ pero si vence el del-

mbres de ambos y si tu  
necedor, interesa esperar;  
jefe, no interesa.

τρεῖς, τελευτὴ (ἐν αὐταῖς ταῖς θηέαις). enfermo morirá en los días sucesivos.  
δευτέρη καὶ πέμπτη ἐν ήμέραις ἔαν Si alguien se mete en cama en lunes y en  
της κατακλυθῆ. δύοις ψήφισι τὰ στο- jueves, calcula de igual manera las letras de  
χεῖτα του ονοματος αὐτοῦ καὶ ὑψειλε su nombre y réstale también de tres en tres.  
δύοις γ' γ' καὶ ἔαν ἀποληθῆ μία. Si sobre uno, su enfermedad se prolongará;  
μακρυνοαετ; εἰ καὶ δύο, Τοια τελευτὴ: εἰ si sobran dos, igualmente morirá, en cambio,  
εἰ δέ τρεις, μακρυνοαετ. si sobran tres, se recuperará.

Τῇ τρίτῃ, ἔκτῃ, ἐβδόμῃ, ἔαν τις κατα- Si alguien se mete en cama en martes,  
κλυθῆ. viernes y sábado, haz el mismo cálculo. Si  
δύοις ψήφισισον, εἰ μὲν περισσεύετε sobre uno, morirá; si sobran dos, se curará  
μία, τελευτή. εἰ δέ δύο, συντάργημα ὑγια- pronto, y si sobran tres, la enfermedad se  
νετ; εἰ δέ τρεις, μακρυνοαετ. prolongará.

1 δόκτορος, δράστων 2 εἰδικούδος 3 ιατρού, προ 4 κατακλυθῆ, ψήφισηται, ήμερά 5 δριστου.  
5/6 ψηφιζειν 6 αὐτην 8 έαν, τις 9 κατακλυθή, ψηφισουσ, στηκα 10 εἴηθε 11 αποκειθῆ  
τεθινεται 12 μακρυνοαετ 14 έαν 15 τις, κατακλυθῆ, δύοις, ψηφισουσ 16 εἴηθε 17  
όμιουσ, διπλογραθει 18 έαν 19 διασταται 20/21 κατακλυθῆ 22 δύοις, ψηφισουσ, περισσεύεται 24  
μακρυνοαετει



## INTERVIEW TO CHRISTOPHER A. FARAONE

BY

CAROLINA LÓPEZ RUIZ  
SABINO PEREA YÉBENES  
SOFÍA TORALLAS TOVAR

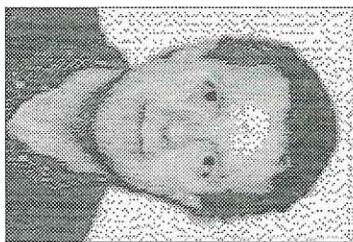
Madrid June 24th, 2002

### Interview

*CLR: You are currently one of the leading scholars in the study of ancient magic. How did you become interested in the field of magic in antiquity? how was your academic evolution towards this field of study, and what are your latest projects?*

With the occasion of his visit to CSIC – Madrid, in June 2002, where he presented two lectures, we took the opportunity to interview Christopher A. Faraone, one of the leading scholars in the field of ancient magic and religion<sup>1</sup>. Christopher A. Faraone is Professor of Classical Languages and Literatures at the University of Chicago, PhD in Classics at Stanford University, with a dissertation, which bears the title “Talismans, Voodoo Dolls and Other Apotropaic Images in Ancient Greek Myth and Ritual”. He is the author and editor of a vast bibliography (see list below), which includes (with Dirk Obbink) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford University Press, 1989), and *Ancient Greek Love Magic* (Harvard University Press, 1999).

The lectures at the CSIC in Madrid dealt with his latest interests in the field of magic. Both are examples of the



type of interdisciplinary work that Professor Faraone is doing lately. *From Wandering to Demonic Wombs: Medical and Magical Gynecology in the Roman Empire*, is the title of the first seminar where he discussed Aramaic, Greek and Latin texts dealing with exorcisms used to heal the wandering womb. The second lecture, entitled *Two Curses Involving Theft (Judges 17: 1-4 and KAI 89): Evidence for the Semitic Origin of Greek Judicial Prayers*<sup>2</sup>, was a part of a much longer article (jointly authored with Carolina López Ruiz and Brien Garnand) that traces the trajectory from the North Semitic to the Classical world of certain magical expressions in curses against thieves.

CAF: I went to graduate school to study Horace, especially his *Odes*. Then a professor suggested that I should work on the *EpoDES*, which at the time had not been studied in such great detail. Horace's *EpoDES*, you will recall, have a number of scenes with the witches. And that is where I started getting interested in magic. Also in my second year of graduate school, Jack Winkler, who was writing a book on Apuleius — there is a lot of magic in Apuleius —, taught a seminar on Greek and Roman magic, and it was one of the most exciting seminars I have ever attended. Suddenly I was introduced to all these texts I had never heard of before. The Betz translation of the *PGM*<sup>3</sup> came out a year or two later, and suddenly magic was a hot topic. From Jack Winkler's seminar I got three or four ideas for articles and I worked hard on getting them published. It was great fun, because I was working on material that at the time was virtually untouched by classicists, in part because scholars who study Greek and Latin were embarrassed by these texts. There are some exceptions of course — those, for example, who used magical texts to explain Apuleius (for example, Ap.' *Apology*) and various references in Hellenistic and Roman poetry. But they were not really that interested in primary material itself.

So that is how I got interested in the study of ancient magic. My work since then has ranged from curse tablets to magical statues to necromancy and I have recently

<sup>1</sup> There is an anecdote that on one occasion a journalist published a collection of interviews of Bette Davis, to which the actress reacted furiously, since she considered herself the real author of the book. In this case, the subscribers of this interview explicitly recognize that the whole merit for it belongs to C. A. Faraone, and that we have been only interlocutors and avid listeners. We want to express our admiration and thank effusively professor Faraone for his kindness and teaching.

<sup>2</sup> Ambos seminarios han sido publicados en el volumen C. López Ruiz, S. Torallas Tovar (eds.), *Memoria de los Seminarios de Filología e Historia*, Madrid CSIC, 2002, pp. 87-90 y 91-97.

<sup>3</sup> H. D. Betz *et al.*, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago, 1986), reprinted with new bibliography (University Chicago Press, 1997).

published a book on Ancient Greek Love Magic [see bibliography below]. Now I am working on several different projects. I am turning more to the literary side. This next year I hope to finish two books: one on a series of hymns to Apollo, in his guise as a plague god who kills people (that really does not have anything to do with magic), and another book on the idea of magical incantation as a song, as a *carmen*, and the magician as a singer. In many western traditions you have the image of the magician as a wise man. This idea of the magician as a singer is more rare and very interesting: in the Jewish tradition Solomon the magician is the wise man, but David is the singer, who was thought to heal with his songs. Reading about David has helped me look at the Greek materials in a new way. My interest in this project stems in part from the discovery in the last 10-15 years of 30 or 40 new lines of hexametric poetry inscribed on lead amulets of Classical date from Crete, Sicily and Calabria. Scholars usually say these poems imitate Homer, but my argument is that the same poets who produced epic narratives, hymns and oracles in hexameters also produced incantations. And there are parallels in other cultures. That is the second project. But it has nothing to do with the magical papyri.

*SP What is your view on the current situation of the studies in this field? and what is the current situation of the publication of magical texts?*

CAF: The wider field is very healthy. There are lots of people working in this field—at least in America, every year there is a conference on magic and divination, or magic and other things. Clearly people are taking it more and more into consideration. Every month some person—usually a graduate student or young professor—gets in touch with me, someone new who is working in a topic like “magic in Latin elegy” or something else. It is clearly a hot field.

The one thing I am worried about, however, is that there is not enough support for publishing the primary texts. It is a bad situation. Roy Kotansky, who was a graduate of my University, has worked for 15-20 years on the corpus of inscribed amulets, mainly gold and silver tablets<sup>4</sup>. He published the first volume when he had a fellowship at the University of Cologne. But then the fellowship ran out and now he is the manager of a bookstore in Santa Monica (California), and has no academic position. He is a great scholar and has all of this material at his fingertips, but no-one will provide the resources so that he can finish the project. It is a real tragedy! (I have a

paragraph in the preface to my book on *Love Magic* where I complain about this.) Occasionally I send him inquiries, but sometimes he is so exhausted from working in the bookstore, that it can take him a week or two to reply. There is also David Jordan, another terrific scholar without an academic position, who now lives privately in Athens trying to work on the enormous (and still growing) corpus of curse tablets<sup>5</sup>. He is the world’s expert on this material, but he has no funding.

Then there is the text of the Greek magical papyri<sup>6</sup>—published as a corpus by Preisendanz, and re-edited by Henrichs—which needs to be re-edited because we have so many new texts and we know so much more now. Someone has to fund a group of 5 or 6, maybe 10 scholars, to re-edit all of them. In Cologne they had been doing a lot of good work thanks to Professor Merkelsbach, but I am afraid now that he has retired that era is coming to an end (Cologne is where Kotansky worked and where Robert Daniel and Franco Maltonini put together their excellent corpus of new magical papyri<sup>7</sup>). But regarding the *PGM*, Daniel has recently produced the wonderful edition of two of the previously published handbooks (the Leiden papyri, *PGM XII* and *XIII*), with brand new photographs and brand new texts. But we desperately need to do this for the rest of the *PGM* as well<sup>7</sup>.

*ST: In the process of research there are two clear phases, perhaps inseparable: the philological (paleographical, papyrological, epigraphical) study of the magical texts, the search for parallels, etc. and a second analysis, which seeks to place these texts into the historical context and reach broader conclusions as regarding their meaning and the religious and ritual aspects related to them. Do these two stages tend to be done separately by different specialists? Is this convenient?*

CAF: I think they probably need to be kept separate. In some sense, you really have to train papyrologists and epigraphists not to speculate. In the first stage they should just look at what they see, and put it down in the page, and then try to make it work syntactically, without reading too much into it. Then the second stage is where scholars like me get into the discussion. I could not do the work of a papyrologist—it is too hard, but once he/she is done with the text, then I can help to

<sup>5</sup> For a preliminary look at this corpus, see: D.R. JORDAN, “A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora”, *GRBS*, 26 (1985) 151-197 and “New Greek Curse Tablets”, *GRBS*, 41 (2001) 5-46.

<sup>6</sup> R.W. DANIEL and F. MALTONINI, *Supplementum Magicum*, *Papyrologica Coloniensis* 16.1 and 2 (Opladen, 1990-92).

<sup>7</sup> R.W. DANIEL (ed.), *Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden: a Photographic Edition of J 384 and J 395 (= PGM XII and XIII)* *Papyrologica Coloniensis* 19 (Opladen, 1991).

<sup>4</sup> ROY KOTANSKY, “Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets”, in CHRISTOPHER A. FARAOONE & DIRK OBINK (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York & Oxford, 1991); ROY KOTANSKY, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I: Published Texts of Known Provenance* (Opladen, 1994).

interpret it. So I think they need to be two separate projects. I would use the terms “primary research” and “secondary research” to distinguish the two stages. The problem in America is that now only the secondary researchers get jobs. And as a result, we are no longer really training scholars to do the primary research.

*STT: The primary researchers should be feeding the secondary?*

CAF: Exactly, exactly... Theoretically it makes perfect sense, but economically it is not working. It is a big problem.

*SP: In Europe we work with magical texts that are found in European territory. Do experts in America basically work with discoveries made here in Europe and study magical gems from the Antiquities Market?*

CAF: This is another area where a lot of work needs to be done. There is a scholar in Germany named Simone Michelle, who has a similar story to Jordan and Kotansky. She has studied with Zazoff<sup>8</sup>, the famous expert in gems in Germany, and traveled all over America and catalogued all the magical gems there. She found some amazing things in the American collections. She told me, for example, that she had found a collection of magic gems at the Art Museum of the University of Indiana. She just published a magnificent two-volume corpus of the entire collection of magic gems in the British Museum. This was a project that Morton Smith — the historian at Columbia University who wrote *Jesus the Magician* — started, and then, after Morton died, Simone completed it using Morton's notes. She was the best choice for the job, because she had seen first hand so many parallels in museums all over Europe and America. She is, in fact, quite extraordinary: in order to learn about ancient gems, she taught herself how to make jewellery. As a result, she knows how to make all the settings and various other parts, and this has often helped her to uncover Renaissance forgeries, which are a big problem in the field (there are so many fakes, because in the Renaissance in Italy and Germany, people wanted these — there are very famous cases, the painter Rubens for example had his own collection). But now Simone Michel teaches mainly at a technical school, instructing students how to make jewellery, because she has no funding. Her case is sadly very similar to that of Jordan and Kotansky: she has a corpus of wonderful material in her computer and she is one of the world experts in the field, but she has little time to work on it and no funding to get it published. It would be great to try to get someone, some institution, to fund these people so that they can finish these corpora — it would provide an enormous amount of data for all of us to use!

*CLR: And on the other hand, how useful can literary texts that describe magical rituals be for the interpretation of real magical texts? (Apuleius' Metamorphose, or the like).*

CAF: I think it depends on what time period you are talking about. When you get texts like the Greek novels or Roman Elegy or things like that, it seems to be that the authors are more interested in day to day life, so you start with the assumption that it reflects something that is happening in real life, but that the poet is distorting it, you know, for some artistic reasons — poets are not anthropologists taking notes, they exaggerate one thing or another. For instance, the view that you get in Horace's poems of these ugly old women tearing up graves is so exaggerated! But you do not dismiss it entirely because you may find a text in a magical papyrus or a gemstone or other material where you see some coordination and then there is a text in *PGM* that says “go to a grave and take a bone out of it”, and this does not mean you are digging with your fingernails, howling like a wolf in the middle of the night! In some cases I think this magic might indeed have been performed by family members, who perhaps go to a sepulchre or a family tomb and take a bone out of an urn, because they want to use it to come in contact with one of their ancestors. In the Kerameikos cemetery in Athens (I think) they found a lead curse tablet grasped by the hand of a skeleton of a young man, so the fingers were curved around it. The grave showed no signs it had been disturbed. So you think: who put that there? In ancient Athens it was the women of the family who, when someone died, had complete control over the body, they washed it, they dressed it, and they must have put the curse tablet in his hand before the body was completely stiff, right? So it seems that the boy was sent by the family to take a message down to the underworld! So when Horace describes a similar kind of magical rite, he makes it sound bizarre and bestial, but the same kind of rite may have been performed by the family who buried their son in the Kerameikos, a family that may have had a good reason for cursing another family or somebody else. So that is the tension between the two choices, the literary and the archaeological evidence. But I do not think you should throw either out, since they are useful for different reasons.

*STT For instance, in Hippolytus, when he describes a ritual of necromancy, perhaps this reflects an actual ritual...*

CAF: Yes, with a Christian writer like Hippolytus we have the same problem that we have with using Clement of Alexandria to understand ancient Greek mystery religions; it is a diatribe, it is Christian apologetic, and he is attacking, so you have to find out where the exaggerations are, and discount them. But beneath it all there may be some historical core that is true.

<sup>8</sup> E. BRAND, P. ZAZOFF, *et al.*, *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen*, varios volúmenes. AGDS I, 3, München, 1972.

SP: *Magika Hiera, edited by yourself and Prof. Obbink in 1991 bears the subtitle "Magic and Religion". Does this conjunction link or separate both concepts?*

CAF: In planning this book we asked all the contributors one thing: Does the traditional distinction between magic and religion help you or hinder you in your investigation of the material? We asked people who worked in different kinds of curses, people who worked on love magic, etc. and almost everybody said that separating the two did not make sense. That was the whole point, to test it. I did a similar thing recently with a graduate student of mine, David Dodd. We did a conference on the idea of initiation rites in the Ancient Greek World. We asked about a dozen scholars to come, and asked them "Is the traditional scheme of Van Gennep's three steps for initiation a helpful idea for your research, or does it get actually got in the way, because it made scholars overlook important details that did not fit the paradigm. The book should come out in about six months"<sup>9</sup>.

STT: *Does magic always remain in the sphere of superstition or does it also reach the realm of the sacred?*

CAF: It is a question of polytheism. I really believe it is very hard to separate magic and religion in a world like the Greek, where there is no central political authority and there is no central divinity or church, so there is no way of asserting "this is the centre and everything outside is illegal or blasphemy". The interesting thing about Greek polytheism is that it was not only a matter of worshipping different gods but it was completely open-ended, and every time you had a disaster you could bring in a new god, you could bring in Isis, or in Rome you could bring in the Great Mother. Thus you could continually add new gods and new kinds of rituals to the system. Also, there is no place where anyone could pick up a book like the Hebrew Bible and say "we cannot do this because the priestly code says we cannot do it". If you look at the inscriptions at the Greek cities set up to regulate sacrifices it is all about money, just to make sure that the people who had the priesthood paid the right amount and got a fine animal, not a cheap animal; there are surprisingly few things about how the ritual is performed, there is very little worry about what is correct ritual and what is incorrect. I am convinced, in fact, that a lot of what we call "magic" was really personal or family religion as opposed to state religion. We see so much in the archaeological remains of things that were built in stone because the economic power of the state was able to produce things that persist in the archaeological record, whereas the small shrines or things that were writ-

ten on linen or wax tablets disappear entirely, so we have very little idea of the kinds of rituals that individuals and families were performing. My hunch is that they were very similar to many of the rites described in the *PGM*.

Another challenge is to imagine how widespread these private practices were. When I talk to my students about these magical texts I say "you have to imagine that they were ten thousand times the amount that we see, even more than that", and my favourite example is a curse tablet that was found in Athens that says: "I bind so and so in lead and in wax". This was found in a grave that was very carefully examined by archaeologists; they found the lead tablet, but they did not find the wax tablet, so you have to imagine the man made two inscriptions. The missing wax tablet for me is always a reminder of all the thousands of magic texts that have failed to survive!

CLR: *Do you think that the essence of the magical texts can be in a way betrayed by the "rationalisation" applied to them through scientific research? Do you think this can be solved by getting closer to the universal phenomenon of magic, through an anthropological perspective?*

I think the first question is "does magic work?" It seems clear, for example, that the binding spells (*defixiones*) must have worked in some fashion or other, because the Greeks continued to use them for well over a thousand years. Ok, then you need to ask "what do we mean by 'work'?" The interesting thing about magic is that it works in different ways. It can work socially, for example, especially as a means of explanation, i.e., you may be able to explain why a curse does not work, because the intended victim is wearing an amulet or because you did not perform the ritual correctly. But if you inscribe a curse tablet and then a week later someone dies suddenly and unexpectedly, how do you explain that? The magic must have worked! The existence of magic also allows someone to "save face" if he fails at some endeavor. For example, I am very interested in cases where you have a very famous speaker, or a very famous athlete, who inexplicably fails at his job: the athlete trips and falls down in a race, or an orator gets up to make a speech and he cannot remember it. Everyone in the whole city knows he is the greatest speaker, and has a perfect memory, so how can society explain it; in several cases the explanation is "I have been cursed by enemies". From the anthropological perspective these are perfect examples of how magic works socially and psychologically. It makes perfect sense to me that not only it worked then, but that it still works now. I do not know if you know any professional athletes, they are some of the most superstitious people in the world.

CLR: *Also bullfighters ...*

CAF: I know a professional baseball player. When he is getting ready for a game, he puts his socks on in a certain order, he wears a bracelet that his daughter made for him, etc. If you say to him "you are superstitious", he will say "no, no!

<sup>9</sup> See bibliography: *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives* (Routledge 2003).

this is important for me in order to get ready, to get focused". What happens if you lose the bracelet? It is very troubling when something interrupts the psychological preparation. These are modern educated people, but they need their own personal "amulets" in order to perform consistently under great stress.

*STT: In which way can a linguistic analysis of magical words (i.e. etymology or linguistic origin of the words) help to understand the real meaning and the actual use of the terms in their context?*

CAF: People continue to argue about this. You find one magical word —a so-called "nonsense word"— appearing in the *PGM*, and there will be several scholars on one side saying it is Aramaic or Hebrew and several others on the other side saying it is Egyptian, and the lack of agreement makes you think it is a waste of ink. But it can be important, for often an etymology can lead you to the source for the whole ritual.

*SP: Furthermore, for example: the comparison of rituals in different cultures or periods of history is clearly a rationalisation and can lead to a descontextualisation of the ceremonies. What are the dangers of this undoubtedly useful but risky methods?*

CAF: I was once asked this question after giving a paper: "Do you use cross cultural examples? If so, how come you do not cite a lot of examples from Africa, East Asia or various places?" And I said, "I actually read a lot of ethnographies, but I do so just to give me an idea of the potential of what might happen in the Greek or Roman world". But if the cultural parallels are too far away in time and in place, they do not seem helpful to prove my point. They can put me on the right track, but then I have to prove my point internally from the ancient evidence that is at hand or from a closer cultural parallel. And then the question is how close. For me the cultural realm of interest is the Mediterranean and the area that I am most interested in for my own work is from the archaic period to the end of the Hellenistic period. A funny thing happens in the first century BCE. Up until then we have all these individual kinds of national traditions of magic suddenly become international. It has to do with the creation of this fairly uniform kind of Hellenistic-Roman world in which people travel very freely, and also with the increased popularity and influence of holy men and magicians who are wandering about the Mediterranean. They apparently put together spells that were somewhat familiar to the people that they were visiting at that moment, but they also brought in other traditions. I am mainly interested in Greek material, but I like to use other materials if I find parallels in Jewish or Egyptian or even Mesopotamian (many people do not realize that Mesopotamian texts were still being copied well in the Hellenistic period, so that tradition is still alive in some sense).

This is one group of comparative material I feel very comfortable using. The

other source of comparative data I am getting a lot of use out of it recently, especially in my book on Love Magic, is the records of the Italian Inquisition in Florence and especially in Venice<sup>10</sup>. The Inquisitors, aside from being very nasty people, were also very good record keepers —sort of like the Nazis. They prosecuted scores of people for practicing magic and in the process they interviewed hundreds more. And they wrote down everything, all the questions they asked and all of the answers. As a result there has been a lot of good work done recently on magic in Venice and the surrounding countryside. There were apparently some over-energetic Inquisitors working out in the Friuli, so one is able to compare urban and rural forms of magic: the interesting thing was that in the city most of the magic concerns love or cursing enemies, whereas in the country, people are being accused —mainly women, housewives— of doing magic to heal or make it rain for the crops. Chronologically this material is fairly distant from the stuff I work on (e.g. about a thousand years after the *PGM* were inscribed), but it seems to draw from the same cultural realm. And in Venice it is interesting that one of the courtesans accused of performing love magic actually came from Greece and one trial actually involves a magical handbook written in Greek.

But in general I read a lot of ethnographic materials, and I am very interested in knowing how people are thinking about categories. The categories that the western tradition has given to us, like "magic", "religion", "science", are no longer very helpful for studying the ancient world. In the end, it is helpful to be familiar with how magic is used in other parts of the world, but it does not help prove your point that someone in Korea was doing the same thing. In the end, however, you need to make your arguments from the ancient Greek sources.

*CLR: This is obviously a highly interdisciplinary field of work. How important is the collaboration between scholars in different fields of study of ancient magic? For instance demoticists, assyriologists, classicists, archeologists, etc?*

CAF: The reason I went to Chicago and the reason why I have stayed there is because of my colleagues at the Oriental Institute and the Divinity School, and the ability to do this kind of work. For about four years, we had a very successful series of one-day seminars to which we invited two Demoticists and two Classicists to talk on a theme on Hellenistic Egypt. Most of the time it has to do with religion, and we had an excellent session on priests and magicians. The papers were actually published in different places. I have one colleague, the Egyptologist Robert Ritner, who also specializes in magic, and he and I disagree about many things, but it is great

<sup>10</sup> See, e.g. Guido RUGGIERO, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance* (New York, 1993).

that we are in an institution where the Classicists and Egyptologists have an opportunity to talk to one another. We also have a wonderful graduate program that encourages precisely this kind of interdisciplinary work, the Committee on the Ancient Mediterranean World, which demands that students study ancient Greek and one other Mediterranean language, usually a Near Eastern one. In this program we have students doing all sorts of comparative projects. I mentioned Ian Moyer earlier: he is a student of mine working on Greek views and understandings of Egyptian priests. And the lecture that I gave in Madrid on the curses against thieves: that project is a collaboration between me and two extremely talented students in the Committee —Brien Garnand and Carolina López Ruiz— who are experts in both ancient Greek and the North-West Semitic (Phoenician, Hebrew, Ugaritic) languages and cultures.

*SP: As you might know, there is a team based in the University of Malaga, connected to the periodical MHNH, working on issues related to magic and astrology. Do you think there is enough communication among different groups of research in Europe and America?*

CAF: I do not know a lot about astrology. At least among classicists it seems to be handled by a separate group of experts, primarily because there are lots of texts from Egypt and other places. Astrology clearly is important in some of the magical papyri. But when it comes to the study in America of the connections between astrology and magic, the communication is not so good, it is better in Europe. One of the symposia on Hellenistic Egypt that we had organized for Demoticists and Classicists was on prophecy and divination, and we invited Alexander Jones, a scholar from Britain, to come. He gave an excellent talk on astrology and he said that the people he works with are a small group, in England and in Europe, working on publishing these texts, so it seems that they have better communication there.

*STT: You probably have heard about a European project for the publication of a Corpus Gemmarum Gnosticarum. The coordinators of this project have recently explained in a conference at Montpellier<sup>11</sup>, some of the methodological problems they are facing when cataloguing the objects. Some of them are as essential as deciding whether a gem is magical or not. Have you ever been faced with problems of this kind?*

CAF: I have already mentioned the work of Simone Michel, who has trained herself in the art of jewelry making to overcome the problem of discerning fakes.

#### BIBLIOGRAPHY:

- Ancient Greek Love Magic, Harvard University Press, 1999; paperback 2000.  
*Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford University Press, 1992.  
*(with David Dodd) Beyond Initiation: Transitions and Power in Ancient Greek Rituals and Narratives*, forthcoming Routledge Press.  
*(with Thomas Carpenter) Masks of Dionysus*, Cornell University Press, 1993.  
*(with Dirk Obbink) Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991; reprinted in paperback 1996.  
“‘The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending in -tomas (Hom. Hymn to Dem 228-29)”, *American Journal of Philology*, 122 (2001) 1-10.  
“Handbook or Anthology?: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000) 195-214.  
“Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens” *Dike: Revista di storia del diritto greco ed ellenistico* (1999) 99-121.  
“Salvation and Female Heroines in the Parodos of Aristophanes’ *Lysistrata*”, *Journal of Hellenic Studies*, 117 (1997) 38-59.  
“Taking the Nestor’s Cup Inscription Seriously: Conditional Curses and Erotic Magic in the Earliest Greek Hexameters” *Classical Antiquity*, 15 (1996) 77-112.  
“The ‘Performative Future’ in Three Hellenistic Incantations and Theocritus’ Second Idyll”, *Classical Philology*, 90 (1995) 1-15.  
“Deianeira’s Mistake and the Demise of Heracles: Erotic Magic in Sophocles’ *Trachiniae*”

As for the other problem, “magical” vs. “non-magical”, it depends really on the perceived power of images generally, and in this area we have historically been limited by our view that the Greeks primarily used images to “represent” things (minus-sis) rather than “do” things. My *Talismans and Trojan Horses* book is precisely on this topic. I argue there, for instance, that the Greeks erected statues of Ares and bound them not because they wanted to represent the god, but rather because they wanted to control him.

*CLR: And finally, are you superstitious?*

CAF: I do not think I am, actually, but I do remember being superstitious as a child. In America we watch baseball on the television the way the Spanish watch soccer. We are very intense and focused on the screen. Anyway, when I was a child, I had a favorite pitcher on the New York Yankees, and whenever the pitcher threw the ball, I used to think that if I held my hands in a certain way, he would succeed in striking out the batter. I think I was nine or ten years old at the time.

<sup>11</sup> MARIA GRAZIA LANCELLOTTI (in collaboration with ARRIGO MASTROCINQUE and AUGUSTO COSENTINO), *Problèmes méthodologiques dans la constitution d’un corpus des gemmes gnostiques* (Vol. II, pp. 153 ff.). For the Acts of this colloquium see *La Magie. Études rassemblées par Alain Moreau et Jean-Claude Turpin. Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 Mars 1999* (Séminaire d’Etudes des Mentalités Antiques), Université Paul Valéry Montpellier III, 2000, 4 Vols.

- Helios*, 21 (1994) 115-35.
- “Response” in “Talisman and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual, a Review Feature” *Cambridge Arch. Rev.*, 4 (1994) 287-89.
- “Three Notes on Greek Magical Texts” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 100 (1994) 81-85.
- “Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies” *Journal of Hellenic Studies*, 113 (1993) 60-80.
- “The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture: Erotic Magic in Pindar Pythian 4, 213-19” *Classical Journal*, 88 (1993) 1-19.
- “Aristophanes’ Amphitruas Frag. 29 (Kassel-Austin): Oracular Response or Erotic Incantation?” *Classical Quarterly*, 42 (1992) 320-27.
- “Sex and Power: Male-Targetting Aphrodisiacs in the Greek Magical Tradition” *Helios*, 19 (1992) 92-103.
- “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‘Voodoo Dolls’ in Ancient Greece” *Classical Antiquity*, 10 (1991) 165-205.
- “Aphrodite’s KESTOS and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual” *Phoenix*, 44 (1990) 224-43.
- “An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. *Wasps* 946-48)” *Transactions of the American Philological Association*, 119 (1989) 49-61.
- “Clay Hardens and Wax Melts: Magical Role-Reversal in Vergil’s Eighth Eclogue” *Classical Philology*, 84 (1989) 294-300.
- (with R. Kotansky), “An Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 75 (1988) 257-66.
- “Hermes without the Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 72 (1988) 279-86.
- “Hephaestus the Magician and the Near Eastern Parallels for the Gold and Silver Dogs of Alcinous (Od. 7.91-4)” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 28 (1987) 257-80.
- “Callimachus Epigram 29.5-6 (Gow-Page)” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 63 (1986) 53-56.
- “Aeschylus’ Hymnos Desmios (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets” *Journal of Hellenic Studies*, 105 (1985) 150-54.
- “Playing the Bear and Fawn for Artemis: Female Initiation or Substitute Sacrifice?” in D. Dodd and C. A. Faraone, *Beyond Initiation: Transitions and Power in Ancient Greek Rituals and Narratives* (forthcoming).
- “Agents and Victims: Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic” for M.C. Nussbaum and J. Sihvola (edd.), *The Night of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (2001 forthcoming).
- “Thumos and Orgē in Ancient Greek Magical Spells: Passion as Masculine Ideal and Social Pathology” in S. Braund and G. Most (edd.) *Aspects of Anger in Antiquity* (2001 forthcoming).
- “The Ethnic Origins of a Roman-Era Philtrotokatastromos (PGM IV 206-434)” in P. Mirecki & M. Meyer eds., *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 2001 (forthcoming).
- “A Collection of Curses against Kilns (Homeric Epigram 13.7-23)” in A. Y. Collins and M.

M. Mitchel (eds.) *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday*, Tübingen, 2001, pp. 435-50.  
*Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek Magical Handbook (PGM IV 2714-83)*” in M. Kiley (ed.), *Prayer from Alexander to Constantine*, London, 1997, pp. 195-99.  
*The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation*” in M. Meyer and P. Mirecki (edd.), *Ancient Magic and Ritual Power: Religions of the Graeco-Roman World* 129, Leiden, 1995, pp. 297-333.

“Introduction” in T.H. Carpenter and C.A. Faraone (edd.), *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, 1993, pp. 1-10.  
*The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells*” in C.A. Faraone and D. Obbink (edd.) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, pp. 3-32.

CAROLINA LÓPEZ RUIZ  
UNIVERSITY OF CHICAGO  
SAINO PÉREZ YÉBENES  
UNIVERSIDAD DE MURCIA  
SOFÍA TORALLAS TOVAR  
C.S.I.C.

*Iam iam efficaci do manus scientiae.* Así comienza Horacio la decimoseptima composición de los Epodos, en la que dibuja con firme trazo los medios mágicos de que disponía la infame Canidia para someter a su arbitrio cuanto se le antojara. El poeta ruega a la hechicería que cese en la acción de sus poderosos encantamientos, librándole de la locura de su fuerza, que muda corazones y entendimientos, y le pide excusas por los ataques que le había dirigido en anteriores poemas (vv. 1-52); Canidia le responde que no piensa darle tregua y le amenaza con la serie de hechizos en que es experta. Sobre la personalidad histórica de esta Canidia cabe presumir ciertas sospechas, pues con independencia de que Horacio conociese a algunas de las mujeres de baja estofa que practicaron la brujería<sup>1</sup> y tuviese muy presente a una en concreto para construir aquella figura, el nombre pudo ser imaginario y servir solamente como expediente para combatir de forma directa, en la suma de aributos que le concede, los abusos y excesos producidos en época augústea en la Urbe y en el resto del mundo romano por el ejercicio de las artes mágicas<sup>2</sup>.

La preocupación de Floracio por la magia y sus inspiradas descripciones literarias contenidas en varios poemas ha sido muy bien analizada por Ingallina, quien a propósito de *Ep. 17* señala cómo el poeta desarrolla apropiadamente la idea de que Canidia domina una ciencia casi exacta, que conoce a la perfección, y concluye diciendo que "la sua informazione in materia è notevole e i versi sulla magia non sono frutto di personale invenzione, ma rispecchiano una realtà ben precisa, testimoniando le credenze contemporanee. Non si tratta di semplici motivi letterari, in quanto anche i loci communes possono avere un riscontro nella realtà. Nella poesia augustea, rica di riferimenti alla magia, si può riscontrare anche un'esigenza artistica, ma è soprattutto importante il valore documentario, e si potrebbe dire sociale, se l'intenzione dei poeti fosse quella di descrivere una realtà morale e sociale. L'intento moralistico è presente in Orazio, mentre i suoi contemporanei vogliono solo «poetare» e piacere. Ma il risultato è pressoché identico: il rito magico è realistico, in quanto reali sono quasi tutte le sue componenti"<sup>3</sup>.

### IAM, IAM (EP. 17,1). HORACIO Y LOS RECURSOS DE LA MAGIA

Poner de manifiesto la especial familiaridad horaciana con el rito mágico en esta secuencia inicial del epodo e insistir en el valor documental –y en la habilidad para lograr una valiosa aportación literaria– de dicho verso constituye el propósito de mi breve nota. Los estudiosos de Horacio comparten el criterio de que la secuencia *iam iam*, basada en la repetición, conviene lingüísticamente para describir hechos que están a punto de suceder dentro de un momento, y que otorga a los mismos un carácter de cierta inmediatez; *iam iam* configura con el predicado verbal una acción tan inminente, que parece como si hubiesese acaecido ya. Forma además un trazo de la lengua hablada que expresa trastorno y confusión, así como prisa y urgencia.<sup>4</sup>

Nada hay que objetar a la serie de ejemplos sobre este uso y función de la partitura atestiguados en Plauto, Cicerón, Lucrécio, Catulo, Salustio, Virgilio y Horacio<sup>5</sup>, pero sí considero necesario efectuar una importante observación respecto a la naturaleza y efectos de la *invenzione* en este verso inicial del epodo de Canidia, donde *iam iam* contiene infacto otro valor mucho más energético, que hereda de su genealogía mágica. Porque si resulta siempre indispensable examinar con detenimiento el contenido y propósitos de la obra lírica en su conjunto, es necesario también revisar cada detalle hasta captar su acomodación concreta en la estructura general, máxime cuando sucede que "*iam iam, iam iamque, more rapid and idiomatic than iam nunc, is governed much by the context and its implications*"<sup>6</sup>.

El epodo 17, como ya señalamos, está absolutamente inmerso en el contexto mágico, y esto significa que debe asociar numerosos giros y fórmulas de la hechicería, puesto que así trabajaba Horacio en otros poemas similares, por ejemplo en *Ep. 5*, 49 ss. En esta última composición se detectan, efectivamente, influencias directas del léxico de los encantamientos, lo que ha llevado a concluir que nada impide suponer que el poeta estuviese familiarizado con los libros o prontuarios que los contenían<sup>7</sup>, e incluso se ha precisado que aquellos conocimientos mágicos revelan, al igual que sucede con

<sup>4</sup> E. WOLFFLIN, "Die Gemination im Lateinischen", *Sitz.-Ber. d. K. Bayer. Akad.*, 1888, III, pp. 469-470 (= WOLFFLIN, *Ausgewählte Schriften*, Leipzig, 1933, pp. 314-315); R. ELIUS, *A Commentary on Catullus*, Oxford, 1889, p. 249 (com. a 62,52); INGALLINA, *op. cit.*, p. 231; H. HIERCHE, *Les épodes de Horace* (Collection Latomus, vol. 136), Bruselas, 1974, pp. 109 y 148; C. J. FORDYCE, *Catullus. A Commentary*, Oxford, 1978, p. 270 (com. a 63,73); R. G. M. NISBET Y M. HUBBARD, *A Commentary on Horace: Odes Book II*, Oxford, 1978, p. 341 (com. a II 20); D. MANKIN, *Horace Epodes*, Cambridge, 1995, pp. 87 (com. a 2, 68) y 273 (com. a 17, 1).

<sup>5</sup> Las remisiones a los pasajes de estos autores donde se emplea *iam iam* pueden encontrarse en los trabajos citados en la nota anterior.

<sup>6</sup> G. L. HENDRICKSON, "Vates bifornis", *CPL*, 44 (1949), p. 31, n. 3.

<sup>7</sup> Vd. S. S. INGALLINA, *Orazio e la magia* (*Sat. I 8, Epodi 5 e 17*), Palermo, 1974, pp. 153-156.

Lucano, "el estilo de los paprios"<sup>8</sup>. A partir de tales premisas no se hace arduo comprender que la expresión *iam iam* en cabeza del poema está reproduciendo el mandato mágico ḥbn ḥbn que invocaban los encantadores para activar la fuerza del conjuro después de haber sido recitado<sup>9</sup>. La fórmula completa suele ser, casi siempre, ḥbn ḥbn ταχύ ταχύ (*ahora mismo, ahora mismo, presto, presto*), aunque no faltan ejemplos en que figura la primera pareja de adverbios y un solo ταχύ<sup>10</sup>.

La frecuencia de esta fórmula en toda clase de conjuros es tal que resulta innecesario aducir testimonios concretos, y basta un somero hojeo de los textos que componen las *Papyri Graecae Magicae (PMag)* o el *Supplementum Magicum 1* de Daniel y Mattonini (Opladen 1990) para disponer de múltiples muestras de su presencia en cualquier ámbito de la magia. Vélgan aquí las autorizadas palabras de uno de los venerables maestros de la papirología: "Diese Formel ḥbn ḥbn ταχύ ταχύ ist so verbreitet in der Zauberliteratur, daß Zitate nicht nötig sind. Diese zweimalige Wiederholung der Worte ist das übliche (oft geschrieben ḥbn ḥbn ταχύ ταχύ oder auch ḥbn||ταχύ), wo die 2 Striche die Verdoppelung andeuten. Paläographisch beides sehr bemerkenswert!); selten ist die einmalige Nennung, so in Karthago (CIA App. p. XVI, XVII), und die dreimalige, wiederum in Karthago (l.c.). Aber auch hier sonst die zweimalige Wiederholung". Bemerkenswert ist, daß diese griegischen Worte nicht nur in die koptische Zaubertexte übergangen sind, sondern auch en die lateinischen, denn *das tac̄s tac̄s in CIA App. p. XXVIII hat Wünsch mit ταχέως ταχέως gewiss richtig erklärt*"<sup>11</sup>.

Es cierto que ambas expresiones se alojaron también en los textos mágicos latinos y coptos. Tuvo razón Wünsch cuando interpretó *tac̄s*, dentro de unconjuro latino, como la transcripción de ταχύ, una circunstancia que con bastante probabilidad obedece a la inmensa autoridad que la magia concedía a los términos foráneos y notablemente fónicos, de modo que el adaptador latino de la fórmula griega rechazó la opción –suponiendo que conociese la equivalencia lingüística– de escribir o pronunciar, en su lugar, *propere* o *prompte*, ya que otorgaba mayores virtudes al arcano de la palabra recibida en préstamo. Hay, en cambio, firmes indicios de que

la alternancia ḥbn/*iam* debió producirse con naturalidad (y aquí intervendría de nuevo la sonoridad y contundencia, tan prestigiada en el ceremonial mágico, de esta voz latina, frente al apagado timbre de la palabra ḥbn), desde el momento en que conservamos una *defixio* amorosa procedente de Cartago cuyos ensalmos terminan con la siguiente anotación en griego: *ιαυ ιαυ*<sup>12</sup>. Es signo inequívoco de que la paráfrasis *iam*, que previamente había traducido el ḥbn clásico para hallar *acomodo en las hechicerías romanas, fue reabsorbida por algunos círculos practicantes de exorcismos griegos y desplazó a la forma original.*

Como la misión de esta voz era, según dijimos, producir la inmediata activación de la fuerza del conjuro de que se tratase, la fórmula recibe siempre asiento al final del texto. Sin embargo, no es difícil explicar por qué en el poema horaciánico encabeza la obra. Regresemos al epodo 17 y revisemos su estructura más elemental, que consta de dos secciones: en los versos 2 a 52 Horacio solicita a Canidia que ponga término a sus malditas prácticas, quejándose de los perjuicios que producen; en los versos 53 a 81 la hechicera contesta al vate rechazando su petición, recuerda la serie de exorcismos que domina y añade: capaz como soy de hacer tales y tales encantamientos, ¿cómo crees que voy a fracasar criando ejerza mis artes contra ti? Dicha pregunta, con la que técnicamente concluye el poema, es sustancial para la identificación por el lector<sup>13</sup> del papel que Horacio concedió al *iam iam* del comienzo, el cual desempeña una doble función, ya que representa no sólo la fórmula mediante la cual Canidia pone en marcha sus amenazas, sino también el reconocimiento por parte del poeta de que aquéllas han surrido efecto: v. 81, sobreentendido "ahora mismo, ahora mismo (cae ante la fuerza de mis hechizos)// v. 1: ahora mismo, ahora mismo me rindo a tu potente ciencia". Cabría decir, en otras palabras, que la secuencia *iam iam* del primer verso no es sino la reiteración o respuesta paralela a un *iam iam* no escrito, pero implícito, que se intruye detrás del último verso, o incluso, si se prefiere, que la ambivalencia y prestigio de la fórmula *iam iam* le permite abandonar sin más su lugar y retroceder a la contra del epodo, sin que por ello se resienta la coherencia del texto, que admite iniciar su lectura en *Efficaci di manus scientiae...* ("Me rindo a tu potente ciencia..."), lo que en el fondo equivale a decir "Me rindo, sí, a tu potente ciencia sabiendo que antes has invocado la infalible fórmula *iam iam*".

El epodo 17, por tanto, presenta el armazón de un continuo circular no interrumpido, carente de fisuras, sin principio ni fin, porque tan lícito es comenzar su lectura por el verso 2º como por el 53º. Lo que aparesta ser una respuesta de Canidia (53-

<sup>8</sup> TH. HOFNER, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Seine Methoden*, II 2 (=Wesely, SP XXIII 2) Frankfurt, 1924, § 348, pp. 572-573; K. PESENDANZ, "Zur synkretischen Magie im römischen Ägypten", *Actes des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie. Wien 1955* (= MPER. N. S. 5), Viena, 1956, p. 124.

<sup>9</sup> Sobre el mecanismo mágico de la duplicación de la palabra o de la fórmula cf. J. C. ZENNEUVE, "Le principe de répétition dans le rite", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 23 (1957), pp. 42-62.

<sup>10</sup> Vid. F. MATTONINI, "Cristo all'Eufrate. P. Heid. G. 1101: amuleto cristiano", *ZPE*, 48 (1982), p. 169.

<sup>11</sup> U. WILCKEN, "Heidnisches und Christliches aus Ägypten", *AP*, 1 (1901), p. 426. Los casos mencionados por Wilcken de simplificación o triplicación de ḥbn y ταχύ pueden complementarse, por suministrar algún otro ejemplo, con *Supplementum Magicum* 1, nº 40, 21, y 41, 13; y hasta tres veces cada locución, *ibid.* 23, 17 y última linea.

<sup>12</sup> IGR 1939 = A. AUPOULENT, *Defixionum tabellae* 231.

<sup>13</sup> Naturalmente, doy por sentado que tanto en éste como en los restantes poemas de contenido mágico Horacio se dirige a un público capaz de reconocer y las fórmulas y procedimientos más comunes de la hechicería, lo cual no era exigir demasiado si remontáramos la difusión que habían alcanzado entre todas los estratos de la sociedad romana los encantamientos, sortilegios y amuletos.

81) a cuanto afirma antes el autor admite también catalogarla como narración argumental de los hechos por parte de la protagonista femenina, siendo a su vez el autor quien le da contestación (2-52) gracias a ese vínculo de enlace que forma el primer verso. *Iam iam...scientiae* se nos revela así como la llave que cierra la circunferencia, como el punto de soldadura que permite engarzar ambas secciones del poema, pasando directamente del final al comienzo –pues aquél primer verso no es sino la consecuencia y respuesta a la magia activada por Canidia– y vuelta a empezar.

Pero los ingredientes mágicos de este verso horaciano no se agotan en la fórmula *Iam iam*, y queda todavía un segundo aspecto que reclama nuestra atención. En dos precisos trabajos expuso Pfister la idea de que los autores romanos mantuvieron vigente la superstición de reunir en la secuencia inicial del texto las cinco vocales del abecedario para conseguir influencias favorables a la obra en cuestión<sup>14</sup>, una práctica que deriva sin duda de los exorcismos y conjuros, donde la presencia de las vocales, a menudo como meros símbolos, solía formar parte del bagaje criptico de las distintas *praxeis* mágicas<sup>15</sup>. Y esta costumbre habría conducido a buscar de intento que los libros en prosa o las creaciones líricas contuviiesen, dentro de sus tres o cuatro primeras palabras, el conjunto de las cinco vocales. El caso más evidente de esta superstición de apertura está, desde luego, en el magnífico arranque de la Eneida: *arma virumque cano*. Pues bien, el epodo 17 debe registrarse también entre los participes de esta receta mágica, pues prescindiendo de la fórmula de enganche (*iam iam*), *efficaci do manus* cumple satisfactoriamente el cometido tutelar de filacteria vocalica del poema, y hasta tal vez de amuleto de su autor frente a las enojadas émulas de Canidia, que no escaseaban en Roma.

Así pues, cuanto hemos examinado refuerza la opinión generalizada (Eitrem, Ingallina) de que los datos aportados por Horacio para describir las artes de hechicería no sólo reflejan una realidad bien precisa, sino que poseen indudable valor documental a la hora de contrastarlos con los usos ya conocidos a través de los papirus y demás textos escritos sobre otros materiales. Prueban, en definitiva, que la maestría literaria del inspirado poeta cuando aborda la magia reposa, en buena medida, en el exacto dominio que logró sobre sus escritos, sus fórmulas y sus ritos.

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

<sup>14</sup> F. PFISTER, "Völkerverglaubungen in der römischen Literatur", *Arch. f. Religionswiss.* 34 (1937), p. 305; F. PFISTER, "Die fünf Vokale als Anfang", *Würzburger Jahrbücher für das Altertumswissenschaft*, 3 (1948), pp. 196-197.

<sup>15</sup> El uso tanto de las siete vocales griegas (que sirven además para simbolizar los siete planetas) como de las cinco latinas es tan frecuente en los encantamientos conservados en papiros y, en particular, en las gemas mágicas, que no precisa de ninguna remisión. Y combinadas a menudo con algunas consonantes que gráficamente gozaron de predilección en los amuletos, forman largas secuencias de palabras carentes de sentido

#### SATURNO, *VELOCISSIMUM SIDUS* IN SENECA, *NAT. 1, PREF. 13*

Nella *Prefatio* al I libro delle *Naturales Quæstiones* Seneca si diffonde a lungo ad esaltare l'affinità dell'anima umana con le divine regioni del cielo e con gli astri (12): *Cum illa tetigit, altior, crescit ac velut vinculis libertatus in originem redit, et hoc habet argumentum divinitatis suæ quod illum divinita delectant, nec ut alienis sed ut suis interest; secure spectat occasus siderum atque ortus et tam diversas contundantium vias; observat ubi quæque stella primum terris lumen ostendat, ubi columnæ eius summum cursus sit, quousque descendat, curiosus spectator excutit singula et querit. Quidni querat? Scit illa ad se perire. Si inserisce a questo punto un paragone tra la piccolezza della terra e l'immensità del cielo (13):*

*Tunc contemnit domicili prioris angustias. Quantum est enim quod ab ultimis litoribus Hispanie usque ad Indos icet? Pacisissimorum dierum spatiis, si navem suus ferat venus. At illa regio caelestis per triginta annos velocissimo sideri viam praestet nusquam resistenti sed aequaliter citio.*

Il primo termine del confronto, la percorribilità, in pochi giorni di navigazione col vento favorevole, della distanza tra la Spagna e l'India, ha avuto grande fortuna attraverso i secoli, l'autorità di Seneca è stata in proposito accostata a quella di Aristotele, e, come afferma Ekkehard Stark in un recentissimo articolo assai dotto e informato sull'argomento<sup>1</sup> (p. 365): "Daß Seneca an der bewußten Stelle der Naturales Quæstiones zum einen Kolumbus beeinflußt habe, zum andern aber tatsächlich an einen Westweg nach Indien denke, ist heute generell akzeptiert, sowohl von der Kolumbus-Forschung als auch von den Kommentatoren und Interpreten Senecas ...". Lo studioso propone una diversa e assai circostanziata interpretazione del passo, secondo cui Seneca penserebbe invece ad un viaggio verso est attraverso il Mediterraneo ed il Mar Rosso, ma, quale che sia la direzione sottointesa, resta il fatto, interessante in questa sede, che si tratta della distanza tra i due estremi dell'*oikoumene*, quindi la massima possibile e conoscibile tra due regioni sulla terra. A tale distanza, percorribile secondo Seneca in pochissimi giorni, è contrapposto il percorso celeste trentennale di quello che viene definito *velocissimum sidus*, in un passo che merita anch'esso, credo, qualche approfondimento.

Si tratta, come giustamente indicato nei commenti, di Saturno, che, essendo tra i cinque pianeti noti nell'antichità il più lontano dalla terra ed il più vicino al cielo

<sup>1</sup> E. STÄRK, "Seneca und Kolumbus. Zu Sen. nat. 1, pr. 13", *WS*, 114 (2001) 361-371.

delle stelle fisse, percorre l'orbita più ampia, impiegando appunto circa trent'anni per tornare al punto di partenza. Opportunamente Parroni, nella sua recentissima edizione, rinvia<sup>2</sup> a Cic., *nat. deor.* 2.52: *Nam ea quae Saturni stella dicitur ... quae a terra abest plurimum, XXX fere annis cursum suum conficit, e a Vitr., IX 1, 10, "più vicino alla misura esatta".* *Saturni vero ... anno nono et vicensimo et circiter diebus CLX in quo ante tricensimo fierat anno in id restituitur*<sup>4</sup>. Lo stesso studio, come già Vortero, 1989, p. 216, n. 47, rinvia poi ad un altro passo delle *Naturales Quæstiones*, 7.274, dove si legge: *Vides enim: similissima est illa quae tricessimo anno revertitur ad locum suum huc quae intra annum revisit sedem suam*, dove il confronto è tra Saturno e Venere<sup>5</sup>. Sempre nel VII libro, Seneca menziona di nuovo il percorso celeste di Saturno, chiamandolo in causa per confutare l'argomentazione secondo cui la lentezza con cui si muoverebbero le comete sarebbe prova del fatto che esse sono pesanti, contenendo molto materiale terroso (29.1 s.): *Quid ergo? Stella Saturni, quae ex omnibus iter suum lentissime conficit, gravis est?* *Aqui levitatis argumentum habet quod supra ceteras est.* "Sed maiore" inquis "ambitu circumlit, nec tardius it quam ceterae sed longius".

Come si vede, l'affermazione *quae ex omnibus iter suum lentissime conficit* appare in decisa contraddizione con l'aggettivo *velocissimum* attribuito da Seneca al *situs* di Saturno nel passo che siamo esaminando<sup>7</sup>, e la contraddizione è solo in parte sanata dalla risposta dell'interlocutore *nec tardius it quam ceterae sed longius*, poiché, anche senza considerare che appunto l'autore non parla qui in prima persona, un conto è affermare che Saturno non si muove più lentamente degli altri pianeti, ma compie un percorso più lungo, e solo per questo impiega più tempo a tornare al punto di parten-

za<sup>8</sup>, un conto è affermare addirittura che si tratta del più veloce dei pianeti.

Si deve poi aggiungere che *quae ex omnibus iter suum lentissime conficit* si accorda con quanto costantemente affermato nei testi antichi a proposito del moto di Saturno<sup>9</sup>: basterà ricordare Gevr., *Jdg.* II 5: *tristi Saturnus lumine tenebris, o lo stesso passo di Vitruvio (IX 1, 10) che si è appena citato, che prosegue: ex eoque, quo minus ab extremo distat mundo, tanto maiorem circulationem [rotæ] percurvendo tardior videtur esse*<sup>10</sup>; In perfetta consonanza con tale caratteristica sono gli influssi astrologici del pianeta<sup>11</sup>, come si legge in Klubansky - Panofsky - Saxl, 1983, p. 134 s.: "La lentezza della sua rivoluzione conferiva ai natì sotto di lui il carattere dell'indolenza e faceva sì che lo si considerasse preposto al piombo (ancora oggi parliamo di 'piede di piombo' e di 'tristeza plumbata') e causa delle litigi prolungate". Il pianeta, come il dio al quale appartiene, o con il quale è identificato, è poi posto in stretta relazione con la vecchiaia, sino a che "Quasi tutti gli autori del tardo Medioevo e del Rinascimento ritinevano incontestabile che la melancolia, sia morbosa sia naturale, avesse un particolare rapporto con Saturno", come si legge (p. 119) ancora nel mirabile libro di Klubansky - Panofsky - Saxl, 1983, nato come interpretazione dell'incisione *Melencolia I* di Albrecht Dürer. In sintonia con tali caratteristiche sono anche gli influssi meteorologici del pianeta, in primo luogo quelli derivanti dalla sua natura "fredda", ricordata, si deve sottolineare, dallo stesso Seneca<sup>12</sup>, sempre nel VII libro delle *Naturales Quæstiones* (4.2): *natura ventosa et frigida contrahit* (*sc. stella Saturni*) *pluribus locis aera conglobatque* (e si ricordi almeno anche Lucano, I 651 s.: *Summo si frigidi caelo / stella nocens nigros Saturni accenderet ignis*)<sup>13</sup>.

<sup>2</sup> PARRONI, 2002, p.483.

<sup>3</sup> Saturno impiega 29 anni e circa 167 giorni a compiere la sua orbita: si veda GUNDEL - GUNDEL, 1950, col. 2092; VORTERO, 1989, p. 717, n. 9; SOUBIRAN, 1969, p. 98; PARRONI, 2002, p. 483.

<sup>4</sup> Sulla durata della rivoluzione di Saturno secondo le fonti antiche si veda GUNDEL - GUNDEL, 1950, col. 2091 s.; M. Tulli Ciceronis, *De natura deorum libri III* ed. by A.S. PEASE. Libri secundus et tertius, Cambridge Mass. 1958 (rist. Darmstadt 1968), p. 672 s.; SOUBIRAN, 1969, p. 97 s.

<sup>5</sup> Si vedano i commenti di VORTERO, 1989, p. 717 n. 9 (che sottolinea l'ironia) e di PARRONI, 2002, p. 604.

<sup>6</sup> Il passo è ricordato da P. OUTRAMARE (Sénièque *Questions naturelles*. Tome I, texte ét. et trad. par P. O., Paris, 1961<sup>2</sup>) e VORTERO, 1989, p. 216 n. 47.

<sup>7</sup> Si deve ricordare, per quanto non particolarmente significativo ai fini di questo studio, che, all'interno della verità quaestio relativa all'ordine originale dei libri della *Naturales Quæstiones* (su cui si veda almeno C. COPONIER, "La physique de Sénèque: Ordinance et structure des *Naturales Quæstiones*", *ANRW* II 36, 3, pp. 1779-1822), è comunque opinione comune degli studiosi che il VII libro dovesse precedere il I: si veda VORTERO, 1989, pp. 109-113 (con ampio *status quaestionalis* bibliografico); PARRONI, 2002, pp. XLVII-L.

<sup>8</sup> Si deve sottolineare che l'opinione secondo cui tutti i pianeti si muoverebbero con la stessa velocità e la diversa durata delle loro rivoluzioni dipenderebbe solo dalla diversa estensione delle rispettive orbite era opinione diffusa nell'antichità (cfr. ad esempio Vitr., IX 1, 14 s.; Macr., *somm.* 1.21.6): si veda BOUCHÉ-LACLERCQ, 1899, p. 105 s.; SOUBIRAN, 1969, p. 110 s. Sappiamo invece che, per la seconda legge di Keplero, i pianeti sono più lenti quanto più lontani dal sole.

<sup>9</sup> E, si può aggiungere, corrisponde alla realtà anche secondo la scienza moderna (si veda la nota precedente).

<sup>10</sup> Anche se si deve notare che *videtur* allude ad una lentezza apparente ("sa vitessus apparente d'autant plus fable") traduce infatti SOUBIRAN, 1969, secondo quanto si è visto nella nota 8.

<sup>11</sup> Si veda quanto afferma BOUCHÉ-LACLERCQ, 1899, p. 93 ss., e in particolare: "L'éclat un peu lisse de et la marche lente de Saturne sont les dommées premières sur lesquelles a travaillé l'imagination des Chaldéens"; KLUBANSKY - PANOFSKY - SAXL, 1983, p. 128: "Nimb dovette essere Crono, con la sua crudeltà e vecchiaia (l'età corrispondeva alla lentezza della sua rivoluzione, in netto contrasto col regolare procedere di suo 'figlio' e col rapido movimento dei suoi 'nipoti')."

<sup>12</sup> Inoltre Seneca, *epist.* 88.14, cita Verg., *georg.* 1.336: *frigida Saturni... stella* (citazione per cui riinvio al mio articolo "Esegesi e fortuna di Virgilio, *georg.* 1, 335-337", *SINC*, 55 [1981], pp. 152-169).

<sup>13</sup> Oltre ai passi ricordati da VORTERO, 1989, p. 672, n. 6 e PARRONI, 2002, p. 595, si confronti, ad esempio, Germ., *Jdg.* III 24 s.: *Torpere videtur / omnia Saturni*; Ptol., *Tetr.* 1.4.3; 1.5.2; 2.9.5.

La contraddizione, all'interno delle *Naturales Quæstiones*, tra il passo della prefazione del I libro e VII 29, 1, non segnalata dai commentatori, non era sfuggita a Bouché-Leclercq, 1899, p. 117, n. 1: «Il arrive à Séneque d'appeler Saturne *velocissimum stans* (Sen., Q. Nat., I, Proem., 11) et de dire ailleurs: *stella Saturni, quae ex omnibus iter suum lenissime efficit* (ib., VII, 29), équivoque possible, même sans le dogme péripatétique, en considération du mouvement diurne». Secondo lo studioso dunque nel passo della *Præfatio* Seneca ha in mente il moto diurno di Saturno, quello per cui esso, come gli altri pianeti, è trascinato giornalmente da est a ovest assieme all'intera sfera celeste, e che viene comunemente contrapposto all'altro movimento dei pianeti, quello proprio, spesso definito 'volontario', con il quale percorrono le loro orbite muovendosi da ovest a est (a questo si riferirebbe invece il passo del libro VII); significativi in proposito sono i versi di Germanico, fig. II 6 ss.<sup>14</sup>:

*Omnibus his gemini motus, quorum alter ab ipsis*

*nascitur et propriis ostendit sidere natus*

*(tum mundum subeunt lento pede), concitus alter*

*invitos rapit et cœli circumrotat orbem.*

E si può aggiungere quanto lo stesso Seneca afferma a proposito del sole (*ad Helv. 6,7*): *labitur adsidue et locum ex loco mutat et, quamvis cum universo veritatem, in contrarium nihil minus ipsis mundo referitur; per omnis signorum partes discurrat, munquam resistit.*

L'altra possibilità considerata da Bouché-Leclercq è, come si è visto, l'implicazione di quello che lo studioso, chiama 'dogma peripatetico', prendendo a prestito un'espressione di Marziano Capella (VIII 853)<sup>15</sup>, e si deve notare che il caso di Seneca è segnalato dallo studioso proprio a proposito della confusione nel lessico relativo ai moti planetari generata da tale 'dogma', che spiega il movimento dei pianeti lungo lo Zodiaco da ovest a est non già come una marcia in senso contrario, ma come un semplice 'ritardo' rispetto alla sfera delle stelle fisse (p. 116): "Les planètes ne marchent pas à l'encontre de la sphère étoilée: elles retardent simplement sur le mouvement

général d'Orient en Occident, et elles semblent marcher d'autant plus vite en sens contraire qu'elles retardent davantage. Ainsi, la Lune est de toutes les planètes la plus lente, et Saturne la plus rapide; chose facile à comprendre, puisque Saturne est au plus près, la Lune au plus loin de la sphère extérieure qui entraîne le tout".

Bouché-Leclercq sottolinea appunto per tale teoria soprattutto l'apporto della scuola peripatetica<sup>16</sup>, ma una simile spiegazione dei movimenti del sole e della luna (la più lenta degli astri) è attribuita da Lucrezio (5.621 ss.) a Democrito, e con essa si ritiene polemizzò Platone, *Lg.* 822a s. (affermando che era chi pensa che il più veloce fra i pianeti sia in realtà il più lento e viceversa<sup>17</sup>); nonostante si presti, come è evidente, a facili critiche, a partire dal fatto che non salva i fenomeni, non spiegando le stazioni e le retrogradazioni, e le oscillazioni delle posizioni dei pianeti nel senso della latitudine, si tratta di una teoria assai ben attestata attraverso i secoli<sup>18</sup>, e esplicita e dettagliata è la polemica contro di essa di Gemino, XII 14 ss.<sup>19</sup>, che ne sottolinea la diffusione.

Tornando dunque al nostro passo di Seneca, si è visto che Bouché-Leclercq preferisce vedervi solo un riferimento al moto diurno, sottovalutando però, a mio avviso, l'implicazione, da lui stesso giustamente chiamata in causa, della teoria del 'ritardo'. Solo con questa si spiega infatti l'affermazione concernente la velocità del pianeta unita a quella della durata trentennale del suo percorso relativo, e dell'uniformità della velocità con cui esso è compiuto.

Una tale ipotesi non implica affatto, naturalmente, che lo stesso Seneca accolga la spiegazione dei moti planetari che sta alla base dell'attribuzione a Saturno della caratteristica della velocità (in contrasto, oltre tutto, con quanto si è visto affermare altrove nella stessa opera), ma semplicemente che utilizzi una tale attribuzione, non priva di

<sup>14</sup> Riporto il testo secondo l'edizione di A. LE BOEUFLE, *Germanicus. Les Phénomènes d'Aratos*, texte ét. et trad. par A. L.B. Paris 1975, della ricostruzione dei *Prognostica*, e dell'ordine dei frammenti ho trattato in "L'astronomia nei *Prognostica* di Germanico", *SITC*, 45 (1973) 137-204.

<sup>15</sup> Che ne spiega il contenuto, contrapponendolo all'ipotesi del moto dei pianeti verso est: *denique etiam Peripheriorum dogma contendit non adversum mundum haec sidera promoveri, sed celestis mundi, quam sequi non poterunt, præteriti, quod quidem, etiam ut verum sit, meis non potest rationibus obviare, sive enim Saturnius nimis cum mundo celestis concertans vix exiguis cursibus superatur, ac Luna, quod tardius incedat, intra tricessimum diem a mundi parte eadem præteriuit, sive contra mundum niteribus iteo celerior, quia breviore ambitu orbem circuitti, utrum velis, meis regulis non obsistit,*

<sup>16</sup> Si veda anche Pl., *Tl.* 39a.

<sup>17</sup> Bouché-LECLERCQ, 1899, p. 116: "Il inventèrent ou empruntèrent la théorie du 'retard' (μέτρον κέψις), lo studioso sottolinea inoltre che la dottrina fu sviluppata da Adrasto, come riferisce Teone di Smirne, p. 147 ss.: si veda anche GUNDEL - GUNDEL, 1950, col. 2081; per un possibile riferimento aristotelico si veda GUNDEL - GUNDEL, 1950 e Dicks, 1970 cit. oltre, nota 18.

<sup>18</sup> Si veda anche Pl., *Tl.* 39a.

<sup>19</sup> Su questa spiegazione dei moti planetari (attribuita forse anche ad Anassagora e Cleante), e sulle fonti che ne trattano, si veda, oltre al già più volte ricordato Bouché-LECLERCQ, 1899, p. 116 s., l'accurata trattazione di GUNDEL - GUNDEL, 1950, col. 2080 ss.; Dicks 1970, p. 83 s. (dove è segnato anche che Alessandro di Afrodisi, in *Metaph.* A 5 - sì veda p. 40,8 ss. Hayduck →, attribuisce ai Pitagorici l'idea che i corpi celesti più lontani dalla terra si muovano più velocemente di quelli più vicini ad essa), p. 215 (in relazione ad Aristotele) e p. 139. A GUNDEL - GUNDEL, 1950 e Dicks, 1970 rinvio anche, più in generale, per le dottrine antiche relative ai moti planetari (ma si possono ricordare almeno anche i relativi capitoli in G. E. R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Roma - Bari 1978, e il fondamentale O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. In Three Parts with 9 Plates and 619 Figures, Berlin - Heidelberg - New York, 1975).

<sup>19</sup> Si veda il commento di AUJAC, 1975, p. 146 (cfr. anche p. 124).

riscontri in ambito scientifico, in funzione del contesto in cui è inserita, dando l'impressione di una corsa trentennale dell'astro, laddove si tratterebbe invece di un suo 'ritardo' minore rispetto a quello degli altri pianeti (e quindi di una velocità maggiore), per cui a Saturno occorrono trent'anni per rioccupare lo stesso punto all'interno dello Zodiaco. Lo scopo è infatti, come si è visto, quello di contrapporre alla più grande distanza tra due luoghi della terra, e ai pochissimi giorni (*pancissimorum diuum spatiuum*) che occorrebbero per percorrerla nelle migliori condizioni (con una valutazione che appare comunque assai ottimistica, pur nella sua genericità), alla enorme estensione degli spazi celesti, che richiedono ben trent'anni per attraversarli all'astro più veloce (tra i pianeti, naturalmente, poiché le stelle fisse sarebbero comunque più veloci). Il paragone è, ovviamente, ad effetto (e sarebbe pedante sottolineare che il percorso terrestre considerato riguarda la sola 'andata' dalla Spagna all'India, mentre quello celeste di Saturno implica un giro completo con ritorno al punto di partenza), e si situa all'interno di uno dei contesti moralistici, e quindi non 'tecnici'; dell'opera, ma credo che difficilmente Seneca avrebbe potuto esprimere in quei termini se l'idea di un Saturno veloce fosse stata del tutto inedita.

Degno di nota è infine *nequam resistenti sed aequaliter cito*, che sottolinea, come si è accennato, la continuità e l'uniformità dell'andatura del pianeta, in apparenza contraddizione con le ben note stazioni e retrogradazioni che esso presenta, ma la contraddizione è solo apparente, come solo apparenti erano giustamente e concordemente considerate tali irregolarità nei moti planetari<sup>21</sup>, pur all'interno delle diverse ed estremamente complesse spiegazioni che richiedevano, e lo stesso Seneca, nel VII libro delle *Naturales Quaestiones* che si è più volte citato, afferma (I.0.2): *Atqui <quia> lunaris illa orbita ceterorumque supra lunam meantum motus irrevocabilis est nec haesitat usquam nec resistit nec dat ullam nobis suspicionem obiectae sibi morae ...*, escludendo quindi la possibilità di una scosta nel percorso degli astri erranti.

#### SIGLE BIBLIOGRAFICHE

- Aujac, G.,  
Bouché-Leclercq, A.,  
*L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
- Dicks, D. R.,  
*Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca, New York 1970.
- Gundel, W.† - Gundel, G. H.,  
"Planeten bei Griechen und Römern", *RE* XX 2 (1950), 2017-2185.

<sup>20</sup> Sull'opportunità di accogliere la lezione *nequam* (contro *numquam* di parte della tradizione) si veda Vöttero, 1989, p. 122.

<sup>21</sup> Si può ricordare quanto espone Gemino, 119 ss., con il commento di Aujac, 1975, p. 124; Gundel, 1950, col. 2052 s.

- 
- Klibansky, R., Panofsky, E. e Saxl, F.,  
*Saturno e la melancolia*, Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte, Torino, 1983.
  - Parroni, P.,  
*Seneca, Ricerche sulla natura* a cura di P. Parroni, s. I, 2002.
  - Soubiran, J.,  
*Vitrive, De l'architecture* livre IX. Texte ét., trad. et comm. par J. Soubiran, Paris, 1969.
  - Vöttero, D.,  
*Questioni naturali* di Lucio Anneo Seneca, a cura di D. Vöttero, Torino, 1989.

ROBERTA CALDINI MONTANARI  
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

NOTAS SOBRE LA POSICIÓN DE MARTE  
EN TRES HORÓSCOPOS DE VETIO VALENTE.\*

A) Vet. Val. II 22.36-37: Se trata del nº 10 Pingree, cuyo texto reproducimos, de 31 de octubre del 65 (G.H. p. 85) que dice así:

**ΑΛΛΙ.** πάνος, *ληπτός* λεπτός, *ζε-  
λήρη* Κριός, *Κρόνος* Παρθένος, *Ζεύς* Ἱχ-  
θόσιν, "Ἄρης Λέουντι", *Άροδητή* ώροσκο-  
πος *Τοξότης*, ἦτι ημίτια οιοντα *ἡ γενεας*  
ἔκληρον μητρης πλέσιον ὑπαρξεων. *εὔρεθη*  
γὰρ ὁ περιποιητικὸς πότος *γυθίαν*, Διός  
ἰδιοτοπονήτος, ἡ δὲ τοῦ τριγώνου ἐπίκο-  
νος, *Άφροδίτη* καὶ τοῦ κλήρου καὶ τοῦ  
ψύχματος κυρία μορικῶς ώροσκοπούσα.

**Δικτυον.** Πάνω, επίμηκες δικτύο, δελτίον. Κραμή, κρόνος [παρθένη], Ζεύς [χρόνος], Αριτεῖον, Αφροδέων, Ζεύς [χρόνος], Μαρτίου, Αρεώπολη, Αρεώπολη, προσκόπος, Τοξότη, ἐπὶ τηγανία οὐσία ή γένεσις εἰκλιπροσόμησε πλεύσην ὑπαρξίαν. εὑρέθη γὰρ ὁ περιπολητικός στόπος [χθύσιν, Διός ιδιοτοποῦντος, ή δε τοῦ Τριγάνου ἐπίκαιονος, Ἀφροδίτη καὶ τοῦ κλήρου καὶ τοῦ ὑψηλαματος κυρία μοιρακώς ώροσκοπούσα.

Aries, Saturno en Virgo, Júpiter en Piscis, Marte en Leo, Venus, el horóscopo en Sagitario. Todavía en la más tierna infancia el nacimiento estuvo agraciado con muchísima riqueza, pues el lugar generoso se encontraba en Piscis, ocupando Júpiter su propio lugar y Venus, corregente del trigono y señora del lote (de la Fortuna) y de la exaltación, por sus grados situada en el Horóscopo.

bre de 65, pese al problema que plantean las fechas. Y que, en esa fecha, se encontraban, ambos, en  $\text{\texttt{A}}$  y no en  $\text{\texttt{K}}$  y  $\text{\texttt{Q}}$ , respectivamente, como propone el horóscopo. Tanto el problema de Venus, que estaba en  $22^{\circ} \text{\texttt{A}}$ , en vez de en  $\text{\texttt{K}}$  (más de un signo de diferencia), como el de Marte ( $\text{\texttt{Q}}$  en el texto y  $26^{\circ} \text{\texttt{A}}$ , o sea dos signos después, en el cálculo astronómico real para esa fecha) son difíciles de explicar como simple error de computación. La solución no está en una fecha posterior dentro de los dos primeros siglos des-

Diagrama circular de la eclíptica que muestra los signos del zodíaco en el interior y fechas en el exterior. Los signos son: Aries (♈), Tauro (♉), Géminis (♊), Cáncer (♋), Leo (♌), Virgo (♍), Libra (♎), Escorpión (♏), Sagitario (♐), Capricornio (♑), Acuario (♒) y Piscis (♓). Las fechas correspondientes son: 31 octubre 65 (en Sagitario), Nuestra propuesta: 20/21 noviembre (en Escorpión), 6 diciembre (en Capricornio), 15 diciembre (en Acuario), 25 diciembre (en Piscis), 10 enero (en Aries), 20 enero (en Tauro), 9 febrero (en Géminis), 29 febrero (en Cáncer), 10 marzo (en Leo), 30 marzo (en Virgo), 19 abril (en Libra), 9 mayo (en Escorpión), 29 mayo (en Sagitario), 18 junio (en Capricornio), 7 julio (en Acuario) y 27 julio (en Piscis).

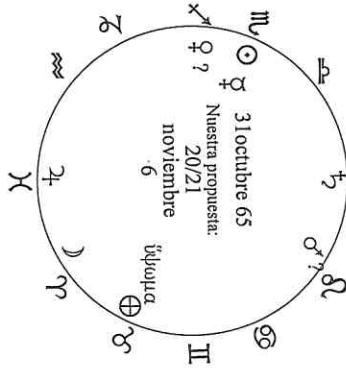


Figura 1

El horóscopo en cuestión se recoge y commenta en *G.H.*<sup>1</sup> con el N° L 65,X (p. 85). Las posiciones pueden verse en la figura 1.

El horóscopo en cuestión se recoge y commenta en *G.H.*<sup>1</sup> con el N° L 65,X (p. 85). Las posiciones pueden verse en la figura 1.

Naturalmente, somos conscientes de que esto supone una excepcionalidad cronológica entre los horóscopos de Valente, situados entre el 15 de diciembre del 37 y el 3 de febrero del 173; pero las fuentes de nuestro astrólogo son anteriores incluyendo a esa fecha y no hay razones para dudar de esa posibilidad, por lo que pienso que tenemos que rebajar al año 6 la cronología de los horóscopos de la *Anthología*.

B) *Vet. Val.*, II22.10-12. Se trata del nº 8 Pingree, de 13 de mayo del 63 (GH).

ambos, en  $\alpha$  y no en  $\chi$  y  $\delta$ , respectivamente, como propone el horóscopo. Tanto el problema de **Venus**, que estaba en  $22^\circ \alpha$ , en vez de en  $\chi$  (más de un signo de diferencia) como el de **Marte** ( $\beta$  en el texto y  $26^\circ \alpha$ , o sea dos signos después, en el cálculo astronómico real para esa fecha) son difíciles de explicar como simple error de computación. La solución no está en una fecha posterior dentro de los dos primeros siglos des-

Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGESIC de Mº C.Y.T. Agradezco al Prof. Raúl Caballero la lectura previa de estas notas y sus observaciones.

La validación de este horóscopo, cuyo esquema podemos ver en la figura 2, plantea problemas, sobre todo por lo que se refiere a la posición de  $\sigma'$  (en  $\mathfrak{S}$  según el

MHNH, 3 (2003) 317-322.

<sup>1</sup> O. NEUGEBAUER & H. B. HOESN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (repr. 1987).

pues de Cristo (las posiciones del horóscopo para los tres planetas exteriores no se dan hasta mediados del III, como ya señalaron Neugebauer & Hoësler), pero sí en una fecha anterior, dentro del mismo siglo I. En efecto, las efemérides del año 6 en Alejandría ( $27^{\circ} 35' 30''$  E y  $31^{\circ} 13' 05''$  N) nos brindan exactamente las longitudes propuestas por el texto de *Velut*.

el teatro de València para los días 20 y 21 de noviembre, a las 8:10, a saber:

texto y en II según los datos astronómicos) y de ♀ (en ♈ según el texto y en ♀ según los datos astronómicos). O. Neugebauer & H. B. Hoesein, partiendo del hecho de que en los tres primeros siglos de nuestra Era no se da la coincidencia de †, σ' y ♀ en ☽, como proponen el horóscopo, reducen el problema a un supuesto error textual, “a simple omission of Leo after Saturn”, que lo resuelve efectivamente y nos sitúa en el 18 de mayo del 95. Pero tal solución no nos parece plausible, ya que la redacción de este horóscopo quedaría fuera de la estructura habitual en estos ejemplos de Valente, donde, en general, se respeta el orden siguiente: Sol, Luna, Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio, Horóscopo. Dicho orden sólo se altera cuando algún astro se encuentra en el mismo signo que otro que lo precede, como vemos en la redacción actual que nos dan los manuscritos de este mismo horóscopo: Sol y Mercurio en Tauro, Luna en Aries, Saturno, Marte, Venus y Horóscopo en Cáncer, Júpiter en Capricornio. Si se admitiera la hipótesis de Neugebauer & Hoesein, el orden se alteraría (contra la tendencia habitual) al quedar Marte y Venus por delante de Júpiter, de acuerdo con la siguiente secuencia: Saturno en Leo, Marte y Venus en Cáncer, Júpiter en Capricornio.

A mi juicio, las inconsistencias de Marte y de Aries para mayo del 63 pueden considerarse errores mínimos de observación o fruto de la imprecisión que tenían las posiciones planetarias antes de las tablas manuales de Teón, basadas en Tolomeo. En efecto, utilizando el programa *Almagest Ephemeris Calculator*<sup>2</sup>, y aplicando longitudes siderales y no tropicales, para la posición de Alejandría (2° husos horarios al Este de Greenwich) a las 10:09:00 de Greenwich (08:09:00 de Alejandría, hora requerida por la posición de Cáncer en Horóscopo), obtenemos las siguientes longitudes planetarias: Luna 1° Aries, Sol 24° y Mercurio 1° Tauro, Venus 8° Cáncer; Marte 26° Géminis, Júpiter 12° Capricornio y Saturno 30° Cáncer.

Con esta situación el problema de Mercurio está resuelto, ya que su posición es en Tauro con el Sol; sin embargo, la longitud de Marte continúa contradic平do aparentemente la propuesta por el texto del horóscopo. Además, la primera casa de la dodecátopos, correspondiente al Horóscopo, comenzaría a esa hora no con Cáncer, sino con el grado 26 de Géminis. Proponemos las siguientes explicaciones:

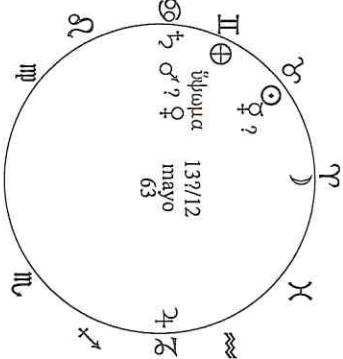


Figura 2

orden siguiente: Sol, Luna, Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio, Horóscopo. Dicho orden sólo se altera cuando algún astro se encuentra en el mismo signo que otro que lo precede, como venimos en la redacción actual que nos dan los manuscritos de este mismo horóscopo: Sol y Mercurio en Tauro, Luna en Aries, Saturno, Marte, Venus y Horóscopo en Cáncer, Júpiter en Capricornio. Si se admitiera la hipótesis de Neugebauer & Hoesen, el orden se alteraría (contra la tendencia habi-

A mi juicio, las inconsistencias de Marte y de Aries para mayo del 63 pueden considerarse errores mínimos de observación o fruto de la imprecisión que tenían las posiciones planetarias antes de las tablas manuales de Teó, basadas en Tolomeo. En efecto, utilizando el programa *Almagest Ephemeris Calculator*<sup>2</sup>, y aplicando longitudes siderales y no tropicales, para la posición de Alejandría (2 husos horarios al Este de Greenwich) a las 10:09:00 de Greenwich (08:09:00 de Alejandría, hora requerida por la posición de Cáncer en Horóscopo), obtenemos las siguientes longitudes planetarias: Luna 1º Aries, Sol 24º y Mercurio 1º Tauro, Venus 8º Cáncer, Marte 26º Géminis, Júpiter 12º Capricornio y Saturno 30º Cáncer.

Con esta situación el problema de Mercurio está resuelto, ya que su posición es en Tauro con el Sol; sin embargo, la longitud de Marte continúa contradiciendo aparentemente la propuesta por el texto del horóscopo. Además, la primera casa de la dodecátopos, correspondiente al Horóscopo, comenzaría a esa hora no con Cáncer, sino con el grado 26 de Géminis. Proponemos las siguientes explicaciones:

Con esta situación el problema de Mercurio está resuelto, ya que su posición es en la órbita entre el Sol y la Tierra, en la constelación del Cáncer, lo que contradice la propuesta por el texto del Horóscopo. Además, la primera casa de la dodecáptica, correspondiente al Horóscopo, comenzaría a esa hora no con Cáncer, sino con el grado 26 de Géminis. Proponemos las siguientes explicaciones:

C) Vet. Val., II 22.46-47 y App. XI 90-91: Se trata del nº 6 Pingree, de 22 de enero del 62 (G.H. pp. 83-84) que Valente describe en estos términos:

C) Vet. Val., II 22:46-47 y App. XI 9b-91; Se trata del nº 6 Pingree, de 22 de enero del 62 (G.H. pp. 83-84) que Valente describe en estos términos:

3) Por último, como, según lo dicho en el punto anterior, el signo mayoritario de la primera casa se identifica en su totalidad como Horóscopo, no hay contradicción ninguna en que Saturno (30º Cáncer) (y que, por tanto, realmente estaría en la segunda casa astrológica) quede posicionado también en el Horóscopo.

2) Considerado esto, Marte, que se encuentra en el grado 26 de Géminis, está en la primera casa (el Horóscopo) lo mismo que Venus; así, es correcta la indicación en el comentario de que tanto la Luna como los planetas de su secta (Marte y Venus) estaban en los centros; pero en un texto de terminología tan imprecisa habría sido contradictorio decir que Marte estaba en Géminis y era *érikeutros* cuando el Horóscopo (por tanto el primer centro) se identifica con Cáncer y no con Géminis. Nuestra hipótesis es que, por eso, el texto sitúa a Marte en ☽ (= Primera casa u Horóscopo) y no en ΙΙ como requiere la exactitud matemática.

1.) El astrologó nhabía de las casas astrologicas identificandolas con signos y no con grados de signos, como será lo correcto en horoscopos mas precisos que los que nos da Valente en sus ejemplos, donde se habla simplemente de los signos y no de grados y minutos de éstos. Por consiguiente, es lógico que se considere a Cáncer como Horóscopo (es decir; primera casa), puesto que  $24^{\circ}$  de éste corresponden a ese signo, aunque el Horóscopo real coincida con el grado 26 de Géminis.

En este ejemplo los datos del horóscopo coinciden con los astronómicos para dicha fecha (y para el 21 y 23), con la excepción, una vez más, de Marte. El planeta rojo, en realidad, estaba ese día en  $\text{III}^\circ$  y no en  $\text{V}^\circ$  como pretende el texto (véase

figura 3). La diferencia (2 signos) es demasiado grande para atribuirla a la imprecisión de las efemerides de la época, ni al uso de longitudes siderales en vez de tropicales como hemos hecho en el horóscopo anterior. Neugebauer & Hoosen mantienen la fecha propuesta y resuelven el problema como un simple error en la adjudicación del signo a Marte: "A date for this horoscope can be found within the historically plausible limits only if we assume that Mars is incorrectly placed in Ζ with ♀ instead of in ΙΙ with the moon and Jupiter" (p. 84). Por nuestra parte, postulamos en este caso más bien un error no de transcripción, sino de transmisión, en cierto modo similar al que proponían estos autores para el horóscopo anterior y que, ahora, encuentra apoyo en la tradición textual del mismo horóscopo (en la versión de *App.* XI 90-91).

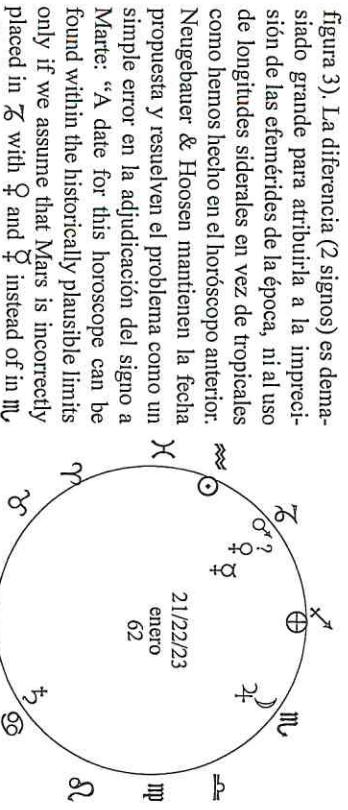


Figura 3

Según nuestra hipótesis, el problema quedaría resuelto considerando que el dato Ἐρῆντος Αἰγυκέπατοι ha sido intercalado secundariamente en la frase Ἀρηντος Ἀφροδίτη, ὥπορκότος ἡρχότου. Esto pudo deberse a una inversión de los datos correspondientes a Mercurio en el arquetipo, producida por el hecho de que la referencia al Horóscopo en la estructura de estos ejemplos de Valentino figura habitualmente, como ya hemos dicho, en último lugar. Como anticipábamos al comienzo, algo similar (incluso más complicado) ha podido suceder con Ζελήνη en el *Apéndice XI* de la edición de Pingree donde el mismo horóscopo comienza así: Ο “Ηλος, Ζελήνη, Τρόποχός, Κρόνος, Καρκίνη, Ζεύς, Σκοπτίη, Κρόνος, Καρκίνη, Ζεύς, Σκοπτίη...” Y donde, por tanto, la posición de la Luna en conjunción con el Sol en ≈ es incorrecta. Que no se trata de un horóscopo correspondiente a otro día distinto dentro del mismo mes de enero del año 62, lo demuestra el hecho de que (como en II 22,46) el lote de la Fortuna se coloca en Sagitario, pues se habla de que el planeta regente de su signo es Júpiter (y con el dato que nos ofrece el texto del *Apéndice* para la Luna el lote de la Fortuna estaría también en Acuario, que es casa de Saturno y no de Júpiter). Para explicar este error sólo cabe una inversión de la secuencia textual γηροχόη ζελήνη (orden que encontramos correctamente en II 46) en ζελήνη γηροχόη, por supuesto con una posterior rectificación del orden que habría quedado Ζεύς Σκοπτίη, Κρόνος Καρκίνη por el de Κρόνος Καρκίνη, Ζεύς Σκοπτίη, exigido por la estructura habitual (primero Saturno y después Júpiter) de estos horóscopos.

Si se acepta, pues, la corrección que proponemos, el texto quedaría como sigue:

"Αλλη, "Ηλος ἕρωχόη, Ζελήνη, Ζεύς Σκοπτίη, Κρόνος Καρκίνη, "Αρηντος Ἀφροδίτη, [Ἐρῆντος Αἰγυκέπατοι] ὥπορκότος ἡρχότου, <Ἐρῆντος Αἰγυκέπατοι>.

Naturalmente, tendremos que buscar una nueva fecha para este horóscopo. Pues bien, las efemerides nos brindan la situación que proponemos (figura 4) en los días 29 y 30 de enero de 121, a las 9:30 de la mañana, cuando la posición de los astros en los signos y del horóscopo era la siguiente:

	29-01-121	30-01-121
Sol:	08° 47' 50"	09° 48' 05" ≈
Luna:	04° 26' 20"	18° 02' 03" ΗΛ
Júpiter:	21° 47' 51"	21° 55' 00" ΙΙ
Saturno:	14° 26' 20"	14° 22' 09" ☽
Marte:	04° 56' 05"	05° 41' 42" Χ
Venus:	12° 02' 31"	12° 11' 35" Χ
Horóscopo:	03° 58' 04"	05° 21' 05" Χ
Mercurio:	13° 15' 25"	13° 49' 25" Ζ

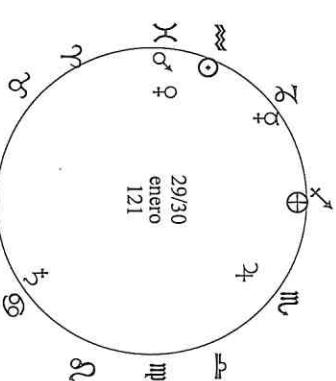


Figura 4

RECENSIONES

---

A. MASTROCINOUE, *Studi sul Mitrismo (Il Mitrismo e la magia)*, Historica 4, Roma (Giorgio Bretschneider Editore), 1998, pp. 168 [ISBN: 88-7689-000-00].

## RESEÑAS

La reconstrucción de los elementos fundamentales que definen la religión mitraica se ha caracterizado por una gran dificultad derivada sobre todo de la escasa documentación conservada. Esta circunstancia ha obligado desde los primeros momentos en los que este culto mítico fue objeto de estudio ha examinar con exquisito detalle cualquier fuente documental que pudiera relacionarse directa o indirectamente con este sistema religioso. Un ejemplo de ellos son las gemas con propósitos mágicos que constituyen la principal fuente que maneja el autor en este trabajo para indagar acerca de la naturaleza del mitraismo. Este conjunto documental constituye así pues, la principal vía de aproximación religiosa y al que se dedican los primeros capítulos (caps I-III). El recorrido por la documentación mitraica continúa en el capítulo cuarto con un estudio epigráfico sobre los escasos vestigios escritos conservados; los grafitos y salusiones conservadas en papiros a los que con posterioridad se dedican dos capítulos específicos (XII y XIII).

Los capítulos siguientes (V-VIII) abordan un nuevo material de estudio: las hachas de piedra con un aparato iconográfico que según el autor aunque sugiere una función mágica que guarda relación con el culto mitraico. El hacha de Mentana es uno de los objetos analizados con más detalle por la riqueza informativa que proporciona tanto la inscripción griega a la que se dedica el capítulo séptimo como los caracteres mágicos objeto de estudio en el octavo. La aproximación a este conjunto informativo constituido por gemas, hachas y registro escrito resulta especialmente interesante pues el análisis se efectúa de manera autónoma de modo que su estudio puede ser abordado de manera individual para finalmente conformar una red organica que permite vislumbrar la gran variedad de manifestaciones culturales en las que se expresa el mitraísmo. El resultado final muestra la estrecha relación entre este culto y la magia hasta el punto de resultar difícil distinguir si se tratan de objetos propios de la religión mitraica o de un empleo mágico del mitraísmo por parte de individuos ajenos al culto.

La relación entre mitraísmo y magia se percibe no sólo mediante fórmulas en las que los términos invocados forman parte del vocabulario cultural del mitraísmo sino también mediante el empleo de un repertorio iconográfico que guarda relación bien directa (la figura de Ariman o Aion estudiadas en el cap. X) bien indirecta (el caso de Saturno, Osiris, Amore y Psiche a las que se dedica el capítulo XI). Como he mencionado anteriormente, otro conjunto documental en el que queda reflejada la conexión entre el mitraísmo y la

magia son los papiros analizados en los capítulos XII y XIII. La llamada liturgia mitraica es una de los escasos documentos escritos conservados sobre el mitraísmo. En los inicios de las investigaciones sobre el culto mitraico, y dada la finalidad mágica de este papiro, se negó incluso que pudiera relacionarse con el mitraísmo pues no reunía los elementos considerados como paradigmáticos del culto. El autor somete a un examen pormenorizado y dado el lugar de procedencia del papiro (Egipto), muestra la posibilidad de que la liturgia pertenezca a una manifestación del culto vinculada al hermetismo.

Los dos últimos capítulos se detienen no ya en las prácticas sino en los actores: los magos y la relación con la jerarquía cultural mitraica tanto en Oriente como en las comunidades occidentales en las que la fundación del mitraísmo en su forma más paradigmática puede ser atribuida según el autor del volumen a algún individuo vinculado con la religión persa que recoge la sabiduría de los magos-filósofos del período helénistico. Cierran la obra un conjunto de índices: nombres de personas y lugares, índice de materias y símbolos, un útilísimo índice de voces mágicas y uno de carácter más general.

CLELIA MARTÍNEZ MAZA  
Universidad de Málaga

SADAN, *I Segreti astrologici di Abumasar. Traduzione italiana, saggio introduttivo e note a cura di Graziella Federici Vescovini*, Torino (Nino Aragno Editore), 2000, pp. 142 [ISBN: 88-8419-036-3].

Graziella Federici Vescovini nos ofrece en este libro la traducción italiana de la obra *Excerpta de secretis Albumasar* del astrólogo árabe Sadan (siglo IX), contemporáneo y discípulo del famoso Abu-Mashar Muhamad al-Balkhi, conocido como Abumasar (Bagdad, 786-886). Desde la redacción original árabe en el siglo IX, habría que esperar cuatro siglos más para hallar su versión latina. La misma autora fue la encargada de dar la primera edición latina de la obra ("La versione degli *Excerpta de secretis Albumasar*" di Sadan", *AHMA* 65 (1998) 273-330). Según reza el título con el que se nos ha transmitido el escrito, el contenido del mismo serán las confesiones y respuestas que el maestro Abumasar da a su alumno acerca de diferentes cuestiones relacionadas con la astrología.

En una obra de tales características, ciertamente breve y perteneciente a una época poco estudiada en el campo de la astrología, como bien advierte la autora en la presentación, agradecemos sin duda las casi sesenta páginas de que consta esa brillante introducción con que la propia traductora presenta el texto.

En ella encontramos una interesante aproximación a la astrología medieval árabe y latina, con constantes referencias a la tradición antigua en la que se fundamenta. Así, tras una definición teórica de la astrología, en la que no se olvida su relación con las demás ciencias, ofrece una clasificación exhaustiva de las fuentes greco-árabes, planteadas como punto de partida incluyible para toda la astrología medieval. Encontramos aquí nombres como los de Omar Tibériades, Alí Rodoan o Al-Fargani, por lo que atañe a la astrología horoscópica de la natividad, otros como los de Messahala o Ibn Ezra, para la astrología escatológica o universal, el de

\* Esta reseña se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGI del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Alkindi para la astrometeorología, y, sobre todo, el del propio Abumasar. Esta clasificación se acompaña de una bien desarrollada evolución de los conceptos de astrología y astronomía (desde la influencia de las primeras traducciones árabes de Tolomeo en el siglo IX hasta el siglo XV) que harán juntas el camino a partir de finales del siglo XII.

La idea de la Pta. Federici Vescovini es que, en realidad, toda la astrología medieval, ya sea árabe, latina o hebrea, se reduce al comentarista a las dos grandes obras de Tolomeo, el *Tetrábiblos* y el *Almagesto*. A partir de este supuesto, toda exposición relativa a conceptos y creencias astronómicas en cada uno de los astrólogos árabes tratados (especialmente Abumasar y Sadán), comportará su comparación inmediata con las opiniones expresadas por el maestro de Alejandría. De esta forma la autora presenta ya en estas primeras páginas y desarrolla más tarde, una confrontación entre Abumasar y Tolomeo. Se parte de la opinión común de ambos según la cual la astrología es una disciplina de conjueturas y no una ciencia determinística, puesto que lo que se predice según las reglas astronómicas es meramente contingente: el pronóstico es posible, no necesario (*Tet.* 1.2). No obstante, según Tolomeo, sigue siendo una práctica útil (*Tet.* 1.3), aún sin alcanzar nunca el grado de certidumbre que proporciona la astronomía. Es de su carácter matemático precisamente de donde deriva el valor de verdad del pronóstico y su significado.

A esta definición básica de la astrología Abumasar añade doctrinas aristotélicas, estoicas o neoplatónicas (como la 'contracción' de las fuerzas de los cielos creados por Dios), junto a las problemáticas religiosas que le plantea la religión islámica. Tanto Abumasar como Sadán difieren de Tolomeo en que otorgan más importancia a la astrología universal que al horóscopo individual, señalando el primero que las estrellas guían lo general y universal, pero no a los individuos, por ejemplo Advierten así mismo de la influencia de las constelaciones, mientras que Tolomeo afirmaba que los hechos dependían en mayor medida del movimiento y la luz de los planetas errantes.

La visión que nos ofrece la autora acerca de la obra de Sadán y Abumasar, se ve completada con un par de capítulos dedicados a aspectos técnicos de su obra, en concreto, la esfera barbárica de Abumasar y la Cabeza del Dragón en Sadán. Ya en un último apartado, previo a la traducción, se habla de la fortuna de estos *Excerpta de secretis* de Abumasar, desde su posible primer traductor, Pedro de Pádova (1254-1315), o su coetáneo Enrique de Malinas, astrólogo y filósofo que lo cita con insistencia, hasta Guillermo de Moerbeke y otras probables traducciones cuya autora aún no ha sido confirmada.

Otro aspecto que bien tratado en esta introducción es el desarrollo de la transmisión de la obra de Tolomeo, con especial atención a comentaristas como Alí (su *Commentario al Tetrábiblos* se leyó junto con la obra desde que fue traducido al latín), así como a la importancia que tuvo el hecho de su traducción y difusión para el asentamiento de la terminología astronómica. En este sentido G. F. Vescovini concurre que los verdaderos culpables de que se nos hayan conservado las obras de Tolomeo fueron sin lugar a dudas los sabios latinos, quienes no se dejaron llevar por el Cristianismo y su condena de la 'supersticiosa astrología'.

En los últimos apartados se estructuran los distintos períodos en la formación de la astrología árabe, desde Omar Tibériades o Mesahalla en el siglo VIII hasta las obras enciclopédicas de Al Ben Ridwuan o Al Biruni ya en el siglo XI, y su posterior paso al mundo latino de la mano de las traducciones, incidente en el grado de aportación terminológica de cada una.

Por lo que se refiere a la obra aquí traducida, se trata de una exposición rápida y concisa de varios asuntos relativos a la astrología tanto individual como general. Sin duda su forma de diálogo le otorga ese ritmo vivo con que se suceden los distintos temas. A cada pregunta de Sadán responde Abumasar, basándose en principios matemáticos y astronómicos;

y lo hace sin rodeos, concisamente, virtud esta de que adolecían muchos astrólogos, a juzgar por la crítica de sus detractores.

En esas respuestas de Abumasar, que en muchas ocasiones no son más que un asesoramiento técnico para interpretar aspectos astronómicos, notamos que se da por lo general mayor relevancia a la influencia de las constelaciones que a la de los planetas. Sadán pregunta por temas tan diversos como la Cabeza del Dragón o el punto Yleg, por los pasos a seguir para comenzar o no un viaje (doctrina de las *karakas*, tan popular entre los árabes) o por los signos que la configuración del cielo nos brinda en relación con posibles lluvias (astrometeorología).

La versión italiana, ajustada y precisa, se acompaña de excelentes notas que enriquecen y facilitan la comprensión del texto, con aclaraciones técnicas y referencias bibliográficas siempre oportunas.

En resumen, este diálogo entre el que fue considerado uno de los grandes astrólogos de toda la Edad Media, que revolucionó en parte las intocables doctrinas astronómicas tolémicas, Abumasar, y su alumno Sadán, es una buena muestra de lo que fue la sabiduría astronómica medieval árabe, y nos invita, de la mano del excelente prólogo que precede al texto, a profundizar en el estudio de la astrología medieval, analizando la vigencia o la crisis de algunos conceptos astronómicos que encontraron su definición ya en el helenismo tardío.

HILARIO BAUTISTA  
Universidad de Málaga

A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI, eds., *Daimon párados: Magos y prácticos mágicos en el Mundo Mediterráneo*, Madrid (Ediciones Clásicas) & Málaga (Charta Antigua), 2002, *Mediterranea* 9, 294 pp. [ISBN: 84-7882-494-4].

Stiamo vivendo una stagione di studi umanistici in cui un numero sempre più ampio di specialisti si sta lanciando alla scoperta della magia antica, un fenomeno che il classicismo ottocentesco aveva relegato ai margini degli interessi della ricerca, giudicandolo un'aberrazione o un elemento estraneo nell'ambito della classicità. Invece ora la magia sta emergendo sempre più, come se fosse la parte sommersa di un iceberg, e viene riconosciuta come parte integrante della cultura classica. Sia dunque benvenuto questo nuovo contributo degli spagnoli alla conoscenza del problema, che si presenta come una panoramica delle varie manifestazioni della magia nella storia dell'umanità, con particolare attenzione rivolta all'epoca greco-romana. In realtà, più dei demoni pareri, il cui ruolo nella magia è delineato nell'introduzione di Aurelio Pérez Jiménez e Gonzalo Cruz Andreotti, in questo volume si studiano molti altri elementi della magia, altrettanto interessanti. La qualità dei lavori non è omogenea, e neppure le teorie sulla magia da cui si muove sono omogenee presso tutti gli autori del volume: si va dalla posizione frazeriana di Marquez Romero al relativismo dell'approccio di Marco Simon, attraverso la definizione di magia come ritualità costitutiva di Pínero. Possiamo concludere che ognuno ha la propria opinione su ciò che è magia e che uno studio obiettivo di tale fenomeno sarebbe possibile solo se applicato a società che usavano la nozione di magia, e solo se condotto in forma analitica, per capire i modi specifici in cui essa era usata nelle varie fasi storiche.

Dalla lettura del saggio di Concepcion Mora ho avuto molto da imparare, forse non solo a causa della mia scarsa conoscenza dei riti magici presso i popoli a livello etnologico. Molto interessante mi è sembrata la breve rassegna delle pratiche divinatorie presso i Dogon, i Losbos cinesi e i Quiché peruviani. Dal suo contributo emerge l'esistenza di una certa uniformità di certe pratiche magiche presso vari popoli della terra, anche molto lontani fra loro, quali l'uso di maledizioni o di chiodi per perforare immagini dei nemici. Si sentirebbe la necessità di un approccio di tipo burkeriano al problema, alla scoperta di un rituale preistorico (più antico del passaggio degli uomini nel continente americano) che è rimasto in uso presso moltissime culture della terra.

Francamente non pensavo che si usassero ancora le categorie del Frazer (che, in una certa misura, sono vicine a quelle ufficiali della Chiesa cattolica) per studiare la religione dei popoli preistorici o "primitivi", eppure il saggio di José E. Márquez Romero si attiene alla stretta ortodossia frazzeriana, secondo la quale la magia è l'elemento costitutivo della religione primitiva dell'uomo, la quale si è evoluta verso la religione vera e propria, la quale poi ha ceduto lentamente il posto alla scienza. La magia sarebbe dunque la religione primitiva. La teoria è notoriamente fallace; basti pensare che fra coloro che maggiormente diffusero la magia nell'impero romano c'erano i magi e i caldei, portatori di raffinatissime dottrine di carattere filosofico, astronomico e naturalistico (le proprietà delle pietre, delle piante...). Mi risulta strano anche l'uso dell'aggettivo "animista" per definire le forme della religiosità primaria, che anche le religioni "primitive" si basano sul rapporto con esseri sovrumanici di natura personale. Márquez Romero dunque ci parla della religione della preistoria e tocca problemi del massimo interesse, come quello della differenza fra gli animali dipinti nelle caverne paleolitiche e quelli i cui resti sono stati trovati nei depositi degli insediamenti antropici; o il problema dei "recinti trincerati preistorici, che l'autore interpreta come luoghi di incontro, di aggregazione sociale e di iniziazioni". L'interpretazione di certe raffigurazioni di sciamani mi pare dubbia, e continuo a preferire la lettura del Pettazzoni come immagini di sciamani mi pare dubbia, e continuo a preferire la lettura del Pettazzoni e altri studiosi come «Signori degli animali».

José Luis Calvo Martínez tocca alcune importanti menzioni della magia nei testi greci classici. Egli, ad esempio, presenta una rassegna degli oggetti magici posseduti dagli dei olimpici, e valorizza la distinzione platonica fra magia naturale (quella che usa le sostanze e i corpi) e magia fittizia (quella che usa incantesimi e legamenti), distinzione che diventerà fondamentale nella teorizzazione tardo-medievale e rinascimentale sulla «magia naturale» e la «magia demonica». Un contributo, quello di Calvo Martínez, che si legge con grande interesse.

Manuel García Teijeiro presenta una buona rassegna della magia nella letteratura ellenistica, con particolare attenzione per le *Argonautiche* di Apollonio Rodio e gli *Idilli* di Teocrito. A proposito del III *Idilio* l'autore lascia i suoi lettori nella curiosità, dopo avere menzionato una novella in cui viene descritta la *koskinomanteia* (divinazione con il seraccio) nella Cipro del XIX secolo. È auspicabile che l'autore riprenda la questione in un contributo specifico.

Antonio Piffero propone un riassunto senza note e bibliografia di un suo libro in corso di pubblicazione, dedicato alla magia nella *Bibbia*. Egli parte dalla definizione di magia come forma di religiosità, o di ritualità costruttiva nei confronti del divino, definizione che, anche se ha precedenti nella letteratura cristiana antica (Euseb., *Contra Hieroclem*; Macarius Magnes, *Apoeriticus* 52; Blondel; Synes., *De insomnia* XII,145 B; cf. *Cod.Th.* 16,10,7) e se gode ancora di qualche favore in ambito scientifico, non costituisce un parametro affidabile di giudizio; basta considerare alcune preghiere dei papiri magici il cui autore dimostra la

sua umiltà di fronte al dio, o, per contro, i rituali della religione cristiana capaci di costituire il demonio. Piffero dunque presenta molti episodi dell'Antico Testamento definibili come episodi di magia, dalla nota disfida di Mosè e Atome contro i maghi del faraone, alla storia della maga di Endor. In qualche caso però si resta perplessi di fronte alla classificazione nell'ambito della magia di episodi come quello di Mosè che fa vincere il suo esercito tenendo levate le braccia in preghiera. Il problema maggiore si è posto di fronte all'autore quando ha dovuto confrontarsi con la magia nel Nuovo Testamento, ed egli lo ha risolto prudentemente seguendo le linee dell'ortodossia cattolica. Pertanto la generosità nell'accogliere episodi dell'Antico Testamento nella categoria del magico si trasforma in chiusura di fronte a tutti gli episodi del Nuovo Testamento. Giustamente l'autore si è confrontato con la teoria di Morton Smith, secondo il quale l'attività taumaturgica di Gesù si spiega alla luce delle pratiche magiche conosciute attraverso i papiri magici ed altri testi della magia età imperiale. La confutazione del *Jesus the Magician* (S. Francisco 1978) di Smith è condotta con argomenti assai deboli, il maggiore dei quali è costituito dal fatto che gli Evangelisti non intendevano descrivere i miracoli di Gesù come magie, ma li avevano inseriti nel contesto del regno di Dio, che Gesù stava fondando. Un simile argomento potrebbe essere usato anche per i redattori dei libri dell'Antico Testamento, che certo non consideravano, ad esempio, la verga di Mosè alla stregua di un bastone magico, ma come un mezzo attraverso il quale Dio manifestava la sua potenza. Smith, in realtà, amava il paradosso, e sosteneva che Gesù era un mago e Simon mago un personaggio carismatico che si presentava come dio (*The Account of Simon Magus in Acts 8, in Studies in the Cult of Yahweh*, I, Leiden - New York - Köln 1996, pp.140-51). Quasi tutti i paralleli istituiti da Smith fra le azioni di Gesù e le pratiche descritte dai papiri magici sono però errati, perché non appropriati o derivanti da frantendimenti dei testi magici<sup>1</sup>. Classificare come magia i prodigi dei grandi personaggi carismatici, quali Mosè, Gesù o Buddha, non giova molto alla loro comprensione. Il concetto di magia è fondamentale non per la comprensione della realtà storica e fisica dei miracoli, ma per la comprensione del dibattito fra i primi Cristiani e i loro concorrenti e rivali Gnostici o Giudei eretici (Simonianni, Nicolaiti, il mago ebreo Elmas ecc.).

Il saggio di Claudio Moreeschini è una chiara e dotta analisi delle demonologie dei massimi pensatori di età imperiale, e specialmente di quelli di ispirazione platonica, e in particolare di Plutarco, Apuleio, Massimo di Tiro, Filostato. La conoscenza e la definizione dei demoni divenne in età imperiale una questione sempre più importante, in tutti gli ambiti dottrinali, a causa della diffusione di sistemi monotheistici o enoteistici, che relegavano nella sfera intermedia, fra Dio e gli uomini, una schiera sempre maggiore di entità numinose. Ma il contributo

<sup>1</sup> Non è questa ovviamente la sede per discutere della teoria di Smirh. Bastino però due esempi di quanto affermo. La discesa dello Spirito Santo in forma di colomba durante il battesimo di Gesù è confrontata da Smirh con un rito (*PGM* I, 64-73; *PGM* IV, 154-221) in cui il mago, avvolto nelle bende funerarie, giace come morto sotto il tetto della casa e viene raggiunto da un falco marino: questo tema si rifà alla credenza secondo cui lo sparviero aveva compassione dei morti (*Porphy. De abst.* IV,9,7 e la gemma magica S. Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, lug. P. und H. ZAZORFF, London 2001, nr.490), esattamente come Horus falco venerava Osiris mummificato, ciò che non ha niente a che fare col rito praticato dal Battista nel Giordano. Smirh accreditava la tradizione rabbinica, secondo cui Gesù sarebbe ritornato dall'Egitto con la pelle tutta, deducendo che egli aveva appreso le arti magiche in Egitto; ma in età augustea in Egitto non si sarebbe appresa nessun sapere magico, ma solo la religione egiziana, la quale avrebbe, nel caso, trasformato Gesù in un profeta di Sarapis e Isis. Ma questo non fu.

dell'autore tende a limitare l'ambito messo a fuoco per approfondire quale fosse presso gli autori pagani la nozione di *daimon*, soprattutto di *daimon* personale, che accompagnava ogni uomo.

Altrettanto prezioso è il contributo di Francisco Marco Simón sulla magia presso i Gallo-romani, contributo che, oserei dire, apre un nuovo fronte negli studi della magia antica. In effetti risulta che nel mondo gallico fossero in uso pratiche simili a quelle diffuse nelle altre province dell'impero, ma con caratteristiche specifiche. Ad esempio, se ovunque si usavano amuleti o *defixiones* per proteggersi o per nuocere nel corso di processi, in Gallia si usava il tricco fossile, detto uovo di serpente. Il medico Marcello Empirico ha conservato alcune formule magiche galliche, ed altre vengono dalle laminette iscritte. Da tutto il materiale raccolto e commentato da Marco Simón risulta che in Gallia esisteva una forma regionale di magia, derivata dall'incontro fra le tradizioni druidiche e la cultura romana, la greca (il supposto Pitagorismo dei druidi) e le orientali (come appare dalle tavolette astrologiche del tempio di Apollo Grannus a Grand). Quando Luciano, nel suo *Anante della mezzogna*, parla di un mago iperboreo, forse aveva in mente un gallo-romano che praticava la magia.

Antonio Bravo García presenta un approfondimento sulla magia in età bizantina. Questo ambito cultuale della magia antica non è stato finora sufficientemente studiato e in modo organico (nonostante i notevoli contributi recentemente editi), per cui potrebbe riservare ancora molte novità. Dal lavoro di Bravo García emerge una serie di episodi di magia repressi dalle autorità. I tremendi processi contro la magia aggressiva promossi soprattutto sotto Costanzo II e poi sotto Valentino e Valente - di cui da un ampio resoconto Ammiano Marcellino - evidentemente non furono in grado di stroncare del tutto la tradizione secolare dei malefici. Certamente le *defixiones* non sono più attestate epigraphicamente, ma gli autori bizantini tramandano il perdurare, seppure sporadico, di simili pratiche, che più volte vengono attribuite a maghi giudei. Purtroppo non mi pare sia possibile verificare fino a che punto essi avessero conservato l'uso della magia aggressiva e fino a che punto le autorità e gli scrittori cristiani fossero interessati ad accusare i Giudei di questi crimini, più che a constatare la realtà delle cose.

Maribel Fierro pubblica un contributo sulla magia nel mondo islamico aldaluso. Partendo dalla premessa che il *Corano* e l'Islam non sono affatto favorevoli alla magia e alla divinazione, perché i demoni non rivelano agli indovini la verità, l'autrice constata che si conservò, nonostante tutto, l'uso di forme divinatorie e di amuleti. Oltre al famoso trattato arabo di magia astrologica noto come *Picatrix*, si ebbe, fra i molti altri, un altro libro importante, il *Kitab Sams* di Abu l-Abbas Ahmad al-Buni, che tramandava forme di magia di carattere popolare. Alla fine del suo contributo, l'autrice individua alcuni reperti, fra i quali anche monete, che conservano disegni, figure o formule magiche.

L'ultimo lavoro è di Miguel Ángel Pérez Priego, dedicato alle opere sulla magia composte in Spagna nel Medioevo e nel Rinascimento soprattutto da autori ecclesiastici. Nelle molteplici opere dedicate, ad esempio, ad istruire confessori o inquisitori si trovano notizie interessanti sia sulle pratiche magiche, sia, ancor più, sull'atteggiamento della Chiesa in proposito. Entrambe queste opere si trovano tentativi di classificazione delle varie arti magiche, ed è notevole, come rileva Pérez Priego, come si ricorresse volentieri a brani famosi della letteratura classica per caratterizzare e classificare fenomeni che avrebbero dovuto verificarsi in età moderna.

Per concludere, il volume è quanto mai vario e impone il problema "magia" da molti punti di vista. Vi si possono trovare molte notizie interessanti e spunti di riflessione di indubbia rilevanza.

Arturo Mastrocinque  
Università di Verona

A. PÉREZ JIMÉNEZ & R. CABALLERO, eds., *Homo Mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre astrólogos griegos y romanos (Benalmádena, 8-10 de octubre de 2007)*, Málaga (Charria Antiqua), 2002, 383 pp. [ISBN: 84-7882-494-4].

Le Congrès International sur les Astrologues Grecs et Romains a réuni vingt chercheurs européens (deux Allemands, deux Françaises, un Belge, six Italiens et huit Espagnols) auxquels il faut ajouter un spécialiste d'astrologie de la *Biblioteca Astrologica*. Si deux communications "inclassables" ont été placées dans les "Introductoria Varia", les autres se sont réparties en deux groupes, "Astrologues grecs et romains" et "Philosophes, mystiques et théologiens face à l'astrologie", rendant ainsi visible la dualité de toute approche de l'astrologie: l'aspect technique se double en effet de réflexions philosophiques ou religieuses. À ce titre, l'étude de J. Martínez Gázquez sur Firmicus Maternus et l'enseignement sur le bon mode de vie (de l'astrologue) aurait pu servir de clairnierre, en donnant l'exemple, à travers la *Mathesis*, de la dimension sacerdotale de la pratique astrologique.

Analyses littéraires et historiques se mêlent et se croisent pour rendre compte avec bonté des multiples approches, mais aussi de la complexité des témoignages – en particulier de la position d'auteurs comme Cicéron ou Galien, Sextus Emporius ou Plotin face à la manique astrale. Plus qu'une juxtaposition d'études, les effets d'écho d'un texte à l'autre (cf. Sextus Emporius par exemple, ou Platon) donnent au contraire à ces Actes une trame plus consistante.

Cependant, comme la loi du genre l'exige, quelques remarques ou précisions méritent d'être ajoutées : c'est ainsi que dans la présentation introductive des éditeurs, la référence à Platon dans le *Picatrix* et à Aristote (p. 13 n. 10 et 11) ne saurait se rapporter aux philosophes grecs mais à des textes apocryphes qui ont circulé au Moyen Âge sous leur nom. Si tel auteur ancien (comme Macrobe) réutilise Platon dans une perspective astrologisante, la responsabilité en incombe moins à Platon qu'à la tradition platonicienne. La théurgie n'est pas "une nouvelle religion fondée sur la magie" (p. 105), mais une pratique particulière au néoplatonisme. Philon (p. 249-258) est cité étonnamment en latin, sans qu'on sache d'où vient cette version, car c'est la seule étude qui ne soit pas suivie d'une bibliographie. Si tel dernier travail sur le lexique astronomique et astrologique d'Augustin se présente (p. 347) comme une application particulière de l'ouvrage d'A. Le Beaufle (*Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977) au corpus augustinien, il est été plus judicieux d'offrir moins de références (les outils informatiques en permettent une comptabilité rapide) et de s'interroger sur leur pertinence, voire sur leurs sources. C'est ainsi qu'*inerrabilis* (p. 361) a été aussi employé par Caledius dont Augustin a pu connaître le *Commentaire au Timée* lors de son séjour à Milan, dans l'entourage d'Ambroise (cf. les études de P. Courcelle sur l'évêque de Milan). Est-ce un hasard?

Quant à l'étude de J. Halbron, elle offre une relecture des textes anciens à l'aide des outils de l'astrologie moderne. Bien que les hypothèses de modélisation des domiciles planétaires ne me convainquent pas, je remarquerai seulement que chez les Anciens, les élongations maxima pour les planètes inférieures étaient évaluées à 20 ou 22° pour Mercure, 46 ou 50° pour Vénus et non 28 et 48°, ce qui invalide, d'une certain façon, la conclusion de l'auteur: "donc ni carré, ni trigone, ni opposition" (p. 145). Toujours dans cette étude, quel texte protéiforme est intitulé "L'Uranie" (p. 152)?

Dernière remarque: à propos de la présentation. Elle est soignée, même si on peut reléver quelques entorses au souci d'harmonisation des éditeurs ; ainsi, si le titre de l'étude est suivi du nom de son auteur, l'établissement de rattachement de ce dernier est une seule fois

(dans le cas de J.-H. Abry) complété par le pays. En revanche, un lecteur non averti aimeraient connaître la localisation de la *Biblioteca Astrologica* (p. 143) et de l'Istituto Italiano per l'Africa et l'Oriente (p. 177). Les coquilles relevées (un feuillet d'errata a été ajouté par les éditeurs) concernent surtout les citations et les textes français; relevons surtout (p. 53) «Hüner» pour Hübner et, p. 55, la figure représentant les triangles des quatre éléments (avec une légende en allemand) est très floue.

Ces détails, qui ont attiré l'attention d'une personne elle-même chargée d'édition de texte et qui sait la difficulté qu'il y a à harmoniser la mise en page, sont encore le signe d'une lecture attentive et intéressée du volume.

BRÉATRICE BAKHOUCHE  
Université Paul Valéry  
MONTPELLIER III

BRÉATRICE BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Bibliothèque d'Études Classiques, Peeters, Lovaina - Paris, 2002, 242 págs. [ISBN 90-429-1127-1; 2-87723-632-3].

De partida, plantear una historia de la astrología en Roma puede parecer una apuesta arriesgada si aceptamos la opinión común, cuyo mejor representante podría ser Bouchê-Leclercq, de que en esta pseudociencia, como en materias más propiamente científicas, como la astronomía, las matemáticas o la medicina, los romanos se limitaron a tomar de los griegos sus conocimientos, sin aportar nada.

Frente a esta suerte de dogma tradicional, los testimonios literarios, epigráficos y arqueológicos demuestran la importancia que la astrología tuvo en el mundo romano, sin duda motivada por condiciones políticas y sociales muy concretas que favorecieron el desarrollo de esta forma de adivinación sobre otras. Además, no olvidemos que el propio Bouchê-Leclercq ya utilizó los dos principales manuales de astrología romana, los *Astronomica* de Manilio y la *Mathesis* de Firmico Materno, para reconstruir los principios de la astrología helenística.

Además, desde hace tiempo, se han ido abriendo nuevas perspectivas a partir de los trabajos de W. Hübner en Alemania, de C. Salemme, R. Caldini Montanari, E. Flores, D. Luzzati o A. Maranini en Italia, y de J. Abry en Francia. En algunos de ellos queda demostrada la influencia que ejerció la astrología en lengua latina, sobre todo de Manilio, en la Edad Media y el Renacimiento.

Con todo ello se vendría a demostrar que «cette pseudo-science ne saurait être réduite, à Rome, au rang d'épiphénomène» (p. 3).

En esta línea, el estudio de la profesora Bakhouche trata de desvelar lo que de original e incluso de independiente pueda tener la astrología en manos de los romanos, partiendo de dos premisas básicas, que la astrología era una más de las técnicas adivinatorias de las que éstos disponían —por lo que sería interesante conocer en qué circunstancias se prefería recurrir a ella en lugar de a las demás— y que la historia de la astrología en Roma es una sucesión casi ininterrumpida de períodos de tolerancia o con otros de persecución.

Para llevar a cabo su objetivo, la autora estructura su trabajo en seis capítulos:

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BIFI 1001-1893, financiado por la DGI del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

1. La prehistoria de la astrología (pp. 5-34), donde hace un rápido recorrido por los hitos que marcaron el desarrollo de la pseudociencia desde sus orígenes mesopotámicos hasta su difusión por Egipto, Grecia y Roma. Insiste la autora especialmente en las novedades aportadas por los griegos y se detiene en la posible influencia que la *Etrusca disciplina* tuvo en Roma, donde ésta evolucionó en contacto con la astrología helenística, integrando otros saberes.

2. La teoría astrologica (pp. 35-71), está dedicado tanto a identificar a los practicantes de la astrología —«les amateurs» y «les professionnels», en terminología de la autora, pues ha sido aristocrática—, como a reconstruir lo esencial de la doctrina que conocieron los romanos, a la luz de sus dos principales manuales, los *Astronomica* de Manilio y la *Mathesis* de Firmico Materno. Cuando algún punto importante de la doctrina astrologica no está bien representado en estos autores, la autora los completa con los autores griegos.

3. Las aplicaciones de la astrología (pp. 73-106), donde da cuenta someramente de todos los campos en que la pseudociencia se aplicaba entonces, desde las habituales predicciones horoscópicas (la apoteosis universal y la individual), pasando por la melosía zodiacal —cuya principal consecuencia fue el desarrollo de la horatometría, una mezcla de ciencia y magia, tomando como excusa el influjo astral sobre el cuerpo humano—, la coreografía zodiacal (la relación entre astros y regiones de la *oikoumene*), sus aplicaciones en la agricultura (a través de los *parapegmata*, especie de almanaque agrícola) y la astrología y el tiempo —conocer mediante el horóscopo el *vita finis*, o tiempo de vida que los astros nos asignan; los *chronocratores* o «éducateurs de la vita»— y la astrología y el calendario (la relación entre meses del año, planetas y signos del Zodiaco).

4. Astrología y cultura (pp. 107-134), donde se invoca el testimonio de los intelectuales para comprender mejor la recepción de la astrología por los ciudadanos particulares.

5. Astrología y religión (pp. 135-165), donde se analiza la vertiente religiosa que la astrología presentaba, pues como dice la autora, «elle est aussi une foi» (p. 135), en particular el componente astral de los cultos orientales en época imperial. También se detiene la autora a analizar la actitud de la Iglesia frente a la astrología, actitud forzosamente ambigua por tener que conciliar la refutación de las creencias astrológicas paganas con la elaboración de una ortodoxia que diera cuenta de los milagros de naturaleza astral presentes en la Biblia.

6. La astrología y el poder (167-200), donde se estudia la utilización de la astrología por parte del poder romano, primero la formación intelectual y el interés por el tema de las diferentes dinastías imperiales, luego el uso del tema astral para legitimar el propio poder, la influencia que ejerce en la iconografía imperial, el culto al soberano (que tras su apoteosis conserva una inmortalidad astral, al ser catásterizado) y las construcciones públicas y privadas que vinculan arquitectura y astrología —lo cual constituye la clave para interpretar construcciones hasta ahora mal entendidas como las que integran el complejo de la *Villa Hadriana*, el particular *«Teatro Marítimo»* y el *«Poezion»*, término que en griego sugiere una galería con pinturas que no se corresponde con la construcción conservada, la cual más bien parece recordar la estructura del hipódromo, edificio éste con claras connotaciones astrales—.

El libro termina con un breve apartado de conclusiones (pp. 201-203), unos anejos con imágenes (205-214), una amplia y completa bibliografía (215-223) —dividida entre fuentes primarias (autores antiguos), encyclopedias y obras colectivas y estudios de autores particulares— y un índice de temas y nombres propios (pp. 225-237).

derrota de Antíoco III en 188 a. C., a través de los prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud, y otra cultura, derivada de la astrología griega helénistica—éstas ya se encontraban completamente consolidadas. Es más, la reconstrucción que de dichas teorías intenta la autora en el capítulo segundo, a partir de la obra de Manilio y Firmico Materno, demuestra las lagunas y los contrasentidos que contienen.

Así, frente a la idea tradicional, que Manilio defiende, de que no podía existir «amistad» entre dos signos vecinos, Firmico Materno insiste en las relaciones que él denomina *antiscios* (del latín *antiscium*), una especie de irradiación que emiten o reciben los signos agrupados de dos en dos. En los textos latinos sólo aparecen los aspectos y los *antiscios* de las constelaciones zodiacales, cuando éstos también conciernen a los planetas. En los tratados latinos no encontramos una exposición expresamente consagrada a la naturaleza de los planetas. Y más grave aún, en Firmico Materno, llevado por su preocupación por ser sistemático, se llegan a formular situaciones astronómicas imposibles. Todo ello hace concluir a la profesora Bakhouche que «d'une façon générale, le code de lecture de la grille céleste n'est pas explicité» (p. 70), lo cual da una idea de las carencias que estos tratados demuestran.

Las innovaciones vienen más bien por otro lado. Una de ellas consiste en disipar las fronteras entre astronomía y religión. Ello empezó a producirse desde el momento en que no sólo se confunden ciencia de los astros y adivinación astral (como ya había sucedido en Grecia), sino cuando los romanos sustituyeron las perifrasis «el astro de tal dios» por el nombre propio del dios al cual está vinculado el astro.

Possiblemente, a difuminar esta frontera contribuyera la herencia etrusca, a través de sus prácticas adivinatorias o *Etrusca disciplina*, en particular la hepatoscopia. La *Etrusca disciplina plina*, cuya curia Bakhouche ve en la mántrica babilónica (sobre todo la haruspicina), presenta notables diferencias con la astrología helénistica; aquella se relaciona con la divinidad, sirve para conocer tanto el futuro, permitida al hombre substráerse al destino anunciado por el prodigo (por lo que conservaba un cierto margen de libertad) y constituye un dominio casi exclusivo de la aristocracia.

No obstante, como ya se ha apuntado, en manos romanas la *Etrusca disciplina* evolucionó, se deformó, al contacto con la astrología: «*L'Etrusca Disciplina* [...] a subi une espèce d'abatardissement par l'effet de l'astronomie ambiant» (pág. 31).

Pero la fusión entre la religión y lo propiamente astrológico tuvo su plasmación principal en época imperial, cuando llegaron a su auge los cultos orientales, principalmente la religión de Isis y el culto a Mithra.

En el caso de la religión isíaca, en tierra egipcia, Isis, que se había identificado con casi todas las divinidades de los distintos nomos o distritos, no posee elementos específicamente astrales. En cambio, en el Imperio Romano, esta figura femenina representa a la vez a la Luna y a la constelación de Virgo. El dios Serapis, creación de época ptolemaica que gozó en Roma de gran popularidad, fue asimilado pronto a Jupiter y al Sol. Las propias fiestas principales de la diosa, el *Navigium*, en primavera, y la *Inventio Osiris*, en otoño, presentan concomitanzas astronómico-astrologicas y religiosas que no pueden ser fortuitas.

El culto mitraico, por su parte, cuyo principal difusor fue el ejército, se convirtió en Occidente —pues apenas tuvo adeptos en Grecia— no sólo en una religión misteriosa, sino que adquirió connotaciones astrales cada vez mayores. El neófito debía pasar por siete gabinetes o etapas, asociadas cada una a un objeto, animal o persona, puestas a su vez bajo la protección de las siete divinidades planetarias, enunciadas según un orden que corresponde a los días de la semana. Su iconografía también esconde una simbología astral. Por último, cuando a Mithra se le dio en Roma el título de *Sol Invictus*, culto en principio independiente

y de origen siri, se produce la culminación de la astralización de esta figura divina tan mateable. Y todo este proceso, al que Bakhouche dedica atención preferente (pp. 148-156), se llevó a cabo en Roma, sin la intermediación griega.

Otro terreno que registra una particular impronta romana es la filosofía. Por lo pronto, Bakhouche un papel fundamental a dos obras griegas, los *Fenómenos* de Arato y el *Timeo* platónico, que contaron con un buen número de traductores y exégetas en el mundo romano. Considera la autora que del interés por estas dos obras, surgieron ciertos tópicos que favorecieron una especie de sincrétismo filosófico-astroológico (p. 115).

De hecho, el interés romano por la filosofía se movió entre el estoicismo, del que Arato se produjo un movimiento de convergencia, una «ósrosis», como dice Bakhouche, en particular, entre el monismo estoico y el macrocosmo / microcosmo platónico. Esta ósmosis se llevó a cabo por mediación del pitagorismo, que los romanos sentían como algo intrínsecamente itálico, y que favorecía toda forma de misticismo.

Esto llevó a una práctica desaparición de las fronteras que hasta entonces habían distinguido con claridad a las diversas escuelas, surgiendo así una especie de sincrétismo religioso, de *koiné* intelectual, que se vio impregnado de consideraciones astrales, que se manifiestó en una serie de grandes temas compartidos por la mayoría de las escuelas, a saber, el conflicto entre libertad y necesidad, el origen celeste de las almas y la mística astral.

Una cierta dosis de originalidad romana también se percibe en la relación entre la astrología y el poder (cap. VI). Bien es verdad que el uso que el príncipe romano hace de la astrología para legitimar su poder o la elección de su sucesor, o la identificación del emperador con el Sol o la propia divinización de los emperadores son todos ellos de claro origen oriental o, al menos, helénístico, siendo Alejandro el modelo que conscientemente los emperadores romanos tienden a emular. Pero, como decimos, en todo este proceso está bien presente la impronta romana.

En el uso de los pronósticos astrales con fines políticos ya se registran precedentes entre los grandes caudillos de finales de la República. Pero fue Augusto el que de un modo original impulsó al pueblo, que aún no estaba ganado del todo para la astrología, la idea de una predicción querida por los dioses astrales. Así hizo del cometa aparecido en el año 44 el signo mismo de la apoteosis de César, de su divinización, cuando los cometas se consideraban tradicionalmente presagios desfavorables.

También fue Augusto el primero en utilizar los astros como tema de propaganda política, al emplear el signo de Capricornio, como símbolo de la *felicitas del princeps*, en sus emisiones monetarias a partir del año 27. Esto ha sido motivo de discusión, pues el signo horoscópico de Augusto es Libra, ya que nació un 23 de septiembre. A este respecto, Bakhouche parte de la hipótesis de J. Gagé, que asocia la elección del signo zodiacal con la fecha en que Octaviano recibió el título de Augusto, el 16 de enero (del 27), cuando el Sol está precisamente en el signo de Capricornio. Pero teniendo en cuenta que Vespasiano, que siguió en tantas cosas el modelo augústeo, escogió como *dies imperii* el día astrologicamente más favorable, plantea la autora que, de ser cierta esta idea, Augusto se habría inclinado más bien por el 26 de enero, por esa misma razón.

Este peso político de la astrología confrontó a los astrólogos —mayoritariamente de origen oriental— un poder immense. Y les permitió convertirse en consejeros y confidentes de los principes. E igual que había facciones que rivalizaban por el poder; también los pronósticos de los astrólogos se convirtieron en parte del juego político (Bakhouche habla de «guerre d'ass-

trologues», por ejemplo, bajo Tiberio, siendo Trasilo el astrólogo defensor del emperador).

Una consecuencia lógica del enorme peso de la astrología en la política es que el principio pretenda abrogarse en exclusiva su uso, dominio y conocimiento, no dudando por ello en reprimir brutalmente esta forma de adivinación y a sus practicantes (como si fueran un contrapoder), o a aquellos que pudieran convertirse en rivales peligrosos de acuerdo con las predicciones de su horóscopo.

El influjo de la astrología lleva incluso a una metamorfosis de la figura del príncipe que, iconográficamente, pasa a asociarse con el Sol y Hércules. Respecto a la figura solar, ya en Italia, a partir del mito de Romulus Quirinus Sol, la teología solar está ligada al poder, por lo que no hay que recurrir al influjo oriental. También la figura de Hércules se enriquece de referencias astrales: no fue casualidad que un conjunto de estrellas, hasta entonces sin nombre, adquiriera el del gran héroe argivo. Era como una promesa de la immortalidad astral que esperaba al emperador.

El último aspecto a considerar es el influjo de la astrología en la divinización de los emperadores. Esta se concibe como una immortalidad astral, y por extraño que parezca se trata de una noción doblemente itálica, primero por referencia a las teorías pitagóricas, y luego por la divinización de que ya fue objeto Rómulo, el héroe fundador. Y como en otras ocasiones, esto tiene su reflejo en la iconografía: en las monedas la divinización se expresa regularmente mediante motivos astrales.

En su objetivo de demostrar que los romanos no fueron epígonos pasivos de la astrología griega helenística, la profesora Bakhouche nos ofrece una visión de la astrología que podríamos llamar sociológica, pues son las implicaciones sociales más que doctrinales, las que dotan a la astrología romana de personalidad propia.

Desde esta perspectiva se nos ofrece una visión integradora de las múltiples facetas que el tema presenta, lo cual obliga, mediante un considerable esfuerzo de síntesis, a tratar de cada aspecto las cuestiones fundamentales, sin profundizar excesivamente. Claro, esto tiene una consecuencia: a veces se hacen planteamientos, en nuestra opinión demasiado simplistas, como reducir la relación entre cristianismo y astrología a un simple esfuerzo por mantener el equilibrio entre el ataque a esta forma de adivinación pagana y la justificación, desde dentro de la ortodoxia, de los milagros de origen astral que aparecen en la Biblia. Se olvida que la lucha de la Iglesia no es tanto contra la astrología como maníaca, como contra las consecuencias del fatalismo astral, por cuanto mina las bases del propio cristianismo.

Hemos detectado en el texto algunas erratas sin importancia —*astiscium* (pág. 55, nota 58.) *excentricinés* (p. 183), *repréenter* (p. 189), *dajà* (p. 192)—, pero que convendría corregir de cara a futuras reimpressiones de la obra.

Otra virtud muy loable del libro es su sentido didáctico, como demuestran el constante uso de epígrafes y subepígrafes, el hecho de dar la traducción de los textos clásicos en el cuerpo mismo de la página, dejando el texto latino en nota al pie o la propia claridad y fluidez de la exposición, que hacen su lectura muy amena y atractiva.

En fin, como síntesis muy lograda de las distintas posturas respecto al tema, puede ser un libro muy recomendable no sólo para el especialista, sino incluso para un lector no especialista, interesado en tener una visión de conjunto de la suerte de la astrología en manos romanas.

S. PEREA YÉBENES, *La legión XII y el prodigo de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio. Epigrafía de la legión XII Fulminata*, Madrid (Signifer: Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, 6), 2002, 246 pp. [ISBN: 84-932043-0-7].

El episodio conocido como ‘el milagro de la lluvia’ es uno de esos acontecimientos extraordinarios del pasado cuyo misterio intrínseco ha fascinado y desafiado repetidamente a los eruditos de la historia y de la religión del Imperio Romano. Sin embargo, el corazón de la leyenda, salvaguardado por las mismas noticias –escasas, confusas y dudosamente fidedignas– que nos lo dan a conocer, sigue resistiéndose a los investigadores que, esforzados, aspiran a llevarse la palma del *enigma solutum*.

Sabino Perea Yébenes, profesor del Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, un acreditado especialista en el ámbito de la epigrafía castrense y bien entendido en las *res militares*, comprende las limitaciones que circunscriben la investigación, y, por consiguiente, previene al lector expectante del eventual desengaño que pueda resultar de la lectura del libro: “y no habrá de sorprendernos que muchos enigmas históricos que rodean al episodio qued[en] aún sin resolver”.

Inaugura el monográfico una cordial ‘prefazación’ de Ilaria Ramelli (profesora del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Milán), avalada por el conocimiento directo de quien, recientemente, ha investigado personalmente el asunto.

En el capítulo introductorio (pp. 17-35), el profesor Perea homenajea al olvidado humanista José Ortiz y Sanz (1739-1822), quien, con derecho, es considerado ‘precursor en España de los estudios sobre el ejército romano’. En el bosquejo biográfico del valenciano, se destacan, entre otros méritos académicos, su labor filológica como traductor de Vitrubio, Diógenes Laercio y Epicteto, sus estudios vitrubianos, o sus lecciones sobre el teatro romano de Sagunto y la antigua Munda.

“Con espíritu moderno científico”, ciertamente, Ortiz y Sanz aplicó efectivos procedimientos de análisis en su *Discurso histórico acerca de la legión llamada «Fulminante»*: compila los testimonios pertinentes, que presenta según el criterio cronológico; interpreta y valora los datos contenidos en ellos para dar con la verdad de los hechos; se interesa por la documentación existente sobre el tema; y contrasta, confirma y rebate las opiniones de otros eruditos. En verdad, en el *Discurso* sólo se echa en falta la presencia de los textos griegos originales que, “por hallarlos bien traducidos en latín por sus respectivos traductores”, prefiere reproducir en dicha lengua.

El profesor Perea estructura el *corpus* del monográfico en tres partes autónomas y complementarias que, dados sus diferentes contenidos, tal vez ‘podrán interesar a distintos lectores o investigadores’.

La sección I (p. 37-71) comprende una reedición del *Discurso histórico acerca de la legión llamada «Fulminante» en el imperio de Marco Aurelio Antonino el filósofo, por Don Josef Ortiz y Sanz, dean de San Felipe* (Valencia, Imprenta de D. Benito Monfort, 1817).

En el opúsculo, Ortiz y Sanz se muestra buen conocedor de la literatura primordial que testimonia el milagro de la lluvia: Claudio Apolinar, Tertuliano, Dion Casio, Eusebio de

Cesarea, Elio Lampridio, Gregorio de Nisa, Claudio, Temistio, Orosio, Jerónimo, Xifilino y la *Suda*. En su análisis, no obstante, prescinde de aquéllos testimonios (Malalas, *Oraacula Sibyllina*, Jorge Mónico, *Logotetes*, Cedreno, Efén o Zonarás) que meramente reiteran las noticias ya conocidas por la tradición.

Cabe destacar la argumentación desplegada en pro de la legitimidad de la carta de Marco Aurelio, que reconocía a los cristianos como responsables del prodigo, su resuelta refutación de Escalgero, quien negaba la autenticidad de la misma, y el modo en que plantea la problemática en torno a la identificación de la Legión XII (así, su vínculo con la ciudad de Melitene y con los títulos *Fulminata*, *Keraunophoros* y *Keraunobolos*). Resumidamente, el humanista se muestra continuador de la tradición inaugurada por Apolinario y difundida por Eusebio que atribuía el milagro de la lluvia a las súplicas de los cristianos.

En el apartado II, *La legión XII y el milagro de la lluvia: creación, manipulación y vigencia de un episodio histórico* (p. 73-169), el profesor Perea expone sus propias tesis, que a continuación recapitulamos:

Existe un precedente del milagro en el prodigo ocurrido en el año 43 cuando batallaban Ch. Hósido Geta y el inauritano Sabal (DC, 60, 9, 1 y ss.).

Probablemente, Marco Aurelio no presenció el prodigo de la lluvia, ocurrido acaso en el verano del año 174, dado que en junio del mismo se hallaba en Carnunto.

La séptima proclama de Marco Aurelio fue consecuencia de la victoria militar, no de la intervención prodigiosa.

La voluntad de Marco Aurelio fue ajena a las interpretaciones contemporáneas que se hicieron del prodigo.

Las inscripciones aparecidas en Carnunto *[Iov] O[per]mo] M[aximo] y *[Iov] O[per]mo] M[aximo] K[er]auno[s]*, conmemoran el culto imperial y no, necesariamente, el episodio del milagro.*

La escena XVI de la *Columna Antonina* es el documento más fiel y objetivo que se hace eco del acontecimiento. Se trata de un "relato 'ateo'", sin carga religiosa, y exento de alusiones a Atmufis, Hermes, Júpiter, a los caldeos o a los cristianos.

A pesar de que la escena XI de dicho monumento representa el prodigo del trueno del año 172, no tenemos noticia alguna de que el lugar alcanzado por el rayo fuera sagrificado como *bidental*, según la práctica etrusca del *fulgor condere*.

Ninguna acuñación monetaria celebra el milagroso suceso.

El Hermes Áereo mencionado en las fuentes debe de aludir al Hermes Logios de los estoicos, y no al Hermes de los magos egipcios.

Atribuir a los cristianos el protagonismo del prodigo es, simplemente, una manipulación histórica.

Las creencias religiosas, cristianas o no, de una tropa romana del siglo II d.C. no son un factor relevante desde un punto de vista militar.

Es posible la presencia en el Danubio de una *vexillatio* de la *Legio XII Fulminata*, desplazada para asistir a las tropas que allí combatían a las tribus germanas.

En la parte III, *Epigrafía de la legión XII Fulminata: el elemento humano* (pp. 171-246), el autor recopila y ordena en secuencia cronológica un total de noventa documentos relativos a la *Legio XII*, en su mayor parte epigráficos, que, además, son de gran interés.

prosopográfico por contener noticias acerca de mandos y soldados que pertenecieron a dicha fuerza. Don Sabino, he aquí su propósito único y su principal aportación al estudio de la cuestión, comprueba y certifica gracias a la documentación reunida uno de los tópicos arraigados en la crítica historiográfica: los tradicionales apelativos *Keraunophoros* y *Fulminata* de la Legión XII se documentan en fechas anteriores a las propuestas para el milagro (172/174); consecuentemente, no fueron aplicados con motivo de lo que fue un portentoso y salutífero triunfo, como afirmaron Eusebio de Cesarea y otros.

Dada la importancia para la discusión de la *Carta del emperador Marco Aurelio al Senado en que se da testimonio de que los cristianos fueron la causa de la victoria de los romanos*, se nos ofrece (pp. 161-164) una reproducción fotostática del texto griego de C.R. Haines (*The correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, Harvard, 1963, vol. II, p. 300-305) y la traducción del mismo de A. Palacios Martín (Fronton, *Epistolario*, Madrid, Grecos, 1992, p. 388-390).

Para finalizar, quisétanos apuntar la presencia de una memoria bibliográfica (p. 165-169) y de unos siempre útiles *índices rerum militarium ad inscriptiones pertinentes* (p. 236-246).

ALVARO FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ  
Granada

S. PEREA YÉBENES, *El sello de Dios (2): Ceremonias de la muerte. Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid (Signifer: Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana, 6), 2002, 246 pp. [ISBN: 84-922043-0-7].

Segundo tomo que continua la serie de estudios sobre magia y superstición iniciada por el autor con el libro de *El sello de Dios*. Este, que lleva el subtítulo de *Ceremonias de la muerte. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, consta de doce artículos originales sobre los más variados temas de magia; con todo, no debe entenderse que haya cierta dispersión en los estudiados, dado que quedan agrupados en dos grandes unidades temáticas: una primera parte, aborda la magia y la astrología en diferentes objetos, entre los que podemos encontrar gemas que esconden sentidos enigmáticos o, cuanto menos, poco claros. Con un análisis del concepto de necesidad (*ἀνάγκη*) en Grecia se incluye el primer estudio del libro, abordando sus distintos sentidos tanto en los textos filosóficos, órficos, herméticos y gnósticos como en los más propiamente mágicos de los papiros y las tablillas de maldición. El procedimiento de análisis en esta primera parte es bien conocido, una gema, moneda o cualquier otro objeto considerado como mágico, de los muchos que atesoran nuestros museos (gema de Jnoubis en Cástulo, gema osiriana del Museo Arqueológico Nacional, gema de Horus-Harpócrates, la gema de Abraxas del Tesoro del Delfín, gema con la figura de Taurus, etc.) sirve de motivo al autor para iniciar su labor investigadora, que se centra tanto en los símbolos, figuras y caracteres grabados como en la interpretación de los mismos.

La segunda parte de este libro reúne bajo el epígrafe de "Magica Varia", una serie de estudios relacionados con los más diferentes temas mágicos; entre ellos podemos encontrar: las invocaciones a Ereshkigal en documentos mágicos; magia y medicina sexual y ginecológica, donde se tocan, de un modo u otro, los elementos primordiales de las artes mágicas, estamos hablando de amuletos, filtros para conservar o mantener la potencia sexual, conjuros, remedios afrodisíacos y las vinculaciones no superadas que mantienen en época antigua con la ciencia. Así, no debe causar extrañeza que constatemos en tratados de autores médicos o científicos la

presencia de ciertos procedimientos y prácticas que actualmente se incluyen dentro del conocimiento de curanderos, brujos y chamanes más bien que de una práctica médica seria como los que encontramos en Pedanio Dioscorides de Anazarbo, Plinio el Viejo, o el poder que la superstición mantenía entre los antiguos, en relación con lo cual, sirva de ejemplo las creencias acerca de las distintas virtudes de la orina tanto como producto cosmético como producto médico para el tratamiento de distintas afecciones: dolores de cabeza, heridas, quemaduras, piaduras, enfermedades genitales etc., superstición en la que caen autores de la tradición clásica griega y latina como Apuleyo, Estrabón, Diodoro de Sicilia y Catón entre otros.

También hay un espacio dedicado a los seres de pesadilla que han poblado desde siempre la imaginación de los hombres, nos estamos refiriendo a espíritus voladores nocturnos, demonios, monstruos como el 'Geló', vampiros como las 'empusas', las brujas-Lamias, las malignas niñas pájaro, a las que en la tradición clásica se les conoce con el nombre de 'striges', pero cuyos precedentes son antiquísimos, pudiendo remontarnos a la Biblia o a época astria, etc.; son genios maléficos que rapan y devoran niños o les causan todo tipo de daños, monstruos devoradores de carne y bebedores de sangre humana, que se han transmitido curiosamente a través de diferentes culturas y civilizaciones en el imaginario colectivo. Y que han perdurado hasta época moderna como íconos cinematográficos en la figura de Drácula y Nosferatu, o como ángeles caídos sin posibilidad de redención en un sin fin de novelas en la literatura moderna. Esta sombera relación no agota ni de lejos todos los temas que se tocan en un momento o en otro a lo largo de los capítulos, por lo que tanto el especialista como el lector de este libro tendrán más de una razón para apreciar sus cualidades, el primero, por las aportaciones de la obra, y el segundo, por que encontrara todo tipo de material interesante a la curiosidad profana como podrían ser las páginas dedicadas a las muñecas atravesadas por alfileres, a las ataduras, a las tablillas de maldición o al vudú moderno.

En resumidas cuentas, hemos vuelto a encontrar todo aquello que de bueno tenía el primer libro de esta serie y que cabía esperar: la minuciosidad de detalles, que lleva al autor a tener la gentileza de adjuntar, en la mayor parte de los casos, dibujos, figuras o fotografías de aquellos objetos que comenta; el verbo fácil, en un estilo que ágil y ligero nos permite disfrutar del fruto de sus investigaciones; y la atención que dedica a las fuentes originales, lo cual se traduce en numerosas citas griegas y latinas con sus correspondientes traducciones; por todas estas razones, sólo nos cabe esperar que el autor tenga a bien continuar esta prometedora serie de libros acerca de la magia en la antigüedad.

MARCELO ANTONIO LORENTE LINDES

Universidad de Granada

J. PELÁEZ (Ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico*, Córdoba (Ediciones El Almendro), 2002, 294 pp. [ISBN: 88-213-0482-5]

Con este libro se recogen en un cuerpo de obra las ponencias y comunicaciones del Congreso Nacional sobre *Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico*, que tuvo lugar en Córdoba del 4 al 6 de noviembre de 1998. El libro se divide en dos partes, una correspondiente a la magia y la otra a la astrología, si bien es cierto que existe cierta descompensación en el número de trabajos a favor de la magia, que alcanzan los 19 trabajos, al paso que la astrología no supera los 4.

“La magia como religión y ciencia en el Hellenismo Tardío” del Dr. José Luis Calvo Martínez es la primera ponencia que abre el volumen, donde el lector tendrá una completa

visión panorámica de las diversas figuras y prácticas mágicas de la época. Entre éstas podemos encontrar personajes que ponían a disposición de los viandantes todo tipo de amuletos y remedios contra las enfermedades, el mal de ojo, o bien, procedimientos mágicos para que el bronce parezca oro, en un completo recetario que cubría las más peregrinas necesidades ‘mágicas’ de sus potenciales clientes, es el *γόρης*. Más serio es el *μάντος*, que domina toda una serie de sofisticadas técnicas que abarcan desde la ‘solarización’, por la que pretende captar la dynamis del sol para después emplearla según su voluntad; en la adivinación, pero también en el conocimiento de los pensamientos ajenos y sus almas, en la revelación del pasado, el presente y el futuro. La ‘osirización’ de un animal sagrado, que consiste en aclarar éste con el propósito de absorber su *ousia*; la realización de sanumerios, capilitas, etc. El *θεούργος*, literalmente “el que actúa sobre los dioses”, cuyas miras se pretenden puras, altas, pues busca la unión mística con Dios, con el Uno indiferenciado. En realidad, su figura representa un salto culíptico con respecto a las dos anteriores ya que suele ser un hombre vestido en las filosofías de Platón, Plotino, Jámblico, Porfirio y al que suponemos dueño de una amplia biblioteca, o por lo menos, como hombre educado e instruido cuando no muy leído; en cualquier caso, al contrario de los otros no cobra dinero. En definitiva, el autor trata de demostrar cómo confluyen en el mago, las figuras del sacerdote, el científico y el filósofo.

A grandes rasgos queda retratada la imagen de la religión y la ciencia en el Hellenismo Tardío, para cuyos detalles sería necesario dedicar un número de páginas ciertamente tan elevado que podría incluso superar los límites de un libro; en razón de lo cual, es digno deelogio el enorme esfuerzo de comprensión al que el autor ha sometido una materia harto compleja y difícilcosa, donde se impone una racionalización de contenidos a todas luces necesaria sobretodo cuando se producen fenómenos de sincerismo y multiculturalidad como son los que definen el Hellenismo.

A Carlos Miralles correspondió la ponencia que lleva el sugestivo título de “El dios que hechiza y encanta”. “*Quis deus perire vult, dementat prius*”, esta famosa frase latina que no es más que la traducción del conocido verso 621 de la *Antígona* de Sófocles muestra bien a las claras aquello que el autor del presente trabajo evoca como el poder de los dioses de cegar la razón de aquellos a los que quiere perder, aludiendo a algunos pasajes de la tragedia griega, especialmente el referido al caso de Penteo en las *Bacantes*. Los dioses cuentan con un amplio elenco de recursos para hechizar y encantar a los mortales: la música, las palabras, la belleza y todo ello halla en la tragedia de Eurípides un lugar en el que se ‘ven envueltos no sólos los personajes de la tragedia sino los mismos espectadores que no pueden sustraerse a las artes de la divinidad que les conducen insensiblemente al terror y al espanto.

Antonio Melero es el autor de la tercera ponencia, que con el nombre de “La magia de las piedras” intenta acercarnos a los *λιθοκρέ*, los tratados en lengua griega sobre piedras, de los que por desgracia no nos han llegado pocas obras; entre éstas contamos con las *Liticae Orificas*. El autor nos ilustra con una pequeña historia acerca de esta clase de tratados junto con las creencias acerca de sus propiedades y del culto del que eran objeto. Atenor de lo que nos comunican las fuentes antiguas (Heródoto, Plinio, etc.) se puede afirmar que la creencia en el poder de las piedras proviene del oriente. Sea como fuere el caso es que en Grecia el conocimiento de las piedras preciosas data de las culturas cretenses y micénicas. Ahora bien, no encontramos un texto en el que se haga referencia expresa al poder de las piedras hasta el s. V a. C. El hecho de que se haya perdido buena parte de los tratados sobre piedras hace difícil cuantificar el número de obras dedicadas al tema, pero éste debió de ser considerable a juzgar por lo que nos transmite Plinio en los libros 36 y 37 de su obra magna, en los que menciona once nombres de autores.

Por lo que a las comunicaciones respecta, Alberto Bernabé contribuye al Congreso con un trabajo titulado “El fr. Órfico 47 Keri: ¿Texto mágico o sopa de letras?”. En 1897 se descubrieron la llamada “Timpone grande” de Tunos en Calabria una lámina de oro doblada para envolver a otra más pequeña. Mientras la última puede ser fácilmente interpretada, la primera no se ha mostrado soluble a las herramientas filológicas de los investigadores, por lo que se plantea la hipótesis de que se trate en realidad de un texto deliberadamente oscuro pensado tan sólo para iniciados en saberes místico-mágicos en orden a esconder de la curiosidad ajena su mensaje.

Miguel A. Vinagre aborda por su parte las relaciones que se establecen entre la onírocrítica, por un lado, y la magia y la astrología, por otro, sin que en Grecia pierda nunca su propia personalidad e independencia, al contrario de lo que sucedió en contextos persas, babilónicos-cáldeos o egipcios, donde fue assimilada a la magia o a la astrología.

“Las prácticas terapéuticas en los papiros mágicos griegos” de Inmaculada Rodríguez Moreno demuestra que en el mundo antiguo no existían unas fronteras bien delimitadas entre lo sagrado y lo profano, lo mágico y lo científico. Los ensalmos, émias<sup>1</sup>, aceites y todo tipo de bálsamos se incluyen muchas veces en un terreno de nadie a medio camino entre la ciencia y la superstición, sin que quepa deslindar fronteras netamente diferenciadas de razón y simetría en los conocimientos de los antiguos. A este respecto baste citar algunos pasajes de tratados médicos o científicos en los que se da cabida a supersticiones, remedios ancestrales y todo tipo de creencias no comprobadas como Plinio y otros.

Con “Dos prácticas de encantamiento amoroso: el PGM IV (296-404) y el Idilio de Teócrito” contribuye el joven investigador Álvaro Fernández al presente volumen con el análisis y comentario de un texto de magia, mediante el cual se quiere conseguir el amor sexual de una mujer, es la práctica a la que se conoce con el nombre de ‘sometimiento’. En la parte dedicada al *Idilio* II de Teócrito, el autor concluye que si bien es cierto que el poeta recrea una escena de magia, no se debe olvidar que también cumple finalidades poéticas y estéticas al servicio de las cuales pone muchas veces el rigor y la exactitud en la recreación de la escena mágica.

Ángel López Jimeno presenta una interesante comunicación “La magia maléfica en la Antigüedad Griega: las *Tabellae Defixionis* de Época Clásica y de Época Imperial”. Inscritas casi siempre en plomo, aunque también se utilizaban otros materiales como cerámica y arcilla, las maldiciones abarcan un elenco de motivos: judiciales (tan abundantes en Atenas), deportivas (para deshacerse de rivales en el circo en la lucha), contra ladrones, pero nunca faltan las de temática sexual y amorosa.

Carmen Morenilla y Patricia Crespo son las costuras de las comunicaciones “Elementos mágicos-religiosos en Alcántara y Píndaro”. Se sabe del uso mágico de la lengua en culturas primitivas y antiguas, tal empleo es el que se puede rastrear en la obra de Alcántara y Píndaro. “Los *bezúcaras* de las *Ménades*” de Juan Ignacio González Merino hace un repaso junto a un completo análisis de los prodigios que suceden en un pasaje (677-774) de las *Bacantes* de Eurípides.

La “Magia y brujería en Plutarco” es el tema elegido por Rosa María Aguilar para su comunicación, en la cual efectúa una revisión de los pasajes en los que Plutarco menciona a los magos.

“De *Morbo Sacro* 1. 23 o la visión negativa del mago” escrita por Virginia Muñoz se hace eco de la visión que en la Antigüedad tenía la epilepsia como una ‘enfermedad sagrada’ o ‘divina’, siendo Hipócrates el que el primero sostuvo que ésta enfermedad no era ni más ni menos sagrada que las demás y que debía tener unas causas analizables desde el punto de vista del saber científico del médico. Es el punto de partida para un interesante diálogo entre la figura del médico y la del mago.

Jesús Peláez titula su trabajo “El doble relato de multiplicación de panes y peces en el Evangelio de Marcos (6, 33-46 y 8, 1-9): ¿milagro, magia o símbolo? El autor trata de ver en los evangelios sinópticos elementos identificables como provenientes del mundo de la magia en el episodio bíblico de la “multiplicación de panes y peces”; desde luego, el asunto de la comunicación es difícil que deje indiferente a nadie, especialista o no en estos temas de la magia en el mundo antiguo.

“Teúrgia y magia en el s. IV. El testimonio de Libanio de Antioquía” Ángel González Gálvez realiza una revisión de algunas cuestiones referentes las creencias religiosas de rétor Libanio, que no han sido tratadas, en opinión del autor, de la forma adecuada.

Ni siquiera el divino Platón permaneció indiferente al papel que en la polis desempeñaba la magia y sus cultivadores; efectivamente, no podía por menos de existir una comunicación que estudiara las opiniones del filósofo frente al hecho mágico, ésta es la de Francesc Casadesús Bordoy, que lleva por título “La crítica platónica de la Magia” y la sentencia de la filosofía es inapelable: desdierro de las prácticas mágicas y adivinatorias de la ciudad ideal y pena de muerte para sus practicantes.

“La magia de los mecanismos griegos” de José Vite Bantlls Oller aborda el tema de la dimensión mágica del lenguaje poético mediante el análisis de ciertas características expresivas y formales de ésta como la reiteración, el empleo de sonidos, etc.

“Prácticas mágicas en la obra de Plinio El Viejo” de Alberto Piñilla de la Peña estudia la información que nos ha transmitido el autor latino sobre distintas prácticas mágicas de los antiguos pueblos de Italia y de otras latitudes, en una recopilación de los usos y empleos de las plantas, los rituales y la simpatía y antipatía que se guardan todos los objetos del universo entre sí.

M<sup>a</sup> del Mar Vega Vega dedica su comunicación “La hechicera grecorromana, aspectos generales” a los rasgos más sobresalientes de las brujas antiguas: su capacidad de crear filtros, venenos, conjuros, etc.

La mujer y la magia en el mundo romano es el tema de la comunicación presentada por Pilar Muro Meléndez-Valdés “Sobre las magas romanas”. Se hace un repaso a diferentes fuentes antiguas a la hora de caracterizar una figura que aparece con cierta profusión en la literatura.

El Dr. Aurelio Pérez Jiménez es el encargado de la única ponencia sobre astrología del Congreso y uno de los pocos trabajos que sobre esta materia se presentaron. El título: “Relaciones divinas y asociaciones planetarias: Mito y astrología antigua” refleja claramente el propósito del autor de probar la estrecha relación existente entre la llamada “personalidad mística de los dioses” y la identidad real de los planetas con los que acabaron confluyéndose. Destaca el número de notas y de referencias clásicas que se emplean para apoyar el cuerpo de la ponencia, las cuales sin ser nunca excesivas otorgan a la curiosidad del estudiante la posibilidad de comprobar las fuentes de primera mano.

Estebán Calderón de la Universidad de Murcia compareció al Congreso con una comunicación: “Géminio y la astrología”, que estudia el que probablemente sea el primer manual de astronomía en lengua griega conservado en su totalidad.

A la Universidad de Granada corresponde esta vez el honor de la comunicación

<sup>1</sup> “Influencia de los astros en la resolución de la crisis en el tratado de Galeno *Sobre los días*

*criticos*" de la profesora María del Carmen García Sola, que aborda una de las obras menos conocidas de autor en sus relaciones con el campo de la astrología.

Francisco Molina Moreno, por último, cierra este volumen con un estudio "Musicierme du silence: Introducción a un estudio sobre Urania, la musa de la astronomía", en el que se indaga sobre la razón de que halla una Musa para la astronomía de la misma manera que existe una para cada tipo de actividad intelectual.

En definitiva, un completísimo y denso libro que refleja el vigor, que en los últimos años están adquiriendo los estudios en España sobre magia y religión durante la Antigüedad Clásica y donde se compagina la veterana de estudiosos consagrados junto con la incipiente actividad de jóvenes promesas y futuros valores.

MARCELO ANTONIO LORENTE LINDES  
Universidad de Granada

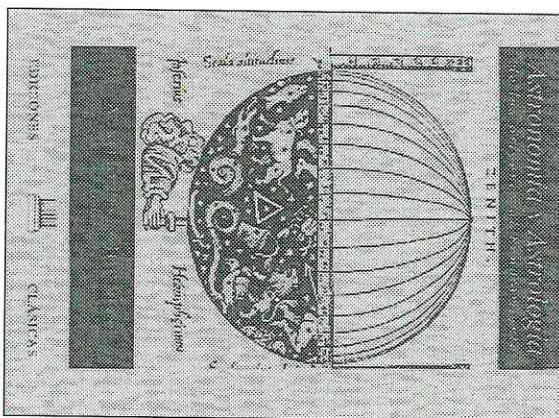
**OTRAS PUBLICACIONES DEL I.U.I.M.A.  
SOBRE ASTROLOGÍA, MAGIA Y RELIGIÓN**

**I.- MEDITERRÁNEA**

El Instituto Universitario de Estudios sobre el Mediterráneo Antiguo de la Universidad de Málaga, publica una Serie de Monografías (*Mediterráneo*) 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 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 pregriega" (pp. 43-58); J. L. Calvo Martínez, "La astrología como elemento del simcretismo 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. Vernet, "Astrología árabe" (pp. 161-178); J. Samisó, "La trepidación en al-Andalus en el siglo XI (pp. 179-210); A. Tihon, "La astronomía en el mundo bizantino" (pp. 211-236); y S. Sebastián, "La tradición astrológica en la España del Renacimiento" (pp. 237-264).

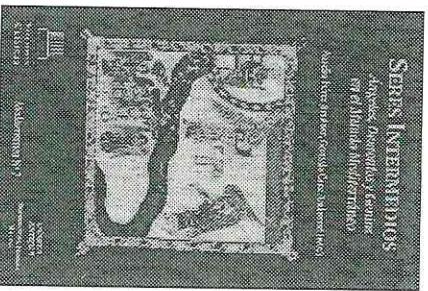


- 2.- A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, eds., *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2000, 232 pp.

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 Salva, "Demonios y espíritus en las religiones primitivas del Proximo 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; Clelia Martínez Maza, "Seres intermedios y religiosidad popular en el Mundo Romano", pp. 119-150; Frederick E. Brenk, "El exorcismo en Filipos 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 Moraga, "Análisis crítico de un mitena. El demonio en algunos casos de la Literatura Española", pp. 217-232.

- 3.- A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, eds., *Daimon. Páredros. Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antigua, 2002, 298 pp.

El libro, precedido por la presentación de los editores ("Δάιμονον πρόσεδός", 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. Morechini, "Apuleyo mago o *Apuleius philosophus Platonicus?*" (pp. 159-188); Fco. Marco Simón, "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-celtaico" (pp. 189-220); A. Bravo García, "La magia en Bizancio: Una oleada de conjunto" (pp. 221-244); M. Fierro, "La magia en Al-Andalus" (pp. 245-274); y M. A. Pérez Priego, "Tratados astronómicos en la Literatura española medieval y renacentista" (pp. 275-294).



SERES INTERMEDIOS  
demonios, genios, fantasmas  
en el mundo antiguo



## GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

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

- 1. Languages:** Manuscripts may be written in any of this languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.
- 2. Abstracts:** Long articles (those meant to be in the Section *Studia*) will be sent together with an abstract in English not longer than 7 lines.
- 3. Format:** Manuscripts must be typed or printed double-spaced on letter-size paper (DIN A 4), text and notes separately, with a maximum of 30 lines per page and a left-hand margin of not less than 4 cm. The length of manuscripts for articles must not exceed 25 pages without previous agreement with the editors. We would very much appreciate this version on paper to be accompanied by an electronic version (Apple MacWord or PC Microsoft Word Windows 6.0, or earlier), either on floppy disk (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. Quotations 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 quotations (more than twice):** Refer to the bibliography, citing by author's name, year of edition, and pages: e.g. E. M. BUTLER, 1949, pp. 30-35.
  - B. Single quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A or incorporate the entire reference in the notes, 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. GÜNDL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.
    - b) **Articles:** For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):  
-A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasylus", *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, "Θεοί ὥρατοι. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72).
  - 6. Quotations from ancient authors:**
    - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
    - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
    - Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5.2-3; X., *HG* 1.5.2; Eus., *PE* 15. 20.1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
    - Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antiphon, I 12; D.S., XI 8.2; Str., I 5.
  - 7. Notes References:** References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes<sup>3</sup>; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque<sup>4</sup>".
  - 8. Greek and Astrological Fonts:** For Greek texts, *Graeca* (Mac or PC for Windows) or Greek (PC) must be used. For Astrological signs, please send PC Font with the text.

## MHNH, 3 (2003)

### I.- STUDIA

A. BERNABÉ, "Las <i>ephesia grammata</i> . Génesis de una fórmula mágica" .....	5-28
G. LUCK, "The Survival of Ancient Magic in the Early Church" .....	29-54
R. MARTÍN HERNÁNDEZ, "La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios" .....	55-74
A. MASTROCINQUE, "Dinners with the Magus" .....	75-94
M <sup>a</sup> DEL MAR VEGA VEGA, "Magia y fábula en Eliano" .....	95-106
M <sup>a</sup> DEL HENAR VELASCO LÓPEZ, "La piel adivina. Trasfondo mítico de un cuento popular" .....	107-116
F. ALESSE, "Il tema dell' emanazione ( <i>aporroia</i> ) nella letteratura astrologica e non astrologica tra I sec. a.C. e II sec. d.C." .....	117-134
B. BAKHOUCHE, "Les décans dans le <i>Picatrix</i> , traité médiéval de magie astrale" .....	135-148
J. DILLON, "Plotino y su tratado, <i>Sobre si los astros influyen</i> [Enn. II3]" .....	149-158
J. KOMOROWSKA, "Hephaestio of Thebes and the Proems of <i>Apotelesmatica</i> " .....	159-180
P. REDONDO REYES, "La armonía de las esferas según Claudio Ptolomeo" .....	181-202
J. RODRÍGUEZ ARRIBAS, "Un horóscopo de Israel en el <i>Comentario a Números</i> de Abraham ibn 'Ezra" .....	203-216
M <sup>a</sup> C. SALCEDO PARRONDO, "Απλανεῖς ἀστέρες: Las estrellas fijas en Filón de Alejandría" .....	217-228

### II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Dos himnos 'mágicos' al Creador. Edición crítica con introducción y comentario" .....	231-250
E. CALDERÓN DORDA & J. A. CLÚA SERENA, "Un nuevo fragmento del poema astrológico de Anubión de Dióspolis: Texto, traducción y notas" .....	251-266
H. BAUTISTA RUIZ, "Codex Vaticanus 952. Descripción del contenido astrológico, edición y traducción de sus fragmentos inéditos" .....	267-290
C. LÓPEZ RUIZ, S. PEREA YÉBENES & S. TORALLAS TOVAR, "Interview to Christopher A. Faraone" .....	291-304
F. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Iam, iam (Ep. 17,1). Horacio y los recursos de la magia" .....	305-309
R. CALDINI MONTANARI, "Saturno, <i>velocissimum sidus</i> in Seneca, <i>Nat.</i> 1, <i>praef.</i> 13" .....	310-316
A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Notas sobre la posición de Marte en tres horóscopos de Vettio Valente" .....	317-322

### III.- RECENSIONES

A. MASTROCINQUE, <i>Studi sul Mitraismo (Il Mitraismo e la magia)</i> , Roma, 1998 (C. Martínez Maza).	
SADAN, <i>I Segreti astrologici di Albumasar</i> , Torino, 2000 (H. Bautista Ruiz).	
A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI, eds., <i>Daimon páredros: Magos y prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo</i> , Madrid-Málaga, 2002, (A. Mastrocinque).	
A. PÉREZ JIMÉNEZ & R. CABALLERO, eds., <i>Homo Mathematicus</i> , Málaga, (B. Bakhouche).	
B. BAKHOUCHE, <i>L'astrologie à Rome</i> , Lovaina - París, 2002 (C. Macías Villalobos).	
S. PEREA YÉBENES, <i>La legión XII y el prodigo de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio. Epigrafía de la legión XII Fulminata</i> , Madrid, 2002 (Á. Fernández Fernández).	
S. PEREA YÉBENES, <i>El sello de Dios (2)</i> , Madrid, 2002 (M. A. Lorente Lindes).	
J. PELÁEZ (Ed.), <i>El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Hellenístico</i> , Córdoba, 2002 (M. A. Lorente Lindes) .....	325-346