

MHNH

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



**Volumen
4 (2004)**

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 (Univ. Valladolid), Prof. F. Graf (The Ohio State University) y Prof. Fco. Marco Simón (Univ. de Zaragoza).

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

Entidad Editora:

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

Aval Científico:

Universidad de Granada (Área de Filología Griega).

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

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, que aparecerá en septiembre del año correspondiente.

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, cuya publicación estará condicionada al informe positivo de los evaluadores externos, pueden enviarse **antes del 31 de enero** de cada año 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.

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

ÍNDICE
MHNH, 4 (2004)

I.- STUDIA

- J.A. ARTÉS FERNÁNDEZ, "Máyos en el Nuevo Testamento"..... 5-32
L. BALDINI MOSCADI, "La magia nell'epica latina: Funzionalità e trasgressione (A proposito di Virgilio e Silio Italico, Lucano e Statio)"..... 33-50
CHR. A. FARAKONE, "In the Horn of an Ox: A Curious Hexametrical Curse from Hellenistic Cyrene (SGD 150)"..... 51-62
A. KROPP, "Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen 'Defixiones' aus Hadrumentum"..... 63-78
FCO. MARCO SIMÓN, "Magia y cultos orientales. Acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis"..... 79-94
A.N. MICHALOPoulos, "Fighting against a Witch: the Importance of Magic in Hypsipyle's Letter to Jason (Ov., *Hes.* 6)"..... 95-122
P. OKONOMOULOU, "Pharmaka and Witches"..... 123-140
C. MACÍAS VILLAOBOS, "Referencias a los astros en el Panegírico latino"..... 141-172
A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Influencias astrales en la fundación de ciudades y en las tareas de construcción"..... 173-196
I. PÉREZ MARTÍN, "Un escolio de Nicéforo Grégoras sobre el alma del mundo en el *Timeo* (*Vaticamus Graecus 228*)"..... 197-220
M. RINALDI, "Un sodalizio poetico-astrologico nella Napoli del Quattrocento: Lorenzo Boninconti e Giovanni Pontano"..... 221-244
A. ROSSI, "Il Cristo Cronocratore: Allegorie e simboli nel chiostro di Sant Cugat"..... 245-262

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- J. L. CALVO MARTÍNEZ, "El *Hymno ἡρῷος θάρητος* del papiro parisino. Edición crítica con introducción y comentario"..... 265-278
FCO. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Un amuleto defensivo del templo contra los animales: el basilisco"..... 279-285
J. KOMOROWSKA, "Under the Sign of Aries: The Nile, the Zodiac, and a Roman Poet"..... 286-294

III.- RECENSIONES

- STEPHAN HELEN, *Laurentius Bonincorius. De rebus naturalibus et divinis*. Beiträge zur Altertumskunde, Band 129, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1999, pp. 679 (M. Rinaldi)..... 297-308

MÁGOZ EN EL NUEVO TESTAMENTO

JOSÉ ANTONIO ARTES HERNÁNDEZ

I.E.S. Ben Ami

Departamento de Griego

Cartagena (Murcia)

RESUMEN

En este artículo ofreceremos un análisis detallado del significado propuesto tradicionalmente para el término *juíyos* por la mayoría de los léxicos especializados. Estudaremos también la presencia de la palabra en textos literarios de los siglos VII a. C. a III d.C. Nuestra conclusión es que *hombre culto* debió ser el sentido más correcto para traducir *juíyos* en el Evangelio según Mateo; está claro, tal como demuestran las evidencias lingüísticas, que en ciertos contextos *juíyos* es sinónimo de *orófós*; este nexo viene de la posibilidad de proponer la misma fórmula semántica para ambos términos.

PALABRAS CLAVE: MÁGOZ, SEMÁNTICA GRIEGA, NUEVO TESTAMENTO

MÁGOZ IN THE NEW TESTAMENT

ABSTRACT

Throughout this paper we will carry out a detailed analysis of meanings traditionally proposed for noun-adjective *juíyos* by most of the specialized lexicons. We will also study that words' appearances in literary texts belonging to the centuries VII BC-II AD. We conclude that *learned man* could be the rightest sense in order to translate *juíyos* in the Gospel according to Matthew; it is clear, as linguistic evidences prove, that in certain contexts *juíyos* is synonymous with *orófós*; this link comes from the possibility of proposing the same semantic formula for both terms.

KEY WORDS: MÁGOZ, GREEK SEMANTICS, NEW TESTAMENT

1. Introducción. Estado de la cuestión: usos del lexema *μάγος* en el NT. Traducciones al español

Con el presente trabajo pretendemos alcanzar un doble objetivo: actualizar y completar las acepciones que del término *μάγος*¹ ofrecen los léxicos al uso y, a partir de este punto, revisar críticamente el significado que dicha palabra puede poseer en, fundamentalmente, el evangelio de Mateo, todo ello tras un examen exhaustivo de testimonios extraídos de textos literarios pertenecientes al período com-

¹ Es mucha la bibliografía relativa a la magia en el mundo antiguo con la que contamos en la actualidad; realizando una difícil selección de entre algunos de los estudios clásicos o recientes sobre el tema, cf. al orden cronológico creciente: A. DIETRICH, 1891; K. PREISENDANZ, 1973-1974²; J. I. HUHL, 1974; R. REINER, 1995; W. BRASHEAR, 1995; D. FRANKFERTER, 1996; R. GORDON, 1997, pp. 119-158; M. A. MARCOS, 2000; A. PIÑERO (ed.), 2000; F. E. BRENK, 2000; sobre todo pp. 17-21; J. L. CALVO MARTÍNEZ, 2001; J. PELÁEZ (ed.), 2002. En el ámbito de la papirología cf. el reciente L. MUÑOZ DELGADO, 2001.

prendido entre los siglos VII a.C. y III d.C. El *semema* (*o acepción*)³ propuesto convencionalmente para aquél término ha sido el de *mago*, cuando los testimonios de lengua, desde una perspectiva diacrónica, nos podrían facilitar para verterlo al español como *sabio*.

En el NT el uso de términos relativos al campo semántico de la magia es muy escaso, empleados, prácticamente siempre, con sentido negativo⁴. Además de la palabra *μάγος*, de la que pasaremos a ocuparnos a continuación, contamos con la presencia de las siguientes:

μάγης: 2 Tim 3,13, *embacador*.*μάγια*: Hch 8,1, en el episodio de Simón Mago.

μάγευμα: Hch 8,9 y 13,6,8, en el episodio de Barjesús/Elimas (o *Etimas*; cf. 4, Conclusiones de este trabajo).

φαρμακάτα: Gal 5,20, Ap 9,21 y 18,23: *mala acción, maleficio, brujería*.*φόρμακον*: Ap 9,21: *maleficio*.*φαρμακός*: Ap 21,8 y 22,15, aplicado a personajes de mal comportamiento.

En el NT griego el uso de *μάγος* se halla circunscrito a tres pasajes del evangelio de Mateo, concretamente 2,1, 2,7 y 2,16 (dos empleos, uno de ellos en sentido positivo)⁴, y a dos de los Hechos, 13,6 y 13,8, en estas dos ocasiones con valor peyorativo: Mt 2,1 Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ιουδαίας ἐν ήμεραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀντολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱερουσαλήμ 2,2 λέγοντες, ...

Mt 2,7 Τότε Ἡρώδης λέθρα καλέσας τοὺς μάγους ἡκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαυριένου ἀστέρος, ...

² Para la terminología semántica empleada a lo largo de este trabajo cf. J. MATEOS, 1989, sobre todo pp. 6-10. En pp. 9-10 el autor define el *semema* como "el resultado de adiciones efectuadas al núcleo sémico (...) semas que forman el conjunto que determina la identidad del lexema considerado en abstracto ..."; cf. *supra* p. 8) y/o alteraciones producidas en el núcleo mismo o en la figura nuclear ("La ordenación jerárquica de los semas obedece a criterios de *presuposición* o *implicación* (prioridad o dependencia) y da al núcleo sémico (...) una determinada configuración, que puede llamarse *figura nuclear*", vid. *supra* pp. 8-9) de un lexema por los clásernas (semas contextuales comunes) y semas ocasionales".

³ Cf., para las líneas que siguen, J. PELEAZ, 2002, p. 176, n. 9.

⁴ Sobre el significado de estos pasajes en el evangelio de Mateo cf. P. VIELHAUER, 1991, p. 379.

Para los textos griegos cf. *Nouum Testamentum Graece*, 1993²⁷. La concordancia utilizada a lo largo de este trabajo ha sido la de R. MORGENTHALER, 1958.

Mt 2,16 Τότε Ἡρόδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπάχθι ὑπὸ τῶν μάγων ἔθυμαθή λέγει, καὶ ἀποστελλας ἀνεκεν πάντας τοὺς παιδας τοὺς ἐν Βηθλέει καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὄροις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατατέρω, κατὰ τὸν χρόνον δὲ ἡρόβωγον ψευδοφρόγητην ἰουδαῖον φὲ ὄνομα Βαριησοῦ, ...

Hch 13,6 διελθόντες δὲ ὅκη τὴν ιῆσον ἕχρι Πάφου εὗρον ἀνδρα τινὰ μάγον ψευδοφρόγητην ἰουδαῖον φὲ ὄνομα Βαριησοῦ, ...

Hch 13,8 ... ἀνθίστατο δὲ αὐτῶς Ἐλύμας ὁ μάγος, οὐτως γάρ μεθεριπνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ζῆτων διαστρέψας τὸν ἀνθύπατον ἀπὸ τῆς πόστεως.

Los *Acta*, asimismo, recurren al empleo del verbo μαγεύειν en 8,9 y del sustantivo μαγεῖα dos versículos después:

Hch 8,9 ἀνὴρ δὲ τις ὄνοματι Σίμων προϊούπρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύειν καὶ ἔξισταν τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων ἴνα τινα ἑαυτὸν μέγαν, ...

Hch 8,11 προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ίκανον χρόνῳ τὰς μαγείας ἔξεστα κέναι αὐτοῖς.

El adjetivo μαγικός, que no es ajeno a la tradición cristiana (cf. el apócrifo neotestamentario *Magistrorum roū ἀγίου ἀνωτόλου Πέτρου*, III 9 bis) es inusitado en los escritos neotestamentarios.⁶

Las ediciones del NT en lengua española acogen la traducción del sustantivo μάγος decantándose abiertamente por el semema *mago*, nunca por el de *sabio*, no habiéndose producido prácticamente ninguna novedad significativa desde comienzos del pasado siglo. Veamos algunos ejemplos, de entre las traducciones más significativas por su amplia difusión y aceptación, por orden cronológico:

EDICIÓN	TRADUCCIÓN
<i>El Nuevo Testamento. Antigua versión de Cipriano de Valera revisada con arreglo al original griego</i> , Madrid, 1934.	Traduce todos los pasajes del NT en los que aparece la palabra μάγος (Mt 2,1, 2,7, 2,16 (x 2) y Act 13,6 y 13,8) como <i>mago</i> .
<i>Los cuatro Evangelios. Versión directa del texto original griego</i> por J.M. ⁷ Bover (edición separata de la versión de la Sagrada Biblia, por Bover-Cantero), BAC, Madrid, 1953.	Mt 2,1, 2,7, 2,16 (x 2); μάγος = <i>mago</i> .
<i>Nuevo Testamento. Versión directa del texto original griego</i> por E. Nácar y A. Colunga, BAC, Madrid, 1974. ⁸	Mt 2,1, 2,7, 2,16 (x 2) y Hch. 13,6 y 13,8; μάγος = <i>mago</i> .

<i>Nuevo Testamento Trilingüe</i> . Edición crítica de J.M. ⁹ Bover y J. O'Callaghan, BAC, Madrid, 1977.	<i>Idem</i> .
<i>Santos Evangelios</i> , EUNSA, Pamplona, 1985.	<i>Idem</i> ; debemos destacar la siguiente afirmación de los editores: ««(los) magos»: estos personajes eran unos sabios... dedicados al estudio de las estrellas».
J. Mateos & L.A. Schökel, <i>Nuevo Testamento</i> , Cristiandad, Madrid, 1987.	<i>Idem</i> ; los autores aclaran ¹⁰ : ««Magos»: astrólogos orientales que pretendían ver el destino anunciado en los astros».
J. Mateos & L.A. Schökel, <i>Nueva Biblia Española</i> , Cristiandad, Madrid, 1990 (1 ^a ed. de 1975).	<i>Idem</i> .
<i>Biblia de Jerusalén</i> , Descípela de Brouwer, Bilbao, 1992 (1 ^a ed. de 1975).	<i>Idem</i> .
J. O'Callaghan, <i>Nuevo Testamento griego-español</i> , BAC, Madrid, 1997	<i>Idem</i> .

Este panorama unívoco sí que presenta variaciones en otras traducciones, por ejemplo en lengua alemana: así, una de las más reputadas, *Das Neue Testament*, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart, 1993, habla directamente, para el texto de Mateo, de μάγος como *Sterndeuter*. Esta audaz traducción se justifica por los editores de la siguiente forma¹¹: «Das mit »Sterndeuter« übersetzte griechische Wort (*mágos*) bezeichnete zunächst die Mitglieder einer persischen Priesterkaste, die sich mit Sternkunde und Astrologie befaßten, sodann allgemein babylonische und sonstige Astrologen. Sie wirkten oft als Berater von Königen, Fürsten und reichen Leuten», ideas que se hallan extraídas, prácticamente de forma literal, de la magna obra de Bauer¹².

Pensamos que la situación descrita necesita ser revisada.

2. *Máyos en los léxicos del NT y la literatura cristiana*
Bailly¹² señala los siguientes significados de μάγος:

⁷ Vid. p. 130.

⁸ Los subrayados que aparecen a lo largo de este trabajo son nuestros.

⁹ Cf. p. 51, n. a 1-12.

¹⁰ Cf. p. 17, n. a 2,1.

¹¹ W. BAUER & K. und B. ALAND, 1988⁶ (2000³), s.v. μάγος.

¹² A. BAILLY, 1950¹⁶, s.v.

⁶ Los términos *juayá*/*juayéta*, *juaykos* y *juayeo* serán estudiados sólo cuando nos ofrezcan alguna información relevante sobre el uso del sustantivo *juayos*, ello debido a las limitaciones que impone este trabajo.

“1. μάγος, ou ὁ [α] 1 (ό) mage, prêtre, interprète des songes, chez les Medes, HDT. 7,37, etc. ; ... || 2 (ό, ή) magicien sorcier, SOPH. O.R. 387 ; ... || 3 (ό) sorte d’ emplâtre, AÉT. 10,24 (emprunt iranien)”.

El diccionario etimológico de Frisk¹³ plantea las siguientes acepciones de μάγος:

“μάγος m. Mitglied der medischen Priesterkaste, ‘Magier’, appellativisch ‘Traumdeuter, Zauberer, Betrüger’ (Hdt., Heraklit, S., E., usw. ...) ...”.

Liddell, Scott & Jones¹⁴ recogen las siguientes acepciones para el sustantivo μάγος:

“Máyos, ou, ó I. *Magian*, one of a Median tribe, ... 2. *one of the priests and wise men in Persia who interpreted dreams, ... 3. Enchanter; wizard*, esp. in bad sense, *impostor; charlatan, ... II. μάγος, ou, as Adj., magical, ...*”.

Si nos centramos ahora en diccionarios específicos de la literatura cristiana, el panorama que hallamos para el término estudiado es el que sigue:

Moulton & Milligan¹⁵ apuntan los siguientes valores para μάγος:

“μάγος. For μάγος in the sense of “sorcerer” as in Ac 13,6,8, we may compare Kaibel 903a⁷ (= P. 537) [iii-iv A.D.] προνοητέου τ[ῆς] ἀναστάσεως] ‘Απολλωνίου ἀρχιμάγου. See also Vett. Val. 9,74¹⁶ Τούτη γὰρ μάγος πλάνους ἄτροπος ἀστροκόγος ... διὰ τε πανουργίος καὶ ἐπιθέσεως καὶ δόλου τὰς πράξεις διουκοῦτας’.

Abbot-Smith¹⁷ se hace eco de las siguientes acepciones para μάγος:

“μάγος, -ou, ó [in LXX for פְּרָנָס, Da LXX TH^{2,10}, al (cf. פְּרָנָס, chief magician, Je 39^{3,13}]; 1. one of the Máyoi, a Median tribe (Hdt.); 2. a Magian, one of a

sacred caste, originally Median, who seem to have conformed to the Persian religion, while retaining some of their old beliefs (v. DB, I vol., 565 f.; DB, iii, 203 ff.); Mt 2^{1,7,16}. 3. a wizard, sorcerer; Ac 13^{6,8} (cf. Wi 17⁷, Ac 8^{9,11}). †”.

Lampe¹⁸ reúne las siguientes acepciones:

“μάγος, ó, 1. *Magian*, a Persian priest ...; 2. plur., *Magi* of Nativity, ...; 3. *magician, sorcerer*, esp. associated with Egypt ...”.

Balz & Schneider¹⁹ esquematizan las acepciones ofrecidas por Bauer, del que son claramente deudores; los sememas por ellos recogidos son *mago*, *adivino* y *hechicero*. No obstante, debemos destacar la siguiente afirmación²⁰:

“Según la historia de la infancia (Mt 2, 1.7.16 [bis]), vienen «magos, sabios del Oriente (μάγοι ἀντὸν ἀντοκῶν)» (v. 1) a Jerusalén para adorar al niño recién nacido (v. 2).”

Mateo entiende a los máyoi como *personas doctas* y expertas en astronomía (procedentes seguramente de Babilonia), ...”.

Bauer, Aland & Danker²¹ recogen los siguientes significados:

“μάγος, ou, ó 1. *A Magus*, a (Persian [...], then also Babylonian) wise man and priest who was expert in astrology, interpretation of dreams and various other occult arts... Mt 2,7 ... 16a ... 16b ... Mt 2,1: ...

2. *magician* ... ([μάγος = πονηρός]; ...) of Barjesus = Elymas on Cyprus Ac 13,6,8, ...”.

Como podemos observar, las traducciones traídas a colación en nuestro apartado 1 parece que desdeman abiertamente el carácter prioritariamente *dotado* de los máyoi mencionados por Mateo, semema sí que fundamental para A. Lebedev, quien señala que los máyoi eran personas, ante todo, *instruidas*, descendientes de los magos persas helenizados²².

Sin abandonar el ámbito del NT, aunque pasando ahora a un léxico de orientación estrictamente semántica, reflejamos los sememas recogidos por Louw & Nida²³:

¹⁸ H. BALZ & G. SCHNEIDER, 1998, s.v.

¹⁹ *Ibidem*, párrafos 2 y 4.

²⁰ W. BAUER, K. and B. ALAND & F. W. DANKER, Chicago, 1988⁶ (2000³), s.v. A pesar de que no podemos sino aceptar el gran valor de este excelente diccionario, que ya introdujo cambios sustanciales desde el punto de vista cuantitativo en su 6^a edición en lengua alemana, aumentando casi en una tercera parte su caudal léxico respecto a la de 1958 con datos procedentes de casi setenta autores nuevos, entre los que se incluyen apólogistas, Padres de la Iglesia y textos apócrifos, Bauer, Aland & Danker no ofrecen, en cambio, ninguna variación significativa desde el punto de vista metodológico, tratándose, simplemente, de un léxico más al uso basado, casi exclusivamente, en criterios estriictamente gramaticales.

²¹ Vid. 1996, sobre todo p. 278.

²² J. P. LOUW & E. A. NIDA (eds.), 1988, s.v. Esta obra pionera en su terreno al organizar los lexemas, por primera vez, en campos semánticos, supuso un enorme avance en la aplicación de la semántica estructural a la lexicología; sólo se halla superada por el diccionario, aún incompleto, de J. PEÑAÉZ (ed.), 2000-2002.

«32.40 μάγος, ou m: a person noted for unusual capacity of understanding based upon astrology (such persons were regarded as combining both secular and religious aspects of knowledge and understanding): “a wise man and priest, a *magus*”, Mt 2.1. In Mt 2.1 μάγοι may be translated as “men of wisdom who studied the stars”. 53.97 μάγος, ou m: (derivative of μαγεύω “to practice magic”, 53.96) one who practices magic and witchcraft; “magician”, Act 13.8: “Elymas the magician opposed them”».

Como podemos observar a continuación, la proximidad sémica entre μάγος y σοφός es, como mínimo, destacable:

«32.35 σοφός, ou m: a person of professional or semi-professional status who is regarded as particularly capable in understanding the philosophical aspects of knowledge and experience: “one who is wise, wise man”; 1 Cor 1.20: “where is the man who is wise? where is the scholar?”».

En la obra lucana no cabe la menor duda de que los vocablos μάγος, μαγεία y μαγεῖνo deben entenderse como *mago*, *magia* y *practicar la magia*, respectivamente, mientras que en las perícopes meteaneas traídas a colación, cuando se usa el sustantivo μάγος el semema preferible es el de *sabio*, no los de *mago*, *adivino* o *hechicero*. Una de las finalidades de este trabajo será el establecimiento de textos literarios pertenecientes, prácticamente, a todo el devenir de la historia de la lengua griega, en los que el sustantivo μάγος se encuentra empleado como sinónimo de σοφός, quizás porque este adjetivo no se prodiga demasiado en el NT²³. No obstante, Coseriu, a propósito de la distinción entre las relaciones de significación y de designación señala lo siguiente²⁴:

“Las relaciones de significación son relaciones entre significados, mientras que las relaciones de designación son relaciones entre signos enteros y las realidades extralingüísticas por ellos designadas... La designación de dos signos puede ser (aun constantemente) la misma sin que sus significados sean idénticos. Por ejemplo, las clases designadas por las palabras griegas βόρρος y ἀνθρώπος coinciden (en ambos casos se trata de la clase de los ‘seres humanos’), mientras que los signifi-

cados de las dos palabras son diferentes, puesto que βόρρος significa ‘hombre en cuanto no dios’ y ἀνθρώπος significa ‘hombre en cuanto no animal’”.

Creemos, e intentaremos demostrar, que el binomio μάγος-σοφός se halla en una relación de proporción equiparable a la de ἀνθρώπος-βόρρος.

3. Máyos en textos literarios: sememas²⁵

En este capítulo pretendemos completar los *listados* de sememas que del término μάγος han sido ofrecidos hasta la fecha por los léxicos al uso, sean de carácter general o específicos del NT (cf. apdo. anterior). Hemos empleado para ello, como ya hemos anticipado, textos literarios que se sitúan entre los siglos VII a.C. y III d.C.²⁶

3.1. Sememas con valor neutro-positivo²⁷.

3.1.1. *Mago-adivino* (*intérprete de sueños, de signos*); se trata de uno de los sememas más recurrentes para el sustantivo μάγος:

Heródoto, I 120,1-3:

Kύρου δὲ πέρι βουλεύων ἐκάλεε τοὺς αὐτοὺς τῶν μάγων οἱ τὸ ἐνύπνιον οἱ ταῦτη ἔκριναν. ...

Ibidem, VII 37,9-11:

ἰδόντι δὲ καὶ μαθόντι τοῦτο τῷ Ξέρξῃ ἐπιμελέσ έγένετο, καὶ εἴρετο τοὺς μάγους τί θέλετε προφανεῖν τὸ φάσμα.

²³ Cf. *supra* n.2.

²⁴ Para la selección de los términos, hemos utilizado en general la base de datos del *TIG* (en las referencias, los números últimos, precedidos por coma, corresponden a las líneas de la edición informatizada). Por motivos de espacio no nos detendremos en algunos usos concretos del sustantivo μάγος; así, con valor explativo, es frecuente su aparición junto a los sustantivos ἄνθρος y γυνή, incluso ἀνθρώπος, sobre todo con anterioridad al s. IV a.C.; cf., por ejemplo, Escopo LVI 1,1-2;

γυνὴ μάγος ἑταῖρος καὶ καρδεῖτες θεῖαι μηνυμάτινα ἑταῖρας λαζανέτες. Heródoto, 132,13-14; διαδέρμος δὲ αὐτοῦ μάγος ἀνὴρ πατερέας ἐπατέτει βεγοντίην... o Ps.-Platón, 4x. 371a1-2; el δὲ καὶ ἔρεψος βούλει γόνος, ἀνὴρ μάγος... La inexistencia de una forma específica para el femenino del lexema μάγος – la explica el hecho de que las relaciones de género se expresen en dependencia de las paradigmáticas; los géneros masculino, femenino y neutro se estructuran en función de la oposición (obviando la que contrapone inanimado – vs. animado +) neutro – / masculino – vs. femenino +; el carácter no marcado del masculino queda demostrado por casos, como el que nos afecta del sustantivo μάγος, en que dicho género se puede referir (aunque acompañado de γυνὴ en aposición) al femenino; vid. I. Ropiedez Aragamé, 1988, pp. 116-117.

²⁵ Los testimonios recogidos en cada subepígrafe se hallan ordenados cronológicamente.

²⁶ E. COSERIU, 1981, pp. 162-163.

Jenofonte, *Cyr.* 4,5,14,3-15,1:

ἐπεὶ δὲ ἡμέρα ὑπέφανε, πρῶτον μὲν τοὺς μάγους καλέσας ὁ Κύρος τὰ τοῖς θεοῖς νομιζόμενα ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ἀγαθοῖς 4,5,15 ἔξυπερσθαι ἐκέλευε.

Obsérvese en varios de los siguientes fragmentos cierto grado de especialización geográfica en función de las tareas a realizar:

Posidonio, *Frg.* 133,68-72:

...παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς Ἀχαικαρος, παρὰ δὲ τοῖς Ἰνδοῖς οἱ γυμνοσοφισταὶ²⁸, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις οἱ Μάγοι καὶ ιεκουριάντες καὶ ἔπι οἱ λεγόμενοι λεκανομάντες καὶ ὥδροι μάντες, παρὰ δὲ τοῖς Ἀσσυρίοις οἱ Χαλδαῖοι, παρὰ δὲ τοῖς Τρωιάσιοι οἱ Τυρρηνικοὶ ιεροσκόποι²⁹.

Flavio Josefo, *Ant. Iud.* 10,195,1-5:

μετὰ δὲ τοῖς δεύτεροι τῆς Αἴγυπτου πορθήσεως ὁ βασιλεὺς Ναβούχοδοντος ὅπαρ ἴδιον θυμαστόν, οὐ τὴν ἔκβασιν κατὰ τὸν ὄπινον αὐτὸς αὐτῷ ἐδίκλισεν ὁ θεός, τούτῳ μὲν ἐπιλαθόμεντα διαναστάς ἐκ τῆς κούτης, μεταπεμψάμενος δὲ τοὺς Χαλδαίους καὶ τοὺς μάγους καὶ τοὺς μάντες...

Ibidem 10,199,4-6:

οἱ δὲ πάις μετὰ τῶν σημερινῶν ὑποκυρήσας πρὸς ἐαυτὸν δι' ὅλης ἱκετεύει τὸν θεὸν τῆς ικτορίας γυμνοτοι καὶ τοὺς μάγους καὶ τοὺς Χαλδαίους, ...

Ibidem 10,216,4-21,1:

τοῦτο θεατρέμενος τοῦναρ πᾶλιν τοὺς μάγους συγκαλέος ἀνέκρινεν αὐτὸς περὶ αὐτοῦ καὶ τὸ σημεῖον λέγειν 10,217 ἡγίστου.

Ibidem, 10,234,1-3:

παραχθέσις δὲ ὑπὸ τῆς ὀλίγεως συνεκάλεσε τοὺς μάγους καὶ τοὺς Χαλδαίους, πᾶν τοῦτο τὸ γένος ὅσου ἦν τοῖς Βαβυλωνίοις τρέ τε σημεῖα καὶ τὰ ὄνειρα τὰ κρίνειν δυνάμενοι,...

Plutarco, *Alex.* 3,7,1-3:

ὅσου δὲ τῶν μάγων ἐν Εὔπειρῳ διατρίβοντες ἔτυχον, τὸ περὶ τὸν νεῶν τρέθος ἡγούμενον πάθους ἐπέρου σημεῖον ἔνιατ, ...

Luciano, *Merc. cond.* 27,14-17:

ὑποστατήσις δὲ ἀν, εἰ καὶ μάγον ἢ μάντην ὑποκρίνοσθαι δέοι τῶν κλήρους πολυταλάντους καὶ ἀρχὰς καὶ δέρπους τοὺς πλούτους ὑποχρηματεῖν. ...

Diferencias entre los brahmanes indios³⁰ y los magos; Luciano considera a los máyos γένος μαντικόν, no dedicándose, como los brahmanes, a la filosofía:

Luciano, *Marc.* 4,5-8:

...., Ἰνδῶν δὲ οἱ καλούμενοι Βραχμᾶνες, δινδρες ἀκριβῶς φιλοσοφίᾳ σχολάζοντες, καὶ οἱ καλούμενοι δέ μάγοι, γένος τούτο μαντικὸν καὶ θεοῖς ἀνακείμενον ...

Herodiano, IV,12,4,6-5,1:

κελεύει δὲ αὐτῷ μάγων τὸν ἀριστούς ἐπτήραντι νεκύᾳ τε χρησιμένῳ μαθέειν περὶ τοῦ τέλους τοῦ βίου 4,12,5 αὐτοῦ, ...

3.1.2. *Otros cometidos de los magos:*

3.1.2.1. Sacerdotes (se trata, como en el subepígrafe siguiente, de una concreción de los semejantes expuestos en 3.1.1):

De nuevo la idea de especialización por países:

Demócrito, *Frag.* B 299,11-12:

ἐπηλθε γάρ Βαβυλῶνα τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτου τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων.

Aristóteles, *Frag.* 36,1 Rose³¹:

τοὺς δὲ μάγους περὶ τε θεραπεῖας θεῶν διατρίβειν καὶ θυσίας καὶ εὐχάσ, ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους.

Estrabón, XV,3,15,5-7:

ἐν δὲ τούτοις μέροις βαμύος, ἐν δὲ πολλῇ τε σποδός, καὶ πῦρ ἄσβεστον φυλάττουσι οἱ Μάγοι. ...

²⁸ Cf. *supra* n. 28.

²⁹ El mismo texto se halla en Estrabón, XVI,2,39,10-15, salvo la última patabia, que es olímpico-en lugar de iepochón.

³⁰ Cf. *supra* n. 28.

³¹ Texto transmitido por Diógenes Laercio, I,6; cf. asimismo Teopompo, F,64,1-9 Jacoby (= D.L., 18-9).

Diferencias entre magos (buscan la verdad) y hechiceros:

Dión Crisóstomo, *Orat.* 36.41,1-5:

συγγίγεσθαί τε μετὰ ταῦτα οὐχ ἀπασιν, ἀλλὰ τοῖς ἀρισταῖς πρὸς ἀληθεύτην καὶ τοῦ θεοῦ ἔνικέναι διωραμένοις, οὓς "Πέροι μάγους ἐκάλεσαν, ἐποταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὡς "Ελληνες ἀγνοίᾳ τοῦ διόματος οὔτε διοριζόντουν ἀνθρώπους γόητας.

Véase la oposición entre este texto de Dión Crisóstomo e Ignacio de Antioquía, *Ep.* 6.6,2-1,6:

ἐάν τις οἰολογήῃ Χριστὸν Ἱησοῦν κόρουν, ἀρνήτας δὲ τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγων τὸν οἴρανον καὶ γῆς πουλητὴν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, οὐ τοιούτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστικεν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος, καὶ ἔστιν ὁ τοιούτος Σίμωνος τοῦ μάγου, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγίου πνεύματος μαθητῆς.

Arriano, *An.* 7.11,8,6-9,1:

„..., καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ κρατῆρος αὐτός τε καὶ οἱ ἀμφ' αὐτὸν ἀρούμενοι ἐπειδουν τὰς αὐτὰς σπουδὰς καταρχούμενα τῶν 7.11.9 τε Ἑλλήνων μάρτυρων καὶ τῶν Μάγων.

3.1.2.2. Mago-astrónomo, astrólogo:
Demócrito, *Frag.* A 40-2-3:

Δαιμαστόππου Ἀβδηρίτης πολλοῖς συμβαλῶν γυμνοσοφιστᾶς ἐν Ίνδοῖς καὶ ἱερῆσιν ἐν Αἴγυπτῳ καὶ ἀστρολόγος καὶ ἐν Βαθυλῶνι μάγος.³²

Herodiano, IV12.3-4,1:

ἀλέ τε πάντας ὑπόπτευεν ὡς ἐπιβουλεύοντας, χρηστηρίων τε πάντων ἐνεφορέστο, τούς τε πανταχόθεν μάγους τε καὶ ἀστρονόμους καὶ θύτας μετεπέμπετο. ...

3.1.2.3. Controlan los fenómenos atmosféricos:
Diódoro de Sicilia, V55.3,1-4:

λέγονται δὲ οὗτοι καὶ γόητρες γεγονέναι καὶ παράγειν ὅπε βούλοντο νέφη θύμπερ καὶ τοὺς μάγους πολεῖν ἴστορούσιν.

³² Cf. un texto similar en Bolo, *Test.* 3d.1-2 Jacoby; para el eventual influjo de Demócrito en Bolo de Mendes, cf. W. Kroll, 1934, p. 230.

Clemente de Alejandría, *Strom.* 6.3,31,2,1-3,1:

αἰτία φασὶ τοῖς ἐν Κέκανᾶς μάγοις φυλάκτοντας τὰ μετέωρα τῶν Χαλαζοβολήσεων μελλόντων μεφῶν παράγειν ὡςαῖς τε καὶ 6.3,31,3 θύμασι τῆς ὄργης τὴν ἀπελκήν.

3.1.3. Mago como trumaturgo:

Posidonio, *Frag.* 136b.19-20:

ἥν δέ τις οἰκέτης Σύρος Ἀντιγένεους Ἐνναίου, τὸ γένος ἐκ τῆς Ἀπαμείας, ἀνθρώπος μάγος καὶ τερατούργος τὸν τρόπον.³³

3.1.4. Mago como antónimo de aíto:

Bolo, *Test.* 2.1-3 Jacoby³⁴:

οὗτος μάγων τινῶν διέκουσε καὶ Χαλδαῖον, ... παρ' ὅν τά τε περὶ θεολογίας καὶ ἀστρολογίας ἔμαθεν ἐπὶ πᾶς ὅν.

Apolonio de Tiana, *Ep.* 17.2-3:

μάγος οὖν ὁ θεραπευτής τῶν θεῶν ή ὁ τὴν φύσιν θεῖος, οὐ δέ, οὐ μάγος, δλλα, ἀθεος.

3.1.5. Mago-maestro:

Luciano, *Philops.* 14.12-14:

„..., ἐγὼ δέ ὀπίσπερ εἰκὼς ἦν, διδάσκαλον δῆτα, τὸν Ὑπερβόρεον ἐκεῖνου μάγου ἄγω παρ', αὐτὸν ἐν μαῖς τέπταρι ...”

3.2. Sememas con valor peyorativo.

3.2.1. μάγος = πονηρός:

Heráclito, *Frag.* B 14.2-5:

νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μισταῖς· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετέωρα δάματον, τούτοις μιστεῖται τὸ πῦρ· τὰ γάρ νομούμενα κατ', ἀνθρώπους μαστήρια ἀμερωστή μιενταται.

³³ Sobre el papel de los *tamaturgos* cf. A. PÍÑERO, 1991, pp. 54-56 y 1994, sobre todo pp. 8-9. Para la importancia del elemento *teratológico*, fundamentalmente en los relatos novelaicos, cf. R. SÓDER, 1932.

³⁴ Este texto se halla recogido prácticamente sin variaciones en Diódoro de Sicilia, XXXIV/XXXV 2,5,1-3.

³⁵ Texto recogido por Diógenes Laercio, IX 34.

³⁶ Testimonio recogido por Clemente de Alejandría, *Prot.* 2.22,2,1-4.

*Urdidor de intrigas (μηχανορράδος):*Sófocles, *OT* 380-389:

Oi. Ὡ πλοῦστε καὶ πυρανὶ καὶ τέχνῃ τέχνης
ἀπερφέρουσα, τῷ ποκυζῆλῳ βίᾳ,
ὅσσος παρ', ὑπὸν ὁ φθόνος φυλάσσεται,
εἰς τῆρας γ' ἀρχῆς οὖντ', ἦν ἔιοι πᾶς
δωρητόν, οὐκ αἴτητόν, εἰσεχέστροιν,
ταύτης Κρέων ὁ πυτός, οὐκ ἀρχῆς φλος,
λάθρα μὲν ὑπελθὼν ἐκβαλεῖν ἴμερεται,
ὑψῆς μάγον τολεῖσθε μηχανορράδου,
δόλιον ἀγύρτην, δοτησις ἐν τοῖς κερδεσιν
μίνον δέσορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός.

Hipócrates, *Morb. Sacr.* 1.22-25:

ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερώσαντες τοιοῦτοι εἰ-
ναι ἄνθρωποι οἵοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλα-
ζόνες³⁷, ὅκοσοι δὴ προσποιεούσται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰ-
δεναι.

Filón de Judea, *Spec. Leg.* 3.93,1-2:

εἰσὶ δὲ ἔπειροι πυνηρότατοι, χεροὶ καὶ γνάματις ἐναγέεῖς, οἱ μάγοι καὶ
φαρμακευτατικοί, ...

Clemente de Roma (*Pseudo-Clementina*), *Epit. B* 138.1-7:

ἄκοιόρας ὁ Πέτρος ἔφη πρὸς τὸν πατέρα· αὐτὸς ἰδεῖσιν ἀκτίκοας τῶν
προδόθων ἀπὸ Αὐτοκείας ἐληλυθότων καὶ εἰπόντων, ὃς ἐκεῖ γεγονὼς Σήμαν
ἰσχυρῶς τοὺς ὅλους κατ' ἔμοι παροξύνει, μάγοι καὶ μαϊδόνοι, πλέον τε
καὶ γόντα ἀποκαλῶν ποίησον οὓς ὡς ἔγα τοι λέγω, καταλπάντας Κλήμεντα
παρ', ἔιοι, καὶ προλαβάνων ἡμᾶς εἶται· Ἀπτούκειαν μετὰ τῆς συμβίουσος, ἔτι
εἰσὶ καὶ Φασιτηνοὶ καὶ Φαυστινιανοῦ τῶν μᾶλλον σου.

μάγος = κακοποιός³⁸:

³⁷ Sobre los λιγύοι, καθάρται, ἀγύρται y διαλέστες cf. G. LANATA, 1967, pp. 40 ss.

³⁸ Cf. en este sentido, aunque con uso del sustantivo μαγεία o del verbo μαγεύει, Clem. *Epit. B* 51.35-

37: ἦν γὰρ οὐκ ἐκ μοιχέλας μακεύποντον βίων περιγραφαῖ, οἷκοι κατακλύεις, μαγεῖται, δο-

λατρία, ἀπορία, καθάρται, πορνεῖα, μειδομαρτυρία, ἱπποτεῖς, διπλοκαρβία, δόλος, στρατηγία, ἀπορία, κακτία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αισχρολογία, γηροτυρία, θρασύτης, ἕμος, ἀλαζό-

νεία, ἀφοβία <θεοῖς> ... En los tres últimos pasajes citados destaca, entre el catálogo de actividades indígenas mencionadas, la conjunción de los lexemas μάγοι- y φοριμάται-.

³⁹ En opinión de J. L. CALVO, 2002, p. 15, n.3, "A tenor de su relación con lituano žvėrti, *gōwē- puede ser una raíz indo-europea para designar a la magia. Pero en griego toma un sentido (peyorativo, aunque menos agresivo) que lo acerca más al ilusionismo inocuo, o a la fascinación personal, que a la magia nociva ..." Este punto de vista no es del todo compartido por M. M. VEGA, 2002, p. 226, n. 5: "... el término γόγις hace alusión a una figura masculina marginal conectada con la muerte, el mundo del más allá y la adivinación, que llega a cargarse de un matiz altamente peyorativo".

Hom. Clem. 5.23,4,2:

ἀνθυμοποιοι γὰρ ἥσται καὶ ταῦτα μοχθηροὶ καὶ μάγοι.

Ibidem 6.20,2,1-5:

πιθανώτερον οὖν λέγειν ὅτι οἱ ὑπὸ αὐτῶν φύσιμενοι θεοὶ ικανοί πινες γεγό-
νασι μάγοι, οὕτωνς ἀνθρώποι δῆλοις μοχθηροί, μαγεῖται μεταφοροφούμενοι γά-
μοις διέλουν, βίους διέφευρον, τοῖς δὲ παλαιοῖς οὐκεὶ εἰδόσιν τί ποτ', ἔστιν
μαγεία δι, ὃν ἔπραττον ἐδόκουν εἶναι θεοί· ...

Ibidem 7.11,4,2-3:

ἐπεὶ προηγεῖται μὲν νόσος, ἔπειτα δὲ ταῖσις, δι' ἐκείνου μὲν οὖν τοῦ
κακοποιού μάγου τῷ θεῷ ἀποτίσαντες ἔνοιρότατε, ...

Como hemos podido observar, μάγοι y μαγεία aparecen, a lo largo de toda la
(enchantador, hechicero, impostor, charlatán) y γοντεία (magia, encantamiento,
impostura)³⁹; la adición de γόγις y μάγος suele conllevar un mayor peso de los
señalamientos negativos en el segundo.

Ibidem 20.19,7,2:

ἐγὼ μάγος, ἔγὼ πλάνος, ἔγὼ γόγις, διλλὰ μετανοῶ· ...

Ignacio de Antioquía, *Ep.* 11.19,3,1-2:

... ἔνθει ἐμμαρτύρετο σοφία κοσμική, γοντεία θύλος τοῦ καὶ γέλως ἡ μαγεία.

Con otros términos:

Vetio Valente, *Anth.* 74.17-20 :

δόλος, κακία, αὐθάδεια, φαρμακεία, μαγεία, πλεονεξία, αφοβία θεοῦ, *Didache*, 2.2,1-2 : οὐ φορεῖτες, οὐ μοιχεύετες, οὐ παθοδιθύρετες, οὐ παρειδότες, οὐ κλέψεταις, οὐ μαρτυρεῖτες, λατρία, μαγεῖται, φαριλακία, ἀρπαγή, μειδομαρτυρία, ἱπποτεῖς, διπλοκαρβία, δόλος, στρατηγία, αισχρολογία, γηροτυρία, θρασύτης, ἕμος, ἀλαζόνεια, ἀπορία, κακτία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αισχρολογία, γηροτυρία, θρασύτης, ἕμος, ἀλαζό-

ποιεῖ γάρ μάγους πλάνους θύτας λαρνάς ἀστρολόγους δχλαγωγοὺς τραπέζητας παραχαρακτὰς ὄμοιογράφους διὰ τε πανουργίας καὶ ἐπιθεσεως καὶ δόκου τὰς πράξεις διοικοῦντας: ...

Apocalypse Iannis apocrypha (versio terita), 321.21-24:

ἔαν μάγος τὴν καὶ φονεύς, ἵσε τὸν Κυπριανὸν ὅτι καὶ αὐτὸς ἐκ γένους δαιμόνων ἐγένετον καὶ χίλια τριάκοντα βρέφη ἀνήκωτεν καὶ ἔλλα ἑστατῶν ἐπὶ τὸ πλάτος ἐποίησεν, ἔξασεν καὶ πολλοὺς ἐκ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ μετέστρεψεν.

De nuevo con γόης y sus derivados:

Herodiano, gram., *Eprīm*. 16.15-16:

... γόης, ὁ μάγος· γοητεύω· γοητεά, ἡ μαγεία· ...

Dion Casio, *Hist. Rom.* 46.4,1-2,1:

γόης γάρ ἐστι καὶ μάγος, καὶ ἐκ μὲν τῶν κακῶν τῶν ἀλλοτρίων καὶ πλουτεῖ καὶ αὐξεῖ, συκοφαντῶν ἔλκων σπαράττων τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας μῶσπερ οἱ κύνες, ἐν δὲ δὴ τῇ κοινῇ ὄμοιοιά ἀπορεῖ καὶ φθίνει. οὐτε γάρ οἱ φύλακοιθο' η εὔνοια τῆμῶν η πρὸς ἀλλήλους τοιοῦτον 46,4,2 δινανταν. Τρέψεν γῆρτορα.

3.2.2. *Echar el ojo* en el sentido de *producir mal de ojo*⁴⁰ (en el caso de una mala):

Ps.-Luciano, *Aśin*. 4.28-30:
μάγος γάρ ἐστι δεινὴ⁴¹ καὶ μάχλος καὶ πᾶσι τοῖς νέοις ἐπιβάλλει τὸν ὄφελακτόν, καὶ εἰ μή τις ὑπακούεται αὐτῷ, ...

3.2.3. *Los máyoi cometen incesto*:

A pesar de que el siguiente fragmento nos presenta a los máyoi como personajes que se ejercitan en cierta clase de sabiduría (cf. aptdo. siguiente), no por ello se obvia la comisión del incesto entre los persas:

Sexto Empírico, *Pyrn. Hyp.* 3.205,2-4:

... Πλέοντα δέ, καὶ μάλιστα αὐτῶν οἱ σοφίαν ἀσκεῖν δοκοῦντες, οἱ Μάγοι, γαμιζοῦν τὰς μητέρες, καὶ Αἴγυπτοι τὰς δεσκάρδας ἀγονται πρὸς γάμον, ... Cf. en el mismo sentido Clemente de Alejandría, *Strom.* 3.2,11,1,1-4:

Ξάθος δὲ ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Μαγοῖς “μίγνυται δὲ” φησιν “οἱ Μάγοι μητρόποι καὶ θυγατρέτα καὶ ἀδελφᾶς μηγνυσθαι θειτὸν ἔνιαν κούνας τε ἔνιαν τὰς γυνάκας οὐ βέλικα καὶ λόρδα, ἀλλὰ συναινούντων ἀμφοτέρων, ...”

3.2.4. *Mago-proxeneta*:

Hermógenes de Tarso, *Inv.* 1.2,46-48:

ἐχαμεν ἦ μάγον ἦ τελώνην ἦ ποριοβοσκόν· οὖν ποριοβοσκός τὰ τῶν Μουσῶν ὄνοματα τὰς ἑταίρας τίθεται καὶ κρίνεται ἀσεβέτας. ...

3.2.5. *Mago como servidor del mal, operario del Diablo*:

Clemente de Roma (*Pseudo-Clementina*), *Hom. Clem.* 7.11,2,1-2:

εἰ δ' ἔποι πιστεύετε, αὐτὸς ἐστιν μάγος, αὐτὸς διάβολος, αὐτὸς κακίας ὑπηρέτης κατὰ τῶν ἀνθρούπων τὸ ἀλιθές ...

Acta Iannis (recensio), 9,1:

ἔπειτα προσκαλεσάμενος ὁ βασιλεὺς μάγον τινὰ ἐπίστημον ἐργάτην τοῦ διαβόλου λέγει αὐτῷ. ...

Asimismo, se equipara al mago con un espíritu maligno en inscripciones; cf., por ejemplo, la siguiente, hallada en Acras, al O. de Siracusa:

IG XIV 2413,17.8.12:

φυλακτήριον Μασέως ὅτε ἀνέρεινεν τῷ ὅρει σειλαμονατα λα[β]βένι κάστυ [αὐ]τὸ φορῶν οὐ φοβητὴ μάγον οὐδὲ κατάδεσμον οὐδὲ πνεῦμα πονηρὸν οὐδὲ τη δήποτε.

Cf. *ibidem* 34.36:

ἢ γῆρη μα[κάριοτον βίον ταῦ]-[τα μαθέν], γῆρη μάγου ἔχων καὶ κακοῦ] [βα[ι]μηνος ἀδεῖαν.

3.2.6. *Maestro en el arte de persuadir*⁴²:

Orígenes, *Cels.* 1.38,13-17:

ἔγω δ' οὐδὲ οἶδα ὅπως ἀν μάγος ἡγωνιστο διάδειν λόγου, πείθοντα πάντα πράττειν, ὡς θεοῦ κειμονος ἐκαστον ἐπὶ πᾶσι τοῖς πεπραγμένοις, καὶ οὗτοι διατίθενται τοὺς ἑαυτοῦ μαθητάς, οἵς ἔμελλε Χρήσεσθαι διακόνους τῆς ἑαυτοῦ διδασκαλίας.

3.2.7. *Embaucador, pseudoprofeta, a propósito de Simón Mago*:

Orígenes, *In Ier.* 5.3,37-43:

⁴⁰ En realidad, este aptd. y ss. son variaciones de 3.2.1 Μάγος = πονηρός.

⁴¹ Cf. supra n. 26.

ἢ μὲν γὰρ ἐποίει Χριστὸς Ἱησοῦς, ταῦτα ἦν σημεῖα ἀληθεῖας, καὶ πρὸ αὐτοῦ ἢ μὲν ἐποίει Μωάσῆς δινάμιμος ἦν ἀληθεῖας, ἢ δὲ ἐποίουν οἱ Αἰγύπτιοι, σημεῖα μὲν ἦν καὶ τέρατα ψεύδους, οὖτας δὲ καὶ ἡ ἐποίει Σήμων μετὰ τὸν Ἰησοῦν ὁ μάγος, ὃςτε ἀποκλαυστὸς τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας καὶ νομίζεσθαι αὐτὸν ἐνιαυτόν “δινάμιμον θεόν”, καὶ αὐτὰ ἦν σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους.

3.3. Casos de sinonimia entre μάγος y σοφός.

3.3.1. *Casos de sinonimia entre el lexema μάγος y otros que presentan semas affines al lexema σοφός.*

La magia presupone la existencia del saber entendido como *conocimiento verdadero*, la ἐπιστήμη (por oposición a la mera *opinión* o *sóxα*); veamos algunos ejemplos:

Con ἐπιστήμη, en perifrasis con el verbo ἔχω (cf. asimismo el empleo del adjetivo ἔμπεπτος y de los verbos οἶδα y γνωρίσω):

DIÓN CRISTÓSTOMO, *Orat. 49.7,3-7;*

Πέροι μὲν οἵμα τοὺς καλουμένους παρ' αὐτοῖς μάγους, οἱ τῆς φύσεως ἴσιαι ἔμπεπτοι καὶ τοὺς θεοὺς ἥβεσσαν ὡς δεῖ θεραπεύειν Αἰγύπτιοι δὲ τοὺς ἱέρεας, οἱ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην εἴχον τοὺς μάγους, τῶν θεῶν ἐπιμελούμενοι καὶ τὰ ξύμπαντα γνωνάκοντες ὅπῃ τε καὶ ὅπως ἔχοι. ...

Con los verbos ἐπιστραταὶ y μαγεύειν:

Ps. LUCIANO, *Asin. 4.1-4:*

Ταμένειν γονικῶν καὶ θεόνταθαί τι παρόδεξον, ή πετρόμενον ἀνθρώπου ἢ λιθούμενον (para más usos del verbo μαγεύειν cf. *infra* 3.3,2,4).

3.3.2. Casos de sinonimia entre los lexemas μάγος y σοφός.

3.3.2.1. Casos de sinonimia entre μάγος y σοφός.

Pasamos seguidamente a revisar los casos más relevantes de sinonimia entre μάγος y σοφός que sustentan la hipótesis apuntada al comienzo de nuestro trabajo:

ARISTÓTELES, *Metaph. 1091b 10-12:*

... καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑπέρων δὲ σοφῶν οὗτοι Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ

Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φύλακαν στολούχειον δὲ τὸν ινδὸν ἀρχὴν ποιήσας.

Septuaginta, Dan. (Theodotionis versio), 5,15,1-4:
καὶ νῦν εἰσῆλθον ἐνάπολιν μου οἱ σοφοί, μάγοι, γαζάρηνοί, ὅντα τὴν γραφὴν ταύτην ἀναγνῶσιν καὶ τὴν συγκριτικὴν αὐτῆς γνωρίσασιν μοι, καὶ οὓς ἤδη σημειώσαν ἀναγγεῖλατο μοι.

Estrabón, XI 9,3,8-14:

εἰρηκότες δὲ πολλὰ περὶ τῶν Παρθικῶν νομίμων ἐν τῇ ἔκτῃ τῶν Ιστορικῶν πομημάτων βιβλῳ, δευτέρᾳ δὲ τῶν μετὰ Πολυβίου, παραλέμμοιεν ἐντάθατο ταυτολογεῖν δόξωμεν, τοσούτον εἰπόντες μόνον ὅτι τῶν Παρθικῶν συνέδριον φησιν εἶναι Προτειδωνος διττοῦ, τὸ μὲν συγχεῦν τὸ δὲ σοφῶν καὶ μάγων, ἐξ ἀντίκρου τοὺς βασιλέσις καθιστασθαι.

Flavio Josefo, *Ant. Iud. 10,198,1-3:*

θεοθέλεις δὲ παρ' αὐτοῦ τὴν αἰτίαν μαθεῖν δι', ἦν δὲ βασιλεὺς πάντας εἴη προστεταχώς ἀναρρεθῆναι τοὺς σοφοὺς καὶ Χαλδαίους καὶ μάγους, ...

Ibidem 10,203,1-2:

εἰσελθὼν δὲ πρὸς τὸν βασιλέα Δαυΐδην παρηγέτετο πρῶτον μὴ σοφώτερον αὐτὸν δόξει τῶν ἄλλων Χαλδαίων καὶ μάγων, ...

Ariano, *Bell. civ. 2,21,154,1-7:*

ἔγενοντο δὲ καὶ ἐς ἐπιστήμην τῆς ἀρετῆς, τῆς τε πατέρου καὶ Ελληνικῆς καὶ ξένης, φιλόκαλοι, τὰ μὲν ἱδιῶν ἀλέξανδρος ἔξετάκων τοὺς Βραχιμάνας, οἱ δοκοῦσιν ἵνδῶν εἶναι μετεωρόλογοι τε καὶ σοφοί καθά Περσῶν οἱ Μάγοι, τὰ δὲ Αἰγυπτίου ὁ Καῖσαρ, ὅπε ἐν Αἰγύπτῳ γενόμενος καθιστατο Κλεοπάτραν.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. 1,4,25,3,1-4,1:*

Δαυΐτης δὲ ὁ προφήτης “τὸ μαστίφιον” φησιν “οὐδὲ βασιλεὺς ἐρωτᾶ, οὐκ ἔστι σοφῶν, μάγων, ἐπανθῶν, Γαζαρηνῶν δινάμιμος τοῦ ἀναγγεῖλαι τῷ βασιλέι, ἀλλ᾽ ἔστι θεός ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων.” καὶ δῆ τοὺς Βαβυλωνίους σοφοὺς προσαγορεύει.

FILÓSTRATO, *V. Apoll. 1,2,1-13:*

ἀνελθόντες γάρ τούτος ἐπιτηδεύσαντα Ἀπολλώνιον καὶ θεότερους ἢ ὁ Πιθαγόρας τῷ σοφίᾳ προσελθόντα τυραννίδων τε ὑπεράραυτα καὶ γερόμενοι κατά Χρονίους οὔτε ἀρχαίους οὔτε αὖ νέους οὕτω οἱ ἀνθρώποι γνωματικού

42 Las interrelaciones entre magia y retórica constituyen un ámbito de investigación de los más fructíferos; cf. al respecto el clásico trabajo de J. ROWLEY, 1971.

43 En un texto muy semejante, San Juan Crisóstomo elimina el término σοφός: *Hom. in Gen. 54,397,18-21*; καὶ δαυΐτης δέ ..., ἀνελεῖν ἐπεχεῖρε τοὺς Χαλδαίους, καὶ τοὺς Μάγους καὶ τοὺς Γαζαρηνούς.

ἀπὸ τῆς ἀληθίνης σοφίας, ἦν φιλοσόφως τε καὶ ὑγιῶς ἐπίσκοπευ, δὲλλ' οὐ μέν τό, οὐ δὲ τὸ ἐπανεῖ ποῦ ἀνδρός, οἱ δέ, ἐπειδὴ μάγοις Βαβυλωνίων καὶ Ἰνδῶν Βραχιλάτων καὶ τοῖς ἐν Ἀλγύρῳ Γυμνῶς σινεγένετο, μάγους ἤγουνται αὐτοὶ γὰρ καὶ Πιθαγόρας αὐτὸς καὶ Δημόκριτος ὄμηληραντες μάγοις καὶ πολλὰ δαιμόνια εἴποντες οὕτω ὑπῆκθισαν τῇ τέκηῃ, ...

Cf., en el texto anterior, 1.2.7-13 por oposición a *ibidem* 1.26,8-9:

„... λέγει δ' „... καὶ ἔρεσθαι ποτε “τί οἱ μάγοι;” τὸν δὲ ἀποκρίνασθαι σοφοὶ μὲν, δὲλλ' οὐ πάντα.»

Orígenes, *Cels.* 1.24,16-24:

ἔαν τοὺν δυνηθῶντεν ἐν προπρομένῳ λόγῳ παραστῆσαι φύσιν διομάτων ἐνεργῶν, ὡς πστο Χρώνται Αἰγυπτίων οἱ σοφοὶ ή τῶν παρὰ Πέρσας μάγων οἱ λόγοι (*doctos, versados en*) ή τῶν παρ' Ἰνδῶν φιλοσοφοῦνται Βραχιλάτων ή Σαμανάτοι, καὶ οὕτω καθ' ἔκστον τῶν ἔθνων, καὶ κατασκεύασαι οἵτε γενώμεθα ὅτι καὶ ἡ καλούμενη μαγεία οὐχ, ὡς οἰνοται οἱ ἀπὸ Ἐπικούρου καὶ Ἀριστοτέλους, πρᾶγμα ἔστιν ἀσύντατον (*desorganized vs. unorganized infra*) ἔχων σφέδρα ὀλγόγος γινωσκομένους ...⁴⁴

3.3.2.2. μάγος y otros usos del lexema (φιλο)σοφ.

Aristóteles, *Frag.* 6.1-2 Rose⁴⁵:

„Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρότῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τοὺς μάγους τῶν Αἰγυπτίων ...

Ibidem 33.2-3 Rose⁴⁶:

ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωρόστρου τυὸς μάγου εὑρόντος τὴν σοφίαν.

Bolo, *Test.* 3b.1-3 Jacoby⁴⁷:

„... μαθητής κατά τινας Ἀναδαγόρου καὶ Λευκίππου, ὡς δέ τινες καὶ μάγων καὶ Χαλδαῖων Πέρσων. ἢνθε γὰρ καὶ εἰς Πέρσας καὶ Ἰνδους καὶ Αἰγυπτίους, καὶ τὰ παρ' ἕκάστοις ἐπαδεύθη σοφά.

Polibio, XXXIV 2.7,1-8,1:

„... φησί, ... τοὺς θείερας τῶν Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίους καὶ Μάγους

σοφίᾳ τὴν διατέρευτας τῶν δὲλλων ἥγειριας καὶ τυμῆς τυγχάνειν παρὰ τοῖς πρὸ ημῶν⁴⁸.

Apolonio de Tiana, *Ep.* 16.1-3:

Μάγους δὲν δέντι ὀνομάζεται τοὺς ἀπὸ Πιθαγόρου φιλοσόφους, ὁδέ που καὶ τοῖς ἀπὸ Ορφέας.

Pausanias, V 27.5,1-3:

καὶ δὲλλο ἐν Λυδίᾳ θεασάμενος οἶδα σιδάφορον μὲν θαῦμα ή κατὰ τὸν ὄππον τὸν Φόρμιδος, μάγων μέντοι σοφίας οὐδὲν αὖτὸ ἀπηλαγμένον.

Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.15,66,2,3-5:

„... ἵνα δὴ καὶ εἰς τὰ ἀδυτα κατεθῶν τὴν μαστικὴν παρ' Αἰγυπτίων ἐκμάθοι φιλοσοφίαν, Χαλδαίων τε καὶ Μάγων τοῖς ἀριστοῖς σινεγένετο ...

Los magos como filósofos y astrónomos-astrólogos⁴⁹:

F. Cumont ya definió la astrología como “la más alta expresión de la ciencia de la época helenística”.⁵⁰ Como señala García López, “La astrología, ..., se convirtió en un principio, sobre todo, al reducido sector de la ciencia y la filosofía; el pueblo no llegó a esas altas especulaciones, ... Sin embargo, la introducción del calendario juliano en el año 46 a. de C. y con él el año solar fue el punto de partida y el motivo por el que la astrología se convirtió en una ciencia popular, ...”

Desde el punto de vista religioso, ... la astrología, como sostienen Gernet-Boulonger⁵¹, «aporta no sólo una interpretación inédita del mundo y de la vida, sino también una fe nueva».⁵²

Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.15,71,4,1-5,1:

προέστησαν δ' αὐτῆς Αἰγυπτίων τε οἱ προφῆται καὶ Ασσυρίων οἱ Χαλδαῖοι καὶ Γαλατῶν οἱ Δρυΐδαι καὶ Σαμανάτοι Βάκτρων καὶ Κεκτῶν οἱ φιλοσοφόταντες καὶ Πέρσων οἱ Μάγοι (οἱ μαγεία καὶ τοῦ σωτῆρος προειπήνταν τὴν γένεσιν, ἀστέρος αὐτοῖς καθηγουμένου εἰς τὴν Ιουδαίαν ἀφικούμενοι γῆν), Ινδῶν τε οἱ γυμνοσοφισταί, 1.15.71.5 δὲλλοι γε φιλοσόφοι βάρβαροι.

48 El mismo texto en Estrabón, I 2.15,2-13.

49 Para una visión general sobre el tema, con una breve reseña bibliográfica, puede verse H. KÖSTER, 1988, pp. 451-456; cf. asimismo 3.1.2.2. *supra*.

50 F. CUMONT, 1907, p. 272.

51 L. GERNET & A. BOULANGER, 1970, p. 371.

52 J. GARCÍA LÓPEZ, 1975, pp. 337-338.

Filóstrato, *V. Apoll.* 1.32,8-12:

... ἡ μὲν ὄρμη μια τῆς ἀποδημίας ίνδος εῖσι, παρελθεῖν δὲ οὐδ', ὑμᾶς ἐβουλήθην, σέ τε ἀκούων ἀνδρα, οἷον ἔξ ῶνυχος ἥδη ὄρω, σοφίαν τε, ἥπερ ὑμῖν ἔστιν, ἐπιχάριος μετεπωμένη μάργοις ἀνδράσι, ...

Ibidem 1.41,4-8:

..., καὶ “ὦ βέλτιστε” ἔφη “βασιλεῦ, τὸν ξένον οὐδὲν εὖ πεποίηκα καὶ μισθὸν ὄφελον τοῖς μάργοις· σὺ οὖν ἐπιμελήθητι αὐτῶν καὶ τούμον προθυμίην περὶ ἀνδρας σοφούς τε καὶ σοὶ σφόδρα εἴνους.”

Eliano, *V. H.* 2.17,1-2:

ἡ τῶν ἐν Πέρσαις μάργων σοφία τά τε ἀλλα οἶδεν ὅποσα αὐτοῖς εἰδέναι θέμις, καὶ οὖν καὶ μαντεύεσθαι.

A propósito de Apolonio de Tiana⁵³:

Orígenes, *Cels.* 6.41,9-14:

ἐπεὶ δὲ τὰ ἐπικαιρότερα χρὴ λέγειν πρὸς τὸ Κέλσου σύγγραμμα, περὶ μαγείας φαμὲν ὅτι ὁ Βούλόμενος ἐξετάσαι, πότερον ποτε καὶ φιλοσοφοὶ ἀνθρώποι ή μὴ, μάναγνῶτα τὰ γεγραμμένα Μοραγένει τῶν Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάργου καὶ φιλοσόφου ἀπομνημονεύματων. ...

3.3.2.2 bis. μάργος γε σοφιστής:

Demócrito, *Frag.* A 16.3-4⁵⁴:

ὅτε ταῦτα τοι καὶ πολλὴν ἐπίπειρ γῆν. ὅτεν οὖν πρὸς τὸν Χαλδαίον καὶ εἰς Βαρβύλῶνα καὶ πρὸς τοὺς μάργους καὶ τοὺς σοφιστὰς τῶν Ἰηδῶν.

Protágoras, *Frag.* A 2.1-3⁵⁵:

Πρωταγόρας δὲ ὁ Ἀβδηρίτης σοφιστής [καὶ] Δημοκρότου μὲν ἀκροατής οἶκοι ἐγένετο, ὡμλήσε δὲ καὶ τοῖς ἐκ Πέρσαις μάργοις κατὰ τὴν Ιωνίην ἐπὶ Ἐλλάδα ἔλαστιν.

Filón, *V. Mos.* 1.92,1-2:

σοφιστᾶς δ' ὅσοι καὶ μάργοι παρεπύγχαιον τέ καταπλήττεοθε,

3.3.2.3. Sustantivo μαγεία γε lexema σοφοῦ:

Flavio Josefo, *Ant. Ind.* 2.286-287,1:

Μωυσῆς δ' οὐ καταπλανεῖς, “οὐδὲν αὐτὸς μέν, εἶπεν, ὡς βασιλεῦν, τῆς Αἴγυπτίων σοφίας καταφροῦα, τοσῷδε μέντοι κρείτονα τὰ ὑπὸ ἔμου πρατόμενα τῆς τούτων μαγείας καὶ τέχνης φημι, δῶρα τὰ θεῖα τῶν ἀνθρωπινῶν διαφέρει ...”.

3.3.2.4. Verbo μαγεύω γε lexema σοφοῦ:

Luciano, *Philops.* 34.2-6:

ἀνήρ τῶν ιερῶν γραμματέων, θαυμάσας τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἴγυπτον. ἐκέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσι ἔπη ἐν τοῖς ἀδύτοις πτύχειος ἀκρηκέναι μαγεύειν παθεύομενος ὑπὸ τῆς “Ιαδος.”

Filóstrato, *V. Apoll.* 1.2,13-18:

..., Πλάτων τε βασίσας ἐς Αἴγυπτου καὶ πολλὰ τῶν ἐκεῖ προσφητῶν τε καὶ λερέων ἐγκατατιμέτας τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις καὶ καθηπτερ ὁμοράφος ἐσκιαγραφθεῖνοις ἐπιβαλὼν χρημάτητα οὕτω μαγεύειν ἔθοςε κατοι πλέοντα ἀνθρώπου φθονηθεὶς ἐπὶ σοφίᾳ.

3.3.2.5. Aunque no se mencione expresamente el lexema (φιλο)σοφ, se puede constatar la actividad intelectual o filosófica de los μάργοι en textos como los siguientes:

Aristóteles, *Frag.* 35.2-5 Rose⁵⁶:

γεγενῆθεν γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις μάργους, παρὰ δὲ Βαρβύλωντος ἢ Ἀσσυρίος Χαλδαίους, καὶ γυμνοσοφιστὰς παρ’ Ίηδοις, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλομένους δρυΐδας καὶ σεμνοθέους, ...

Pausanias, IV 32,4,5-7:

ἔγω δὲ Χαλδαίους καὶ Ίηδῶν τοὺς μάργους πράτους οἷα εἰπόντας ὡς ἀθανάτους ἔστιν ἀθρώπου ψυχή, ...

4. Conclusiones

La primera es que los léxicos, tanto generales como específicos de la literatura cristiana, reflejan sólo de forma parcial los distintos sememas correspondientes al significante μάργος, por lo que estimamos que debe acometerse una tarea profunda de revisión.

⁵³ Sobre este taumaturgo cf. el excelente estudio de C. PADILLA, 1991.

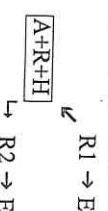
⁵⁴ Vid. Bolo, *Test.* 3c.1-3 JACOBY y Eliano, *V. H.* 4.20.

⁵⁵ Cf. Filóstrato, *V. Soph.* 1.494,8-11.

⁵⁶ Cf. Diógenes Laerio, I, 1.

En segundo lugar, es evidente la fractura que existe entre los textos de Mateo y Hechos por lo que se refiere al diferente significado del significante *μάγος*: que en Hch 13,6 y 8 *μάγος* debe traducirse como *mago* es incuestionable. Quizá corresponde a otras disciplinas, como la sociología de la religión, dilucidar por qué en la obra lucana, por oposición al texto de Mateo, la acepción del sustantivo *μάγος* es peyorativa. Sin pasar por alto que los contextos son muy desemejantes, la clave podría hallarse en el tipo de receptores potenciales de los textos de Mateo y Lucas en función de dos niveles de lengua diferentes: con una menor *formación* –con todas las reservas que suscitan afirmaciones de este tipo– y más judaizantes los primeros (el evangelio de Mateo es, ante todo, semítico, eruditó –se cita frecuentemente el AT–, el producido esperable de un judío de lengua griega, con una posible formación rabínica, que se dirige a una comunidad de lengua griega pero de mayoría judía creyente⁵⁷), pero también más apgados a la religión y sabiduría tradicionales, en las que se percibiría a los *μάγου* como herederos y portadores de un saber arcano y ancestral; mientras, los segundos podrían ser más cultos (en el texto lucano Pablo intenta afeccionar en Chipre a judíos pero helenizados, procedentes de la diáspora), con unos esquemas valorativos diferentes respecto a los saberes de que eran portadores los *μάγοι*–*σοφοί*, por ello, defensor de un concepto de *religión* rechazable, Barjesús-Elinas (el *hijo* o *discípulo de Jesús-dispuesto a todo*⁵⁸; cf. unas líneas *infra*) no es sino un mero impostor, *υἱὸς Σατανᾶ*, *hijo del diablo* (Hch 13,10).

Los testimonios de lengua examinados en el apartado anterior, algunos de ellos presentando los sustantivos *μάγος* y *σοφός* en situación de perfecta sinonimia, creamos que nos facultan para, al menos, proponer una revisión de las traducciones que hasta la fecha se han realizado de Mt 2,1, 2,7 y 2,16. Que el escaso empleo del lexema *σοφός* con respecto a otros *capitales*, más acordes con el *mensaje* a transmitir por los escritos neotestamentarios, como es el caso de *πιστός* o *θεοφάνεια*, propicia la necesidad de empleo de lexemas sinónimos es un hecho constatable⁵⁹. Pero, ahora bien: ¿en qué se basa, desde el punto de vista semántico, dicha sinonimia? J. Mateos distingue cinco especies semánticas, *entidad*, *atributo*, *hecho*, *relación* y *determinación*⁶⁰, de entre las cuales la especie *atributo* expresa “propiedades o cualidades”



Como señala Mateos, estos lexemas “denotan cualidad (A), hecho (H) y la relación (R; manifestatividad) que los liga, y connotan un sujeto de atribución, en este caso personal (E1), y un destinatario de la acción ocasional o habitual, también personal (E2)”⁶¹. El planteamiento de esta fórmula semántica común es lo que justifica la utilización de *μάγος* y *σοφός* en situación de sinonimia.

Por último, a propósito de Hch 13,8 ... ἀθεσταρο δὲ αὐτοῖς Ἐλύμας ὁ μάγος, οὗτος γέρο μεθερημένεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ἥπτων διαστρέψει τὸν ἀθετοῦ ἀπὸ τῆς πιστοῦς, Mateos-Schökel plantean la posibilidad de que el nombre propio ‘Elúmas’ pueda ser sustituido por la forma *Eroluas*⁶², *varia lectio* recoc-

mas): expresión de cualidades o cantidades (adjetivos –también algunos sustantivos abstractos– y adverbios) hecho (lexemas); verbos (también algunos sustantivos verbales o abstractos); relación (morfótolexemas); preposiciones, conjunciones, etc.; determinación (morfótolexemas); adyacentes de un núcleo (artículos, demostrativos, etc.).

⁵⁷ J. MATEOS & L. A. SCHÖKEL, 1987², p. 44.

⁵⁸ Vid. *ibidem*, p. 686, n. a Hch 13,6-12.

⁵⁹ De acuerdo con R. MORGENTHALER, 958, s.v., *σοφία*, *σοφίᾳ* y *σοφός* suman en el NT 73 usos y γνῶντες, término tremadamente marcado por sus connotaciones, 29; por el contrario, *θεοφάνεια*, *θεοφάνειας*, *θεοφάνειαν*, *θεοφάνειαν* y *θεοφάνειαν* aparecen en total 210 veces y *πιστός*, *πιστός*, *πιστόντες*, *πιστόντες* y *πιστόντες* sólo en los textos gnósticos la *πιστός* será a la vez *σοφία*; cf. el escrito de ese título del 42-44 d.C.

⁶⁰ J. MATEOS, 1989, pp. 6 y 11-15; entidad (lexemas): expresión de seres (sustantivos); atributo (lexe-

des”⁶³: en ella podrían encajar los términos *μάγος* y *σοφός*, pues, a pesar de la naturaleza prioritariamente sustantiva del primero, es ambivalente y funciona en determinados contextos como un adjetivo propiamente dicho (cf. expresiones del tipo *μάγος γνωνή* –vid. *supra* n. 26–, al mismo nivel que *σοφός ἀνήρ*), al igual que *βρότος*, con el que ejemplificaba Coseriu y al que equiparaba a *ἄνθρωπος*⁶⁴. Los lexemas atributo denotan una “cualidad personal que se manifiesta en la acción”⁶⁵, algo del todo aplicable a los dos términos que nos conciernen. Si entendemos por *sema lexema* y que el *semema o acepción*, como ya indicamos en las primeras líneas de este trabajo⁶⁶, es el resultado de las adiciones efectuadas al núcleo sémico y/o de las alteraciones producidas en el núcleo sémico o en la figura nuclear de un lexema por los lexemas y demás ocasionales, podríamos tener una única fórmula sémica aplicable por igual a los términos *μάγος* y *σοφός*, lexemas atributo de estructura compleja⁶⁷.

gida en su aparato crítico por la edición de Nestle-Aland, quienes se decantan, como es esperable, por la *difficilior*, aunque el contexto la excluya, ya que el cambio por Ἐρώμενος justificaría el uso de la expresión οὐτος γὰρ μέθεποντεύεται τὸ δύοντα αὐτῷ, que no encaja para el apelativo Ἐλύμενος, ni tan siquiera buscando una posible etimología hebrea. En apoyo de la tesis defendida a lo largo de este trabajo actúa que Ἐρώμενος deriva del adjetivo ἐρῶμενος, aplicado a personas *listo, preparado*⁶⁸, semánticamente tan cercano a ἀγένος como a στρόφος: un *mago* o un *sabio* suelen ser individuos *ad utrumque partati*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBOT-SMITH, G.,
“A manual Greek lexicon of the New Testament”, Aberdeen, 1923.
- BAILEY, A.,
“Dictionnaire Grec-Français”, Paris, 1950⁶⁹.
- BALZ, H. & SCHNEIDER, G.,
“Dictionnaire exégétique du NT”, vol. II, Salamanca, 1998 (trad. de IDEM, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1992²).
- BAUER, W. & ALAND, K. und B.,
“Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur”, Berlin-Göttingen, 1988⁶; traducción al inglés: *A Greek-English Lexicon of the NT and other early Christian literature*, 3rd edition (BDAG), revised and edited by F.W. Danker, based on W. Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* ..., Chicago, 2000³.
- BRASHEAR, W.,
“‘The Greek’ Magical Papyri: An Introduction and Survey”, *ANRW*, II 18 (1995) 3380-3684.
- BRENK, F. E.,
“The Exorcism at Philippoli in Acts 16,11-40. Divine Possession or Diabolic Inspiration?”, *Filología Neotestamentaria*, 25-26 (2000) 17-21.
- CALVO, J. L.,
“Cien años de investigación sobre la magia antigua”, *MHNH*, 1 (2001) 7-60.
- “La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío”, en J. PELÁEZ, (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico*, Madrid, 2002, pp. 15-29.
- COSEGUÍN, E.,
“Principios de semántica estructural”, Madrid, 1981.
- CUMONT, F.,
“Les religions orientales dans le paganisme Romain”, Paris, 1907.
- DIETERICH, A.,
“Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte”, Leipzig, 1891 (reimpresión Darmstadt, 1973).
- FRANKFURTER, D.,
“Native Egyptian Religion in its Roman Guise”, *Numerus*, 43 (1996) 303-315.
- FRISK, H.,
“Griechisches etymologisches Wörterbuch”, Band II: Κρ-Ω, Heidelberg, 1973².
- GARCÍA LÓPEZ, J.,
“La religión griega”, Madrid, 1975.
- GERNET, L. & BOULANGER, A.,
“Le génie grec dans la religion”, París, 1970.
- GORDON, R.,
“Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology”, en P. BULDE, T. ENGELBORG-PEDERSEN & AL. (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks* (SCHE 8), Aarhus, 1997, pp. 119-158.
- HÜRLI, J. J.,
“Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition”, London, 1974.
- KÖSTER, H.,
“Introducción al Nuevo Testamento”, Salamanca, 1988.
- KROLL, W.,
“‘Bолос und Demokritos”, *Hermes*, 63 (1934) 230.
- LAMPE, G. W. H.,
“A Patristic Greek Lexicon with addenda et corrigenda, ed. by ...”, Hong-Kong, 1991.
- LANATA, G.,
“Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all' età d' Ippocrate”, Roma, 1967.
- LEBEDEV, A.,
“‘Phanabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with Curse Letters from Olbia’”, *ZPE*, 112 (1996) 268-278.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. & JONES, H. S.⁹,
“Greek-English Lexicon”, Oxford, 1985⁹.
- LOUW, J.P. & NIDA, E.A. (eds.),
“Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains”, I-II, UBS, New York, 1988.
- MARCOS, M. A.,
“Supersiciones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo”, Madrid, 2000.
- MATEOS, J.,
“Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento”, Madrid, 1989.
- MATEOS, J. & SCHÖKEL, L. A.,
“Nuevo Testamento”, Cristiandad, Madrid, 1987 (1^a ed. de 1974).
- MORGENTHAUER, R.,
“Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes”, Zürich, 1958.
- MOULTON, J. H. & MILLIGAN, G.,
“The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources”, I-VIII, London, 1914-1929.
- MUÑOZ DELGADO, L.,
“Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos”, Madrid, 2001.

⁶⁸ H. G. LIDDELL, R. SCOTT & H. S. JONES, 1985⁹, s.v.

⁶⁹ H. G. LIDDELL, R. SCOTT & H. S. JONES, 1985⁹, s.v.

- *Novum Testamentum Graece*
post Eberhard et Erwin Nestle communiter edidierunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, 1992²⁷.
- *Los milagros de la Vida de Apolónio de Tiana. Morfología del relato de milagro y otros géneros afines*, Córdoba, 1991.
- PELÁEZ, J. (ed.),
- *Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento (DGENT). Análisis semántico de los vocablos. Fascículo I: ἄκαπνος-ἀκατεχθυτός. Fascículo II: αἴρομενος-δινηπ*, Córdoba, 2000-2002.
 - “El doble relato de *multiplicación* de panes y peces en el evangelio de Marcos (6,33-46 y 8,1-9): ‘milagro, magia o simbolo?’”, en IDEM, (ed.), Madrid, 2002, pp. 167-179.
- PÍNEO, A.,
- “El marco religioso del cristianismo primitivo (I)”, en IDEM (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991, pp. 54-56.
 - “El marco de la religiosidad mediterránea en el siglo I d.C.”, en *Breve introducción al estudio del Nuevo Testamento*, Madrid, 1994, pp. 8-9.
- (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba-Madrid, 2000.
- PRESENDANZA, K.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgart, 1973-1974²⁸.
- REITNER, R.,
- “Egyptian Magical Practices under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context”, *AVRW*, II 18 (1995) 3333-3379.
- RODRÍGUEZ ALAGEME, I.,
- *Nueva gramática griega*, Madrid, 1988.
- ROMILLY, J.,
- *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Harvard, 1975.
- SÖDER, R.,
- *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanische Literatur der Antike*, Stuttgart, 1932 (reimp. Darmstadt, 1969).
- VEGA, M^º M.,
- “La hechicería grecolatina: aspectos generales” en J. PELÁEZ, Madrid, 2002, pp. 225-332.
- VIELHAUER, P.,
- *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, 1991.

**LA MAGIA NELL'EPICA LATINA: FUNZIONALITÀ E TRASGRESSIONE
(A PROPOSITO DI VIRGILIO E SILIO ITALICO, LUCANO E STAZIO)**

LORETTA BALDINI MOSCADI

Università di Firenze

Riassunto

La magia nell'epica latina non è soltanto un elemento di pathos e di spettacolarità, ma si configura come una componente funzionale ed ideologica che costituisce una connessione profonda fra l'epica augustea e neoromana da un lato, e l'epica flavia dall'altro, come possiamo vedere esaminando gli episodi in Virgilio e Silio Italico, e in Lucano e Stazio.

PAROLE CHIAVE: MAGIA, EPICA LATINA, VIRGILIO, SILIO ITALICO, LUCANO, STAZIO.

**MAGIC IN THE LATIN EPIC: FUNCTIONALITY AND TRANSGRESSION
(ABOUT VIRGIL AND SILIUS ITALICUS, LUCAN AND STATIUS)**

Abstract

The magic in the Latin epic poetry is not only a factor of pathos and spectacularity, but is a functional and ideological component, which constitutes a deep connection between Augustean and Neorian epic on the one hand, and Flavian epic on the other, as we can see analysing the magic episodes in Virgil and Silius Italicus, and in Lucan and Statius.

Key Words: MAGIC, LATIN EPIC, VIRGIL, Silius Italicus, LUCAN, STATIUS.

La presenza della magia nell'epica latina costituisce una costante letteraria che vale la pena di indagare, al di là dell'analisi dei singoli elementi, per evidenziarne gli aspetti funzionali nei diversi autori, aspetti che non si esauriscono, come vedremo, nel dato esortativo e variamente espressivo delle rispettive opere.

Il primo esempio di utilizzazione della magia nell'epica latina, in modo ampio e documentato, lo troviamo nell'*Eneide* di Virgilio, legato alla figura di Didone; l'esempio è noto, tale da poterlo tratteggiare brevemente, senza riproporre tutta la vastissima discussione che nel corso degli anni, o meglio, dei decenni, ha accompagnato l'esame del quarto libro virgiliano.

Una regina in preda al *fury*, vinta dal dolore, decreta di morire (*ergo ubi concepit furias evicta dolore, / decrevitque mori*, vv. 474-75); nella decisione permane tuttavia la regalità di Dideone, che non viene mai del tutto deposta dalla donna crudelmente delusa. Alla decisione di morte e di inganno—Didone, lucida nel suo *fury*, dissimula con la sorella la volontà di suicidio—è associata la magia: subito si comprende come possa risultare inadeguato ad un simile drammatico contesto un epi-

sodio di magia erotica quale si mostra all'inizio l'intervento magico. Il ricorso alla maga Massila come rimedio contro le pene d'amore è infatti lo scenario che Didone presenta alla sorella, dietro il quale però si intravede il crescere di uno scenario parallelo che si concluderà con il suicidio, da alcuni commentatori virgiliani inteso, come è noto, solo come culmine drammatico o patetico della storia di Didone, da altri come suicidio-vendetta nei confronti di Enea¹, o addirittura, è il caso della Tupet², come immolazione sacrificale della vittima Didone sull'altare di un rito esecrando di magia distruttiva che accomuna nella morte indissolubilmente il destino della regina cartaginese con quello dell'eroe troiano e della sua discendenza.

La magia è introdotta da Didone come *viam.../ quae mihi reddat eum, vel eo me solvet, amantem* (vv. 478-79), un mezzo quindi per recuperare l'amante o per liberarsene definitivamente. L'ambiguità è presente dunque fin dall'inizio, ma del resto questa è compresa ai riti della magia erotica³, che possono essere risolutivi in una duplice direzione, riattizzare cioè un amore sopito o distruggerlo, come si evince anche dalla presentazione delle credenziali della maga Massila (vv.487-88):

haec se carminibus promitti solvere mentes
quas velit, ast alii duras inmittere curas

Ma l'ambiguità sembra scagliarsi nel senso della liberazione dal legame amoroso nella preparazione del rogo, in cui convergono la volontà di Didone di disfarsi (*abolere*, v. 497) dei ricordi *negandi viri* e la volontà della maga (*monstraque sacerdos*, v. 498), maga che per altro, giova ricordarlo, risulta possedere tutte le caratteristiche che si richiedono ad una maga di grande potenza: fermare il corso dei fiumi, mutare il percorso degli astri (*sistere aquam fluvitis et vertere sidera retro*, v. 489), dominare la natura ed invertire le leggi, insomma, e soprattutto, estendere il proprio potere sul mondo dei morti (*nocturnos mover manis*, v. 490). Non siamo cioè di fronte ad operatrici magiche quali la fanciulla innamorata e l'ancella del-

¹ Si veda l'esame delle varie posizioni in S. S. INCALLINA, 1987, p. 312 ss., a cui aggiungerei almeno R. SCARCIA 1991, p. 229 ss., interessante soprattutto per l'accostamento del suicidio «virile» di Didone ad una forma di *defixio* sulla base di confronti con i papiri magici; si veda anche A. L. A. PENNA, 1985, p. 48 ss.

² A. M. TUPET, 1970, p. 220 ss.; A. M. TUPET, 1976, p. 239 ss.; non concorda con la Tupet A. SERATOI, 1974, p. 159 ss., (ora in A. SERATOI, 1998, p. 67 ss.).

³ Giova ricordare in proposito uno dei probabili modelli virgiliani, cioè Eur, *Hippol.* 477 ss., scena ambiguum giocata sul ruolo da dare alla nutrice e sul significato reale delle sue parole, se la nutritrice che si propone come operatrice di una magia medicale, per liberare Fedra con incantesimi e filtri dalla malattia d'amore che la consuma, o se si propone come maga-mezzana che usa gli strumenti della magia per far innamorare Ippolito, destinando lui, quindi, come oggetto delle attenzioni magiche.

l'ottava bucolica, in cui la situazione di tensione comunque creata dall'intervento magico si stemperava nell'atmosfera idillica del componimento, ma di fronte ad una *sacerdos*, appellativo che evoca lo spessore sacrale dell'operatore e del rito⁴, proveniente da una contrada, l'ultimo lembo d'Etiopia, magicamente connotata secondo la tradizione che assegna una valenza magica a territori e a popoli ritenuti particolarmente dotati a praticare le arti magiche. Non si tratta quindi di un tocco di esoterismo creato da Virgilio, ma dell'adeguamento ad un altro aspetto sotteso al fenomeno magico, quello della 'localizzazione' della magia: come ho già detto altrove, esiste una mappa dei territori magici a cui gli antichi fanno riferimento, da quelli visti tradizionalmente come luogo di origine della magia, quali l'Egitto e la Persia, a quelli che si sono venuti affermando come luoghi di elezione della magia, per la fama dei loro maghi, o meglio, maghe, quali la Tessaglia e la Colchide⁵.

Per quanto riguarda la maga Massila, il riferimento all'Etiopia come territorio magicamente dotato, lo ritroviamo, per esempio, in un testo in cui è la geografia astrologica a risultare determinante per la caratterizzazione di luoghi e popolazioni: nella *Tetrabiblos* Tolomeo afferma, a proposito dei territori compresi nel quarto quadrante (definiti col termine generale di Libia e fra cui è compresa anche l'Etiopia) che gli abitanti di queste zone, per la maggior affinità con i Gemelli e Mercurio, sono dotati di grandi capacità intellettive, sono abili in tutto, ma particolarmente nella ricerca della saggezza e del divino: sono infatti maghi, celebrano misteri segreti e sono generalmente portati agli studi scientifici⁶.

Tornando al nostro contesto, si può quindi affermare che i vari elementi dell'episodio virgiliano hanno una loro coerenza magica ben precisa, dimostrando perciò la piena consapevolezza del Mantovano nell'affrontare il tema magico, consapevolezza che va estesa anche all'impatto da lui previsto sul pubblico dei lettori: la magia, e qui si parla di magia letterariamente espressa, è tema intrigante, affascinante, capace di coinvolgere emotivamente il lettore soddisfacendo l'aspettativa di pathos, di drammaticità, funzionale al genere epico, ma è anche tema che suscita sospetto, diffidenza, senso religioso di orrore soprattutto di fronte all'espressione di un potere magico che non conosce barriere fra la vita e la morte, e la maga Massila è in grado di *moveare manes*, praticare la necromanzia, rito quant'altri mai eseguito in ambito romano.

In anni di poco precedenti lo stesso pubblico di lettori aveva assistito alla condanna decisa dell'*ars magica* operata da Orazio⁷ anche attraverso i toni della satira più feroci usati nei confronti di Canidia, maga le cui capacità sono le stesse della maga Massila, considerata espressione di una magia nefasta e pericolosa, e in quanto tale da rifiutare e da condannare, mettendone in luce le caratteristiche più turpi e disgustose. In questo Orazio non fa che adeguarsi all'atteggiamento di condanna costantemente espresso dall'apparato politico romano nei confronti della magia, teso a colpire principalmente l'aspetto di pericolosità sociale, di irriducibilità allo *ius* della *civitas* romana, quello che è proprio anche della propaganda augustea: il discorso di Mecenate in Dione Cassio (52, 36, 3 ss.), di totale intolleranza riguardo alla magia, vista anche nella veste di sovversione contro lo stato, ne è prova evidente⁸.

Virgilio non ignora certo tutto questo, e una spia dell'atteggiamento di prudente diffidenza, ripugnanza, quasi, che doverosamente, direi, si doveva esprimere nei confronti dell'*ars*, perché la sua rappresentazione stessa non si potesse configurare come trasgressiva, è nelle parole di Didone, subito dopo l'enumerazione delle terribili capacità della maga (492-93):

testor, cara, deos et te, germana, tuumque
dulce capit, magicas invitam accingier artis.

È stato obiettato che in fondo ad una regina barbara si addiceva la magia, e che quindi non in questo senso si possono interpretare le parole di Didone⁹, si può osservare però che Didone non è Medea (anche se la Medea di Apollonio Rodio è un modello indicato da molti degli studiosi virgiliani), e che Virgilio ne ha tracciato una figura almeno fino a questo punto non certo distante dagli schemi di comportamento sentimentale attribuibile alle eroine dell'immaginario romano, prestandole sentimenti e atteggiamenti umanamente condivisibili e non denotati da barbarici esofismi¹⁰.

Si può dire se mai che è proprio con questo ricorso alla magia, compiuto pur contro voglia, che Didone si avvia alla definitiva rottura con Enea e con tutto ciò che egli rappresenta, quindi anche il nucleo fondante di «romania» che esprime: di contro all'*impieetas* rappresentata dalla magia, infatti, l'eroe vive il suo rapporto con il sacro tutto all'interno della dimensione di *pietas* nei confronti della divinità che ne ha fatto la figura paradigmatica che conosciamo.

⁷ Si veda L. BALDINI MOSCAI, 1997A, p. 189 ss.

⁸ Si veda anche L. BALDINI MOSCAI, 1985, p. 185, n. 23.

⁹ S. S. INGALLINA, 1987, p. 313.

¹⁰ Si veda A. LA PENNA, 1985, p. 53 ss., dove si traccia un quadro esauriente del rapporto della figura-Didone con i modelli della poesia alessandrina e neoterica, nonché della tragedia greca, mettendone in luce le peculiarità virgiliane.

⁴ Si veda in proposito L. BALDINI MOSCAI, 2002, p. 139 ss.

⁵ Si veda L. BALDINI MOSCAI, 1997B, p. 66 s.

⁶ Cfr. 2, 3, 49, come è noto, la *Tetrabiblos* è testimone di una tradizione magico-astrologica ben anteriore a cui Tolomeo tenta di dare una sistematizzazione scientifica (si veda S. FERABOLI, 1985, intr. p. XII ss.).

Anche la reazione di Enea all'apparizione in sogno di Mercurio che lo esorta a partire senza indugio si inserisce nel solco consueto di adeguamento alla volontà divina da parte dell'eroe; significativa è poi l'estrema minaccia che l'immagine del dio prospetta ad Enea come proveniente da Didone (vv. 563-64):

illa dotos dirumque nefas in pectori versat,
certa mori, variosque iarum concitat aestus.

Mi pare riduttivo, in questo concordo con la Tupet, vedere nelle parole di Mercurio il riferimento al solo proposito di suicidio della regina: la certezza della volontà di suicidio è espressa, ma proprio questa volontà certa sembra averla spinta ad intraprendere qualcosa che va oltre l'autodistruzione, dolorosa per Enea, ma non pericolosa come può esserlo un rito magico determinato alla eliminazione non tanto dell'amore, quanto dell'amante e dei suoi discendenti, come sembra far intendere il *dirum nefas* di Mercurio, espressione adatta quant'altro mai ad esprimere la potenza negativa e nefasta della magia. A questo bisogna aggiungere poi le parole di maledizione rivolte al crudele Dardano da Didone accorgendosi della sua fuga (vv. 607-629) e nel momento della propria morte (v. 662).¹¹

Non siamo in grado, alla fine, di affermare con sicurezza se il proposito di Virgilio fosse fin dall'inizio, come sostiene la Tupet, di inscenare un rito di magia distruttiva, celato in un primo momento dietro le pratiche di una magia erotica in fondo innocua, rito di cui il suicidio di Didone costituirebbe il momento culminante come auto-immolazione cruenta e sanzionatrice alle potenze supere, testimoni (il Sole e Giunone), ed infine, destinatarie e garanti della buona riuscita del rito.

Comunque la presenza della magia, anche se non fornisce un quadro del tutto coerente di quelle che erano le intenzioni dell'autore nel proporla al proprio pubblico, non è indifferente.

I propositi di vendetta e il suicidio, che con la sanzione del sangue tali propositi dovrebbero rendere operativi¹², acquistano con la presenza della magia, sia pure considerata sullo sfondo e non direttamente funzionale al suicidio stesso, una forza dirompente almeno sul piano della resa spettacolare e drammatica. Non solo, ottenendo anche un altro non secondario risultato, quello di connottare magicamente il personaggio che viene a rappresentare *l'aiton* della inimicizia fra Roma e Cartagine; in tutta la sua riflessione sul fenomeno magico, la cultura romana, che sia rappresentata da Cicerone, da Seneca o da Plinio il Vecchio, ha sempre teso a

sottolineare l'estranietà, la non appartenenza della magia al costume romano, al testo religioso e sociale della *civitas* romana (anche se di una mentalità magica in realtà i romani partecipano, come tutti gli uomini del loro tempo, e non solo).¹³ La condanna della magia a livello giuridico, dalla legge delle XII Tavole ai processi per magia del periodo imperiale, si accompagna costantemente a questo comune sentire.¹⁴ La connotazione magica attribuita allora, nella figura di Didone, alla stirpe dei tradizionali nemici di Roma, i Cartaginesi, ne aumenta la valenza negativa, li qualifica come nemici per eccellenza, proprio per la presenza del fenomeno magico nel momento fondante dell'*aiton* relativo all'inimicizia fra i due popoli: il solco fra Didone, ora si *impia* 'barbara',¹⁵ e il *pius* Enea non è più colmabile.

Che tale funzione una parte non esigua dei lettori virgiliani abbia assegnato all'episodio magico del quarto libro dell'*Eneide* risulta chiaro da un altro episodio magicamente connotato situato all'inizio, non a caso, di un poema epico che sulle orme di Virgilio si voleva certamente porre: i *Punica* di Silio Italico.¹⁶

La figura di Annibale, che era stata evocata profeticamente da Didone nella sua qualità di vendicatore dell'offesa patita,¹⁷ si qualifica appunto nel primo libro dei *Punica* come il nemico predestinato di Roma che proprio nel tempio dedicato ai Mani di Didone, alla presenza di una *sacerdos* Massila, compie il giuramento di eterna ostilità al popolo romano.¹⁸ La scena non si può interamente capire se non presupponiamo che i destinatari di Silio rivivessero contemporaneamente l'episodio virgiliano: proprio la piena comprensione poetica del testo siliano deve essere fondata (nell'intenzione dell'autore stesso) sulla memoria poetica e sull'evocazione di cui il ricettore del suo tempo è capace, e questo nella piena consapevolezza dell'autore e del fruttore del messaggio poetico.

¹³ Si veda R. GAROSI, 1976, p. 33 ss.; si vedano le osservazioni fatte relativamente ad Orazio e al suo tempo, in L. BALDINI MOSCADI, 1985, p. 180 ss.

¹⁴ Si veda F. GRAF, 1995, p. 39 ss.

¹⁵ La nuova Didone, del resto, rimpinge di non essere stata Medea nei confronti di Ascanio (*non potui abrepitum divellere corpus et undis / spargere?*..., v. 600 s.); la trasformazione in Medea è sottolineata da P. MARCETTI e V. MAURI, 1991, p. 259.

¹⁶ Si veda ora sul poema siliano M. A. VINCHESI, 2001 e la bibliografia ivi contenuta.

¹⁷ *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor, / qui face Dardanos ferroque sequare colono, / nunc, olim, quo cumque dabunt se tempore vires. Litora litoribus contraria, fluctibus undas / impcor;*

¹⁸ *Pun.* 1, 70-139; le prime parole del giuramento di Annibale rispondono in qualche modo alla *precatio* di Didone: *Romanos terra atque undis, ubi competet aetas, / ferro ignique sequar Rhoeaque fata revolvam* (v. 114 s.); cfr. A. M. TUPEL, 1980, p. 191 s.

¹¹ Mi sembra concordare, sia pure con prudenza, con il carattere magico-religioso del suicidio di Didone anche S. FASCE, 1987, p. 329 s., affrontando il tema delle maledizioni.

¹² Così R. LAMACCHIA, 1979, p. 459, che parla di efficacia magico-religiosa attribuita dalla stessa Didone al proprio giuramento a proposito del v. 621, *hanc vocem extremam cum sanguine fundo.*

Il tempio, sacro ai Mani della regina, è circondato da un bosco la cui ombra sinistra impedisce alla luce del sole di penetrarvi e genera un senso di paura e di sgomento¹⁹: un vero *locus horridus* adatto al colloquio con le potenze infernali. Tutt'intorno alle statue della regina e dei progenitori della stirpe, dall'aspetto triste e lugubre (*marmore maesto / effigies*, v. 86 s.)²⁰, si ergono cento altari consacrati agli dei del cielo e degli Inferi; il suicidio della regina è evocato dalla spada frigia che gracie ai piedi della statua. Ma è soprattutto la sacerdotessa Massilia, specchio della *sacerdos* di virginiana memoria, a ricreare col forte legame allusivo l'atmosfera, il tessuto, l'ambientazione magica (vv. 93-98):

hic, crine effuso, atque Hennaeae numina divae
atque Acheronita vocat Stygia cum veste sacerdos,
immugit tellus rumpitque horrenda per umbras
sibila; inacceensi flagrant altaribus ignes.
tum magico volitant cantu per mania manes
exciti, vultusque in marmore sudat Elissae.

La *sacerdos* ha le caratteristiche delle operatrici magiche tradizionalmente descritte dagli autori latini, da Virgilio, a Seneca, a Lucano²¹, e il fatto che si esprima *magico ... cantu* ne rivela al dì là di ogni dubbio l'essenza di maga; certamente all'immagine della maga etiope virginiana si è sovrannomessa anche l'immagine della Medea senecana e dell'Ercito lucanea, pur tuttavia ai lettori di Silius si impone prepotentemente l'evocazione dell'altra *sacerdos* Massilia, di colei che era in grado di *moveare manes* (Aen. 4, 490), di far rimbombare la terra –*mugire videtis/ sub pedibus terram* (Aen. 4., 490 s.)— e che al centro di un circolo di *are crinis effusa... / ter centum tonat ore deos* *Brebunque Chaosque / ter geminamque Hecaten, tria virginis ora Diana* (Aen. 4, 509-11). E ancora nel primo libro delle *Puniche*, quando, dopo pochi versi, il poeta afferma che Annibale non mostra alcun timore di fronte alla furia della sacerdotessa e di fronte ai *duri ritus* che si compiono nel tempio (v. 101 s.), non si può non evocare il *dirum nefas* da cui rifuggiva Enea.

¹⁹ J. KÜPPERS, 1986, p. 74 s., sottolinea come la descrizione del tempio di Didone richiami la visione del tempietto di Sicheo nell'episodio virginiano (Aen. 4, 457 ss.) e il tempio di Giunone nel bosco sacro al centro di Cartagine (Aen. 1, 441 ss.); si veda anche F. SPALTENSTEIN, 1986, p. 16 s.; F. AHL – M. A. DAVIS – A. POMEROY, 1986, p. 2495 ss.; G. LAUDIZI, 1989, p. 102 ss.

²⁰ L'attributo *maestus* può far pensare, come dice F. SPALTENSTEIN, 1986, *ad loc.* p. 18, al dolore di Didone abbandonata, ma soprattutto contribuisce ad aumentare l'atmosfera di sospeso e tetro squallore che pervade il luogo, addata all'avvento del fatto magico (giustamente F. SPALTENSTEIN, ibid., confronta l'immagine siliana, oltre che con Verg., *Georg.* 1, 480: *maestum illacrimat... eburr*, con Lucan., 3, 412: *sinulectaque maesta deorum*, dove la descrizione dell'orrida foresta di Marsiglia, resa ancor più temibile dal culto di divinità sconosciute, si esprime con tonalità non lontane da quelle del santuario di Cartagine).

²¹ Si veda L. BALDINI MOSCADI, 2002, p. 143 ss.

Del resto Silio, nella raffigurazione dello scudo di Annibale, ricongiunge ancora una volta al suicidio di Didone e alla sua richiesta di vendetta il rito che unisce Annibale e la sacerdotessa stigia (2, 422-28):

Ipsa pyram super ingentem stans saucia Dido
mandabat Tyrris ulticia bella futuri,
ardentemque rogam media spectabat ab unda
Dardanus et magnis pandebat carba fatis.
Parte alia supplex inferni Hannibal aris
arcuum Stygia libat cum vase cruentem
er primo bella Aeneadum iurabat ab aevo.

La trama lessicale ribadisce anche qui lo spessore magico del rito nelle espressioni *infernis anis, arcum cruentem, Stygia vase*²², così come già nell'espressione *horrida sacra* con cui lo stesso Annibale aveva precedentemente definito nel ricordo la cerimonia di cui era stato protagonista²³.

Il caricare di questa valenza magica la figura del condottiero cartaginese non è senza significato: l'identificazione Annibale-magia contribuisce da un lato ad amplificare la pericolosità del personaggio, nemico per eccellenza di Roma, le sue caratteristiche di empia e titanica perfidia²⁴, connotandolo ancor più negativamente rispetto alle figure opposte dei condottieri romani, espressioni di *pietas* e di *fides*²⁵, come quella, in particolare, di Scipione; dall'altro rappresenta ancora una volta sulla scena letteraria romana l'opposizione fra le forze negative che lottano contro Roma avvalendosi di protezioni religiose nefaste e le forze positive che si ergono in difesa dei valori e della tradizione genuinamente romani. Si evoca in qualche modo lo scenario di Azio rappresentato da Virgilio sullo scudo di Enea, anticipando storicamente in Annibale il modello sintesi di negatività impersonato da Antonio²⁶.

In quest'ottica, non si può che rilevare l'impiego funzionale, ideologico, della magia all'interno del tessuto epico, impiego che aveva già caratterizzato, qualche decennio prima, in forma ben più ampia e con una forza trasgressiva irripetibile, il 10-

²² Si veda in proposito A. M. TUPER, 1980, p. 192 s.

²³ Annibale confessa alla moglie quanto lo incalzi alla guerra contro i Romani il ricordo del giuramento e del rito: *stimulant manus noctisque per umbras / Incrictans genitor; stant arae atque horrida sacra / ante oculos...* (2, 139-41).

²⁴ Si veda M. FUOCCHI, 1990, p. 21 ss.

²⁵ Sull'importanza della *fides* e della *pietas* come valori etici fondanti la potenza e la gloria di Roma nel poema siliano già M. VON ALBRECHT, 1964, p. 24 ss; p. 52 ss; p. 80 ss. Cfr. Verg. *Aen.* 8, 678 ss.; e se nella figura di Scipione è da vedere, come ha ben mostrato M. FUOCCHI, 1993, pp. 17-48, l'archetipo dell'*optimus princeps* e un legame ideale con la figura di Domiziano, il parallelismo con la prospettiva virginiana si afferma ulteriormente.

pera di Lucano, che nel suo *Bellum Civile* aveva fatto della magia la forma 'privilegiata' di rapporto con il divino nel momento in cui riconosceva che gli dei si erano disinteressati del mondo, della storia di Roma travolta dal conflitto delle guerre civili.

È noto ormai come l'epica lucanica venga a configurarsi come un vero e proprio rovesciamento dei cardini dell'ottimismo augusto di cui Virgilio era stato l'interprete. In questo rovesciamento di valori, anche il rapporto tradizionale con la divinità, incarnato nell'*'Eneide'* dalla *'pietas'* di Enea, viene meno, sostituito dall'*'impieetas'* della magia: non a caso l'episodio magico forse il più articolato e complesso, senz'altro il più documentato, della letteratura epica latina si colloca nel sesto libro della *'Pharsalia'*, in parallelo e in opposizione al tempo stesso al sesto libro dell'*'Eneide'* che ha visto la discesa agli Inferi di Enea accompagnato dalla Sibilla, in una dimensione in cui non viene mai meno il rapporto provvidenziale dell'eroe con la divinità²⁷.

In questo lungo episodio il poeta racconta come Sesto Pompeo, figlio di Pompeo Magno, trovandosi in una terra famosa per le sue maghe, la Tessaglia, nel corso della guerra civile che oppose gli eserciti di Cesare a quelli di Pompeo, si recò a consultare una maga più potente delle altre, Erictho, per farsi predire il futuro, predizione che si compirà attraverso una grandiosa scena di necromanzia (vv. 413-830).

Erictho è presentata da Lucano con un aspetto che ricorda la Canidia di Orazio (v. 507 ss.); pallida di un pallore che le deriva dalla frequentazione del mondo dei morti, scarognigliata, si muove nell'oscurità della notte fra le tombe per raccogliere parti di cadaveri e oggetti che sono comunque stati a contatto con i morti, residui dei roghi funebri. Gli dei superi sono pronti a concederle *'omne nefas non appena lei fa sentire la sua voce di maga, pur di non udirla pronunciare un secondo carmen (vv. 515-28)'*: e veramente i suoi riti magici dovevano essere terribili se lei stessa *'dannarat nimiae pietatis'* (v. 507) gli incantesimi delle colleghette Tessale.

Anche i campi di battaglia sono scenario abituale delle sue imprese, per la grande quantità di cadaveri che vi si trovano, cadaveri di uomini morti di morte violenta e quindi più facilmente evocabili secondo le credenze degli antichi. Proprio su un campo di battaglia Erictho sceglie il cadavere di un giovane guerriero a cui restituire momentaneamente la vita con le formule magiche perché risponda agli interrogativi di Sesto Pompeo (vv. 624-31).

Il rito necromantico è descritto con grande ricchezza di particolari: uno dei momenti più significativi riguarda la lunga invocazione alle divinità, quando Erictho non si limita alle preghiere consuete, ma esprime anche minacce molto circostanziate nei confronti degli dei se non si affrettassero ad esaudirla nelle sue richieste (vv. 730-44), elemento, questo, che si ritrova nei rituali dei papiri magici, così come ci riporta al dio

supremo invocato con nomi diversi negli stessi papiri magici la divinità che la maga evoca nel momento culminante della cerimonia, il dio potentissimo al cui nome la terra trema e al quale gli altri dei sembrano soggetti (vv. 744-49).

Al di là, comunque, della conoscenza tecnica della magia di cui dà prova, non c'è dubbio che Lucano sia perfettamente consapevole della connotazione negativa intrinseca al fatto magico: ne fa fede il personaggio di Sesto Pompeo, *'Magno prole non digna parente'*, introdotto da Lucano all'inizio dell'episodio come colui che, pur desideroso di conoscere il futuro, rifugge le consultazioni consuete degli dei, rifiuta *'si quid tacitum, sed fas erat'* (v. 430). La magia è quindi subito individuata come *'nefas'*, dicei anzi che Lucano si compiace di calcare la mano sull'aspetto di *'impieetas'*, di *'nefas'* connesso alla magia, accumulando, a proposito delle maghe Tessale, di Erictho e dei loro riti, particolari macabri, orridi, empi: il desiderio di turbare il lettore, di fargli sentire tutto il peso di orrore legato al *'nefas'* magico va inquadrato però nel contesto più generale del *'commune nefas'*, come Lucano definisce la guerra civile (1, 6), alla cui condanna la magia diventa quindi funzionale. Trasgressivo, in questo scenario, è anche l'attribuire un comportamento tradizionalmente giudicato non-romano, anti-romano, all'esponente di una *'gens'* insigne, se pur definito prole indegna di tanto padre, ma l'anti-romanità non è scindibile da nessuna delle parti in lotta in una guerra civile. Come si è già avuto modo di osservare²⁸, l'*'epos'* in Lucano non serve più per esaltare le armi romane, per dare giustificazione e consacrazione all'azione politica di Roma e della sua classe dirigente, e nel completo rovesciamento di valori cui assistiamo in un mondo travolto dalla lotta civile ed avviato alla rovina, trova una giusta collocazione l'episodio di magia: come alla *'virtus'* si sostituisce il *'crimen'* (nel sesto libro l'episodio di Seeca lo dimostra bene²⁹), così alla *'pietas'* che sovrintendeva ai rapporti con gli dei si sostituisce l'*'impieetas'* delle pratiche magiche.

Ma anche nel caso di Lucano, come già abbiamo constatato per Virgilio, sembra che la funzionalità del suo episodio magico non si esaurisca nell'ambito del poema, ma estenda la sua valenza ben oltre: mi riferisco al rito necromantico che ha per protagonista Titesia nel quarto libro della *'Tebaida'* di Stazio.

Il rapporto che lega Lucano e Stazio è noto: entrambi hanno fatto oggetto delle loro opere il racconto di una guerra fratricida; Stazio, che molto deve a Lucano, come è stato ampiamente dimostrato³⁰, ha ricollocato nel mito le gesta dei suoi per-

²⁸ Si veda L. BALDINI MOSCAI, 1976A, p. 191 s.

²⁹ Cfr. vv. 138-263, in particolare v. 147 s., *'in armis / quam magnum virtus crimen civilibus esset. Su*

³⁰ Questo si veda G. B. CONTRI, 1988, p. 43 ss.

Si vedano i numerosi studi della Venini (raccolti in P. VENINI, 1971); ad ampliare il panorama del rapporto Lucano-Stazio contribuisce ora L. MICOZZI, 1999, p. 342 ss., alla cui documentata bibliografia rimando.

²⁷ Su tutto questo si veda L. BALDINI MOSCAI, 1976A, p. 140 ss.

sonaggi, imperniando il poema sulla lotta fra Eteocle e Polinice causata dalla broma di potere e dall'impossibilità della spartizione del regno.³¹

Proprio Eteocle, sconvolto da funesti prodigi, nel quarto libro della *Tebaidē* si rivolge a Tiresia perché interpreti la volontà degli dei e lo rassicuri sul proprio futuro attraverso la divinazione. Tiresia in questo caso sceglie la necromanzia come forma superiore di divinazione rispetto alle altre che gli sono familiari ed evoca l'ombra di Laio (vv. 406-645).

Il ricorso alla necromanzia non si presenta quindi come un'operazione trasgressiva, di forzatura della volontà divina: Tiresia è il *vates* ufficiale la cui fama è universalmente riconosciuta, e la sua opera divinatoria non si esercita in contrasto con la divinità³². Eppure la sua figura si tinge di ambiguità nell'episodio del rito necromantico, dove lo spessore 'magico' della situazione e del personaggio emergono nonostante tutto. La memoria poetica dell'episodio lucaneo e dell'episodio necromantico dell'*Oedipus* di Seneca, in cui già Tiresia mostrava dei tratti spiccatamente magici³³, si rende evidente nel brano staziano: è un abile gioco di allusioni incrociate quello cui assistiamo³⁴, e soprattutto, nei confronti almeno di Lucano, è un gioco scoperto. Tiresia chiama direttamente in causa la maga tessala durante il rito che egli compie coadiuvato dalla figlia Manto, che ne costituisce la vista oggettiva, oltre che eseguirne gli ordini attraverso le sue proprie capacità divinatorie, non molto diverse in realtà dalle capacità esercitate dalle maghe³⁵.

Nel corso del rito, che si svolge naturalmente in un perfetto *locus horridus*, una selva tenebrosa consacrata a Diana e circondata dalla piana di Marte intrisa di sangue fraterno e popolata di fantasmi, Tiresia, dal momento che le ombre evocate tardano a comparire, fa esplodere la propria collera (vv. 501-519):

³¹ Tematiche, queste, che appartengono anche al teatro senecano, la cui influenza su Stazio ha evidenziato P. VENINI, 1965, p. 157 ss. e P. VENINI, 1967, p. 418 ss.; si veda in proposito anche M. A. VINCHESI, 1976, p. 49 s.

³² Lo stesso si può dire per Anifara, il *vates* della parte avversa, l'argiva, che anzi si riveste di prerogative che tradizionalmente appartengono a Tiresia, presentandosi come aruspice ed augure, oltre che come astrologo, mentre di Tiresia si sottolinea nel poema il ricorso a forme di divinazione naturale, come la necromanzia e l'entusiasmo profetico (si veda V. NERI, 1986, p. 2020 ss.; sulla necromanzia staziana già D. VESSEY, 1973, p. 225 ss.).

³³ Cfr. vv. 561-63, *carmenque magicum volvit et rabido minax / decantat ore quidquid cuit placat leves / aut cogit umbras...*

³⁴ La trama intertestuale era stata lucidamente analizzata da E. NARDUCCI, 1979, p. 152 ss.; ora si veda anche E. NARDUCCI, 2002, p. 463 ss.; all'interno del rapporto Stazio-Seneca analizzano brevemente l'episodio anche F. DELARUE, 2000, p. 153 ss. e C. CRUADO, 2000, p. 56 ss., senza aggiungere elementi sostanziali all'analisi narducciana.

³⁵ Su questo si veda L. BALDINI MOSCADI, 2002, p. 152 ss.

'Testor', ait, 'divae, quibus hunc saturavimus ignem
laevaque convulsae dedimus carchesia terrae,
iam nequeo tolerare moram, cassusne sacerdos
audior? An, rabido iubeat si Thessala cantu,
ibitis et Scyticis quotiens medicata venenis
Colchis aget, trepido pallebunt Tarrara motu:
nostri cura minor, si non attollere bustis
corpora nec plenas antiqui ossibus urnas
egerere et mixtos caelique Brebiique sub unum
funestare deos libert aut exanguia ferro
ora sequi atque aceras functorum carpere fibras?
Ne tenues annos nubemque hanc frontis opacae
spernite, ne, moneo; et nobis saevire facultas.
Novimus et quidquid dici noscique timetis
et turbare Hecaten, ni te, Thymbrae, vereret
et triplicis mundi summum, quem scire nefastum.
illum ... Sed taceo; prohibet tranquilla senectus.
lamque ego vos...'

Nelle parole di Tiresia cogliamo subito il riferimento diretto ad Eriteo, la maga tessala³⁶, e a Medea, la Colchide³⁷, ma il quadro macabro che il vate traccia successivamente, e da cui prende le distanze, si attaglia perfettamente all'Eriteo lucana, al suo turpe commercio con i morti, al suo rapporto minaccioso con le divinità³⁸. Tiresia, quindi, mira a distinguere le sue tecniche da quelle della magia, ma si dice anche capace di ugualgiare la potenza della magia: si stabilisce quasi una sorta di competizione a distanza fra i due³⁹. Il lettore di Stazio doveva esserne compiace-

³⁶ Si noti comunque la connotazione della maga tessala attraverso adiacenze lessicali che richiamano il ritratto del Tiresia senecano: *rabitudo...camu* da un lato e *rabitudo...ore* dall'altro (si veda *supra* n. 33). Il riferimento all'Eriteo lucaneo era già stato sottolineato da L. LEGRAS, 1905, p. 161.

³⁷ L'epiteto *Colchis* con cui si designa Medea, come ho già avuto modo di dire (L. BALDINI MOSCADI, 2000, p. 284), si colloca all'interno di una tradizione consolidata in ambito letterario, che situa immediatamente il personaggio in una sfera di carattere magico e ne evoca tutti gli attributi della magia.

³⁸ In particolare al momento culminante del rito magico che vede protagonista Eriteo vogliono rifarsi i vv. 515-16, laddove Tiresia allude alle minacce contro Ecate e al timore suscitato dal dio misterioso (*triplici mundi summum*) in cui è da vedere un richiamo alla divinità potentissima evocata dalla maga in una suprema minaccia contro Ecate e le divinità infere che, come avviene qui nell'episodio staziano, non consentono immediatamente la buona riuscita del rito necromantico (cfr. LUCAN, 6, 736-49, su cui si veda L. BALDINI MOSCADI, 1976A p. 178 ss.).

³⁹ L'eccezionalità della preghiera di Tiresia (*kit is the furthest that any suppliant comes to censuring the gods in a prayer in the *Tebaidē**, così W. J. DOMINIK, 1994, p. 114) è comprensibile solo in questa ottica.

cjuto: intanto la scena (e parlo di scena perché si ha l'impressione di assistere ad un'azione drammatica, come spesso in Stazio) presuppone la chiara conoscenza dell'episodio lucano, a cui Stazio fa anche altrove riferimento⁴⁰; abbiamo qui l'esatta percezione di un lettore che si lascia volentieri coinvolgere nel gioco letterario dell'autore, e questo non a caso avviene in un passo in cui si tratta di argomenti, la divinazione e la magia, che hanno una forte presa sul pubblico.

Naturalmente i tempi sono cambiati, il panorama ideologico e culturale dell'età flavia è diverso da quello del periodo neroniano⁴¹: lo spessore ideologico di Lucano, la sua *indignatio* politica sono lontani dall'opera staziana, che pure ripercorre i temi senecani e lucanei della guerra fratricida e dello scontro per il potere. Anche nel rapporto con il divino, almeno come traspare dall'episodio di Tiresia, Stazio sembra voler ripristinare quella *pietas* che Lucano aveva cancellato, o almeno, sembra voler allontanare dalla divinazione necromantica l'impronta di *impiezas* e di *nefas* con cui Lucano l'aveva fortemente denotata⁴²; non si può altrimenti leggere l'affermazione minacciosa da parte di Tiresia della propria capacità di *saeire*, di poter esercitare quindi un'opera di coercizione nei confronti degli dei del tutto simile a quella della maga tessala, ma di rinunciarvi per il timore reverenziale che la divinità gli ispira, in una riconferma del proprio ruolo sacerdotale⁴³ che non gli permette di usare la propria sapienza sacrale ed esclusiva a danno della divinità, diversamente dalla maga Erictho.

Anche a proposito di Manto, la figlia di Tiresia coadiutrice del rito, Stazio puntualizza le capacita che la rendono simile alle maghe famose della tradizione, ma al tempo stesso ne afferma la diversità (vv. 549-51):

Iussa facit carmenque serit, quo dissipat umbras,

quo recet sparsa; qualis, si crimina demas,

Colchis et Aeaco simulatrix litora Circe.

Quindi è il *crimen* che segna la diversità fra Manto da un lato e Medea e Circe dall'altro: non la conoscenza e la potenza magica (e infatti anche Manto si espine

con il *carmen*, la formula magica cioè, l'incantesimo operante attraverso vox e verba strutturati secondo l'*ans* magica⁴⁴), non l'effetto che il suo *carmen* suscita (l'assoggettamento delle ombre dei morti), ma il rapporto diverso con l'ambito del sacro, la non trasgressione nei confronti delle leggi divine che regolano l'universo⁴⁵. L'azione di Tiresia e di Manto vuol inserirsi nel solco di una tradizione di adeguamento al volere divino, vuol ricostituire quel rapporto di *pietas* nei confronti della divinità che caratterizzava la divinazione necromantica operata dalla Sibilla a favore di Enea.

Il rituso dell'episodio lucano è insomma funzionale, in Stazio, a marcire il disaccordo che separa la diversa fruizione della divinazione necromantica nei due autori⁴⁶. Lucano della necromanzia di Erictho voleva sottolineare tutto il potere trasgressivo ed eversivo rispetto al rapporto tradizionale con la divinità, Stazio se ne riappropria per prenderne le distanze ed eliminarne proprio l'elemento della trasgressione.

Si può ancora aggiungere che i due personaggi staziani, nonostante tutto, non riescono a liberarsi di una sorta di ambiguità sacrale che li caratterizza, profeta e profetessa del dio, sì, ma pur sempre magicamente connotati dall'impronta seneca e lucanea che li ha ormai segnati.

Dall'intero quadro emerge comunque che la magia costituisce un soffile filo conduttore nella trama dei rapporti fra l'epica augustea e neroniana da un lato, e l'epica flavia dall'altro, un filo che ci porta ad individuare in una costante del testo letterario una forma di interazione dell'un testo con l'altro da non sottovalutare per la piena comprensione dell'opera e dell'autore.

SIGLE BIBLIOGRAFICHE

- AHL, F. – DAVIS, M. A. – POMEROY, A.,
“Silius Italicus”, *ANRW* II, 32. 4, Berlin-New York, 1986, pp. 2492- 2561.
- BALDINI MOSCAI, L.,
“Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della «Farsaglia» di Lucano”, *SIFC*, 48 (1976A) 140-199.

⁴⁰ Cfr. *Theb.* 3, 133-146, dove Ide, nobile donna tebana che sul campo di battaglia ricerca i cadaveri dei due figli, è paragonata ad una maga tessala che, con animo e atteggiamento ben diverso, fugia tra i morti alla ricerca di un cadavere da riportare in vita, chiaro riferimento all'Erictho lucano e all'episodio necromantico (si veda *supra*, pp. 41-42). Sulta fortuna di Lucano nell'età flavia, e in particolare presso Stazio, si veda M. A. VINCHESI 1976, p. 46 ss.

⁴¹ Si veda in proposito il quadro tracciato da M. CITRONI 1992, p. 335 ss., in particolare pp. 443-53.

⁴² Si veda L. BALDINI MOSCAI, 1976A, p. 191.
⁴³ In questo Stazio si muove in linea con la ristrutturazione del personaggio Tiresia trasformato da indovino in sacerdote di Apollo dai tragediografi ateniesi: si veda in proposito G. UGOLINI 1991, p. 33.

⁴⁴ Comune ai due autori rimane la consapevolezza (espressa in Stazio da Aufiataro, *Theb.* 3, 646) di una sostanziale inutilità della divinazione a mutare gli eventi, che era stata propria anche di Seneca (si veda V. NERA 1986, p. 2019 s.).

- ««Murmur» nella terminologia magica”, *SIFC*, 48 (1976B) 254-262.
- “*Verba et vozes*: Orazio e la mentalità magica del suo tempo (*Epist. 1, 1, 33-37*”, A & R, 30 (1985) 179-85.
- “Magia”, in *Encyclopedie Oraziiana*, II, 9, Roma, 1997A, pp.189-192.
- “Il cielo e la terra della maga (Ov. met. 7, 268)”, *Sileno*, 23 (1997B) 65-72.
- “Les métamorphoses de la magicienne: la Médiée de Valerius Flaccus” in *La Magie, Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 marzo 1999*”, I-IV, t. II, *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les Mythes*, Études rassemblées par A. Moreau et J.-C. Turpin, Montpellier, 2000, pp. 276-88.
- “Figure femminili. La profetessa e la maga nella letteratura dell'antica Roma”, *Genesis*, 1 (2002) 139-155.
- CIRRONI, M., “Produzione letteraria e forme del potere. Gli scrittori latini nel primo secolo dell'impero”, in *Storia di Roma*, 2, 3, Roma, 1992, pp. 435-464.
- CONTE, G. B., “Saggio di commento a Lucano. *Pharsalia VI 118-260: l'Aristea di Sceva*”, Pisa, 1974, ora in *La guerra civile* di Lucano. *Studi e prove di commento*, Urbino, 1988, pp. 43-112.
- CRIADO, C., “*La teología de la Tebaida Estaciana. El anti-virgilianismo de un clasicista*”, Hildesheim-Zürich-New York, 2000.
- DELARUE, F., “*Stace, poète épique. Originalité et cohérence*”, Louvain-Paris, 2000.
- DOMINIK, W. J., “Speech and Rhetoric in Statius' Thebaid”, Hildesheim-Zürich-New York, 1994.
- FASCE, S., “Maledizioni, in *Encyclopedie Virgiliana*, III, Roma, 1987, pp. 327-330.
- FERABOLI, S., “*Claudio Tolomeo, Le previsioni astrologiche (Petrabblos)*”, a cura di S. Feraboli, Milano, 1985.
- FUCCICHI, M., “Empietà e titanismo nella rappresentazione ositiana di Annibale”, *Orpheus*, 11 (1990) 21-42.
- “Lo spettacolo delle virtù nel giovane eroe predestinato: analisi della figura di Scipione in Silio Italico”, *Maria n. s.*, 45 (1993) 17-48.
- GAROSI, R., “Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana”, in *Magia. Studi di Storia delle Religioni in Memoria di Raffaele Garosi*, Roma, 1976, pp. 13-93.
- GRAF, F., “*La magia nel mondo antico*”, (trad. it.), Bari, 1995.
- INGALLINA, S. S., “Magia”, in *Encyclopedie Virgiliana*, III, Roma, 1987, pp. 311-316.
- KÜPPERS, J., “*Tantarum causa irarum. Untersuchungen zur einleitenden Büchervydade der Punica des Silio Italicus*”, Berlin-New York, 1986.

- LA PENNA A., “Didone”, in *Encyclopedie Virgiliana*, II, Roma, 1985, pp. 48-57.
- LAMACCHIA, R., “Didone e Aiace”, in *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, I, Roma, 1979, 431-462.
- LAUDIZI, G., “*Silio Italico. Il passato tra mito e restaurazione etica*”, Galatina, 1989.
- LEGRAS, L., “*Étude sur la Thébaide de Stace*”, Paris, 1905.
- MARCHETTI, P. E. MARIN, V., “Le chant IV de l'Eneïde ou Virgile poète tragique”, *EIClass*, 59 (1991) 247-265.
- MICOZZI, L., “Aspetti dell'influenza di Lucano nella Tebaide”, in *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, a cura di P. Esposito e L. Nicastri, Napoli, 1999, pp. 343-387.
- NARDUCCI, E., “*La Provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*”, Pisa 1979.
- NERI, V., “*Lucano. Un'epica contro l'impero*”, Roma-Bari, 2002.
- “Dei, fatto e divinazione nella letteratura latina del II sec. d. C.”, *ANRW* II, 16 (1986), pp. 1974-2051.
- SCARCIA, R., “*Magicas accingier artis (Aen. 4, 493 ss.)*”, in *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*, a cura di I. Gallo e L. Nicastri, Salerno, 1991, pp. 229-241.
- SEPIATOLI, A., “Ancora a proposito della scena di magia nel IV libro dell'Eneïde”, *A&R*, 19 (1974) 159-164.
- “*Si Tantus Amor... Studi virgiliani*”, Bologna, 1998.
- SPALTESTEIN, F., “*Commentaire des Punica de Silius Italicus (livres 1 à 8)*”, Genève, 1986.
- TUPEI, A. M., “*Didon magicienne*”, *REL*, 48 (1970) 229-258.
- “*La magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste*”, Paris, 1976.
- “*Le serpent d'Hannibal chez Silius Italicus*”, *BAGB*, (1980) 186-193.
- UGOLINI, G., “Tiresia e i sovrani di Tebe: il topos del litigio”, *MD*, 27 (1991) 9-36.
- VENINI, P., “Echi senecani e lucanei nella *Tebaida*. Tiranni e tirannidi”, *RIL*, 99 (1965) 157-167.
- “Ancora sull'imitazione senecana e lucanea nella *Tebaida* di Stazio”, *RFTC*, 95 (1967) 418-427.
- *Studi statiani*, Pavìa, 1971.
- VINCHESI, M. A., “La fortuna di Lucano dai contemporanei all'età degli Antonini”, *Cultura e Scuola*, 60 (1976) 39-64.
- *Silio Italico. Le Guerre Puniche*, Introduzione, traduzione e note di M. A. Vinchesi, Milano, 2001.

- VESSEY, D.,
- *Statius and the Thebaid*, Cambridge, 1973.
- VON ALBRECHT, M.,
- *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischen Epos*, Amsterdam, 1964.

IN THE HORN OF AN OX: A CURIOUS HEXAMETRICAL CURSE FROM
HELLENISTIC CYRENE (SGD 150)¹

CHRISTOPHER A. FARONE

University of Chicago

ABSTRACT

A hexametrical lead curse from Hellenistic Cyrene invokes Tyche and “Praxidika, daughter of Agiaokarpos,” and ends with the curious phrase “I hereby deposit these <words...> in an ox-horn and beneath the hoary earth.” Scholars have traditionally argued that the curse invokes Persephone, daughter of Demeter, both of whom are very important deities at Cyrene, but in this article I argue that the hexametrical text originally ended with the phrase “Beneath the hoary sea” and invoked the sea-nymph Tyche. So interpreted, the text allows us to sketch a poorly represented Greek tradition of invoking maritime gods in binding spells and depositing them in the sea.

KEY WORDS: MAGIC, HEXAMETRICAL CURSES, TYCHA, PRAXIDICA, AGIAOKARPOS, CYRENE.

EN EL CUERNO DE UN BUEY: UNA CURIOSA IMPRECACIÓN HEXAMÉTRICA
DE LA CIRENE HELLENÍSTICA (SGD 150)

RESUMEN

Una imprecación hexamétrica de bronce de la Cirene helénística invoca a Tica y “Praxídica, hija de Aglaócampo” y termina con la curiosa frase: “Por este medio deposito estas <palabras...> en un cuerno de buey y bajo la canosa tierra.” Los eruditos han argumentado tradicionalmente que la imprecación invoca a Perséfone, hija de Deméter, ambas importantes divinidades en Cirene, pero en este artículo yo defiendo que el texto hexamétrico originalmente terminaba con la frase “bajo la canosa mar” e invocaba a la niña marina Tica. Con esta interpretación el texto nos permite dibujar una tradición griega pobamente representada de invocación a dioses marinos, envolviendo hechizos y depositándolos en el mar.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, IMPRECACIONES HEXAMÉTRICAS, TICA, PRAXIDICA, AGIAOKARPO, CIRENE.

In the early 1960's G. Pugliese Carratelli published a lead curse tablet from Cyrene, which he dated to the second half of the third century B.C.E.²

¹ The following abbreviations for the basic corpora and surveys of ancient Greek magical texts will be used throughout:

D^T = A. AUPOLLENT, *Tabellae Defixionum* (Paris, 1904).

D^TA = R. WÜNSCH, *Defixionum Tabellae Atticae*, Appendix to *Inscriptiones Graecae III* (Berlin, 1897).

P^GM = K. PREISENDANZ [and A. HENRICH], *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*² (Stuttgart, 1973-1974).

SGD = D. JORDAN, “A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora”, *GRBS*, 26 (1985) 151-97.

SM = R. DANIEL and F. MATROMMI, *Supplementum Magicum*, 2 vols., *Papyrologica Coloniensia* 16.1 and 2 (Opladen, 1990 and 1991).

The numbers following these abbreviations indicate the number of the text in the corpus, unless otherwise specified.

² SGD 150. For a detailed discussion of the text, see G. PUGLIESE CARRATELLI, “Supplemento epigrafico cirenetaco”, *ASMenè*, 23-24 (1961-62) 324 no. 193, IDEM, “Praxidika a Cirene”, *Rend. Accad. Lincei*, 18 (1963) 340-44, and L. ROBERT, *Bull. Epig.* (1964) no. 574.

Σεῖρ[ο]ι Τύχαιν καλέω νῦν δὴ
τύ τῆς παρῆμεν σύν
τε Ζηνὶ σύν τε δυσὶ Χά-
πιονιν (vacat)

Πραξίδικα κύρα μεγαλήτῳ
'Αγλαοκάρπου διήσον μοι
Φερούκτας γλῶσσαν Χίρας
τε πόδας τε πόδας τὰ παῦτα δέ
ἔγα ἐρησῶ εν βοέω κέρατι
πολὺς ὑπένερθε τε γαῖας

As is clear from the vertical creases still visible in the photograph and drawing published in the *editio princeps*, this tablet had originally been inscribed and then rolled or folded up, a point to which I shall return.

Without too much difficulty, Gallavotti reconstructed the text as a series of six hexameters, with a lacuna at the end of the fifth:³

δεῦρ[ο]ι Τύχαιν καλέω νῦν δὴ τύ <γα> τῆς παρῆμεν
σύν τε Ζηνὶ, <Τύχα> σύν τ' αἰδηψασ<> Χάρισσιν.
Πραξίδικα κύρα μεγαλήτο<ρος> 'Αγλαοκάρπου,
δῆστρον μοι φερούκτας γλῶσσαν χίρας τε πόδας ταὶ.
ταῦτα δέ<τ> ἔγα ἐρησῶ <τὰ γράμματα? ...>
ἐν βοέω κέρατι πολὺς ὑπένερθε τε γαῖας.
2 Lloyd-Jones *per litteras* (cf. Pind. *O.* 6.76; alboia ... Χάρις): σύν
τε δυσὶ Χάρισσιν tab. : σύν <καὶ> τε δυσὶ <τ> Χάρισσιν Gall.

I summon⁴ Tyche hither. You, <Tyche>, come here right now with Zeus and the

³ C. GALLAVOTTI, “Una defixio dorica e altri nuovi epigrammi cirenetaci”, *Mita*, 15 (1963) 450-455, whose text I print, with two changes: (i) the emendation near the end of line 2 suggested to me privately by Professor Hugh Lloyd-Jones; and (ii) a suggestion for the missing text at the end of line 5: <τὸν γράμματα ...>. Although νῦν δὴ, coming as it does after the caesura, gives ample motivation for Gallavotti's punctuation of the first line, I cannot help speculating whether the first two lines (in their original, uncorrected state) may have formed a single sentence in which the infinitive παρῆμεν depends on καλέω, as in the request made to Athena in Aristophanes, *Lys.* 346-49 (οὐ καλῶ ξύμιταζον ... φερεῖν οὔσα) and that made to the Erinyes at Soph. *Ajax* 835ff (the prelude to Ajax' curse against the sons of Atreus): καλῶ ... σειραῖς Ερινύς ταῦτος μαρτύρειν ἐμὲ... ὡς διδόμαται.

⁴ Or perhaps “will summon” as the future and present of this verb are identical. I argue elsewhere, C.A. FARONE, “The ‘Performative Future’ in Three Hellenistic Incantations and Theocritus’

reverend Graces. Praxidika daughter of great-hearted Aglaokarpos, bind for me the tongue, hands and feet of Pheronika. I shall deposit ($\epsilon\rho\eta\sigma\omega$ = $\epsilon\rho\epsilon\sigma\omega$) these <words?...> in an ox-horn and beneath the hoary earth.

These verses display a good deal of traditional hexametrical language, and they seem to be a corrupted version of some earlier poetic incantation⁵. Because this tablet was found in Cyrene, commentators have assumed with good reason that Praxidika is another name for Persephone and that Aglaokarpos is Demeter. The text, however, contains several peculiar details that point to the sea and its nymphs, not Demeter and her daughter, and I shall suggest that, although this particular lead tablet was most likely addressed to Persephone and buried under the ground, the original version of the hexametrical charm inscribed on it may have been addressed to a sea nymph named Tycha and may have been designed to be inserted in an ox horn and submerged in the sea.

Seconda *telyt*, *CPh*, 90 (1995) 6-8, that ἐπρών is an example of the "performative future" tense and that κακέω here is probably also a performatice future, especially since (as has been noted in Pindar and the Homeric *Hymns* – see *ibid.* pp. 1-2) first-person verbs of speaking at the beginning of a ritual text are especially prone to this construction. For the use of κακέω in tandem (as it is here) with a future verb, see the "Hymn to Apollo and Apollo-Helios" in *PGM*, II 139-40; *upufcō* is ... σε κακέω.

frequently found at the beginning of a line (e.g. *Il.* 1.15.3, 3.130, 3.162, 10.95 etc); δέρπο is the beginning of entire texts, especially short hymns, such as *Oryph. Hymn* 72.1 (*σέρπο*, *τόχη*, *κέω σε*, clearly the closest parallel to the first hemisticth of this curse) or *PGM* Hymns nos. 2 and 21; καλέω is rare in early hexametrical literature (only *Od.* 14.147) but it appears twice in this line position in Nonnus' *Dionysiaca* 18.286 and 46.221; for παρτίλευν (or παρτείλευν) at line end, I can find only Theoc. 2.116 (see also ἵτεν at the end of 2.41); the adjective περιάλπτο-ς· appears fairly frequently in this position (e.g. *Il.* 5.468, *Od.* 7.17 and 213, and 8.464), always, as here, in an extended phrase that is equivalent to a matro- or patronymic (the closest parallel to our text is *Od.* 4.797: "ἱθεὶ την κούρην περιάλπτος" *"κτοποῖο"*); δηγκαρδρού is used at line end as an epithet of Demeter at Hom. *Hymn to Dem.* 4 and Ophr. ft. 48 (Kern); δρπον only appears once and very briefly in this position (*Nomms. Dionysiaca* 45.249 in the same line position); the phrase γώνω->ευ χῆπος τε πόδας τε is rather prosaic, but compare Hesiod ft. 239.4 M-W (which describes the effect of wine): οὐδὲ πόδις χέρπας τε δεῖ γλωσσῶν τε νόον τε) and the end of a hexametrical line in a late-antique hymn: κεφαλὴν τε πόδας τε (*PGM* Hymn 22.5); τρύτα appears often at the beginning of the line in Homer and Hesiod and τρύτα δε is found at the end of Hom. *Hymn to Dem.* 149. The word γαῖας frequently appears at line-end in epic hexameters and the whole phrase ὑπέρερπε· τε γαῖας may be a combination of other phrases found at line end, e.g. ὕπτο κεφέο γαῖας (*Il.* 22.482 or *Od.* 24.204) or υπτὸ κεφέα γαῖας (*Hom. Hymns* 2.415 and 3.40)—the closest parallel, however, occurs in Pindar, *Nem.* 10.87: γαῖας ὑπέρερπεν.

The Hellenistic Curse: Buried under the Earth at Cyrene

I shall begin with the ritual action described in the last two lines: "I shall deposit

these <words?...> in an ox-horn and beneath the hoary earth.” Pugliese Carratelli thought that the practitioner pierced the lead tablet with the tip of the horn, much as Attic *defigentes* thrust iron nails through their lead tablets, but neither his drawing of the tablet, which shows no signs of piercing, nor the prepositional phrase *ἐν βοείῳ κέρπῃ* can support this interpretation.⁶ Others suggest that the use of the demonstrative pronoun *ταῦτα* in this sentence refers to the promise of a future reward for the goddess if she carries out the curse, a votive formula that we do occasionally find in binding curses.⁷ In *defixiones* and other magical texts, however, demonstrative pronouns nearly always refer to some object employed as part of the ongoing spell (for example, materials buried, manipulated or burnt in a magical ceremony)⁸ or to a written text that is itself manipulated.⁹ And since first-person future verbs in early Greek hexametrical charms consistently refer to an ongoing action rather than some future promise, it seems most likely that the verb *ἔπομψ* here is also a classic example of the “performative future”¹⁰. In magical texts of this type,

⁷ RUGGERO CARRARELLI, "Praxitikai," (n. 2) 341, correctly understands ταῦτα to indicate the inscription itself inscribed in the lead, but he wrongly interprets ἐπεὶ δένει to refer to an act of nailing ("I'uso di chiodi"). For the photograph and drawing, see his "Supplemento" (n. 2) 325 figs. 141-42.

References to the lead medium of the curse tablet themselves or materials buried with or near

them: *DTh* 68b (Attica, 4th cent. B.C.E.: οὐρός ὁ μαλύψος), *DTh* 105b (Attica, 4th cent. B.C.E.: οὐρός ὁ μαλύψος), *DT* 241 (Carthage, 1st cent. C.E.: οὐρός ὁ διέκτρυπ), *DT* 111 and 112 (Aquitania, 2nd cent. C.E.: *hic catellus*). In the latter two cases, the small animals (rooster and puppy) were apparently buried with the lead tablet; see C. A. FARAOONE, "Hermes without the Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell", *ZPE*, 72 (1988) 282. References to materials manipulated or burnt in a magical ritual: Theoc., II 28 (*τροῦτον τὸν κήρων*) and 30 (*ὅσει πόμφες*); *SM* 56 (*τροῦτο πεττάκιον*) and *PGM* XV (τὴν παρακαραθήσην ταῦτη).

SGD 40 (Attic, late 5th or early 4th century B.C.E., inscribed in retrograde; ὁμέτερ τάῦτα (sc. τὰ γρόματα) ἀδειναλα, οὐτ[ο]ι ἐκτεινεῖς <δ>ρέματαν καὶ ἔμη τὰ πάντα γένοτο); SGD 24-38 (Attic, 3rd century C.E.; τάῦτα τὰ οὐούσια); PGM X 40 (Egypt; 4th century C.E.; ταῦτα τὰ ἄγα όνοματα); and R. KOTANSKY, "A Silver Amulet for Pain", *J.P. Getty Museum Journal*, 11 (1983) 172 (4th century C.E.; ταῦτα τὰ γάριτα). A lead amulet in the Getty Museum (probably Selinunte and dating to the 4th cent. B.C.E.) refers to the text inscribed upon it as: ταῦται [β] τερπάν επειτα ... γρόματα; see C.A. FARABONE, "Taking the Nestor's Cup Inception Seriously: Conditional Curse and Erotic Magic in the Earliest Greek Hexameters", *ChAnt*, 15 (1996) 92-93.

See FARABONE (n.4), who discusses a number of early Greek incantations, which the same kind of "performative future" found in Pindar and other poets, as well as in ritual texts like hymns.

moreover, the neuter plural *ταῦτα* regularly refers to words not objects (compare the examples cited in notes 8 and 9). Therefore it would seem that some plural noun such as τὰ γρόγυατα may have once stood at the beginning of the lacuna at the end of line 5 (as I have tentatively printed it above)¹¹. The last sentence can thus best be translated literally as follows: “I hereby deposit these (i.e. ‘words’ here at hand) in an ox-horn and beneath the hoary earth.”

Although the verb ἔσπειρω (= ἔσπειρον) may be employed here in a specialized sense (much as καρράθημι or παρασίδουμι are used in the Attic *defixiones*) to refer to the process whereby the *defixens* “deposits” or “consigns” his or her enemy to the underworld powers for binding¹², a parallel in another Cyrenean inscription – this one of classical date designed to ban hostile ghosts – suggests that the verb simply refers to the act of placing the inscribed tablet in an ox-horn and then burying it in the earth as part of the ritual¹³. There is, in fact, a close parallel in a Neo-Assyrian ghost-banning ritual in which the practitioner makes an effigy of the angry ghost out of clay, inserts it “into a gazelle horn” and then buries it in the earth¹⁴. In both cases, the cursing device (an inscribed lead tablet or a clay effigy) is inserted into an animal horn and then buried in the ground. It would appear, then, that this

¹¹ On the other hand, as the text of SGD 40 (quoted above in note 9) shows, *ταῦτα* could refer to the words on the text without any further amplification.

¹² The verb ἔσπειρω is used in Theoc. 5.24 in the sense of “to set down” or “pledge” a wager; see LSJ s.v. The Attic use of καρράθημι and παρασίδουμι seems to be drawn from legal or commercial usage, i.e. “I hand over X to you” or “I deposit X with you.” Euboean and Sicilian *defixiones* seem to employ compounds of *ὑπέρω* to get across the same idea; see e.g. this Euboean text which (like the Cyrenean text under consideration) combines a first person verb of “assignment” with an imperative to the god: καρράπεδῳ Εἰράσᾳ ... τῆρος τὸν Ἐριήν τῷ κέρων, κότερε αὐτῷ τὴν τράπαιον (SGD 64). For full discussion, see C.A. FARAOONE, “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells,” in C.A. FARAOONE and D. OBBINK (edd.), *Magika Hieracis: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford 1991) 5–6.

¹³ The verb occurs in the well known Cyrenean “Cathartic Law,” in the section that describes actions to be taken to remove an evil spirit or ghost from a private house. According to the directions given there, after the construction of a pair (male and female) of wood or mud statuettes (*kolossaloi*), the householder is to “deposit” (the verb is ἐπέβειν) them in some uncultivated spot. See C.A. FARAOONE, *Talisman and Trojan Horses: Guardian Statues in Early Greek Myth and Ritual* (Oxford 1992) 79–83, who, drawing on the work of Robert Parker and others, gives a detailed discussion of the text and the Neo-Assyrian parallel.

¹⁴ J. SCURLOCK, “Magical Means of Dealing with Ghosts in Ancient Mesopotamia” (Diss. University of Chicago [1988] no. 20; see FARAOONE fn. 13) 80–81 for discussion of the parallels between these Neo-Assyrian ghost-banning rites and the ritual prescribed in the Cyrenean “Cathartic Law” discussed in the previous note. For the parallels between curse tablets and the manipulation of effigies of enemies or hostile supernatural forces, see FARAOONE *ibid.* 74–86.

Cyrenean curse-tablet had at some point been rolled up, inserted in an ox-horn and then buried in the earth, perhaps in a temple of Demeter; a frequent site of curses by and against women, especially in the Hellenistic period¹⁵.

The names of the divinities invoked can, moreover, support this reconstruction of the rite. Pugliese Carratelli (n. 2) and Gallavotti (n. 3) adduce parallels from later Orphic hymns composed in hexameters to show close connections between this curse and the worship of Demeter and Kore. The compound adjective Praxidika (“she who administers punishment”), for example, appears in *Hymn* 29.5 and in the Orphic *Argonautica* (line 5) as a name of Persephone, the daughter of Demeter, and Demeter herself is called “Aglaoakarpos” in both the Orphic tradition (e.g. Orphic *Hymns*, proem, 6 and Orphic fragment 48 [Kern]) and in her famous Homeric *Hymn* (4). Orphic *Hymn* 72, moreover, begins in a fashion quite similar to the Cyrenean curse: δέρπο, Τύχη, κολέω ο ... ἐπ' εὐχαῖς and *Hymn* 37.2–3 echoes the final two words of it: γατής ὑπέρερφει / οἴκους Ταπτρόποιη μηχάνη χθονος ἐπαύαντες. In light of these later texts, then, the invocation on the Cyrenean curse directed to “Tycha/Praxidika, daughter of great-hearted Aglaokarpos” would seem to be directed to “Persephone, the daughter of great-hearted Demeter.”

The Earlier Incantation: Submersion into the Sea?

There are, however, some signs that this tablet – although it probably was dedicated to Persephone Praxidika and buried in Cyrene – is inscribed with an incantation of earlier date¹⁶ designed originally to curse its victim by submerging the tablet

¹⁵ D. JORDAN, “Two Inscribed Lead Tablets from a Well in the Athenian Kerameikos,” *AM* 95 (1980) 231 n.23, gives the following list of published *defixiones* found in chthonic (usually Demeter) sanctuaries: ten from the fifth century B.C. found in or near the sanctuary of Demeter Malophoros in Selinous (SGD 99–108); thirteen second-century B.C. (?) examples discovered in a Demeter sanctuary on Knidos (*D7* 1–13); ten first-century B.C. tablets from the shrine of an as yet unidentified chthonic deity in Morgantina (SGD 115–20); and fourteen examples of Roman date from the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth. He also discusses some unpublished examples: one text from a small, early Hellenistic (?) Demeter shrine on Rhodes (see SGD p. 168); and seventeen lead tablets of Hellenistic date excavated from a well in the Athenian agora which probably like the votive offerings found amongst them, came from a nearby rectangular shrine of a chthonic female deity (Demeter?).

¹⁶ FARAOONE (n. 9) 77–112. IDEM, “The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending in -τόμος” (*Hom. Hymn to Demeter* 228–29), *American Journal of Philology*, 122 (2001) 1–10, and IDEM, “A Collection of Curses against Kths (Homeric *Epigram* 13.7–23),” in A.Y. COLLINS and M.M. MICHELL (eds.), *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday* (Tübingen, 2001) 435–50.

in water. The best evidence for this earlier history of the curse lies in the final line of the curse: ἐν βοέωι κέφατι τρολᾶς ὑπένερθε τε γαῖας. The use of the word “gray,” τρολᾶς, to modify “earth,” γαῖας, here is quite odd. The adjective appears in the feminine genitive form many times in early hexameters in this position of the line, but with one exception (*Od.* 24.317, where it refers to Priam’s head) it always modifies words for “sea” and never “earth” (e.g. *H.* 1.359 τρολῆς ἀλός; 4.248 τρολῆς ἐπὶ θαλάσσης). There is also the awkwardness of the use of τε in the second half of the verse: τρολᾶς ὑπένερθε τε γαῖας. The frequent appearance of θαλάσσης at line end in early hexameter (e.g. *H.* 4.248) suggests, then, that this final verse may have originally read ἐν βοέωι κέφατι τρολᾶς ὑπένερθε θαλάσσης, a reading that has the benefit of also removing the troubling τε towards the end of the line.

There is, moreover, early evidence for the peculiar combination suggested above: a lead tablet inserted into an ox-horn and submerged in the sea. When the goddess Iris plunges into the sea to deliver a message to the sea nymph Thetis, her action is described as follows in a famous Homeric simile (*Iliad* 24.81-83): “She plummeted to the sea floor like a lead-weight (ἱολυβούλην τικέλην), which mounted along the horn of an ox who ranges the fields (κατ’ ἄγραντο θῷος κέρας ἐμβέβοιται), comes bringing destruction (κῆρος) to the raw-ravering fish.” The scholia inform us that the θῷος κέρας is used as a protective cover attached to the fishing line to prevent the fish from cutting the line with their teeth, but modern scholars drawing on ethnographical parallels suggest that the horn itself was a lure, into which the lead weight was inserted.¹⁷

I suggest, therefore, that the Greeks may have used lead weights concealed in ox-horns as media for their curses. The sinking of heavy objects into the sea is, in fact, an attested ritual practice in both Greek and Near Eastern self-curses associated with oaths. In the face of an imminent Persian invasion (c. 546-44 BCE), the people of Phocaea, for example, decide to abandon their ancestral home (Herodotus 1.165.3): “They pronounced a mighty curse on any of their own people who should linger behind the expedition to Cnossos: besides this they sank into the sea a bar of iron (*μιδρός*) and swore never to come back to Phocaea until the bar should surface again.” Although Herodotus very clearly interprets the act of sinking the iron bar

by the Phocaeans as a symbolic action expressing the irreversibility of the decision to leave home and the impossibility of any change of mind, I have suggested elsewhere that in light of similar Near Eastern and archaic Greek oaths—especially the oath of the Cyrenaean colonists uttered under similar circumstances—Herodotus probably misunderstood the Phocaeans’ oath as follows: “If I violate this oath, may I sink into the sea of a sympathetic curse performed during the oath ceremony—similar, for example, to the melting of wax in the oath of the Cyrenaean colonists¹⁸. Thus we might reconstruct the Phocaeans’ oath as follows: “If I violate this oath, may I sink into the sea and never return, just as this *midros* is cast out into the sea”—a particularly frightful curse to a sea-going people like the Phocaeans.¹⁹ A similar curse appears in a curious passage in Jeremiah (51:60-64; conventionally dated to c. 594-93 BC), in which the prophet orders Seraiah to carry a scroll predicting the destruction of Babylon, and throw it in the Euphrates River²⁰: “And when you finish reading the scroll, tie a stone to it and hurl it into the Euphrates. And say «Thus shall Babylon sink and never rise again, because of the disaster I will bring upon it.»” Here the sinking of the scroll in water is expressive of the irreversibility (“... and never rise again”) of the curse, and can only be understood as yet another example of a rather large repertoire of sympathetically magical curses used against an enemy, but also adaptable to self-curses in an oath. Jeremiah’s combination of verbal and written curse is, moreover, one that we might imagine for the earlier version of the

¹⁸ C.A. FARAOONE, “Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies”, *JHS* 113 (1993) 79. My insights are indebted to H. JACOBSON, “The Oath of the Delian League”, *Philologus*, 119 (1975) 256-58, who suggests (258 n. 7) that Herodotus may have known “only the bare facts of the Phocaeans’ episode, i.e. the abandonment of the island, the oath never to return and the casting of the metal—and then added his own interpretation (or misinterpretation).”

¹⁹ If Herodotus has misinterpreted the purpose of the sinking *midros*, his confusion is not difficult to explain. The reconstructed Phocaeans’ oath offered here could easily have become garbled in the historical tradition, because a traditional self curse promising irrevocable banishment and alienation to the perjurer just happens in this case to fit the unfortunate circumstances of the people of Phocaea. Irreversibility is a common enough theme in such oath curses. The Akkadian treaty between Assurnatirai V and Matiiliu, for example, places a repeated emphasis on a butchered lamb’s inability to return to its fold, a fact which is directly connected to the impossibility of Matiiliu and sons returning to their country should they violate their oath—see Faraoone (n. 18) 65. Banishment from one’s ancestral home is, moreover, frequently the focus of Greek and Roman curses, although its irrevocable nature is not stressed. See for example Teucer’s curse (Sophocles’ *Ajax* 11.78: κακὸς κακὸς θεῖτερος ἐκτίνεοι χθονόν), the oath of the Romans and Carthaginians reported in Polybius (3.25.6: πάντων τῶν δλλων συγκρίνου εὐ ταῖς ισίαις ταρπονεῦ ... ἐγείρονται ἐκτίνεοι οὐτας ὡς ὅσε <⇒ λόος νῦν), or the oath imposed upon Cinna by Sulla (Plut. *Sulla* 10.6-7: ἐκτίνεοι τῆς πόλεως).

²⁰ JACOBSEN (n. 18) 257-58.

Cyrenean curse in the ox-horn, which was originally composed in hexameters and designed (presumably) for oral performance.

If my hypothesis about an originally maritime context for the Cyrenean curse is correct, then we can suggest a different interpretation for the peculiar constellation of divinities mentioned in this spell, especially the identities of Tycha/Praxidika and her mother Aglaokarpos. As was mentioned earlier, later Orphic texts suggest that Tycha/Praxidika is Persephone, daughter of Aglaokarpos (= Demeter). If we look to an earlier time, however, we see that Tycha is, in fact, repeatedly and closely connected with the sea. Hesiod lists her as a daughter of Ocean (*Theogony* 360) and she appears in the Homeric *Hymn to Demeter* as a Nereid (420). And at the beginning of his twelfth *Olympian Ode*, Pindar invokes her as “Savior Tycha, daughter of Zeus the deliverer” and asks her to protect (in this order) Himeria’s ships, armies and assemblies.²¹ The name or epithet *Praxidika* also has aquatic connections in Dorian cult²². Pausanias tells us how Menelaos, when he got back safely to Sparta erected a joint temple to the sea-nymph Thetis and a *Thea Praxidika* (3.22.2).²³ Here the title *Thea Praxidika* recalls the designation *Praxidika kôra* on the Cyrenean curse. Since Pindar may have also used the epithet *aglaokarpos* to describe Thetis herself²⁴ we may have evidence here for the same mother-and-daughter pair in Sparta and in the hexametrical charm inscribed on the Cyrenean lead tablet: “O Praxidika, daughter (*kôra*) of great-hearted Aglaokarpos (=Thetis).”

A Lost Greek Tradition of Maritime Binding Curses?

On the face of it, this proposed maritime form of cursing –sinking a text into the sea and invoking a sea-nymph to do the binding—does not fit at all into our present understanding of Greek binding curses, which in the Classical and Hellenistic peri-

²¹ B.L. GILDERSEEVE, *Pindar: Olympian and Pythian Odes* (New York, 1897) 225-26.

²² Carratelli, “Praxidika” (n. 2), argues that Tycha and Praxidika are alternate names for Persephone and that Aglaokarpos is Demeter, pointing out that the worship of the two Goddesses was especially important at Cyrene and that a chthonic deity such as Persephone would be the perfect recipient for a text buried in the earth. The only parallels he can adduce for these equations, however, are from later Orphic texts.

²³ Pausanias describes a joint temple to the sea nymph Thetis (MSS; Schubart and others emend to “Themis”) and a *Thea Praxidika* at Sparta. The MSS indicate a singular goddess here, but Hermann emended to the plural, pointing to the plural *Praxidikai* at Halaiartus in Boeotia (Paus. 9.33.3), which Menelaos also allegedly built after he had returned home safely from Troy (3.22.2).

²⁴ In some of the manuscripts of Pindar *Nemean* 3.56, Thetis has the epithet *aglaokarpos*, which according to the lexica means “with fair wrists.” Other manuscripts offer *aglaokarpos* and *aglaokarpos*; see e.g. J. RUMPFEL, *Lexicon Pindaricum* (Hildesheim, 1961) ad loc. and W.J. SLATER, *Lexicon to Pindar* (Berlin, 1969) s.v.

ods, at least, are deposited in graves or underground sources of fresh water, such as wells and cisterns.²⁵ One of the two earliest extant Greek references to binding curses suggests, however, the existence of an older and poorly documented practice of addressing such curses to the gods of the sea as well. Pelops, on the night before his famous chariot race with Oenomous, prays to Poseidon (Pindar *Olympian* 1.75-78):²⁶ *πέδασσον ἔγγος Οιρούάου χάλκεον, / ἐψὲ δὲ πόντον πόμενον ὅδοντων/ εἰς Ἀλυν, κράτερε δέ με λατον* (“bind Oenomous’ brazen spear, bear me to Elis upon the swiftest chariot, bring me with power!”). Here, in a poem celebrating a victory in the chariot races at the Olympian games, Pindar narrates a charter myth for the founding of the games: Pelops’ famous race against Oenomous. Scholars usually do not notice, however, that as part of this foundation story, Pindar also provides a mythic aetiology for what was to become a very long and popular tradition of binding curses used in chariot races: the night before the fateful race Pelops goes alone in the dead of night to the seashore (line 71: *ἔγγος ἐθόδῳ τολμαῖς ἀλός οἴσ* *ἐν ὄρφνῃ*) and then invokes Poseidon to bind his opponent and help him win the race. The time and place Pelop’s request, as well as the alliteration of the three aorist imperatives in his plea, all suggest a conscious effort on the part of the poet to capture the scene and sound of a magical incantation.²⁷

Scholars have understandably assumed that Pelops’ request to Poseidon was motivated purely by personal ties (the god was his former lover) or by the god’s well known connection with horses, but it is significant that the hero utters his request at the side of the sea, not on the race track or from his chariot, suggesting that a binding curse directed to a maritime divinity is not as uncommon as the extant corpus of *defixiones* would suggest. Nor is the paucity of epigraphical evidence difficult to explain, since inscribed lead curse tablets placed in graves and wells are very likely to survive and come to light in archaeological excavations, whereas those sunk into the sea are not. We do have, however, a pair of late-antique magical recipes for “Restraining Spells” (*katouchoi*), which direct us to inscribe a lead tablet

²⁵ FARAOONE (n. 12).

²⁶ FARAOONE 1.75-78, with discussion in FARAOONE (n. 12) 11-12 and F. HEINTZ, “Circus Curses and their Archaeological Contexts”, *JRA*, 11 (1998) 337-342.

²⁷ See, e.g., J.T. KAKRADIS “Des Pelops und Iamnos Gebet bei Pindar,” in WM. CALPER and J. STERN (eds.), *Pindaros und Baktylytes*, Wege der Forschung 34 (Darmstadt, 1970) 169-70, for discussion and older bibliography, and D.E. GERBER, *Pindar’s Olympian Ode: A Commentary*, Phoenix Supplementum 15 (Toronto 1982) 120, who notes a striking parallel in a series of sigmatic aorist imperatives in DT 224.17-18, a Roman-era curse against a charioteer. Cf. Aeschylus’ rhythmic repetition of similar shaped words (*τραπαντά, παραπού, φευροδάκτης*) in the chorus of the *Erinyes* binding song; see C.A. FARAOONE, “Aeschylus’ *Hymnos Desmios* (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets”, *JHS*, 105 (1985) 150-54.

with a curse and then to throw it (as one of several options) into the sea. The longer and more detailed of the two is called a “Restraining spell for every purpose, it even works against chariots,” which includes the following instructions (*PGM* VII.429-58):

Engrave what you wish to happen (i.e. the details of the curse) on a plate of lead [taken] from a cold water-pipe, and after you have consecrated it with bitter aromatic spicess ... late in the evening or in the middle of the night, [going to] where there is a stream or runoff from a bathhouse, bind the plate with a cord and throw it into the stream or into a sea to be borne away. Use the cord so that, if you wish, you can undo the spell.

The incantation itself conjures Osiris—a god commonly invoked in the Greek magical papyri found in Egypt—by some of his “secret names” and then ends with language similar to the Cyrenean curse: “I give over and deposit this matter (*praxis*) with you, lord Osiris.” In a later section, the spell allows the tablets to be placed in an even greater variety locations: “But if you cause [the plate?] to be buried in a river or land or a sea or a stream or a coffin or a well, write the Opheric formula, saying *askei kai taskei...* And thus [the plate] is deposited.” A shorter recipe with similar instructions is preserved a few lines above in the same handbook (*PGM* VII.417-22): “A restraining spell: Write on a tin (i.e. lead) lamella before sunrise the names (i.e. the formula that follows) ... and then throw it into a river [or] a sea.” The formula includes nonsensical magical names and symbols and a brief request: “Powerful gods, restrain (i.e. him)!”,

Both of these spells describe the nocturnal deposit of an inscribed tablet in the sea, and in this way they recall Pelops’ nighttime prayer to Poseidon to bind Oenomaus. The cord tied to the tablet in the first recipe, moreover, was presumably a safeguard, in case the spell needed to be drawn up again out of the water and undone. The attachment of a string to the tablet, however, also recalls the ox horn and lead fishing lure described in the *Odyssey*, and may help explain how the peculiar combination in the Cyrenean incantation—inserting the rolled-up lead curse into an ox horn—came to be. But regardless of the precise evolution of the Cyrenean curse, it seems clear that, according to some Greek traditions, an inscribed lead curse-tablet could be sunk in the sea or a river, just as easily as it could be buried in the earth. In each case, the goal is to send a written message to supernatural beings who reside there—e.g. a sea-nymphs or denizens of the underworld—and to persuade them to bind the victim, whose name is inscribed on the lead tablet²⁸.

Let me conclude by reiterating that the text inscribed on the Cyrenean lead tablet was rolled up and then probably buried in or near a temple or shrine of Persephone or Demeter, by a person who probably believed (rightly or wrongly) that Tyche-Praxidika was another name for Persephone. If the surviving tablet were ever actually inserted into a horn of an ox prior to its burial, we will never know. I have also suggested, however, that the hexametrical incantation inscribed on this lead tablet was perhaps originally designed to be rolled up, inserted into the hollow interior of an ox’s horn—like the fishing weight known to Homer—and then thrown into the sea, perhaps attached to a cord. This earlier version of the charm ended with the word ‘sea’ (*ithalas*) and was presumably designed to be either heard or read by the sea-nymph Tyche-Praxidika, who then took action, just as Poseidon did in response to the binding spell uttered at night by Pelops as he stood on the shore and spoke to the waves. The evidence assembled here, moreover, —a lead tablet found in the city of Cyrene, a foundation myth for the chariot races at Olympia and the combined cult of Thetis and a Praxidika Thea at Sparta—may point to an older, Dorian tradition of maritime cursing.

²⁸

WÖNSCH, *D74* p. iv, argues that the sea was an appropriate place to deposit defixiones, because the angry ghosts of shipwrecked sailors remained in the sea; as evidence he cites the longer of the two spells discussed above (*PGM* VII 429-58).

**ALTES BLEI NEU AUSGEGRAUBEN.
TEXTKRITISCHE BEMERKUNGEN ZU DEN LATEINISCHEN
'DEFIXIONES' AUS HADRUMENTUM**

AMINA KROPP
Universität Freiburg

ZUSAMMENFASSUNG

Die lateinischen "Fluchtafeln" aus Hadrumetum sind bisher nur ein einziges Mal, von Auguste Audollent, herausgegeben worden, teilweise in der wohlbekannten Monographie "Defixionum Tabellae", teilweise in verschiedenen Zeitschriften, wobei die letzte *editio princeps* aus dem Jahr 1930 stammt. Nun weisen die Täfelchen von Hadrumetum aber Besonderheiten auf, die die Einzelfassung und die Lesung der verschrifteten Zauberinschriften erleichtern, da sie nicht nur an einem einzigen Fundort zutage traten, in der Nekropole von Kairouan, sondern auch mit ähnlichen magischen Formeln beschriftet sind. Eine Neuübersetzung der Texte ist somit erfolgversprechend. Folgender Ansatz basiert jedoch nicht allein auf der Untersuchung von isolierten sprachlichen Phänomenen, sondern betrachtet den Text als eine kohärente Einheit, indem die Studie von philologischen und paläographischen Daten mit der Analyse der Textstruktur kombiniert wird. Der Vergleich von fünf parallelen "Fluchtafeln" erlaubt einen Gesamtblick auf das Textmaterial, der bis jetzt noch nicht gegeben wurde.

Schlüsselwörter: Magisch, Tabellae Defixionum, "Fluchtafel", Hadrumetum, Textkritik Latein

**NEW EXCAVATIONS OF ANCIENT LEAD.
TEXTUAL CRITICAL CONSIDERATIONS TO THE LATIN 'DEFIXIONES' FROM HADRUMENTUM**

ABSTRACT

The Latin 'curse tablets' from Hadrumetum have only been edited once, by Auguste Audollent, partly in the well-known monograph *Defixionum Tabellae*, partly in different reviews, the most recent *editio princeps* dating from 1930. Now, the tablets from Hadrumetum offer particular features that facilitate the decipherment and reading of the written spells, since they have not only been found in one single spot, the roman necropolis on the road to Kairouan, but also are inscribed with similar magical formulas. A re-reading of the texts is thus very promising. This new approach, though, is not only based on the examination of isolated linguistic phenomena, but considers the texts as a coherent unity, by combining the study of philological and paleographic data with the analysis of the texts' structure. The comparison of five parallel 'curse tablets' allows to establish a holistic view that has not been provided so far.

Key Words: MAGIC, TABELLAE DEFIXIONUM, HADRUMENTUM, LATIN TEXTUAL CRITICISM.

Unterfangen besonders lohnenswert erscheinen:² Die Bleilamellen eint zunächst der gemeinsame Fundort, die römische Nekropole an der Straße nach Kairouan.³ Über den Ablagekontext hinaus sind auch Verbindungen hinsichtlich der Produktionsumstände anzunehmen, da sämtliche in Hadrumetum entdeckten Stücke möglicherweise in einer einzigen Schreibstube entstanden sind, was nicht nur Ähnlichkeiten in Form und Inhalt, sondern auch der paläographische Befund nahelegt.⁴ Die Existenz von "école[s] de sorciers"⁵ wird für diese Region schließlich auch durch eine nordafrikanische 'defixio', die neben der magischen Formel einen Herkunftsnaheweis trägt, explizit bestätigt.⁶

Zu den 33 bekannten Täfelchen aus Auguste Audollents Monographie über die 'defixionum tabellae' sind inzwischen sieben weitere aus dem Gräberfeld von Hadrumetum hinzugekommen, die alle deutliche Beziehungen zueinander aufweisen.⁷ Durch den gegenseitigen Abgleich der Transkriptionen können nun gerade mithilfe der späteren Funde unvollständige ältere und bis *dato* nie verifizierte Lesungen überprüft und fragmentarische oder unverständliche Stellen erhellt werden. Es versteht sich von selbst, daß eine Untersuchung, die allein auf der zugehörigen Publikation basiert, nur den ersten Schritt hin zu einer zufriedenstellenden Lesung des Inschriftenmaterials darstellt. Ein begründeter Verdacht kann aber durchaus als zuverlässige Grundlage für eine noch vorzunehmende Autopsie gewertet werden.⁸

Betrachtet man, über die philologisch relevante Einzelform hinaus, die den Texten zugrundeliegende einheitliche Struktur, so kann man erkennen, daß sich die 40 Täfelchen zu mehr oder weniger eng miteinander verknüpften Serien gruppieren las-

² Der unmittelbare Anlaß für diese Studie bestand in der Erfassung einer möglichst großen Anzahl verfügbarer 'defixiones' in einer elektronischen Datenbank, wofür eine Überprüfung von Transkription und Lesung notwendig war. Mein herzlicher Dank gilt dem Team der "Elektronische Datenbank Heidelberg", das eine grundlegende Recherche untermöglicht hat.

³ Zu den Fundumständen cf. A. AUDOLLENT, 1904, pp. 360-361; Id., 1905, CLXXXII; Id., 1906, pp. 378-379; Id., 1908, p. 290.

⁴ Cf. dazu etwa A. AUDOLLENT, 1910, pp. 138-148, bes. pp. 146-147; Id., 1930, p. 16.

⁵ Cf. A. AUDOLLENT, 1906, p. 384.

⁶ Cf. L. FOUCHER, *Antiquités Africaines*, 36 (2000) 57-61, bes. 58-59; *Ecclx q̄s̄ icina magica*. Foucher spricht in diesem Zusammenhang von "atelier[s] spécialisé[s]".

⁷ DT 263-270; 272-297; 304; A. AUDOLLENT, 1905, CLXXXII-CLXXXIII, Nr. II; Id., 1906, 378-387, Nr. I u. II; Id., 1908, 290-296, fig. I u. II; Id., 1910, 137-148, Nr. II; Id., 1930, 16-28.

⁸ Diesbezüglich ist bereits Kontakt zum Louvre aufgenommen worden, wo die Stücke aufbewahrt werden.

sen⁹. Innerhalb eines Verbandes zeichnen sich die Texte durch starke Formelhaftigkeit und ein nahezu festgelegtes, nur geringe Variationsmöglichkeiten aufweisendes Textschema aus. Gemeinsamkeiten und Überschneidungen in Aufbau und Ausdruck sind aber auch über die einzelnen Gruppen hinaus immer wieder gegeben. Dies stellt einen Glücksfall für die Vervollständigung der Inschriften dar, denn dank der guten Vergleichbarkeit der Texte können auch längere Passagen rekonstruiert werden. Einige neue Ergänzungsvorschläge sollen hier im folgenden diskutiert werden.

Insgesamt ergibt sich eine Aufteilung der Täfelchen in fünf Gruppen, wobei allein zwei Exemplare nicht einzuordnen sind, da das eine nur die sehr allgemeine, für magische Texte dieser Art typische ‘quem-peperit-Formel’ enthält¹⁰, das andere für eine genaue Bestimmung zu fragmentarisch ist¹¹. Zwei Serien lassen sich dem Konkurrenzkampf unter Wagenlenken zuordnen: Die eine umfaßt 17 Exemplare und besteht im wesentlichen aus Namenslisten, an die sich eine Zauberformel anschließt¹². Die andere wird von zehn Täfelchen gebildet, die mit einer nahezu gleichbleibenden Dämonenanrufung beschriftet sind¹³. Die übrigen drei Gruppen gehören der Kategorie der ‘Liebesdefixiones’ an. Davon sind zwei Exemplare eindeutig durch die verwendeten Namen und eine parallele Formulierung miteinander verbunden¹⁴. Drei weitere eint die für die Transkription des Textes verwendete griechische Schrift, wobei zwei von ihnen zudem auf eine Frau namens Tottina abzielen¹⁵.

⁹

In seinen Artikeln verwendet A. AUDOLLENT in diesen Zusammenhang mehrmals das Wort *séries*, cf. A. AUDOLLENT, 1908, pp. 290, 296; Id., 1910, pp. 142, 148; Ib., 1930, p. 16.

¹⁰ Cf. DT 263.

¹¹ Cf. DT 297.

¹² Cf. DT 297.

¹³ Oblique et grava te equos etc. Innerhalb dieser Gruppe lassen sich im wesentlichen zwei Untergruppen voneinander abgrenzen: Eine kürzere und einfachere Reihe (DT 272-274; A. AUDOLLENT, 1905, Nr. II) und eine längere und auch vom Erscheinungsbild aufwendiger gestaltete Variante (DT 275-284; A. AUDOLLENT, 1906, Nr. I u. II). Etwas anders DT 295.

¹⁴ Adiuro te daemon, cf. DT 286-294; A. AUDOLLENT, 1910, 137-148, Nr. II. Ähnlich formuliert, allerdings eine ‘Liebesdefixio’, DT 270. Diese Tafel ist schwer einzuordnen, da sie Elemente aus verschiedenen Serien in sich vereint.

¹⁵ Victoria, quem! peperit Skarabwa, cf. DT 264, 265. Letzterer Fall ist sehr interessant, weil er ein doppeltes Motiv aufweist, da auch auf eine Rivalität zwischen Wagenlenken angespielt wird.

Tatsächlich eintert der Text in einer Formulierung (*quicunque es daemon*) an die o. g. Dämonenaufrufung (s. Ann. 13).

¹⁶ DT 267, 269, 304.

Augenfällig sind die Übereinstimmungen auch im Fall der fünf Hadrumetinischen Täfelchen, um die es im folgenden gehen soll: Alle von A. Audollent ediert, wurden zwei in das große Corpus der *Defisionum tabellae* (DT) aufgenommen, zwei weitere wurden im *Bulletin Archéologique* von 1908 publiziert, die letzte Tafel ist Gegenstand eines Beitrages in der Festschrift für Paul Thomas (1930)¹⁶. Wie bereits festgestellt, gibt es keine zweite Edition dieses in Sprache und Schrift diffizilen Inschriftenmaterials. Engraviert auf die Bleialben sind Liebeszauber-texte, denen eine “aphrodisierende”¹⁷ Wirkung, d.h. das magische Potential, eine Art Liebeswahn auszulösen, zugeschrieben wird: Den zentralen Angriffspunkt bilden Verstand und Wille des Zielpersonen, eine der Täfelchen verweist zudem auf elementare, lebenserhaltende Handlungen, die ebenfalls unter die bannde Zauber-wirkung fallen¹⁸. Nicht zuletzt ist in den Texten die grundlegende Absicht des Zaubernden expliziert, die in der Herauslösung des anvisierten Opfers aus sämtlichen sozialen Bindungen besteht. Als metaphorische Folie für die Hervorhebung des primär physischen Liebesleidens findet sich das lexikalische Feld von Hitze und Feuer. Körperlich und geistig indisponiert, allen Familien- und Freundschaftsban-den beraubt, insbesondere aber unempfänglich gegenüber anderen Liebeswerbun-gen, muß die begehrte Person letztlich in Liebe zu dem ‘defigens’ entbrennen.

Im Rahmen der Textanalyse sollen diejenigen auf allen fünf Täfelchen nahezu parallel formulierten Passagen untersucht und verglichen werden, wofür jeweils die Lesung A. Audollents zugrunde gelegt wird. Kommentare oder Verweise zu bestehenden Konjekturen werden insoweit vorgenommen, als dies nicht bereits in der jeweiligen Publikation erfolgt ist.

Die zu behandelnde Formel entspricht dem folgenden Schema, wobei die Position der Elemente im Satz variabel ist:

OBLIGARE / NN (quem peperit NN) / ‘Gliederdefixio’¹⁹ / finaler Nebensatz / Wunschsatz

Zu den grundsätzlichen verbindenden Textmerkmalen gehört neben dem nahezu parallelen Aufbau besonders das ‘verbum defigendi’ *obligare*. Der Vergleich mit

¹⁶ DT 266, 268; A. AUDOLLENT, 1908, pp. 290-296; Ib., 1930, 16-28.

¹⁷ Die Bezeichnung entstammt dem Aufsatz von C.A. FARONE, 1991, p. 10, wo er in Anlehnung an E. KAGAROW 1929, pp. 50ff. die Wirkung des Liebeszaubers in “Separation” und “aphrodisiac” aufteilt.

¹⁸ Cf. DT 266: amoris mei causa non dormiat, non cibum, non escam accipere possit.

¹⁹ Terminus nach K. PREISENDANZ, “Fluchtafel”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, Sp. 10. Damit ist eine Verwünschungsformel gemeint, die listenartig verschiedene Körperteile, physi-sche und psychische Fähigkeiten o.ä. umfaßt.

anderen Täfelchen zeigt, daß in diesem Zusammenhang der Name des ‘defixus’, zumeist erweitert durch die Angabe des Mutternamens im Rahmen der ‘quem-peperit-Formel’, im Dativ oder Genetiv verwendet wird. Die anschließende Aufzählung der Körperteile o.ä. bildet das direkte Objekt zu *obligare* oder analogen Verben²⁰.

Diese ‘Gliederdefixio’ enthält mit geringer Variation Elemente aus dem konzeptuellen Bereich der geistigen Fähigkeiten. In dem von *obligare* ebenfalls abhängigen zweigliedrigen Finalsatz, der im nachfolgenden Hauptsatz fortgeführt wird, sind die gewünschten Folgen und das letztliche Ziel der magischen Bindung ausgedrückt²¹. Die Prädikate beider Sätze erscheinen durchweg in der 3. Ps. Sg. Konj. Präs. Gemeinsam ist allen Täfelchen schließlich die wiederkehrende interne Zeitangabe *ex hac()* *dīe*, *ex hac hora*, die sich auch auf den Täfelchen aus einer der Wagenlenker-Serien wiederfindet²².

Eine Rekonstruktion der fragmentarischen Texte wird insbesondere durch den Vergleich mit dem recht gut erhaltenen und aufschlußreichen Spätfund T 1930 ermöglicht, auf dessen Grundlage auch die Lesung von DT 266 revidiert und vervollständigt werden kann: Da sich diese beiden Inschriften als Vergleichsbasis anbieten, werde ich sie in der Besprechung den übrigen Täfelchen voranstellen. Dabei sollen die Erweiterungen, die an den bekannten Transkriptionen vorgenommen wurden, aufgeführt und erläutert werden. Zur besseren Übersichtlichkeit wurden die unverstüdliche Buchstabenreihein, *Ephesia grammata* etc. nicht aufgeführt und bleiben somit von der Zeilenzählung ausgenommen. Ferner sind die besprochenen Passagen durch Fettdruck hervorgehoben und die Neulesungen unterstrichen. Um die Textanalyse nachvollziehbar und überprüfbar zu machen, soll zusätzlich zu dem von mir vorgenommenen Rekonstruktionsversuch die Lescart A. Audollents im Anhang wiedergegeben werden.

• DT 266:

[—] commendō tibi quod[!] / [—]mella ut illam immittas dæf[monibus? —] / —] aliquos infernates ut non per[mittatur? —] Jes me contennere sed faciat / [guacu]In que desidero Vettia quem[!] peperit Optata vobis enim adiuvantibus / ut amoris mei causa non dormiat non c<=i=E>* / bum non escam recipere possit // c haractere oblico Vettia *←a=e* Iquam[!] / peperit Optata sensum squalientium et finitell[!] / lectum et voluntatem ut amet me Fe[licem] / quem peperit Fructa ex hac[!] die ex hac hora[!] / ut obligiscatur patris et matris et [louui]/¹³ um storum et amicorum omnium / et omnium[!] / viororum amoris met[autem] >gratia> Fe[licis] quem[!] / peperit Fructa Vettia quem[!] peperit Optata /¹⁶ solum me in mente habeat / insaniens insani[!]/¹⁷ ens vigilans uratur frigat [—]/¹⁸ ardeat Vettia quam peperit Optata — /¹⁹ la[moris et desideri] mei causa — —*

Hierbei handelt es sich um eine 20 Zeilen lange, relativ vollständige Zauberinschrift, die sämtliche oben genannten Strukturelemente aufweist: An den zweigliedrigen Finalsätzen schließen sich zwei konjunktivische Hauptsätze an, deren Subjekt jeweils die Zielperson namens *Vettia* ist. Die Lesung A. Audollents kann durch Vergleich mit T 1908, Nr. I und T 1930 in einigen Einzelheiten verbessert werden: So ist mit einiger Sicherheit *omnium storum* (Z. 13/14) statt *propinquorum storum* zu rekonstruieren²³. Dies gilt auch für das ursprünglich angenommene *alotorum virorum* (Z. 14/15), das jetzt zu *omnium virorum* verbessert werden kann. Die mehrmalige Wiederholung desselben Wortes ist typisch für den emphatischen Stilmagischer Formeln und deutet auf eine intendierte Vermeidung von Variation hin²⁴. Keine weiteren Probleme bereitet hingegen die von A. Audollent vorgenommene partielle Ergänzung stereotyper Elemente wie der ‘quem-peperit-Formel’, da sie nicht nur mehrmals wiederkehrt, sondern auch zum allgemeinen Formelinventar der ‘defixiones’ gehört. Ebenso wird die Aufzählung *sensum, sapientiam et intellectum et voluntatem* (Z. 10/11) in Wortlaut und Anordnung durch DT 268 (Z. 4/5, s.u.) gestützt. Der anschließende Wunschsatz beginnt mit der Formulierung *solum me in mente habeat* (Z. 17), die als charakteristisches Element von ‘Liebesdefixiones’, gerade in einem semantisch von Verben des Vergessens o.ä. dominierten Umfeld, gelten kann und sich ähnlich etwa auch in DT 270 wiederfindet²⁵. Das von A. Audollent angenommene *dormiens* (Z. 17) diffruiet trotz der adaquaten Begründung *amore et desiderio meo* bzw. *amoris et desiderii* *mei* eatus.

²⁰ Cf. dazu insbesondere AE 1912, 140 (sog. “Johns-Hopkins-tabellae-defixionum” aus Rom), wo der Personename auf allen Exemplaren, soweit erkennbar, im Genetiv erscheint. Starke strukturelle Ähnlichkeit im Aufbau auch zu zwei Täfelchen aus Karthago: *obligia illi pectes, membra, sensus, medullam* (DT 247) und *manus illi et rorbu, pedes illi obligentur* (DT 250). Die dativische Konstruktion scheint dennoch nicht verhängig zu sein, cf. DT 219, *lige, obligo ligugas illorum*. Anders konstruiert DT 268 (s.u.)

21 Nahezu stereotyp formuliert: *ut amet me [...], ut obliviscatur patris et matris [...] NN uratur ex hac[!]* die, *ex hac hora* ist nur in DT 266 vollständig erhalten. T 1930 weist zusätzlich *ex hoc momento* auf. Die längere Variante *ex hac[!] die, ex hac hora, ex hoc momento* erscheint durchgehend in DT 286-294, cf. auch die Tafel Nr. II bei A. AUDOLLENT, 1910, 137-148. Die Konjekturen weisen eine systematische, aber nie begründete Apokopierung des anlautenden *h* in *hora* auf, während dies bei den Demonstrativa nicht der Fall ist (cf. z.B. T 1908, Nr. D. Für diese phonetische Inkohärenz gibt es in den Texten jedoch keine Anhaltspunkte.

22 Cf. auch A. AUDOLLENT, 1908, p. 292, Ann. 10, wo er diese Lesung aus den *Defixionum tabellae momenta* auf. Die längere Variante *ex hac[!] die, ex hac hora, ex hoc momento* erscheint durchgehend in DT 286-294, cf. auch die Tafel Nr. II bei A. AUDOLLENT, 1910, 137-148. Die Konjekturen weisen eine systematische, aber nie begründete Apokopierung des anlautenden *h* in *hora* auf, während dies bei den Demonstrativa nicht der Fall ist (cf. z.B. T 1908, Nr. D. Für diese phonetische Inkohärenz gibt es in den Texten jedoch keine Anhaltspunkte.

23 Cf. auch A. AUDOLLENT, 1908, p. 292, Ann. 10, wo er diese Lesung aus den *Defixionum tabellae momenta* auf. Die längere Variante *ex hac[!] die, ex hac hora, ex hoc momento* erscheint durchgehend in DT 286-294, cf. auch die Tafel Nr. II bei A. AUDOLLENT, 1910, 137-148. Die Konjekturen weisen eine systematische, aber nie begründete Apokopierung des anlautenden *h* in *hora* auf, während dies bei den Demonstrativa nicht der Fall ist (cf. z.B. T 1908, Nr. D. Für diese phonetische Inkohärenz gibt es in den Texten jedoch keine Anhaltspunkte.

24 Zu dieser rekurrenten Stilfigur cf. auch E. KAGAROW, 1929, pp. 34ff.

25 Cf. DT 270: *uv præveju <>obce=>xor iue; DT 231 (Karthago); μ[ε] uv μεντρ <>αβεοτ; ähnlich DT 269; semper de me cogite Tötina.*

nach T 1930 mit einiger Sicherheit zu *insaniens* verbessert werden (s.u.)²⁶. Die Größe der Lücke macht auch eine entsprechende Wiederholung des Partizips wahrscheinlich. Damit ergibt sich ein nahezu lückenhöher Formeltext, wie er entsprechend auch für alle anderen Täfelchen aus dieser Serie anzunehmen ist. Diese Tafel stellt somit eine gute Vergleichsbasis für die Rekonstruktion der übrigen Texte dar.

T 1930:

*lobligo — ae quam peperit — sensu? In sapie<—n>tiadu ut amet me
Optatum! — ex hac! die ex hoc hora ex hoc mforamento — / lut obli-
vscatur patris et mari^s, et suorum omnium fet unicorun omnium et
omnium vi[r]orum — / — / in saniens insaniens vigilans vigilius com-
burlatur comburatur ardeat sp[irit]ius et cor amore etj / [de]siderio meo
-J / amoris huius Veram aduro te per mag[na] — n]omina ei[us] dei qui
sib terra [—] p[ro]p[ter] v o c e s m a g i c a e [de]f[er]tinentem(?) sempiternum amo-
rem qui [—] ego Optatus commento deo [—] Veram quam! p[ro]p[ter] Lucifer[us]
ut nulli d[omi]ni attendat n[on]i mihi soli neminem alium [in mente habeat nisi me]
Optatum quem peperit Annia P[ro]f[ess]i[on]ia — ja Saphonia(?) consummatum
*consulnumatum consummatum] /¹⁰ col<—>iga in sempterno tempore**

Anordnung und Wortlaut dieses Textes weisen klare Parallelen zu DT 266 auf, so daß man auch hier von einer fünfteiligen Grundstruktur der Formel ausgehen kann. Es handelt sich um ein recht gut verständliches Exemplar von insgesamt elf Zeilen, das — mit Ausnahme der ersten drei — am linken Rand fast vollständig erhalten zu sein scheint. Während sich die linksseitig verbleibenden Zeilen mit einiger Sicherheit auf eine Länge von jeweils etwa 70 Zeichen belaufen, stellt bereits A. Audollent fest, daß die Größe des rechten Fragments kaum bestimmt werden kann.²⁷ Der Abgleich mit den verwandten Inschriften und eine weitere Untersuchung auf Textstrukturerbene liefern jedoch einige Anhaltspunkte für sinnvolle Rekonstruktionen. Als Ausgangspunkt kann zunächst die von A. Audollent vorgenommene Ergänzung des Ausdrucks *neminem alium* (Z. 9) durch *in mente* gehenden Satzglied gleichlaufende, sondern auch durch inhaltlich analoge

26 Das von A. Audollent in zugehörigen Kommentar zur Disposition gestellte Partizip *furens*, das aus DT 270 (*uratur furens amore meo*) stammt, ist ebenfalls weniger wahrscheinlich, da sich diese Tafel von der hier diskutierten Serie bereits äußerlich durch die Verwendung der griechischen Schrift unterscheidet und auch in ihrem Aufbau grundsätzlich von ihr abweicht.

27 Cf. A. AUDOLLENT, 1930, pp. 18f.: "Ce qui rend assez difficile l'intelligence de ces onze lignes, c'est que rien ne révèle de façon précise combien de lettres ou de mots comprenait la partie du texte qui manque sur la droite".

28 Der Ausdruck aus dem Formelinventar der "Liebesdefixiones" bildet eine Sinneinheit mit dem vorangehenden, syntaktisch parallel aufgebauten *nulli ali attendat n[on]i mihi soli* (s. auch Ann. XX). Anders als in DT 266 begegnet er auf diesen Täfelchen nicht im ersten Teil des Wunschkatzes, sondern findet sich erst im letzten Abschnitt des Textes, eingebettet in den Wunschkatz einer zweiten Formel (*c commendo [...] ut*). Zu der durch Audollent vorgenommene Tilgung des *et* sei angemerkt, daß es sich bei dem vermeintlichen *e* um ein nachlässig geschriebenes *z* handeln könnte, so daß stattdessen die Konjunktion *ut* stünde, die den von *commendo* abhängigen Finalsatz einleitet, cf. auch DT 139 (Rom): *Rhodinum tibi commendo, ut semper odio sit Marco Licinio Fausto; DT 228 (Karthago): commendo tibi Iulianum Faustillum, ut eum celertius abducas.*

29 Zur Bedeutung von dreigliedrigen Wiederholungen cf. A. AUDOLLENT, 1904, p. LXXXVII, Ann. 7 mit zahlreichen Belegen.

30 Bei dem Ausfall des intervokalischen *n* könnte es sich um einen einfachen Schreibfehler handeln. Eine systematisch durchgeholtene Nasalierung, wie sie auf zahlreichen Täfelchen aus dem gesamten Imperium begegnet, ist auf den Nordafrikanischen Inschriften nicht fassbar.

virorum (Z. 3) bräuchte nur 5 Zeichen. Für eine weitere Konjektur finden sich keine eindeutigen Hinweise. Es wäre kaum sinnvoll, den genauen Wortlaut der entsprechenden Stelle aus DT 266 zu übernehmen, da er insgesamt zu lang für die geschätzte Lücke ist und zudem mit *solum me in mente habeat* (DT 266, Z. 17) einen Ausdruck enthält, der möglicherweise in Zeile 9 der vorliegenden Tafel wiederkehrt. Allein läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch hier ein neuer Hauptatz beginnt. Aufgrund mangelnder Anhaltspunkte kann jedoch nicht sicher gesagt werden, ob er ebenfalls zweigliedrig aufgebaut ist. Besser steht es für die folgenden Zeilen aus: Zunächst erlaubt die Lücke von 6 bis 7 Buchstaben zwischen *vigilan* und *atur* (Z. 4) nicht nur die Vervollständigung des Partizips Präsens, sondern auch die Erweiterung des von A. Audollent rekonstruierten *uratur* zu einer von einem Kompositum von *urare* abgeleiteten Verbform. Neben *aduratur*, das auf der 'Liebesdefixio' DT 227 begegnet³¹, ist auch *comburatur* denkbar. Wie bereits erwähnt und auch anhand der unmittelbar vorausgehenden parallelen Gruppierung *insaniens insaniens vigilans* deutlich sichtbar, stellt die unmittelbar aufeinanderfolgende Wiederholung gleicher Wörter sogar ein Charakteristikum dieser Textsorte dar³². Auch im folgenden ergibt sich die Rekonstruktion im Vergleich mit anderen 'Liebesdefixiones' gleicher Herkunft. So wird etwa *spiritus* (Z. 4) in seiner Funktion als Subjekt des Wunsches durch DT 270 belegt³³, die feste Fügung *amore et desiderio* (Z. 4/5) bereitet ebenfalls keine Probleme. Um die so ergänzte Partie auf die Anzahl von ca. 20 Zeichen aufzustocken, ist nach dem Vorbild von DT 270 dazwischen noch ein *et cor* einzufügen, das mit dem vorangehenden *spiritus* ein idiomatisches Wortpaar bildet.

• DT 268:

sebm/len per me tialu [—] // Persefina ob[bl]i<i=E>gate // illa<m>i<n=M> sensem() et fysapinum! left intellectum! [—] // [—] elt volu<n=M> latem(1) ut [—] / [—] ja recipiatisque mo/s per Bonosa<n> qu<a><n=N> peri<>() Bonosa dema<n> do [—] // [—] lam ex hac(1) diem(1) ex half hornal [—] // [—] late [—] me lut // obliviousatur patris et m<a>tris [—] / [—] p[er] dexum=O, mecum=O, vivum [—] // [—] or [—] / [—] c[ae]c[E]lum et mare [—] de im [—] df[—] // [—] or [—] / [—] mef/lea[—] / [—] ve [—] adque // [—] et d[—] / [—] ac

ligo cuae=Elyum terramo deul[m] /^b [—] lii[—] // qui{f} sit sub [—] os coronos arissore hoc enob[—] /^b [—] Jerumg[—] // [—] s quis vi[—] jer t[er]/rae [e]t damataneus s=C, emesilat[m] /^b [—] / [—] de meos ades limi ut [—] tu // [—] tarasote[—] titiae /^b [—] Jlon[—] / li Bonosa qua=E, om vobis ego il[—] // commando lileca rec[pratis?] /^b [—] has e- Jpi[-] lar[—] // [—] vol[-] vob=V, is re [—]

Dieses Exemplar ist sehr fragmentarisch und bleibt trotz der oben besprochenen

Vergleichsmöglichkeiten nahezu unverständlich. Dies liegt vornehmlich daran, daß der erhaltene Wortlaut des Textes in einigen Punkten von dem der vorangehenden Mustertafeln abweicht: Statt in der 1. Ps. Sg. Ind. Präs. Akt. findet sich das Verb *obligare* mit der Form *obligate* (Z. 1) im Imperativ Präsens der 2. Person Plural. Als Akkusativobjekt fungiert das auf die Zielperson verweisende Personalpronomen *illam*; anschließend erscheint die Liste der geistigen Fngkeiten nicht direkt, sondern schließt sich innerhalb eines von der Präposition *in* (Z. 1) eingeleiteten Ausdrückes an³⁴. Die von A. Audollent vorgeschlagene Zusammensetzung der Fragmente muß ebenfalls überprüft werden³⁵: Aufgrund der 'Gliederdefixio', die eindeutige Parallelen zu DT 266 aufweist, erscheint eine Umstellung der von A. Audollent an den rechten Rand versetzten Fragmente III und IV vor die Fragmente I und II wahrscheinlich (s. Abbildung). Für diese Anordnung spricht auch die interne Zeitangabe in Zeile 8, die analog zu den Vergleichstafelchen dem Finalsatz *ut obliviousatur patris et matris* (Z. 3) voranzustellen ist. Eine weitergehende Rekonstruktion der Formel ist jedoch kaum möglich. Der Finalsatz enthält ein *recipiatis* (Z. 2), das in dieser Serie auf keiner weiteren Tafel erscheint. Ferner begegnet in der gleichen Zeile das 'verbum defigendi' *'demandare*, das sich durchweg in einer Reihe der Wettkampf-Täfelchen aus Hadrunetum findet, auf den entsprechenden Liebeszauberltelchen aber nicht verwendet wird³⁶. Aufgrund ihres fragmentarischen Zustands und des abweichenden Wortlautes ergeben sich keine weiteren Anhaltspunkte für eine befriedigende Gesamtlesung dieser Inschrift.

³¹ Cf. DT 227 (Karthago): *uratur Successo aduratur amore vel desiderio Successi*. Für ein *frigat, uratur* (cf. DT 266) statt eines Kompositums von *uratur* bietet die Lücke wohl nicht genug Platz.

³² A. AUDOLLENT scheint sich allerdings gegen diese Auffassung zu sträuben und lässt sie allenfalls für die Schlußformel gelten: "Mais pourquoi cette répétition d'insaniens? [...] La répétition d'une formule finale deux et trois fois est bien dans la manière des auteurs des *definitions*", cf. A. AUDOLLENT, 1930, pp. 20, 23.

³³ Cf. DT 270: *cupere et δεσθερπο μεο ουραθουρ <η>ονι {i} ιους σ{i} πυρπουρ ετ κορμουπερκουρ*.

³⁴ In den meisten Fllen erscheint die Aufzählung als direktes Objekt zum jeweiligen 'verbum defigendi', so dß dies als die übliche Struktur der 'Gliederdefixio' gelten kann, cf. z.B. DT 190 (Munturum): *vobis commendo illius membra, colorem, figuram, caput, capillos, umbracum [...]*; AE 1901, 183 (Mentana): *Oculos, manus, digitos [...] defigo in his tabellis*. S. dazu auch Ann. 19.

³⁵ Auch wenn die Tafel viele Spekulationsmglichkeiten bietet, ist der Kommentar des Erstditors zu dieser Stelle ("emende deinde Bonosa(m) qu[am] pe[pe]rit, dema(n)do, volu[n]latem") nicht sehr stichhaltig.

³⁶ Cf. Serie DT 286ff.: *Adiuro te demon, quicunque es, et demando tibi [...]*. Dazu auch H. SOLIN, "CXVIII. Eine Fluchttafel aus Cremona", *Analecta Epigraphica* 1970-97, 1998, p. 291 (= *Aretos* 21 (1987), p. 132); S. auch Ann. 13.

- T 1908, Nr. I:

*I — quam peperit Perselphone oblige³⁷ / o? — incolumitate² [sapientiam
sensus ut amel me — m quem peperit — ex h[ac]! die ex hac /] / hora ex hoc
momento ut obtiviscatur patris et matris e[st] omnium suorum et amicorum
omnium et omnium virorum insanientis insaniens³⁸ / s[ic] vigilans comburatur com-
buratur ardeat — I amore et d[icitu]r desiderio meo — h[anc] ob[ligo] — / / — / — /*

Hierbei handelt es sich um ein Randfragment, das von A. Audollent mangels Vergleichsmaterials nicht korrekt vervollständigt werden konnte. Da die Größe des fehlenden linken Stückes nicht genau abgeschätzt werden kann³⁷, ist der restliche, aus insgesamt sieben Zeilen Text bestehende Formteileil nur ungefähr rekonstruierbar. Die Tafel scheint jedoch analog zu den beiden Mustertafeln DT 266 und T 1930 aufgebaut zu sein, was auch die Disposition des Resttextes zu den Lücken vermuten lässt. Für die erste Zeile kann man wohl mit A. Audollent davon ausgehen, daß das 'verbum defigendū' *obligare*, analog zu DT 266 (Z. 9), im Indikativ Präsens Aktiv der 1. Person Singular steht. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist vor *obligo* (Z. 1) die Identifikation des 'defixus' im Rahmen der 'quem-peperit-Formel' anzusetzen, so wie es der Paralleltext T 1908, Nr. II (Z. 2, s.u.) nahelegt. Damit dürfte es sich bei *Persophone* (Z. 1) eher um das für die Filiation erforderliche Metronym als um den Namen des Zielpersonen handeln. Weitere Bestandteile der Formel lassen sich nach dem Vorbild der vollständigeren Exemplare ebenfalls leicht einfügen: In der nachfolgenden 'Gliederdefixio' stellt das Substantiv *incolumitatem* zwar eine lexikalische Variante dar, passt aber inhaltlich gut in den Gesamtkontext. Mit der Einfügung von *ex hoc momento* (Z. 4) ist die interne Zeitangabe in ihrer Maximalvariante (cf. T 1930, Z. 2) angenommen, was insbesondere die Länge des von *obliviscatur* (Z. 4) abhängigen formellen Ausdrucks in der nachfolgenden Zeile vermuten lässt. Nicht eindeutig zu ergänzen ist hier allerdings die Passage nach *virorum* (Z. 5), weil das Vergleichsmaterial entweder zu ausführlich (DT 266, Z. 14-17) oder ebenfalls fragmentarisch (T 1930, Z. 3-4) ist. Dies gilt auch für die Lücke nach *amore et desiderio meo* in der nächsten Zeile, da im Paralleltext T 1930 an analoger Stelle (Z. 4-8) eine längere Beschwörungsformel einsetzt. Eine wesentliche Korrektur der Lesung A. Audollents resultiert schließlich aus dem Vergleich mit dem spätesten Fund der Serie (T 1930, s.o.): Das zunächst ohne Verweis auf andere Täfelchen angenommene *amoris insanii eam* (Z. 5/6) kann jetzt ohne Mühe zu *insaniens insaniens* verbessert werden. Dies wird auch von A. Audollents Abzeichnung voll bestätigt, wo die Reste des *N* in der Partizipialendung -*ens* fälschlich einmal als *I*, einmal als *A* interpretiert wurden (s. Abbildung). Als Prädikate des

folgenden Wunschsatzes lassen sich somit, analog zu DT 266 bzw. T 1930, vor *amore et desiderio meo* (Z. 6/7) das rekurrente *uratur* und/oder synonymische Verben einfügen, wobei genauer Wortlaut und Abfolge mangels eindeutiger Indizien offen bleiben müssen. Ferner bleibt unklar, ob das Subjekt zu *uratur* etc. wie auf den Vergleichsstücken expliziert wird³⁸. Im Einklang mit den Musterexemplaren würde diese Änderung darüber hinaus die Wiederholung von *uratur* nach *amore et desiderio meo* (Z. 7) überflüssig machen. Damit ist auch die Tilgung des von A. Audollent vorgeschlagenen *sed* (Z. 6) angebracht³⁹.

- T 1908, Nr. II:

*I — sapientia<in> sensus si gnum magum / intellectum volun-
tatem — ae quam peperit Rust — / obligo ut amel me — m quem pepe-
rit — ex h[ac]! die ex hac hora ut obtiviscatur patris et l[ar]na / Iris et
omnium storum et amicorum omnium et omnium virorum — / l[ar]na — / l[ar]na — /
miers insanientis vigilans uratur comburatur — / amore / / let desiderio
meo — ex h[ac]! die ex hac / hora — /*

Diese sechszeilige Tafel ist zu beiden Seiten unvollständig, wobei die nicht genau beifügbaren Ausfälle links erheblich größer sein dürfen als rechts. Dennoch erweist sich der Vergleich mit den Musterstücken sowie mit der 'Schwestertafel' T 1908, Nr. I für die Rekonstruktion als aufschlußreich. Die vorhandenen lesbaren Stellen erlauben zwar die Annahmen des rekurrenten Wortlautes, ergeben aber keine neuen Elemente. Durch die Voranstellung der 'Gliederdefixio' (Z. 1/2) erscheint allein die Grundstruktur dieser Inschrift etwas verändert. Unklar bleibt zudem, ob die interne Zeitangabe, die nicht an der üblichen Stelle erscheint, sondern am Ende des Fragments ergänzt werden muß, einfach wiederholt wird oder ebenfalls auf einen anderen Aufbau der Formel hinweist. Möglich ist auch, daß sie innerhalb eines weiteren Wunschsatzes verwendet wurde. Ferner sind auch Fehler und Inkohärenzen, die etwa aus einem möglichen Kopiervorgang resultieren könnten, nie auszuschließen. Aus dem ebenfalls individuell formulierten Angangs- bzw. Schlussteil in DT 266, 268 und T 1930 lassen sich keine Rückschlüsse auf den genauen Wortlaut dieser Textstelle ziehen.

Anhand der kurzen Diskussion fünf lateinischer 'defixiones' aus Hadrumetum sollte gezeigt werden, daß der Umgang mit altkanntem Material aus einem anderen Blickwinkel und unter Berücksichtigung jüngerer Ergebnisse immer wieder Anlaß für zahlreiche neue Schlüsse bietet. Ein entscheidender, innovativer

³⁷ Nach der Autopsie der Tafel stellt A. AUDOLLENT fest: "C'est seulement à gauche et en bas qu'u- ne partie du texte a disparu et que des restitutions s'imposent".

³⁸ *Vettia* (DT 266, Z. 19), *spiritus et cor* (T 1930, Z. 4).

³⁹ Vermutlich auch auf Grundlage von DT 270 konzipiert, ohne so im Kommentar expliziert worden zu sein.

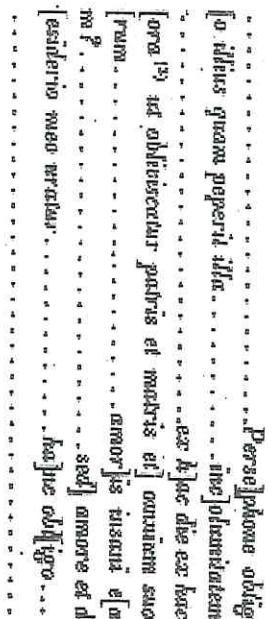
Unterschied zu vorangegangenen Untersuchungen stellt dabei der hermeneutische Ansatz dar, der den Text nicht als Sammlung isolierter sprachlicher Phänomene, sondern als auch inhaltlich kohärentes Gesamtkonstrukt wahrnimmt. Somit kann die Strukturanalyse des Textes, im Wechselspiel mit philologischen und paläographischen Überlegungen, zu einer verlässlichen Auswertung des Inschriftenmaterials führen. Die so gewonnenen Erkenntnisse können über die Analyse des einzelnen Wortes hinaus dazu beitragen, nicht nur die Textsorte der 'defixiones' in ihrer Gesamtheit als Reflex von Vorgängen besser zu fassen, sondern auch die Texte in ihrer besonderen Struktur in der außersprachlichen Wirklichkeit und somit als Grundlage für das bessere Verständnis der zugrunde liegenden rituellen Handlungen zu begreifen.

BIBLIOGRAPHIE

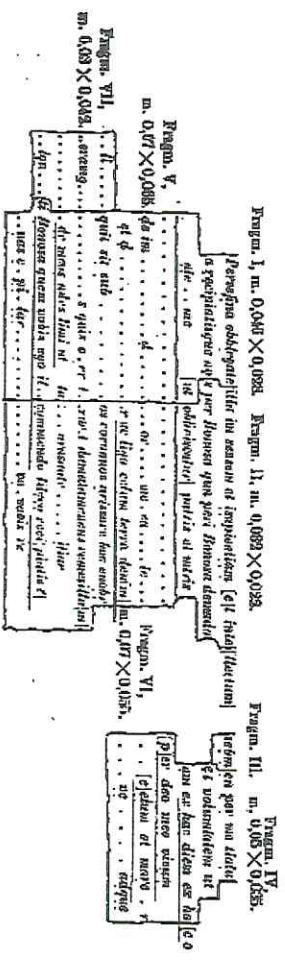
- AUDOLLENT, A.,
"Defixionum tabellae quotquot immostrarunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentibus partibus praeceps Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas, Paris, 1904 (DT).
- "Deux tablettes defixionis trouvées à Sousse", BAC (1905) CLXXXII-CLXXXIII, Nr. II.
- "Rapport sur des 'tabellae defixionum', récemment découvertes à Sousse (Tunisie)", BAC (1906) 378-387, Nr. I u. II.
- "Rapport sur deux fragments de lamelles de plomb avec inscription découverts à Sousse (Tunisie)", BAC (1908) 290-296, fig. I u. II.
- "Deux nouvelles defixiones de Tunisie", BAC (1910) 137-148, Nr. II.
- "Une nouvelle tablette defixionis africaine", Mélanges Paul Thomas, Bruges, 1930, 16-28 (= ME 1921, 132).
- FARAOONE, C. A.,
"The Agonistic Context of the Early Greek Binding Spells", in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford, 1991.
- KAGAROW, E.,
"Griechische Fluchtafeln", Eos, Suppl. 4, Leopoli, 1929.

ANHANG

DT 266



DT 268



T 1930

Kaple [E]θ[ε]λοι μωκ θ[ε]λεω
ωρεντεω οιεγε
g, ZaPi Εψ μαλιγετη [pam]

peperit Optata sensum significationem et fintela
lectum et voluntatem ut omel me Fe[licem]

quem peperit Fracta ex h[ab]et die ex h[ab]et ora
ut obliviscatur patrum et matris et [propinquar]

um storvni et uniorum omnum [et aliorum]
peperit fructa; Velia quod[em] peperit Optata

virorum amoris nisi astem Fe[licis quem]
peperit fructa; Velia quod[em] peperit Optata

volunt me in male habeat [....., dormi]

ens vigilant urturi sagat [.....]
ardent Velia quam peperit Optata [.....]

q[ui]moris et desideri m[ei] causa.]

NS. METUA
HOC HORA. R[ec]X HOC M

do a a II. M[er]ci. V[er]ba a a II. M[er]ci. N[on]na. Et OMNIVIA VI

4. 4. 1. N[on] 4. 4. SANIEN 4. en 9. 1. ANTHENS. VIGILANS 6. en 9. 1. ATYVR. COMVRAVTR. ARDEAT SP

9. 1. SPERIO. MEO. OBLI. 1. CARLVN. TERRAM. AN 6. en 9. 1. ET HALEMA. INMORIS. SBT DOM

6. ANORIS. HVMS. VERAM. ADIVQAT. PER MAG. 1. 6. 6. QMINA. ELVS DEI. QUI SUB TERRA

7. OSORNOPHM. OSERCHOCLO. ERACONTHI. M. L. UR. 1. M. MR PHILIO. CHINNEMO. SAR

8. TUNIMENT. SEMPANTON. AMOREM. QVI P[er] a. 1. EGO. OPTAVS. COMMENDO. DRO

9. PEPEKIT LVCIFERA. IET. NVILI. ALL. ATTENDAT NISU. MUTH. SOLI. NEMIEM. ALIV

10. OPTAVM. QVEM. PEPEKIT. AMQHA. P. 1. KA. A. SAPHOINA. CONSUMMATVM CONSY

11. COLICA. IN SEMPTERNO TEMPORIE

Fragm. I, m. 0,040 X 0,024. Fragm. II, m. 0,028 X 0,028.

Fragm. IV,
m. 0,03 X 0,028.
Fragm. VII,
m. 0,03 X 0,028.
Fragm. VIII,
m. 0,03 X 0,028.

I[eroglyphica obliterata] illi in manu[m] inscriptio[n]em [et] in stol[u]m

Pragm. V,
m. 0,07 X 0,028.
Fragm. VI,
m. 0,07 X 0,028.

a specie[n]a ap[er]t[ur]a per [an]t[er]na que per [an]t[er]na demiss[us]

Pragm. VI,
m. 0,07 X 0,028.

af[er]e. n[on] it
it obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. VII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. VIII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. IX,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. X,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XI,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XIII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XIV,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XV,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XVI,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XVII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XVIII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XIX,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XX,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XXI,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XXII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XXIII,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XXIV,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

Pragm. XXV,
m. 0,07 X 0,028.

et obliterata] p[er]tice al n[on]t[er]na

T 1908, Nr. 1

Plakette I.

Habemus o. m. ob[lig]i[us] i[n] quer, o. m. o[blig]i[us] d[omi]n[um] n[ost]ri o. m. o[blig]i[us].
 PHONE OBLIG
 OLVMITATEM
 AC DIB BX HAC
 OMNIVM SVO
 5 IS INSANIE
 AMORE ET D
 ANC OBL

[To, Mus gressu p[ro]p[ter]a illa]..... Persephone oblige
 [nos] ut ob[lig]atissim[us] p[ro]p[ter]a et natus est communis nos
 [cum]..... munera facili[us] q[ui]e
 [m]is[er]ia..... munera et id
 [quidam] mis[er]ia h[ab]ere ab[il]igo

T 1908, Nr. 2

[.....]..... sup[er]empi[us] sensus X
 go eura? illa quae p[re]p[ar]it R[es] ob[lig]i[us]
 trix et d[omi]n[um] sicut[us] et c[on]siderat ob[lig]atissim[us] et alior[um] d[omi]ni u[er]o.....
 et desiderio n[ost]ro..... et h[ab]et a[ct]u[m] ex hac
 oru[us]

MAGIA Y CULTOS ORIENTALES: ACERCA DE UNA DEFIXIO DE ALCÁCER DO SAL (SETÚBAL) CON MENCIÓN DE ATTIS¹

FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

Durante las excavaciones en 1995 de un santuario romano en Alcácer do Sal (la antigua Salacia), se encontró en un estanque ritual la primera *defixio* atestiguada en Portugal. Esta *tallosa*, datable en la segunda mitad del siglo I d.C., pertenece a la categoría de las ‘peticiones de justicia o textos imprecatorios contra ladrones –habitualmente depositados en santuarios o fuentes sagradas–’, menciona al dios Attis (así como a su *Nocturnus*, y a la divinidad que recibe el cuerpo de Attis) y documenta claramente las relaciones entre el ritual mágico y las religiones greco-orientales, y en particular el culto de la Gran Madre.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, *TALLOSA*, *DEFIXIO*, CULTOS ORIENTALES, ATTIS, GRAN MADRE.

MAGIC AND ORIENTAL CULTS: ABOUT A DEFIXIO OF ALCÁCER DO SAL (SETÚBAL) REFERRING TO ATTIS

ABSTRACT

During the excavations in 1995 of a Roman sanctuary in Alcácer do Sal (the ancient *Salacia*), the first *defixio* attested in Portugal was found in a ritual pool. Dateable to the second half of the first century A.D., this *tallosa* belongs to the category of the ‘prayers for justice’ or imprecatory texts against thieves—which are typically deposited in sanctuaries or sacred springs—mentions the god Attis (as well as his *Nocturnus*, and the deity receiving Attis’ body), and documents clear relations between the magical ritual and the Graeco-oriental religions, and particularly the Great Mother’s cult.

Key Words: MAGIC, *TALLOSA*, *DEFIXIO*, ORIENTAL CULTS, ATTIS, GREAT MOTHER.

1

En el transcurso de los trabajos arqueológicos realizados en el verano de 1995 en Alcácer do Sal (la antigua *Salacia*, municipio de *Latium vetus* según Plinio, *NH* 4, 117)² para acondicionar el antiguo convento de Araceli, salieron a la luz estructuras correspondientes a un santuario romano, a medio centenar de metros del ángulo

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de M.C.Y.T.D.G.I.FEDER nº BHA2002-02584.

Agradezco a María Grazia Lancerottti y Arturo Mastrocincio sus sugerencias y observaciones, aunque la interpretación del texto y sus eventuales insuficiencias son de mi exclusiva responsabilidad.

² La ciudad tenía una posición dominante sobre el río Sado -navegable hasta ella- estaba situada en una de las vías que comunicaban *Olisipo* con *Emerita Augusta*, la capital provincial, y unida por otras con *Mirobriga* (Santigão de Cacetém), *Portus Ituli* (Beja) y *Ossonoba* (Faro), y era centro de una economía de explotación centrada en la explotación de la sal, las minas y, sobre todo, el *garum* y las industrias de salazones (Faria, 2000, pp. 65 ss.).

lo noroccidental del foro. La menor (3,80 x 2,60 m.) de las dos *cellae* rectangulares, comunicadas entre sí por sendos corredores, contenía un estanque cuadrangular de *lateres* con argamasa, de 1,50 m. de lado y 0,75 de profundidad, en cuyo fondo se encontró la *defixio* que motiva estas líneas, junto a una moneda de cobre de difícil identificación dado su estado.³ De acuerdo con el editor (Faria 2000, 103-105, figs. 29-32)⁴, dicha estructura se destinaba probablemente a la realización de sacrificios, si bien no hay que descartar un posterior uso medieval como herrería a juzgar por las escorias encontradas. En la entrada de la *cella* apareció también un espacio comprendido destinado a albergar ofrendas votivas, en donde se hallaron lucernas y tres terracotas –dos de ellas con gorros frigios, elemento francamente significativo como luego veremos. Las estructuras del santuario se construyeron, no obstante, aprovechando otras preexistentes de los ss. IV-II a.C., con las que sin duda se relaciona el depósito de 22 figuritas de bronce –representando orantes, guerreros, caballos, cabras o toros– halladas junto al muro occidental del complejo. Prácticamente nula es la información suministrada por la estratigráfica, y tan sólo la publicación del conjunto votivo, actualmente en estudio, proporcionará datos más precisos.

³ La tabilla de excavación, primera que se documenta en tierras portuguesas y con un excelente estado de conservación, mide 15,3 x 9,2 x 0,15 cms., con letras cursivas entre 0,6 y 0,7 cms. (salvo las dos primeras líneas, de 1,3 cms.), y presenta un pequeño orificio entre la primera y la segunda palabra que pudiera hacer suponer su sujetión en una pared o superficie determinada (Faria 2000, 107; D'Encarnação y Faria 2002, 261). Opistógrafa, dice así (fig. 1):

(Recto)

DOMINE . MEGARE
INVICTE . TV . QVI . ATTIDIS
CORPVIS . ACCEPSTI . ACCPIAS . COR
PVS . EVS . QVI . MEAS . SARCNAS
SVPSTVLIT . QVI . ME . COMPLAVIT
DE . DOMO . HISPANI . ILLVS . CORPVIS
TBI . ET . ANIMA . DO . DONO . VT . MEAS
RES . INVENIAT . VNC . TBI . OSTIA
QVADRVPFDE . DONE . ATTIS . VOVEO
SI . EAS . IVRE . INVENERO . DOMNE

³ Los ámbitos acuáticos son, junto con las tumbas, escenarios preferentes en el depósito de las tabillas exorcitorias y, en concreto, las que, como la que nos ocupa, contienen fórmulas imprecatorias contra los ladrones, aparecen preferentemente en santuarios, fuentes y estanques sagrados. Véase un tratado reciente, con las referencias correspondientes, en Marco y Velázquez, 2002, pp. 270-272.

⁴ Las observaciones que llevó a cabo João Carlos Lázaro Faria acerca del contexto arqueológico, la lectura, traducción e interpretación de la *defixio* fueron íntegramente reproducidas en D'ENCARNACAO Y FARIA, 2002.

ATTIS . TE . ROGO . PER . TVM . NOCTVRNVM
VT . ME . QVAM . PRIMV . COMPOTE . FACIAS

Faria (2000, 109; D'Encarnação y Faria 2002, 262) traduce el texto de la forma siguiente:

Ó Señora Mégara Invicta! Tu, que recebeste o corpo de Átis, digna-te receber o corpo daquele que levou as minhas baggens, que me roubou da casa de Hispano. Ofereço-te como dádiva o corpo e a alma dele, para que eu encontre os meus haveres. Eu te prometo de presente como vítima este quadrúpedo, Atis, se, como é de justica, eu os encontrar. Rogo-te, ó Señor Átis, pelo teu Nocturno, que façam com que eu os possua quanto antes.

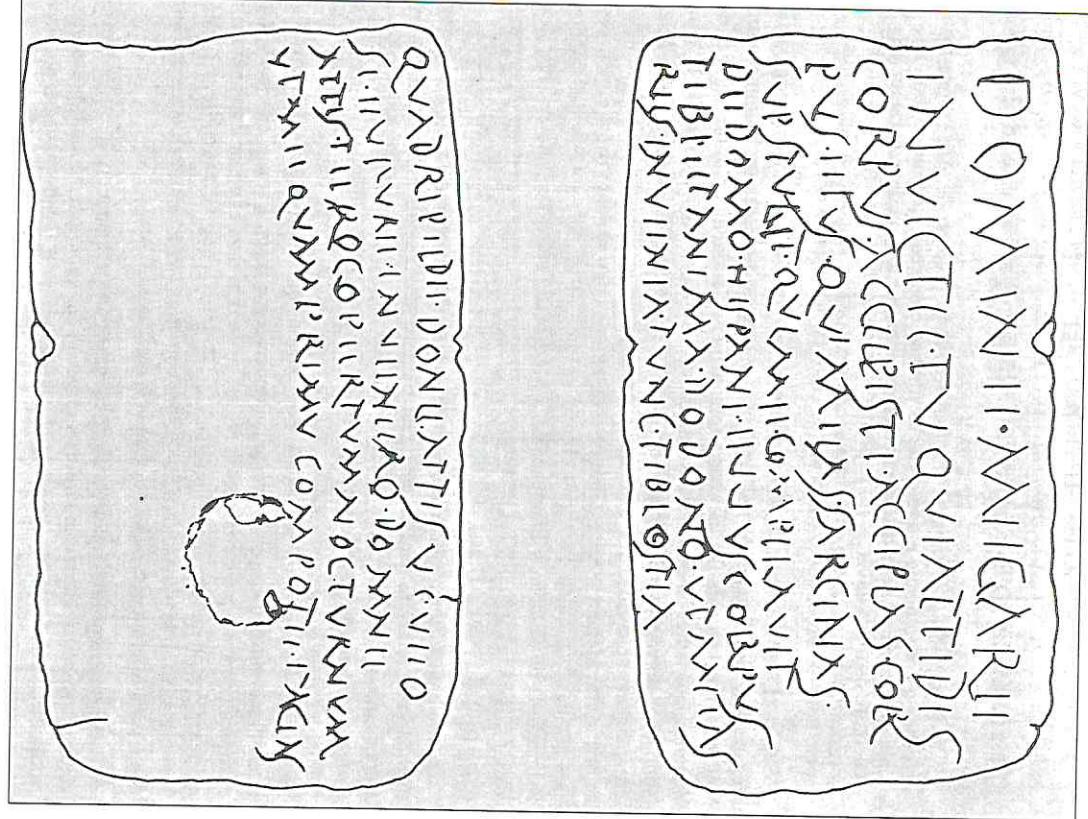
Según el editor, *Domine Megare* hace referencia a la figura mitológica de Mégara, hija de Creonte, el rey de Tebas, y esposa de Hércules: “Conhecemos Mégara, uma cidade da Sicília, mas a referencia é, claramente, à mitica mulher de Hércules; por tanto, há que ver aquí um nítido reflexo da linguagem oral –a “contaminação” do vocativo da segunda declinação” (*ibidem*). Reconociendo el carácter extremadamente curioso del texto, que expresaría una simbiosis de mitos (se supone que los de Mégara y Atis) o, mejor, una falta de conocimiento cabal de los mismos por parte de quien encargara el texto mágico, lo explica a partir del carácter cosmopolita de *Salacria*, y la aplicación a Mégara del epíteto mismo de Hércules, *invictus*, sería la razón por la que aparece la forma masculina –en lugar de la feminina– para el vocativo (Faria 2000, 107-108; D'Encarnação y Faria 2002, 263).

Ahora bien, la personalidad divina mencionada al comienzo del texto admite una distinta interpretación, para la que puede plantearse una doble posibilidad. La primera es que el contenido de la inscripción alude a Cibeles, mencionada aquí como *Domine Megale Invicta*. Ciertamente, es incorrecta la utilización de la forma masculina del vocativo para invocarla, que se repite en la forma del relativo *qui* (en lugar de *quae*), pero lo mismo sucede en el caso de que interpretáramos al personaje en clave mitológica como Mégara. Pueden tener razón Faria y D'Encarnação cuando aluden a una contaminación del lenguaje oral para explicar estas anomalías, pero la razón no estaría en el préstamo del epíteto *invictus* de Hércules a Mégara, sino más bien en la utilización de un término griego (*Megale*) junto a otros dos latinos en una referencia característica de la Gran Madre.

Esta primera posibilidad de interpretación vendría abonada por la utilización en algunas *défixiones* latinas de términos griegos⁵, así como por las numerosas incorrecciones gramaticales que presenta el latín del epígrafe, bien subrayadas por Faria

Fig. 1. Tablilla de exorcización de Alcácer do Sal (seg. Faria).

⁵ *Vid. infra*, n. 25.



(2000, 108): *supstulit* por *sustulit*, accusativos singulares sin la desinencia correcta (*animata* por *animam*, *quadrupede* por *quadrupedum*, *compte* por *comptem*, *primum* por *primum*), *ostia* por *hostia*, *inveniat* por *inveniam*, *unc* por *hunc*, *tum* por *tuum*. Tales incorrecciones, a las que cabría sumar *dono* por *done* (l. 7) suelen caracterizar, como es sabido, a las tabillas execratorias (Jeannelet, 1916; García, Rodríguez 1962).

Dentro de esta primera línea interpretativa, una explicación alternativa del vocablo *Megare* podría ser tenida en consideración. En un papiro se identifica a la polimorfa Selene (*PGM IV*, 2785) con *Megaira*, una de las tres Erínias de Hécate encargadas de castigar –sobre todo a los parricidas–, por lo que su mención en este contexto mágico no carecería de sentido habida cuenta de que la Luna es una de las entidades más invocadas por los magos. De hecho, las ‘*Επινύες ὄμοχθονου*’ son invocadas en una decena de *defixiones* chipriotas (Audollent 1904, n.ºs. 22, 24-33, 35, 37). No obstante, la relación íntima que nuestro documento establece entre la personalidad divina en cuestión y Atis me inclinaría más bien a identificarla con Cibeles.

Existe, con todo, una segunda posibilidad de interpretación, que tendría la ventaja de suprimir las dificultades planteadas por las anomalías comentadas respecto del género en que se expresa la personalidad divina mencionada al comienzo del texto: que, efectivamente, el vocativo *Domine Megare Invicte* alude a una divinidad masculina. Tal personalidad podría ser Hades, quien, como dios del inframundo, recibiría el cuerpo de Atis. En tal caso, la traducción de la tabilla sería la siguiente: “Gran señor invicto, tú, que recibiste el cuerpo de Atis, recibe el cuerpo de aquél que robó mis efectos personales, que me despojó de la casa de Hispano. Te ofrezco como don su cuerpo y su alma, a fin de hallar mis pertenencias. Hago el voto de ofrecerte como don este cuadrúpedo como víctima sacrificial, Atis, si, como es de justicia, las recuperes. Señor Atis, te ruego, a través de tu Nocturno, que hagas que vuelvan cuanto antes a mi poder”. Esta segunda interpretación vendría avalada, además, por la repetición del calificativo *Dominus*, referido a Atis en la cara B del documento.

Se trata, pues, de una tabilla de imprecación contra los ladrones⁷ y dirigida a la divinidad para que descubra las piezas de oro robadas y castigue a los culpables.

2

No sorprende la mención de Atis⁸ en la *defixio* de Alcácer do Sal, habitada entonces de los testimonios sobre cultos orientales existentes en esta parte de la provincia de Lusitania. La profunda romanización de la ciudad se vería reflejada en la casi total ausencia de antropónimia indígena o de influencias púnicas, con una notable presencia de *cognomina* de origen griego, atestiguados incluso en dos de los tres magistrados que se conocen⁹, y un dinamismo particularmente notable de los libertos (Faria, 2000, 52). En la antigua *Salacia* (donde pudieron haber sido venerados igualmente Mitra y Júpiter Amón: Faria, 2000, 57) se atestigua una inscripción *Izidi Dominae* por parte de un liberto llamado M. Octavius Teophilus¹⁰, y zonas próximas documentan interesantísimas evidencias cultuales megalenses. En Osonoba (Faro) una inscripción fechable seguramente en el s. III d. C. (D'Encarnação, 1984, 41-42) commemora la realización de un criobolo por parte de un sacerdote llamado L. Agris. En *Pax Iulia* (Beja), la capital del convento, dos individuos de nombre Ireneo, padre e hijo, recibieron la sangre del carnero sacrificado el día de su iniciación en el culto de la Diosa, consignándose el nombre de los sacerdotes encargados de la realización del ritual en el epígrafe, que parece de mediados del s. II d. C.¹¹. Y en Estremoz se halló también otra inscripción dedicada a la *Mater Deum* en la que se cita a Julius Maximianus como responsable de la erección del monumento, fechable no antes de fines del s. II o comienzos del III d.C. (D'Encarnação, 1984, 521-523). A estos y otros testimonios epigráficos de cultos metróacos habría que añadir diversas esculturas de atribución cibética, con el resultado de que los cultos megalenses presentan en la provincia lusitana una más copiosa documentación –iniciática o simplemente cultural– que en el resto de las provincias hispánicas (Alvar, 2002, 207).

La *defixio* ha sido datada, en relación con el expolio del depósito votivo del santuario, en la segunda mitad del s. I d. C. (Faria, 2000, 111; D'Encarnação y Faria, 2002, 263). Las 25 inscripciones metróacas seguras halladas hasta la fecha en Hispania responden a una cronología entre los comienzos del s. II y el s. IV (del

⁶ Sobre este nombre y la veintena de menciones epigráficas que lo consignan como *cognomen*, véase ABASCAL, 1994, p. 387.

⁷ En este tipo de *defixiones* el propietario/cliente transfiere temporalmente la propiedad de los bienes robados a la divinidad, de forma que su recuperación y el castigo de los ladrones se convierte en un acto de justicia divina, y presumiblemente una parte de los bienes permanecerían en propiedad del dios (GÄGER, 1992, p. 191). Sobre este tipo de tabillas, en el que destaca el numeroso conjunto hallado en el santuario de *Sulis Minerva* en Bath (CUNLiffe, 1988), véase MARCO y VELÁZQUEZ, 2000.

⁸ Una muy reciente aproximación a su personalidad divina en LANCELLOTTI, 2002.

⁹ L. Iulius Philon (D'ENCARNACÃO, 1984, n.º 186) y L. Porcius Himerus (*CIL* II 34 = D'ENCARNACÃO, 1984, n.º 187).

¹⁰ D'ENCARNACÃO, 1984, n.º 182. A Isis se consagra igualmente una inscripción en Beja (*Pax Iulia*), y a Mithra se le construye un edificio con una cratera por parte de un *sodalicium Bracarorum* (D'ENCARNACÃO, 1984, pp. 414-416).

¹¹ *Matri Deum Sacrum*. *Duo Irenaei, pater et filius, criobolati natali sua, sacerdotibus* *Luctio* *Antisq[ue]o* *Avito G[ra]cio* *Antisq[ue]o* *Felicissimo* (D'ENCARNACÃO, 1984, pp. 356-357).

Hoyo, 1998, 374 ss.), lo que haría de la tabilla de *Salacia* el más antiguo testimonio con referencia a Cibeles, aunque no la más antigua *defixio* de la Península, pues una de las aparecidas en Córdoba y la conquense de Barchín del Hoyo parecen darse por su paleografía en los ss. I a.C. – I d. C. (Navascués, 1934, 55; Curbelo, Sierra Delage y Velázquez, 1999, respectivamente). Efectivamente, los caracteres paleográficos de nuestra *defixio* parecen sustentar la cronología dada por los editores (véase Bartoletti, 1990).

No es Cibeles una divinidad asiduamente invocada en este tipo de textos. De hecho, son raras las *defixiones* que se dirigen a esta divinidad¹². Especial interés tiene, dada la parquedad documental en relación con la Gran Madre, una tabilla de imprecación en bronce del Museo de Ginebra procedente de Asia Menor (Dunant, 1978; Versnel, 1991, 74-75; Gager, 1992, 190-191). He aquí la traducción del texto: “Je te libre à la Mère des dieux, afin qu’elle découvre tout l’or que j’ai perdu, qu’elle révèle tout en public, qu’elle punisse ceux qui le détiennent, d’une façon digne de sa puissance, et qu’elle ne soit pas tournée en dérision” (Dunant, 1978, 242).

Al igual que sucede en el santuario de Deméter en Cnido, donde se hallaron bastantes *defixiones* de este tipo (Audouillet, 1904, núms. 1-13), la tabilla del Museo de Ginebra habría sido depositada en uno de los numerosos santuarios que la Μήτηρ Θεῶν tenía en Anatolia (Dunant, 1978, 244). No parece descabellado proponer, en el mismo sentido, que al culto megalenense estuviera también dedicado el santuario de Alcácer do Sal, si pensamos en las dos figurillas de terracota con gorros frígoros aparecidas en la entrada de la *cella* y si tenemos en cuenta los testimonios existentes en la zona sobre cultos orientales y, más concretamente, cibélicos.

El calificativo *Domina* que acompañaría a la *Megale Invicta* no es frecuente en la epigrafía cibélica¹³ y caracteriza a la diosa en la poesía¹⁴, aunque abunda mucho más su correspondiente griego Δέοντοντα¹⁵, y tampoco le es específico el calificativo de

invicta, que, sin embargo, acompaña a alguna divinidad o demon en los papiros¹⁶.

A cambio, la otra posibilidad comentada, la de una divinidad infernal masculina como destinataria de la denuncia y el *votum* contenidos en la tabilla, parece encontrar más argumentos si atendemos a los paralelos existentes. Efectivamente, la referencia al dios de los infiernos en este tipo de documentos es más frecuente que la de Cibeles. Aparece mencionado como Πλούτων en *defixiones* chipriotas¹⁷, egipcias¹⁸ o griegas¹⁹, *Pluto* es la divinidad a la que se dirige una *defixio* galorromana del territorio de los santones²⁰, *Pluto praepositus mortuorum* viene consignado en una de las tabillas setianas de Roma²¹, y *Dis Pater* se menciona en *defixiones* itálicas²², por no hablar de las referencias genéricas a los dioses infernales²³. En las imprecaciones funerarias atestiguadas en las *defixiones* de Anatolia, espacio originario de los cultos cibélicos, se menciona, ante todo, a los dioses infernales (Ἑθῆς καταχθόνιος), y en segundo lugar, a los dioses lunares (Men y Selene, Hécate y sus Erínias), Helios y Men, Zeus y Meter (éstas bajo diferentes nombres y formas), con una preferencia muy clara en la Frigia oriental y en Lycania hacia Men καταχθόνιος (Strubbe, 1991, 46-47). Epítetos idénticos, en fin, a los de la tabilla de Alcácer do Sal, acompañan a las divinidades ctónicas en documentos similares: Θεοί οἱ μεγάλοι²⁴, Δομινούσι²⁵.

3

Uno de los aspectos más interesantes de la inscripción de Alcácer do Sal es la utilización de unos términos culturales que parecerían más propios del mundo de la religión

12

Además de algunas de las *Sethianorum tabellae* de Roma, que aluden a la *Phrygia* Βέη Νηπές Εἰσοδεῖα (AUDOUILLET, 1904, n° 155, 156 y bl; 157, 1-2; 158, 4; 159, al y bl; 160, 1-*Fuñtria*; 163, 7; 165, 41; 166, 1-2; 167, 44; 168, a 14-15 –*Fuñtria*–), un texto plombeo muy mutilado de Locros Epicétidas, datable en el s. VI a.C. (COSTABBLE, 1999, pp. 24-29), da el nombre de la deidad en su variante dórica (Κευρβαθμα), y una tabilla del Ática (AUDOUILLET, 1904, n° 72) menciona a la Μήτηρ θεῶν junto a Hermes Ctonio, Hécate y Gea (a la que posiblemente se refiera otra *defixio* de la misma procedencia como Μήτηρ; AUDOUILLET, 1904, n° 79).

13

Así, por ejemplo, en *Giamum* (St.-Rémy-de-Provence): CCCA V nº 349.

14

Catulo, 35, 13 ss.: *Dindymni dominiam*; 63, 13: *Dindymenae dominiae*.

15

Este se documenta ya en el formulario cultural más antiguo (Δέοντοντα Κυρβένη Μήτηρ) atestiguado por Pindaro y Aristófanes, aparece en poetas como Timoteo o Calímaco y persistirá hasta el emperador Juliano –*Or.* 55, 160 d– (HENRICUS, 1976, pp. 258-260 y 276), documentándose igualmente en la epigrafía (CCCA I, 163, n° 347, Izmir; CCCA VI, nº 440, Tomis).

16

Αδέιας se refiere a la Osa Mayor (*PGM* VII, 99), Ακαρταριώτης, a demonios superiores (IV, 1376; VII, 963) o incluso a personas (XII, 1023: “yo, fulano”); Ανύκτηρος califica a Zeus, Helios, Mitra, Sáspis (V, 5).

17

AUDOUILLET, 1904, nºs. 18, 22-24, 22, 29-33, 35-37.

18

AUDOUILLET, 1904, nº 38.

19

AUDOUILLET, 1904, nºs. 43-44, 74-75.

20

AUDOUILLET, 1904, nº 111.

21

AUDOUILLET, 1904, nº 140.

22

AUDOUILLET, 1904, nºs. 139, 198.

23

Χθόνιοι (AUDOUILLET, 1904, nºs. 22-24, 26, 28-35). Χθόνιος ó θεός (AUDOUILLET, 1904, nº 242), Καρρυθεοί (AUDOUILLET, 1904, nº 27), Καρρυθεότος (AUDOUILLET, 1904, nº 140), *Dii Inferi* (AUDOUILLET, 1904, nºs. 190, 199), *Inferi* (AUDOUILLET, 1904, 95-98, nº 100-101).

24

En diversas tabillas de Amatus (Chiripe); AUDOUILLET, 1904, nºs. 22, 24, 26, 28-31, 33-35,

25

Con caracteres griegos (= lat. *Dominus*) en una *defixio* latina de Cartago (AUDOUILLET, 1904, nº 231).

sidad misterica que del de la magia. Da la impresión de que el texto corresponda, en parte al menos, a un himno litúrgico: *Domine Megare Invicte, tu qui Attidis corpus acceperisti, accipe...* La fórmula recuerda la oración bien conocida del mitreo de Santa Prisca en Roma relativa a los iniciados con el grado de *leones*: “Accipe thuricremos, Pater, accipe, sancte, Leones per quos thura damus, per quos consumimur ipsi” (Turcan, 1993, 88). Y parece claro el paralelismo conscientemente buscado entre las consecuencias terribles del castigo de Atis²⁶, que se autonutiló tras haber sido enajenado por la Diosa, y el castigo en máximo grado –también la muerte– que se pide para el ladrón.

Atis aparece como receptor de una víctima sacrificial cuadrúpeda (quizás un carnero, animal que, junto con el toro, constituye como es bien sabido la víctima caratterística en los taurobolios megalenses), lo que parece a primera vista sorprendente para la cronología atribuida a la *defixio*: la segunda mitad del s. I d.C.. Efectivamente, las reformas en la liturgia megalense (que conocemos gracias al calendario de Philocalus de 354; *CIL* 12, p. 260) implican la nueva práctica ritual del taurobólito –tan espléndidamente atestiguado en las inscripciones alemanas mencionadas–, la canoforía y el archigalato, y no parecen surgir antes de la segunda mitad del s. II d.C., verosímilmente a fines del reinado de Antonino Pío (Borgeaud, 1996, 133). Esta cronología –siglo II– se ha postulado (Bonneville, Dardane y Le Roux, 1988) para otra *supplicatio* u “acción jurídica” sobre plomo muy similar a la que motivan estas líneas: dirigida a Isis (calificada así mismo de *Domina*) para que castigue otro robo²⁷, fue encontrada en un pozo cercano al santuario de la diosa en Belo, Cádiz (la antigua *Baelo Claudia*)²⁸. Así pues, el texto de la tabilla de Alcácer do Sal convendría en apariencia a la fase más claramente mística y soteriológica de los cultos megalenses²⁹, incluyendo la alusión al *Nocturnus* de Atis en la cara B del documento.

²⁶ Diod. 3, 58-59; Ovid. *Fasti* 4, 221-224; Paus. 7, 17, 9 y Arnob. *Anecdotae Naturae* 5, 5-7, con la versión del lóyos énixópulos o versión local frigia del mito.

²⁷ Para una receta mágica para atrapar a un ladrón, véase *PGM* V, 70-95 (CALVO MARTÍNEZ y SÁNCHEZ ROMERO, 1987, 189-190).

²⁸ Unas funciones similares de castigo al ladrón y protección del devoto se reconocen así mismo a una diosa ancestral, mencionada como *Dea Ataecina Turribigenensis Proserpina* en la lápida de mármol de Mérida (*IB* 1959, 30; *ILER* 736), o como *Domina Fons* en la *defixio* de Itálica (Gutiérrez, 1975).

²⁹ Aunque son ya del s. IV los textos que nos informan sobre la resurrección de Atis, un bajorrelieve de época Antonina hallado en Ostia nos muestra, al lado del Atis muerto bajo el pino, otro de pie y de alguna forma “renacido” (CCKA III, 119, n° 384; TURCAN, 1989, p. 52). La famosa imagen del *Attidetor* de Ostia (CCKA III, 123, n° 394) exhibe la figura feminoides del dios –la cabeza adornada con corona de frutas, corona de cinco rayos, gorro frigio y un creciente lunar del que emergen dos espigas de trigo– apoyada probablemente sobre el dios-rio Sangrario, cuyas aguas bañan el santuario de Pesinunte. La escultura ha sido datada en época de Adriano, lo que daña una mayor antijütedad a la interpretación “cósmica” del dios frigio que sirve de base a las interpretaciones misteriosóficas de Julian o Salustio (SFAMENTI GASPARRO, 1986, 99 y n. 80).

Es muy posible que esta “incongruencia” entre el horizonte cronológico que parece caracterizar tanto al contexto arqueológico como a la paleografía del texto (horizonte que se correspondería con los *Tivisia* en torno al Atis deplorado tras la oficialización del culto por parte de Claudio, según la conocida tesis de Lambrecht, 1952) y el contenido de la inscripción se explique por la presencia de elementos orientales procedentes de Asia Menor en el municipio de *Selacita* y por el propio carácter del documento que nos ocupa. Sin embargo, puede no darse tal incongruencia si se piensa que en el *hypogeum* romano de la *Vía Praenestina* cercano a Porta Maggiore, cuya construcción se realiza durante el principado de Tiberio, la figura principal de la bóveda estuquada de la nave es Atis atado y portando una antorcha flameante, que lleva a a Ganimedes –como él, un pastor frigio– a los cielos (Vermaseren, 1977, 123 y fig. 40). En el *Metrum* del Palatino se hallaron numerosas terracotas fechables en el s. I a.C. representando a Atis, pero la iconografía de Porta Maggiore exhibe ya un *Atis hilarius* en época tibérica. Todos estos elementos contribuirían, en consecuencia, a explicar la alta cronología relativa que presenta –por su contenido, paleografía y contexto arqueológico– la *defixio* de Alcácer do Sal, en la que Atis aparece ya como una personalidad divina de carácter cósmico.

Domine Atis, te rogo per tuum Nocturnum / ut me quam primu(m) compere facias. ¿Cuál es la entidad cuyo concurso se solicita a Atis para recuperar lo antes posible lo robado?

La noche es el tiempo de rituales megalenses. Es en la noche del 24 al 25 de marzo –anotada como *sanguem* en el calendario de Philocalus– cuando culminará la pasión de Atis. El entierro del pino simboliza el descenso infernal de la divinidad, correspondido ritualmente a través de la castración de los *galli*, en “rite de passage” de una *voluntaria mors* seguida al día siguiente –*Hilaria*– de un ascenso como hombres nuevos en consonancia con la resurrección del dios y la recreación de la vida (Vermaseren, 1977; Borgeaud, 1996, 131 ss.). Testimonios diversos expresan la importancia de los rituales nocturnos³⁰.

Una posibilidad es que el vocablo *Nocturnus* exprese una epiclesis nocturna o infernal del mismo Atis, cuya relación con la Luna y, en concreto, con el dios lunar Men es bien conocida en el horizonte sincrético que caracterizará a las alegorías

³⁰ Un relieve marmóreo de Ostia fechable en la segunda mitad del s. III exhibe a un *archigallus* que sostiene dos antorchas encendidas ante un pino y la estatua de Atis (CCKA III, 141-142, n° 447). Y el *Attidetor* de Ostia mencionado antes porta una inscripción (*CIL* XIV 38: *Nunni Attis C. Cartilius Eupius ex monitu deae*) que parece remitir una indicación nocturna de la Madre como móvil de la dedicación. En Bad Deutsch-Altenburg (la antigua *Carnuntum* de Panonia) apareció, en 1986, n° 54), lo mismo que en la representación de la “basílica” de Porta Maggiore antes aludida.

teosóficas y las lecturas gnósticas cristianas. El epíteto *Menotyramnos* asocia al pastor frigio divinizado con el Men lunar, a veces con la calificación de *invictus* (referencias en Stameni Gasparro, 1986, 99, n.º 79), epíteto que, recordémoslo, aparece consignado al comienzo de nuestra *defixio*³¹. En este sentido, cabría interpretar *per tuum Nocturnum* como “a través de tu manifestación nocturna”.

No obstante, la expresión me inclina más bien a considerar que tal *Nocturnus* fuera, si no el propio Plutón mencionado quizás al comienzo de la *defixio* (una posibilidad que no me parece concluyente por la dependencia jerárquica que implicaría del dios de los infiernos respecto de Atis), un demon que actuaría en relación con Atis y, como sugiere el posesivo *tuum*, de alguna manera subordinado a él.

La noche es también el tiempo en el que actúan los demones. Dos tabillas de *Hadrumentum* (Audollent, n.º 286-287) representan a demones navegando en una barca con una cista mística en la diestra y una antorcha en la izquierda, y la primera de ellas lleva escrito en el lateral de la barca *Noctivagus / Tiberis Oceanus*, referido probablemente a *Antmoaraitto*, nombre escrito en el pecho de la figura (igualmente, Mangas, 2002, 718-719). Los papiros mágicos contienen este tipo de epítetos nocturnos referidos a dioses y demonios (Muñoz Delgado, 2001): Níxos, “Nocturno”, se dice de Hécate-Selene-Ártemis (*PGM IV*, 2543, 2550, 2855; VII, 882) o de Perséfone (IV, 1402); Nuktoφaeta, “Que se ve por la noche”, califica a Ártemis-Selene (IV, 2524, 2819); Nuktiφariš, “Que surge en la noche”, Nuktiφevétop, “Padre de la noche” o Nuktiχariš, “Que se alegra con la noche”, son epítetos de Eros (IV, 1794 y 1795); Nuktiφariš, “Que brilla en la noche”, se dice del círculo de la luna (IV, 1311); Apolo es Nukteφópouros, “Que camina en la noche” (VI, 34), y Selene, Nuktiφeoš, “Que grita en la noche”, y Nuktiφoρούτερα, “Que nace y se oculta en la noche” (IV, 2808 y 2546). Pero el paralelo más claro lo encontramos en una *defixio* de Cartago dirigida contra un *venator* llamado Maurussus. Dataoble en el s. III d.C., invoca entre otros a un demon Noktōpūe, del que se dice “qui possedes tracitus Italiae et Campaniae, qui tractus est per Acerushium lacum”, pidiéndole que

lleve al mencionado Maurussus a las sedes del Tártaro en el plazo de siete días (*perducas ad domus Tartareas Maurussum quem peprit Felicitas intra dies septem*³²; Wünsch, 1900, n.º 16, pp. 260-265). No hay que descartar, por otro lado, que denote idéntica *provincia nocturna* el Νοχθριφ mencionado por otra tabilla cartaginesa (Audollent 1904, n.º 230, a5).

A estos paralelos podrían añadirse otros documentados en entalles mágicos. Simone Michel (2002) ha estudiado la fórmula Νυχευα Βολποχ que acompaña en cinco gemas a otra bien conocida, Bakatχvux Keporratas, visible en otros tres entalles, uno de ellos del Museo Arqueológico de Madrid (Marco 2002, 89-91 y fig. 2). Esta serie de entalles parece relacionarse con el *Chnoubis* serpenteiforme y leontocéfalo a juzgar por la iconografía que de él aparece en algunas de estas piezas; pues bien, tanto Νυχευα como Bakatχvux (y las formas relacionadas Bakoxvux y Xvχ) remiten claramente al mundo nocturno y se explican por el egipcio: Bakatχvux significaría “Espíritu o Hijo de la Oscuridad” –χvux, en egipcio– (Michel 2002, 121 y n.º 3, con las referencias correspondientes), y es el nombre mencionado en dos *defixiones* de Cartago (Wünsch, 1900, núms. 16 y 17; Audollent, 1904, núms. 250-251), una de ellas la antes citada³³.

Por *Nocturnum* podría aludirse, pues, a un demon infernal o lunar supeditado a Atis, si no al astro mismo, cuya relación con la deidad frigia está bien establecida en los himnos, datables en el s. I d.C., utilizados por los gnósticos naasenos en el s. II d.C.³⁴

Así pues, dos son las divinidades invocadas en nuestro texto. Una es la que, referida en vocativo como *Domine Megare Invicte*, recibe el cuerpo de Atis: a ella se dirige el desconocido autor de la *defixio* pidéndole la aniquilación del ladron de los objetos robados (*accipias corpus eius qui meas sarcinas supstulit.* .), en una formulación que implica una auténtica *devotio* o *consecratio*³⁵ de la persona autora del hurto, y que me inclina a identificar la divinidad en cuestión con el dios de los infiernos

³¹ Nótense que en esta tablilla latina el nombre de los demones aparece en caracteres griegos (vid. n.º 25). Un pasaje de Luciano (*Philopseudes*, 16) alude a la habilidad del demon para hablar en griego o en la lengua del país en que reside (BRENK, 1986, p. 2118). AUDOLLENT (1904, n.º 250) lee el nombre del demon como *Noktonkit*.

³² ‘Βαχύβαχονχι φησίγης εἰνέμεν δεμόν...’ (WÜNSCH, 1900, n.º 16).

³³ Véase LANCELLOTTI, 2000, p. 252, con las referencias correspondientes. En el sincrético “Himno de Atis” se indica (Hippol. *Hæc*: V, 8, 4) que los griegos lo llaman “celeste cuerno de Men” o “celeste cuerno lunar” (MONTSERRAT TORRENTS, 1983, p. 44; GARCÍA BAZÁN, 2003, 102, respectivamente). Plutarco (*De def. or.*) retoma la opinión de Jenócrates, según la cual los demones tienen una naturaleza afín a la Luna y son intermediarios por naturaleza (VERNÈRE, 1977, 249-267; BRENK, 1986, 2118).

³⁴ Sobre la *devotio hostium*, VERSNEL, 1976.

³⁵ Sobre la *devotio hostium*, VERSNEL, 1976.

(Hades-Plutón-Disparter), deidad ‘última’ mencionada de manera indirecta a través de sus epítetos³⁶. La otra deidad es el propio Atis, a quien se promete una víctima sacrificial cuadrípeda si, mediante su demon *Nocturnus*, le ayuda al devoto a encontrar los objetos robados.

El documento de Alcácer do Sal no sólo colma el vacío hasta ahora existente de tablillas mágicas en el territorio correspondiente al actual Portugal o la ausencia casi total de Atis en una provincia con tan abundantes testimonios metráticos como la Lusitania (Alvar, 2002, 207). Al igual que sucede, por poner un ejemplo cercano, con la *defixio* hallada en el santuario de Isis en Belo, la tablilla plombea hallada en el solar de la antigua *Salacia* está indicando que no es adecuado metodológicamente contraponer lo ‘mágico’ y lo ‘religioso’ como una de las expresiones características de la ‘gran dicotomía’, que debería ser reconsiderada (Braarvig, 1999). Y, al igual que otros documentos diversos, subraya las innegables relaciones existentes entre la magia y las religiones greco-orientales³⁷, en este caso en un importante centro portuario de la fachada atlántica portuguesa que contaba con una presencia importante de contingentes humanos relacionados con las zonas de Asia en las que surgieron y se difundieron la mitología y el culto megalenses.

BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M., *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994.
 - ALVAR, J., “Cultos orientais e místicos na província da Lusitania”, en J. CARDIM RIBEIRO (coord.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur sexa*, Lisboa, 2002, pp. 205-210.
 - AUDOLLENT, A., *Defixionum Tabellae*, 2 vols., Paris, 1904.
 - BETZ, H.D., *The “Mithras Liturgy”. Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, 2003.
 - BARTOLETTI, G., “La escritura romana nelle tabellae defixionum (secc. I a.C.-IV d.C.). Note paleográfiche”, *Scrittura e Civiltà*, 14 (1990) 7-47.
-
- ³⁶ En el conocido episodio (escrito en un horizonte cronológico aproximado a aquél en el que se fecha la *defixio* de Alcácer do Sal) de la consulta de Sexto Pompeyo en vísperas de la batalla de Farsalia (Luc, *Phars.* 6, 748 ss.), la maga teatula Ercito convoca a un poder terrible que no parece ser otro que el Señor de los infiernos, identificado hipotéticamente (Höffner, 1935, col. 2224) con Ião. Con tal invocación mágica trata de coaccionar no sólo a los dioses celestes, sino a la propia Hécate.
 - ³⁷ Consultense al respecto SANZ, 2002; BETZ, 2003; MASTROQUINQUE, 1998 y 2003.

- GRAF, F.,
- "Prayer in Magic and religious Ritual", en Chr. FARAOONE y D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera*, New York – Oxford, 1991, pp. 188-197.
- HENRICHES, A.,
- "Despoina Cybele: ein Beitrag sur religiösen Namenkunde", *HSCPPh*, 80 (1976) 253-286.
- HOFFNER, B. TH.,
- "Nekromanteie", *RE*, 16.2 (1935), cols. 2218-2235.
- HOYO, J. DEI,
- "Nuevo documento metróaco hallado en la provincia de Segovia", *Gerión*, 16 (1998) 345-382.
- HOZ, Mº P.,
- "Men, un dios lunar, con corona de rayos", *MHNH*, 2 (2002) 189-202.
- JEANNERET, M.,
- *La langue des tablettes d'exécration latines*, Neuchâtel, 1916 (= *RPh*, 41 (1917), pp. 35 y ss.).
- LAMBRECHTS, P.,
- "Les fêtes 'phyggiennes' de Cybèle et d'Attis", *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, fasc. 25 (1952) 11-43.
- LANCELLOTTI, M.G.,
- *The Nasarenos: a gnostic identity among Judaism, Christianity, classical and ancient Near Eastern traditions*, Münster, 2000.
- *Attis, between myth and history: king, priest, and God*, Leiden - Boston, 2002.
- LOPEZ JIMENO, A.,
- *Textos griegos de maleficio*, Madrid, 2001.
- MANGAS MANJARRÉS,
- "Bybikalik, demon de Hispania y África", en S. CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE y A. ALONSO DAVILA (eds.), *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro et J.M. Blázquez*, Valladolid, 2002, pp. 713-719.
- MARCO SIMÓS, F.,
- "New Magical Gems in the Museo Arqueológico Nacional de Madrid", en A. MASTROCINQUE (ed.), *Atti dell'incontro di Studio: Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002, pp. 87-102.
- MARCO, F. y VELÁZQUEZ, I.,
- "Una nueva definición aparecida en Dax (Landes)", *Aquitania*, 17 (2000) 261-274.
- MASTROCINQUE, A.,
- *Studi sul Mithraismo (Il mithraismo e la magia)*, Roma 1998.
- MICHEL, S.,
- "Dinners with the Magus", *MHNH*, 3 (2003) 75-94.
- MICHEL, S.,
- "Der NYXETA BOΛBAX-Logos. Zu einer neuen magischen formel und ihrer Bedeutung", en A. MASTROCINQUE (ed.), *Atti dell'incontro di Studio: Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002, pp. 119-134.
- MONTSERRAT TORRENTS, J.,
- *Los gnósticos. II. Introducciones, traducción y notas*, Madrid, 1983.
- MUÑOZ DELGADO, L.,
- *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid, 2001.
- NAVASCÚS, J. M.,
- "Plomos romanos con inscripciones mágicas hallados en Córdoba", *AEsparte*, 28 (1934) 51-60.
- PETZL, G.,
- "Die Becht-Inschriften Westkleinasiens", *Epigraphica Anatolica*, 22 (1994), pp. 1 ss.
- SANZI, E.,
- "Magia e culti orientali. Osservazioni storico-religiose intorno ad una gemma eliopoli-tana conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli", en A. MASTROCINQUE (ed.), *Atti dell'incontro di Studio: Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002, pp. 207-224.
- SFAMENI GASPARRO, G.,
- *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, 1985.
- STRUBBE, J. H. M.,
- "Cursed be he that moves my bones", en Chr. FARAOONE y D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera*, New York – Oxford, 1991, pp. 33-59.
- TURCAN, R.,
- *Mithra et le mithriacisme*, Paris, 1993.
- VERMASEREN, M. J.,
- *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London, 1977.
- *Corpus Cultus Cybelae Attisisque (CCCA)*, VII vols., Leiden, 1977-1989.
- VERMASEREN, M. J. y DE BOER, M. B.,
- "Attis", en *LIMC*, III, 1, Zurich & München 1986, pp. 22-44.
- VERNIÈRE, Y.,
- *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.
- VERSNE, H. S.,
- "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", en Chr. FARAOONE y D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera*, New York – Oxford, 1991, pp. 60-106.
- WÜNSCH, R.,
- "Neue Fluchtäfel", *RHM*, Neue Folge, 55 (1900) 62-85 y 232-271.

FIGHTING AGAINST A WITCH: THE IMPORTANCE OF MAGIC IN HYPsipYLE'S LETTER TO JASON (OV., HER. 6)

ANDREAS N. MICHALOPOULOS
Democritus University of Thrace

ABSTRACT

This paper examines the central role of magic in Hypsipyle's letter to Jason (Ov., Her. 6). Hypsipyle's main goal is to portray Medea as a horrible and omnipotent witch, so as to make Jason leave her and return to her. Ovid works on the rich magic stock from previous literature, Greek and Latin. Hypsipyle closes her letter with a curse, which epitomizes her gradual transformation from a decent and mild queen to a vindictive woman who resorts to magic in order to fight against the most powerful witch of all times.

KEY WORDS: MAGIC, WITCHES, MEDEA, JASON, HYPsipYLE, OVID.

LUCHA CONTRA UNA BRUJA:

LA IMPORTANCIA DE LA MAGIA EN LA CARTA DE HIPSÍPILA A JASÓN (OV., HER. 6)

RESUMEN

Este artículo analiza el papel central de la magia en la carta de Hipspípila a Jasón (Ov., Her. 6). El objetivo principal de Hipspípila es retratar a Medea como una bruja terrible y todopoderosa, tanto como para hacer que Jasón la dejé y viviera a ella. Ovidio trabaja con el rico bagaje mágico de la literatura anterior, griega y latina. Hipspípila cierra su carta con una maldición, que resume su transformación gradual de una reina decente y apacible en una mujer vengadora, que acude a la magia para luchar contra la bruja más poderosa de todos los tiempos.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, BRUJAS, MEDEA, JASÓN, HIPSÍPILA, OVIDIO.

Among his other advice on love matters in the *Ars amatoria* and the *Remedias amoris*, Ovid also deals with magic.¹ His view is clear: magic is useless in love,²

¹ A. A. R. HENDERSON, 1979, *Rem. 249-290* notes that Ovid's interest in magic was not great compared to Tibullus'. P. PINOTTI, 1988, p. 167 disagrees and adopts F. W. LENZ' view ([1960] on *Rem. 246ff.*) that Ovid finds the opportunity to play with contemporary prejudices and compete with well-known literary models on the topic of magic. She adds that Ovid is able to explore the psychology of a witch in love and at the same time to shed light on the contrast between the failures of magic in love on the one hand and the power of poetry on the other. A. M. TUPEL, 1976, pp. 379-417 believes that Ovid was interested in magic and knew a lot about it, yet he realized that it entailed great dangers and fraud. His advice at *Ars* 2.107 is symptomatic: *sit prout omne nefas ut amoris, ambilis esto*. For love magic in the *Ars amatoria* see A. SHARROCK, 1994, pp. 50-86. Ovid rejects magic again at *Med. 35f.*: *sic portus iungendis amor quam furitibus herbis, / quae maga terribili subsecant arte manus*. The Roman elegists frequently refer to magic –mainly love magic (Prop. 1.1.19f., II 1.51f., IV 5, Tib., I 5.11-6, 49-58, I 8.17-22, Ov., Am. 1.8. 2.1-23-8, 3.7.31-6), it is unlikely however that they truly believed in its power. See S. ETREM, 1941, pp. 63-5; N. E. FOLETTI, 1973, pp. 1-67; T. D. PARACHELIUS, 1987, pp. 27-31, 33-6, 38-41; A. M. TUPEL, 1976, pp. 330-378.

² For Ovid's disbelief in love magic A. M. TUPEL, 1976, pp. 382f. notes: "Mais, en réalité, c'est essentiellement aux procédés de la magie amoureuse qu' Ovide dénie toute efficacité". For the

since it is unable either to make someone fall in love³ or to set one free from one's passion⁴. To prove his point Ovid uses in both works the example of mythology's most famous witches, Circe and Medea.⁵ Their magic power was unable either to make Odysseus and Jason stay with them (*Ars* 2.103f.) or to set themselves free from love (*Rem. 261-4*).⁶ Although Ovid rightly claims that magic did not help Medea keep Jason, on the other hand he deftly silences the fact that witchcraft was vital for bringing the two lovers together at Colchis and for securing for them a few happy years after their return to Greece. One should not forget that it was only thanks to Medea's magic powers that Jason managed to carry out the tremendous tasks set by Aeëtes and obtain the Golden Fleece.

This paper focuses on the importance of magic in the 6th epistle of Ovid's *Heroides*, supposedly sent by Hypsipyle, queen of Lemnos, to Jason, who did not keep his promise to return to her after getting the Golden Fleece, but went back to his homeland with a new beloved by his side, Medea. Important aspects from *Heroides* 12⁷, the letter sent by Medea to Jason, will be also discussed and will

³ relation between love and magic see M. DESPORT, 1952, pp. 263-270; P. MURGARROYD, 1980 on Tib. 1.8.17-18; J. J. WINKLER, 1991; F. GRAF, 1997a, pp. 92f., 176-90; C. A. FARAGONE, 1999; N. JANOWITZ, 2001, pp. 47-58.

⁴ Ov., *Ars* 2.99-102: *futilitur, Haemonias siquis decurrat ad artes, / datque quod a teneri fronte repellit equi, / non facient, ut vivat amor; Medeides herbae/ mistaque cum magis renia Marsa sonis.*

⁵ Ov., *Rem.* 249-290. See A. A. R. HENDERSON, 1979, p. 73; P. PINOTTI, 1988, pp. 166f. Poets in general rejected the idea that magic can cure love. See A. S. GOW, 1950, on *Theoc.*, II 1; R. G.M. NISBET & M. HUBBARD (1970) on Hor., *Carm.* 1.27.21; D. JONES, 1997, pp. 37, 56, 74f. and Prop., II 4.7, Ov., *Her.* 5.149, *Met.* 1.523, *Long.* II 7.7, *Heliod.*, IV 7.4.

⁶ Circe and Medea are mentioned together as arch-witches at Tib. 14.55 and at *Corp. Hippian. Gr.* 2.40.22. For Medea's fame as a witch see Pind., *Pyth.* 4.233, Theoc., II 1.15-6, Apoll., *Arg.* 3.27, 3.477f., 3.528ff., 4.167f., Euphorion, 14.3 (Powell), Hor., *Epid.* 4.9-14, 5.61-5, *Carm.* 2.13.8, Prop., II 1.54, II 4.7, III 11.9, Tib., II 4.55-60, Ov., *Met.* 7.199-206. For lists of Medea's magic feats see Apoll., *Arg.* 3.528-32, Ov., *Met.* 7.199-214, *Her.* 6.83-92, Sen., *Med.* 752ff. For Medea's magic powers in the *Argonautica* see S. ETREM, 1941, pp. 56f., 79-83. For Medea as a witch in the *Metamorphoses* see F. BÖMER, 1976, pp. 16f.; A. M. TUPEL, 1976, pp. 401-8, C. E. NEWLANDS, 1997, pp. 186-92, E. J. KENNEDY, 2001. For Medea see L. BELLONI, 1981, A. BERNARD, 1991, pp. 198-200, J. C. CLAUSS & S. I. JOHNSTON, 1997, W. FAUTH, 1999, pp. 103-120, A. MOREAU & J. C. TURENNE, 2000, pp. 245-333, D. OGREN, 2002, ch. 5. For Medea's pre-Euripidean profile in Greek mythology and literature see GIANNINI, 2000. For Medea's presence in Athenian tragedy see S. MINI, 1997, p. 226 n.11. Furthermore, Ovid says (*Am.* 2.18.13-6, *Tr.* 2.553f.) that early in his poetic career he composed a tragedy entitled *Medea*. See A. G. NIKOLAIDES, 1985; S. HINDS, 1993, pp. 34-46; T. HEINZE, 1997, pp. 21-4.

⁷ In her letter to Jason (Ov., *Her.* 12.163-174) Medea herself admits that magic cannot help in matters of love.

The authenticity of this letter is doubted by P. E. KNOX, 1986, but is accepted among others by S. HINDS, 1993, pp. 27-9 and T. HEINZE, 1991-1993, p. 97.

hopefully allow us to draw some interesting conclusions about the significance of magic in *Her.* 6.⁸

A) *Medea in the eyes of Hypsipyle*

Even though to her disappointment Jason has not contacted her, already from the start of her letter Hypsipyle mentions the amazing events that took place at Colchis after his departure from Lemnos.⁹ This is the first Hypsipyle of the literary tradition who is aware of these events and this is only thanks to Ovid's innovative treatment of the story.¹⁰ The absence, however, of any hint at Medea's magic assistance is certainly striking (6.9-14).¹¹ Is the suppression of her crucial contribution due to Hypsipyle's ignorance or does the queen deliberately avoid mentioning her rival?¹²

The answer is given at line 19, where for the first time Hypsipyle contemptuously refers to Medea –without even naming her!¹³ – in a way that betrays her indignation: *barbara narratur venisse venefica tecum*.¹⁴ Hypsipyle's fragile psychological state and her desperate effort to keep her last hopes of winning Jason back totally justify the attribution of this information to vague rumours (*narratur*) rather than certainty.¹⁵ At the same time *narratur* functions as a built-in Alexandrian footnote,¹⁶ as an oblique and learned pointer to previous literature dealing with the Jason-Medea love story, and more specifically Apollonius' *Argonautica*.

Hypsipyle's replacement by a new mistress is even worse, because her rival is not even Greek (6.79-81): *Non equidem secunda fui semperque verebor / ne pater*

⁸

On the opportunity for comparison between two letters addressed to the same man in the *Heroides* see H. JACOBSON, 1974, pp. 108, 377-9; F. VERDUCI, 1985, pp. 56-81; S. HINDS, 1993, p. 29.

⁹ Ov., *Her.* 6.10-4, the yoking of Ares' fire-breathing bulls, the plowing of the field, the sowing of the dragon's teeth, the killing of the warriors sprung from them, the abduction of the Golden Fleece.

¹⁰ See H. JACOBSON, 1974, p. 107; F. VERDUCI, 1985, pp. 61 ff.

¹¹ Hypsipyle's references to the wondrous events of Colchis are intentionally neutral and vague, aiming at playing down Jason's part in these feats. See H. JACOBSON, 1974, p. 100; P. E. KNOX, 1995, on Ov., *Her.* 6.10.

¹² See P. E. KNOX, 1995, on Ov., *Her.* 6.13-14.

¹³ Medea is mentioned by name for the first time almost half way through Hypsipyle's letter (Ov., *Her.* 6.75): *Yota ego persoham? vols Medea fuent!*

¹⁴ Ovid is probably thinking of Hor. *Epid.* 5.61f.: *quid accidit? cur dira barbarae minus / venena Medeae water.* D. MANKIN, 1995, *ad loc.* notes that *barbara* is almost a perpetual epithet of Medea, picking up both her foreign origin and her cruelty (Eur., *Med.* 256, Ov., *Her.* 6.19, 81, 12.105, Met. 7.144, 276, *Tr.* 2.526).

¹⁵ For the theme of fame in the *Heroides* see H. JACOBSON, 1974, p. 99.

¹⁶ For the term see D. O. ROSS, 1975, p. 78; S. HINDS, 1998, pp. 1-5.

¹⁷ *Argolica sumeret urbe nurum. / Argolidas tenuit? nocuit miti barbara paefex!* Since Hypsipyle considers herself as Jason's lawful wife, Medea automatically becomes a concubine.¹⁸ What is more, Hypsipyle claims that neither do Jason's parents approve of his marriage to Medea, because of her northern and barbaric origin (6.105-8); *non probat Alcimedē mater tua (consule matrem), / non pater, a gelido cui venit axe muris, / illa sibi a Tumai Scythiaeque palathibus uade / quaterat et a ripa Phasidios usque virum!*¹⁹ The common etymological origin of the names Alcimede and Medea from the Greek μῆδος endows the latter's rejection by the former with an ironic twist. At the same time the attentive reader brings to mind Alcimede's ardent entreaties to Jason not to set sail for Colchis (Apoll., *Arg.* 1.278-91) and the fears of the women of Iolcus for his expedition (*Arg.* 1.251-9).

²⁰ This emphasis on Medea's barbaric origin probably originates in Euripides' eponymous tragedy, Ovid's other main source for Medea's story along with Apollonius' *Argonautica*. In his attempt to justify his conduct Jason states that Medea should be grateful to him for taking her out of a barbaric environment and bringing her to Greece (Eur., *Med.* 536-8): *πρῶτον μὲν Ἐλλὰς ὀντι βορεύπον χθονὸς / τοῖον κοτοκεῖς καὶ δίκνυ ἐπιτοταν / νόμους τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἵσχυος χάριν*

²¹ Besides *barbara* the term *venefica*, which Hypsipyle attributes to Medea (*Her.* 6.19), also carries negative undertones;²² it is mainly used for magicians and sorcerers who use all sorts of herbs and drugs when practicing their art, as well as for those who prepare poisons (*venena*) to harm their enemies²³. In this case the ety-

¹⁷ See H. JACOBSON, 1974, p. 98; F. VERDUCI, 1985, p. 63; W. FAUTH, 1999, p. 130.

¹⁸ See P. E. KNOX, 1995, *ad loc.* For the etymology of the noun *paelex* Gelilius attests (4.3.3): *paelex...quasi mālaξ id est quasi malakas ut plerique alta, ita hoc quoque voculum de Graeco flexum est.* The rival is a common elegiac theme (Prop., III.22.35, Ov., Am. 1.14.39, *Her.* 5.60, 6.81, 149, 9.121, 132, 12.173, 14.95, 108, *Ars* 1.320f., 365. Cf. also Ov., *Met.* 1.622, 726, 2.469, 508, 530, 3.258, 4.225, 277, 422, 547, 6.537, 606, 7.524, 831, 9.144, 151, 347 etc.). At *Epid.* 3.13 Horace calls Creusa a *paelex* (cf. also 5.63, Sen., *Med.* 920, Plin., *NH* 2.235, ValFl. 5.446, 449), while the tables are turned in Seneca's *Medea* (462, 495). See J. C. McKEOWN, 1989, on Ov., Am. 1.14.39.

¹⁹ Lines 10/7f. echo Medea's dilemma between shame and love for Jason in the *Argonautica*. Medea thought that Jason had better marry a Greek woman (Apoll., *Arg.* 3.659f.); *ματόθω ἔτον καταθητούντα Αγαΐσα τρέψοντας, ζῆται δε τραπεῖται τε μέλον καταθητούντα.*

²⁰ See C. SOURVINOU-INWOOD, 1997, p. 291. For Medea's barbaric origin see also Eur. *Med.* 591, 1330. It is noteworthy that in Euripides' tragedy Jason does not seem to divorce Medea because of her character and actions. See H. JACOBSON, 1974, p. 119.

²¹ See C. E. NEWLANDS, 1997, p. 189 n.23. Cf. D. MANKIN, 1995, on Hor. *Epid.* 71: "in comedy and oratory this is often a term of abuse, used of slaves and other low characters."

²² See OVID. s.v. *veneficus*. See also F. GRAF, 1997a, pp. 46-9; A. M. TUPEL, 1976, pp. 203f. Medea is called *venefica* again at Ov., *Met.* 7.316.

mological association of the noun *venenum* with the name of the goddess of love *Venus* probably prompts the choice of *venefica*²³, since Hypsipyle accuses Medea of having practiced love magic to enchant Jason. The soundplay produced by the collocation of *vénisse* and *venefica* after the caesura of the hexameter highlights Medea's negative depiction.

It is interesting now to compare the way in which Medea refers to her magic abilities in her own letter to Jason (*Her.* 12). First of all she does not mention Hypsipyle at all and does not seem to be aware of Jason's past. She could otherwise use it as an argument against him, just as Helen did in the case of Paris' affair with Oenone (*Her.* 17.195-8)²⁴. Medea calls her witchcraft an *ars*²⁵ and nowhere in her letter does she treat it negatively²⁶. Contrary to Hypsipyle she uses the term *medicamina*²⁷ and not *venena* for her magic drugs. This term is very suitable, since on the one hand *medicamen* is a closer rendering of the Greek *φάρμακον*²⁸, widely used in Euripides' *Medea*²⁹, while on the other hand it is free from the negative overtones of *venenum*³⁰. It is also important that πολυφάρμακος is the first epithet attached to Medea in Apollonius' *Argonautica*³¹. Furthermore, the use of *medicamen* allows Ovid to pick up the Latin derivation of the name *Medea* from the root *med-* (*mederi*, *medicamentum* etc.)³².

A very clear case about Medea's conscious distinction between *venenum* and *medicamen* occurs at *Her.* 12.95-7: *arva venenatis pro semine demibus imples,* /

²³ For the association of *venenum* with *Venus* and its use in love magic see R. COLEMAN, 1977, on Verg., *Ecl.* 8.95. Cf. A. M. TUPER, 1976, p. 57; W. FAUTR, 1980.

²⁴ Line 12.198 (*cum quo sum pariter facia parene parent*) shows that Medea ignores that Jason is already a father by Hypsipyle. Furthermore, she does not mention Hypsipyle among those (her father, her brother and the Colchians), who rejoice in her downfall (12.159-160).

²⁵ The expression *ars magica* is frequent. See *TLL* 2.665.34, Verg., *Aen.* 4.493 with A. S. PEASE, 1935, *ad loc.*, Ov., *Rem.* 249f.

²⁶ Ov., *Her.* 12.1f.: *At tibi Colchiorum, memini, regina vocari, / ars mea cum peteas ut tibi ferret opem.* See W. FAUTR, 1999, p. 131. Cf. Ov., *Her.* 12.167: *ipsi me cantus herbaeque artesque relinquunt.*

²⁷ Ov., *Her.* 12.15, 97, 107, 165.

²⁸ For the Greek φάρμακον see J. SCARBOROUGH, 1991, pp. 139-143; S. GOLDHILL, 1991, p. 255; A. SHARROCK, 1994, pp. 52-61.

²⁹ Eur., *Med.* 385, 718, 789, 806, 1126, 1201.

³⁰ The noun *medicamentum* means 'poison' only in connection with the adjective *malum* (occasionally on its own). See *OLD* s.v. *medicamentum*.

³¹ See M. CAMPBELL, 1994, on Arg. 3.27. Cf. also Apoll., *Arg.* 3.768, 780, 820f., 984, 1169, 1305.

³² See T. HEINZE, 1997, on Ov., *Her.* 12.15.

nascitur et gladios scutaque miles habens. / ipsa ego, quae dederam medicamina, pallida sedi. Medea employs the participle *venenatis* for the dragon's magic teeth, which Jason must sow (*venenatis dentibus* 95)³³, however she uses the term *medicamina* for the benign drugs, with which she protects him³⁴. The only time Medea mentions the use of poisons in her letter is when she angrily threatens Creusa, Jason's new wife (180f.): *dum ferrum flammatique aderunt succusne veneni, / hostis Medeae nullus imitatus erit*³⁵!

Back to Hypsipyle's letter now, the revelation of the truth by the Thessalian stranger (6.39f.) brings the queen to the brink of despair. She remembers her 'marital', as she calls it, union with Jason³⁶ and believes that instead of Hymen a certain Fury had been in charge of the ceremony, all covered in blood and holding an ill-omened torch (6.45f.): *at mihi nec Iuno, nec Hymen, sed tristis Erins / praetulit infanstes sanguinolenta faces*³⁷. Although this is a *locus communis*, one cannot rule out the possibility that Ovid aims at picking up the remarkable identification of Medea with a Fury in Euripides. As she enters the palace determined to murder her own children, the Chorus desperately calls upon Helios to drive the terrible Erins away (Eur. *Med.* 1258-1260): *ἄλλαχον δέ τόπος διογενέας, κόκκειον / γε κοτόπαχον* ξέλα, οἴκον φονίαν / τάλαντάν τ' Ερινύν δέ π' αλασσόρουν³⁸. With the help of this learned Euripidean reminiscence, which of course can be appreciated only by the external reader and not by Hypsipyle herself, Ovid implies that her union with Jason was destined right from the start to be ruined by the Colchian witch.

³³ Ovid is the first to attach this participle to the dragon's teeth. Apollonius had used the adjectives ἀλούς (3.1028) and ζωλετός (3.1177). See T. HEINZE, 1997, on Ov., *Her.* 12.95.

³⁴ For Medea's ceremony, during which she puts the dragon to sleep, utters magic spells, calls upon Hecate and sprinkles the beast with her drugs see Apoll., *Arg.* 4.145-166. The basic ingredient of her drugs was ὄφεραρχος (Schol. Apoll., 4.156). The magic philtre given by Medea to Jason for protection is called *πηρυφθέτον*. For its origin and gathering, for Medea's instructions and for the preparation of the drug see Apoll., *Arg.* 3.845-866, 3.1026-1062 and 3.1246-8 respectively.

³⁵ T. HEINZE, 1997, *ad loc.* quotes Eur., *Med.* 378 (πυρ), 379 (φάσαναν), 385 (παρηλάκος αὐτὸν ἔλευν). Cf. 789: *τοιοῦτος Χρίστος φερμάκος διορήματος, 805f.: εἰπε κακῶς κακῖν / θανεῖν σερ'* ἀνόργητη τοῦς ἐμοὺς φερμάκοις, 1125f.: *ὄλετεν ἡ τύραννος δέριας κόρη / Κρέων θ' ὁ φόδος φερμάκον τῶν σῶν ὑπο.*

³⁶ Contrary to other accounts of the story, in *Her.* 6 Ovid considers the relationship between Jason and Hypsipyle a proper marriage. See P. E. KNOX, 1995, pp. 171 and 179 on *Her.* 6.41-6.

³⁷ In her letter Medea gives a detailed account of Jason's wedding ceremony with Creusa (Ov., *Her.* 12.137-58).

³⁸ See Ov., *Her.* 2.115-120, 7.93-6 and H. JACOBSON, 1974, pp. 392f.; P. E. KNOX, 1995, on Ov., *Her.* 6.45f. Similarly Medea in the *Argonautica* attributes the catastrophic arrival of the Argonauts to a god or a Fury (Apoll., *Arg.* 3.776f.); *τοὺς μὲν θεοὺς ή τις, 'Ερινύς / ὅμη πολυκάροντος δεῖρη* πῆγε κεῖεν ἀνίσα.

Hypsipyle's letter revolves around the comprehensive portrayal of Medea as an omnipotent and terrifying witch. The charges brought against her are very serious: she did not win Jason with her beauty and character⁴⁰ but with spells⁴¹ and herbs⁴², which she herself gathered with an enchanted sickle (6.83f.)⁴³: *nec facie meritissime placet, sed carmina novit / diraque cantata pabula*⁴⁴ *fale meit!*⁴⁵. The allegation that Medea used magic to capture Jason's love is an Ovidian innovation. No such accusation is made—or even alluded to—in either Euripides or Apollonius⁴⁶, where Medea employs her magic powers only to help Jason carry out his tasks, but not to charm him⁴⁷. This accusation, however, is perfectly justified by Hypsipyle's emotional state. It is impossible for the queen of Lemnos to accept that another woman—and of barbaric origin no less—has taken her place in Jason's heart. In order to satisfy her wounded female pride and make Jason change his mind she accuses her rival with the use of improper, magic means.

40

At *Med.* 31-42 Ovid advises women to look after their beauty without practicing magic. For the immorality of magic and its violation of the sentiments see A. M. TUPEL, 1976, p. 386.

41 For the omnipotence of the *carmina*, a *locus communis* in Latin literature, see A. S. PLEASE, 1935, on Verg., *Aen.* 4.487, Tib., 12.53-4 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*, Prop., IV 5.9, Ov., *Met.* 7.167, Petr., 134 etc. Medea uses her magic spells to open the door of the palace at Apoll., *Arg.* 4.41f.

42 For the use of plants and herbs in magic see A. M. TUPEL, 1976, pp. 59-64; J. SCARBOROUGH, 1991. Cf. Verg., *Ecl.* 8.95 with R. COLEMAN, 1977, *ad loc.*, who considers Pontus as the homeland of such herbs; Prop., I 5.6 and I 12.10 with R. J. BAKER, 2000, *ad loc.*, III 24.10, Tib., II 4.55-56, Ov., *Am.* 1.87, 1.14-39 (the enchanted herbs of a rival in love). For Medea's herbs see Apoll., *Arg.* 3.528-530, Tib., I 2.51 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*. For magic philters see A. M. TUPEL, 1976, pp. 56-59; P. MURGATROYD, 1980, on Tib., I 5.49-50. At *Arg.* 2.106 Ovid warns his readers about the dangers of magic philters: *philtra noxent annis nimique furoris habent*. For Medea's magic philters and her relation with Hecate see Apoll., *Arg.* 3.737-9, 3.766f., 3.802f. (about both lethal and therapeutic drugs).

43 For the use of the sickle in magic see A. M. TUPEL, 1976, pp. 35f. At *Sen.*, *Med.* 7.22 the sickle is *cruenta* because of its use in crimes. See C. D. N. COSTA, 1973, and H. M. HINE, 2000, *ad loc.* According to Macrobius (*Sat.* 5.19.9-10) in Sophocles' lost tragedy *Pygmalion* Medea is portrayed at the moment she is gathering her magic herbs. For this tragedy see also S. EITREM, 1941, p. 46.

44 *herba* and not *pabula* is the *vox praeponit* for magic herbs. For Ovid's innovation see A. M. TUPEL, 1976, p. 387; P. E. KNOX, 1995, on Ov., *Her.* 6.84.

45 Cf. Cynthia's accusations against Propertius' new beloved (III 6.25f.): *non me moribus illa, sed*

herbis improba vicit / staminea rhombi ducitur ille rota. For more on this see A. M. TUPEL, 1974.

46 Valerius Flaccus later follows this version (7.488f.). The opposite version is also attested, namely that Jason had employed magic to make Medea fall in love with him: Plin., *Pyth.* 4.213-9, Hyp., *Fab.*

47 22. See C. A. FARAJONE, 1993a; F. GRAF, 1997b, pp. 28f.; D. M. O'HIGGINS, 1997, p. 119 with n. 50.

48 A. R. DYCK, 1989, p. 456 notes: "Apollonius keeps Medea's witchcraft and love life in totally separate compartments; the possibility of her combining the two in the manner of Theocritus' *gazap-luxebopata* is never broached". However Medea uses her bewitching drugs (*βελκτριπα φρέγκακε*) to lure Apsyntos to his death (*Arg.* 4.442-4). For this use of the power of *theksis* for malign purposes see R. J. CLARE, 2002, p. 253.

49 Hypsipyle's letter revolves around the comprehensive portrayal of Medea as an omnipotent and terrifying witch. The charges brought against her are very serious: she did not win Jason with her beauty and character⁴⁰ but with spells⁴¹ and herbs⁴², which she herself gathered with an enchanted sickle (6.83f.)⁴³: *nec facie meritissime placet, sed carmina novit / diraque cantata pabula*⁴⁴ *fale meit!*⁴⁵. The allegation that Medea used magic to capture Jason's love is an Ovidian innovation. No such accusation is made—or even alluded to—in either Euripides or Apollonius⁴⁶, where Medea employs her magic powers only to help Jason carry out his tasks, but not to charm him⁴⁷. This accusation, however, is perfectly justified by Hypsipyle's emotional state. It is impossible for the queen of Lemnos to accept that another woman—and of barbaric origin no less—has taken her place in Jason's heart. In order to satisfy her wounded female pride and make Jason change his mind she accuses her rival with the use of improper, magic means.

40

At *Med.* 31-42 Ovid advises women to look after their beauty without practicing magic. For the immorality of magic and its violation of the sentiments see A. M. TUPEL, 1976, p. 386.

41 For the omnipotence of the *carmina*, a *locus communis* in Latin literature, see A. S. PLEASE, 1935, on Verg., *Aen.* 4.487, Tib., 12.53-4 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*, Prop., IV 5.9, Ov., *Met.* 7.167, Petr., 134 etc. Medea uses her magic spells to open the door of the palace at Apoll., *Arg.* 4.41f.

42 For the use of plants and herbs in magic see A. M. TUPEL, 1976, pp. 59-64; J. SCARBOROUGH, 1991.

Cf. Verg., *Ecl.* 8.95 with R. COLEMAN, 1977, *ad loc.*, who considers Pontus as the homeland of such herbs; Prop., I 5.6 and I 12.10 with R. J. BAKER, 2000, *ad loc.*, III 24.10, Tib., II 4.55-56, Ov., *Am.* 1.87, 1.14-39 (the enchanted herbs of a rival in love). For Medea's herbs see Apoll., *Arg.* 3.528-530, Tib., I 2.51 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*. For magic philters see A. M. TUPEL, 1976, pp. 56-59; P. MURGATROYD, 1980, on Tib., I 5.49-50. At *Arg.* 2.106 Ovid warns his readers about the dangers of magic philters: *philtra noxent annis nimique furoris habent*. For Medea's magic philters and her relation with Hecate see Apoll., *Arg.* 3.737-9, 3.766f., 3.802f. (about both lethal and therapeutic drugs).

43 For the use of the sickle in magic see A. M. TUPEL, 1976, pp. 35f. At *Sen.*, *Med.* 7.22 the sickle is *cruenta* because of its use in crimes. See C. D. N. COSTA, 1973, and H. M. HINE, 2000, *ad loc.* According to Macrobius (*Sat.* 5.19.9-10) in Sophocles' lost tragedy *Pygmalion* Medea is portrayed at the moment she is gathering her magic herbs. For this tragedy see also S. EITREM, 1941, p. 46.

44 *herba* and not *pabula* is the *vox praeponit* for magic herbs. For Ovid's innovation see A. M. TUPEL, 1976, p. 387; P. E. KNOX, 1995, on Ov., *Her.* 6.84.

45 Cf. Cynthia's accusations against Propertius' new beloved (III 6.25f.): *non me moribus illa, sed*

herbis improba vicit / staminea rhombi ducitur ille rota. For more on this see A. M. TUPEL, 1974.

46 Valerius Flaccus later follows this version (7.488f.). The opposite version is also attested, namely that Jason had employed magic to make Medea fall in love with him: Plin., *Pyth.* 4.213-9, Hyp., *Fab.*

47 22. See C. A. FARAJONE, 1993a; F. GRAF, 1997b, pp. 28f.; D. M. O'HIGGINS, 1997, p. 119 with n. 50.

48 A. R. DYCK, 1989, p. 456 notes: "Apollonius keeps Medea's witchcraft and love life in totally separate compartments; the possibility of her combining the two in the manner of Theocritus' *gazap-luxebopata* is never broached". However Medea uses her bewitching drugs (*βελκτριπα φρέγκακε*) to lure Apsyntos to his death (*Arg.* 4.442-4). For this use of the power of *theksis* for malign purposes see R. J. CLARE, 2002, p. 253.

B) *Medea the sorceress*

Let us now have a close look at the list of magic feats and abilities that Hypsipyle attributes to Medea (Ov., *Her.* 6.85-93)⁴⁸.

1. Medea is able to affect the moon and draw it down to earth (Ov. *Her.* 6.85f.): *illa reluctantem cursu deducere lunam / nititur*.

This is not surprising at all, since drawing down the moon constituted the most well-known magic feat in antiquity⁴⁹. It was applied in love magic⁵⁰, which is probably why Hypsipyle has given it priority over Medea's other magical activities, since her intention is to persuade Jason that he was the victim of a similar magic rite⁵¹. Besides, Medea is closely related to the moon; according to both Euripides and Apollonius⁵² she was a priestess of Hecate⁵³, who was thought to have a triple nature: Selene in the sky, Artemis on earth⁵⁴ and Hecate in the Underworld⁵⁵.

48 W. PETERS, 1882, and H. BORNÉEQUE, 1965, have unjustifiably questioned the authenticity of this passage. See A. M. TUPEL, 1976, p. 386.

49 The most frequent expressions for this feat is *kotwópeti* or *kortáreyv rty oελήνηv* in Greek, and *lunam (de)ducere, (de)rahren, deripere, descendere, devocare* in Latin. For this trick see K. F. SMITH, 1913, on Tib., I 2.43; C. MÜGER, 1959; D. E. HILL, 1973; F. CAIRNS, 1974, pp. 100f. At *Hor. Sat.* 1.8.35f. the moon blushes and hides behind the graves so as not to watch the monstrous magic rites. It is possible that the idea of the moon's enchantment was developed to explain its eclipse. See K. F. SMITH, 1913, on Tib., I 8.21-2; K. CROXEN, 1968. For an alternative theory see A. M. TUPEL, 1976, pp. 93-103. D. E. HILL, 1973, however claims that this trick had nothing to do with eclipses. The true cause of the moon's eclipse was already known in antiquity (Anax., 42.9 D-K). See C. BAILEY, 1947, on Lucr. 5.751ff.

50 See K. F. SMITH, 1913, on Tib., I 2.43; P. FEDELL, 1980, on Prop., II 1.19; P. MURGATROYD, 1980, on Tib., I 8.21-22; J. BOOTH, 1991, and J. C. McKEOWN, 1998, on Ov., *Am.* 2.1.23 and 2.5.38; F. BÖMER, 1976, on Ov., *Met.* 4.332f., 7.207-8, 14.367f. For the mechanics of this trick see D. E. HILL, 1973, p. 225.

51 For the witches' control over the stars in general see Apoll., *Arg.* 3.528-33, Lucr. 6.499f., Hor., *Epd.* 5.45f., Prop., I 1.23, Tib., I 2.43 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*, Quint., *Deel.* 10.15, Apul., *Met.* 1.3.

52 Eur., *Med.* 395-397. For the relation between Medea and Hecate in the *Argonautica* see 3.251f., 3.477f., 3.528-30, 3.738f., 3.842, 3.915, 3.985f., 3.1035, 3.1211, 4.246f. and R. J. CLARE, 2002, pp. 243-52. Medea summons her at Ov., *Met.* 7.194f., Sen., *Med.* 577, 787-842.

53 In the *Heroëdes* Hecate is mentioned only in Medea's letter (I2.168). For Hecate see J. HECKENBACH, 1912; A. M. TUPEL, 1976, pp. 14f.; Tib., I 2.52, 1.5.15-16 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*; Ov., *Met.* 6.139f., 7.74f., 7.174, 7.194f., 7.240f., 14.42-4, 14.403-5, *Fast.* 1.141f.

54 For the comparison of Medea with Artemis at Apoll., *Arg.* 3.872-86 see R. J. CLARE, 2002, pp. 197f. with the relevant bibliography.

55 Cf. Verg., *Aen.* 4.511 (*regemina*), Ov., *Met.* 7.194 (*triceps*), Sen., *Med.* 7, *Phaed.* 4.12 (*triformis*).

Medea possesses this magic skill already in the *Argonautica*. As the Argonauts find themselves in a very difficult situation after Aeëtes' hostile reception, Argus suggests they should seek help from his mother's sister, Medea, who is able, among other things, to impede the course of the stars and the moon, thus bringing time to a standstill⁵⁶ (*Arg.* 3.533): ὅστρα τε καὶ μῆνις ιερὰς ἐπέδηρε κελεύθοος⁵⁷.

In *Argonautica* 4 Medea's close link with the moon becomes even clearer. Selene watches her as she is coming out of the palace to meet Jason, and realizing that Medea is tortured by love she thinks of the times she had been forced to wander in the sky on account of Medea's magic charms (*Arg.* 4.59-61): Φί θομάδε δὴ καὶ στοῦ κρόνου δολέρην ἀσύρας / μητρούν φιλότροπος, ἵνε εκρήνε ἐνι νοέτι / φορμάστης εὔκελος, ἔτοι φιλος ἔργα τέτυκτο. Despite, however, Medea's close connection with Selene in the *Argonautica*, the enchantment of the moon was not her exclusive privilege. In Greek and Latin literature and the magical papyri there are many references to similar activities by other witches⁵⁸, hence Ovid had a substantial background to elaborate upon in regard to this magic trick.

2. Medea covers the sun with darkness and causes eclipses (Ov. *Her.* 6.85f.):

nititur et tenebris abdere solis equos.⁵⁹

This magic feat was relevant to the previous one, however it did not seem to be equally popular, most probably because magic rites were carried out secretly and were associated with the moon-Hecate and the darkness of the night. It is noteworthy that the ability to hide the sun is not listed among Medea's practices either in Euripides or Apollonius. Nevertheless, her family ties with the Sun—she was the

⁵⁶ See R. L. HUNTER, 1989, on Apoll., *Arg.* 3.531-3.

The ancient *Scholia ad loc.* are particularly enlightening and instructive: τὸν παραδεδομένον μῆνον λέγει, φοῖ αἱ φορμακίδες κατόχους τὴν οὐρανήν. τινὲς δὲ καὶ τὸν ἐκλεψεις γῆμον καὶ σελήνην καθαρίζεσσι ἑκάλουν τῶν θεῶν. τὸ παλαιὸν φοντο τὸς φορμακίδας τὴν σελήνην καὶ τὸν ἥλιον καθαρίζειν. διὸ καὶ μέρι τῶν Δημοκρίτου (68 B 16) DIETLS/KRANZ Χρόνων πολλοὶ τὸς ἐκλεψεις καθαρίζεσσι ἑκάλουν. Συστρώντις ἐν Μελέδρῳ (fig 1 N.2): μάγης ἐπαρδαῖς πάσας θεοσολική κόρη / ψευδῆς σελήνην καταφέντις.'

It occurs for the first time at Ar., *Met.* 749-755. Cf. PLAT., *Gorg.* 513a; Nomm., *Dion.* 36.347; Vegl., *Ecl.* 8.69; Hor., *Epid.* 5.45-6, 17.77f.; Prop., I.1.19, IV.5.13; Tib., I.2.45, I.8.21; Ov., *Am.* 2.1.23, 2.5.38; Her. 6.85; Med. 4.1f.; *Rem.* 258; *Met.* 12.263-4; Sen., *Herc.* O. 467-8; Luc., VI.49ff., 52ff., Petr., I.34.12; Claud., *Ruf.* 1.146f.

For the witches' ability to hide the sun and control the weather see A. M. TUPER, 1976, p. 387; F. BÖMER, 1976, on *Met.* 7.207f.; Hippocr., *On the sacred disease* 4, Tib., I.2.49-50 with P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.*; Ov., *Am.* 1.8.9f. with J. C. McKEOWN, 1989, *ad loc.*; Ov., *Am.* 2.1.24 with J. BOOTH, 1991, *ad loc.*; Rem. 256; *Met.* 7.208f. with F. BÖMER, 1976, *ad loc.*, 14.368; Sen., *Med.* 674 with H. M. HINE, 2000, *ad loc.*; Luc., VI.465-7; Diod.Sic., V.55.3 (about the Telchines). Normally only the gods had the power and were entitled to control the weather (Pind., fr.108B SNELL-MAEHLER).

daughter of Aeëtes, Helios' son—possibly earned her the ability and the right to affect him⁶⁰. Moreover, the reference to the Sun's horses possibly hints at the final stage of Euripides' *Medea*, where the witch flees from Corinth in the chariot of the Sun after having exacted her heinous revenge upon Jason.

Ovid is most probably drawing from Latin literature here. Tibullus mentions the ability of a witch to gather and scatter the clouds in the sky at will (I.2.49f.): *cum libet, haec tristi depellit nubila caelo, / cum libet, aestivo convocat orbe nubes*. The idea was used by Ovid himself in the *Amores*, in his attack on the *luna Dipsas*, who exerted a bad influence on his mistress (I.8.9f.): *cum voluit, toto glomerantur nubila caelo; / cum voluit, puro fulget in orbe dies*. It is surely not a coincidence that only a few lines above Ovid had introduced *Dipsas* as a sorceress well versed in Medea's witchcraft and spells (I.8.5): *illa magas artes Aeaeaque carmina novit*⁶¹. In the *Metamorphoses* Medea herself speaks about her capability of controlling the movement of the clouds (*Met.* 7.201f.); *nubila pello / nubilaque induco*⁶².

3. Medea hinders and stops the waters of rivers (Ov. *Her.* 6.87): *illa refreat aquas obliquaque flumina sistit.*

This magic ability of Medea is mentioned among others by Argus in his speech to the Argonauts (*Arg.* 3.532): καὶ πορνοῖοδες ἵστησιν ὁροφ Κελεύθειν πέοντος⁶³. The choice of the verb *sistit*, an ideal counterpart for the Greek *ἵστησιν*, is a reliable sign that Ovid draws this specific magic feat either directly from Apollonius or more likely through Vergil's intervention (*Aen.* 4.489); *sistere aquam fluvii*⁶⁴. The witches did not simply have the power to impede the rivers' course but also to change it or even reverse it⁶⁵. It may not be coincidental that the reversal of

⁶⁰ Cf. Apoll., *Arg.* 4.727-9: πᾶσα γὰρ Ἡλιοῦ γενὴ δριδηὸς ιερόθει / στεγεῖ, ἔται βλεφόρων ὄντορηδει, μετροπυρῖνον / οὗτος τε χρυσέν τανάκτοντα τεοντο αὐλαῖην. For a convenient summary of the interpretation of the *Argonautica* as some form of a solar myth see R. J. CLARE, 2002, p. 107.

⁶¹ The adjective *Aeaea* may also apply to Cince. For this ambiguity see J. C. McKEOWN, 1989, *ad loc.* See F. BÖMER, 1976, *ad loc.* Circe too, the Sun's daughter and Medea's aunt, possesses the same art and employs it to achieve an amateur goal, to earn the attention of her beloved Picus (*Met.* Ecl. 8.69; Hor., *Epid.* 5.45-6, 17.77f.; Prop., I.1.19, IV.5.13; Tib., I.2.45, I.8.21; Ov., *Am.* 2.1.23, 2.5.38; Her. 6.85; Med. 4.1f.; *Rem.* 258; *Met.* 12.263-4; Sen., *Herc.* O. 467-8, Luc., VI.49ff., 52ff., Petr., I.34.12; Claud., *Ruf.* 1.146f.

⁶² R. L. HUNTER, 1989, *ad loc.* mentions *PGM* IV.228, 2825.

⁶³ Dido's account of the sorceress' powers is based on Apollonius' portrayal of Medea as a witch.

⁶⁴ According to A. A. R. HENDERSON, 1979, on *Rem.* 257 (*ut sole, aquoreas ibit Tiburinus in undas*) the reason for stopping the flow of the waters was to cross the river. Tibullus writes about changing or even reversing the course of the rivers (I.2.44); *fluminis haec rapidi carnifice veriti iter*. K. F. SMITH, 1913, *ad loc.*, notes that the reason for this trick is not mentioned anywhere. For the ambiguity of *veriti* see P. MURGATROYD, 1980, *ad loc.* For the change of the course of the rivers cf.

a river's course is mentioned for the first time in Euripides' *Medea*, though not in a context about magic (*Med.* 410); ἄνω ποταμῶν ἵερῶν χοροῦ ποταμοῖ.

This particular magic feat occurs frequently in Ovid's works. The *lēna Dipsas*, possessor of Medea's art, has the power to turn the rivers back to their sources (*An.* 1.8.6): *inque caput liquidas arte recurvat aquas*. Ovid attributes the same ability to magic spells in general at *An.* 2.1.26: *inque suos fontes versa recurvit aqua*, while Medea herself in the *Metamorphoses* takes pride in the power she can exert upon the waters of a river (7.199f.); *quorum ope, cum volui, ripis mirantibus annes / in fontes redire suos*.⁶⁶

4. Medea moves the woods and the rocks (Ov., *Her.* 6.88): *illa loco silvas vivaque saxa sua convulsaque robora terra, et silvas moveo*.⁶⁷

The enchantment and transposition of woods and rocks is normally related to Orpheus and his music⁶⁸ and does not feature in any of the extant models of Medea's story. Ovid here surpasses his sources and innovates by attributing this ability to Medea in his (i.e. Hypsipyle's) effort to show Jason that Medea is the master of all sorts of magic tricks. Ovid will return to the transposition of woods and rocks in Medea's list of magic feats compiled in the *Metamorphoses* (7.204f.):

vivaque saxa sua convulsaque robora terra, et silvas moveo.⁶⁹

Prop. I.23f.: *tunc ego crederem vobis et sidera et amnis / posse Cyaneas dicere carminibus* with P. FEDELI, 1980, *ad loc.* This Proportion passage can be associated with Medea, if we accept that the adjective *Cyaneines* refers to her. See also Val. Flac., VI.443. For the reversal of the rivers' course see Ov., *An.* 1.8.6 with J. C. MCKEOWN, 1989, *ad loc.* 2.1.26; *Med.* 40; *Met.* 7.199f. with F. BÖMER, 1976, *ad loc.*; Sen., *Med.* 162; Luc., VI.473f.; Apul., *Met.* 1.3; Claud., *In Ruf.* 1.159f. See also Ov., *An.* 3.7.32 (*deficiunt laesi carmine fontis aquae*) and A. S. PEASE, 1935, on Verg., *Aen.* 4.489.

See F. BÖMER, 1976, *ad loc.* Seneca follows the same line in his *Medea* but mentions specific rivers,

namely Phasis and Ister. He furthermore combines in the same passage the reversal of the water flow (Phasis) with its complete stop (Ister) (*Med.* 7.62-4): *violenta Phasis verit in fontem vada / et Hister, in tor ora divisa, trices / compressit undas omnibus ripis piger*. For the etymological wordplay based on the Greek origin of the name *Hister* see H. M. HINE, 2000, on 585 and 763.

The expression *viva saxe* is typically Ovidian and according to A. PALMER, 1898, *ad loc.* it relates to stones that had never been detached from the earth or some rock. See also A. M. TUPEL, 1976, p. 387.

See F. BÖMER, 1976, on *Met.* 7.204; P. E. KNOX, 1995, *ad loc.* For the magical power of Orpheus' poetry see J. WARDEN, 1982, pp. 8, 45; G. LUCK, 1985, pp. 11f.; C. P. STEGAL, 1989, pp. 1-35. Also SIMONID, 567; AESCH., *Ag.* 1630, EUR., *Baech.* 562-564; APOLL., *Arg.* 1.26-31; HOR., *Carm.* 1.12.8-12 with R. G. M. NISBET & M. HUBBARD (1970) *ad loc.*, 3.11.23f.; VERG., *Ecl.* 3.46; *Georg.* 4.510. For the contrast between Orpheus and Medea in the *Argonautica* see R. J. CLARKE, 2002, pp. 231-60. Medea's magic skills are able to undermine and annul the cosmic laws, contrary to Orpheus, who is the embodiment of order in the *Argonautica*.

See F. BÖMER, 1976, *ad loc.* A transposition of woods from their place takes place at Ov., *Met.* 14.406, as Circe transforms Picus' comrades into wild beasts: *exsilire loco (dictu mirabile) silanus infam carmine rumpet humum*. 253f.: *me duce non tumulo prodire iubebitur umbra, / hor*

crops from one field to another.⁷⁰ For the first time in Latin literature this trick is reported by an alleged eyewitness at Verg., *Ecl.* 8.99: *atque statas alto vidi traducere messis*. Certain legislations had been enacted against this act,⁷¹ since it posed a serious threat to the farmers' production, the cornerstone of the Roman economy.⁷²

5. Medea wanders around graves with her dress and hair loose and gathers bones from the pyres (Ov., *Her.* 6.89f.); *per tumulos errat passis discincta capillis / certaque de tepidis colligit ossa rogis*.

Bones collected from funeral pyres were often used in magic rites, as a means to invite a spirit to answer the questions of a witch. The practice of necromancy⁷³ was one of the most common magic rites and occurs already in Homer, in Odysseus' descent to the Underworld.⁷⁴ Ovid is most probably borrowing this magic activity from Apollonius. Medea is associated with this practice in the *Argonautica*, where it is stated that she frequented cemeteries seeking dead bodies and herbs (*Arg.* 4.50-3): οὐδὲ γῆρας ὅπερι / ἦνε ὄδαν, θαυμὰ κοὶ πρὶν ἀλογένην ἀμφὶ τε νεκροῖς / ἀμφὶ τε δουσταλέος ρίζας χθονόνς, σῖδα γρυνάκες / φορμακιδες.

Vae. See F. BÖMER, 1986, *ad loc.* Cf. Verg., *Aen.* 4.490f.: *mugire videlbis / sub pedibus terram et descendere montibus omnos*.

70 See A. M. TUPEL, 1976, pp. 181-7; F. GRÄF, 1997a, pp. 62-5.

71 For the legislation against magic and the penalties inflicted on witches see C. PHARR, 1932; C. R. PHILLIPS, 1991, pp. 260-276; P. M. BROWN, 1993, p. 169 on HOR., *Sat.* 1.8; F. GRÄF, 1997a, pp. 41f.; M. W. DICKE, 2001, ch. 6; TAB. 8.8; PIN., *NH* 28.17; SERV., *Ecl.* 8.99. See Verg., *Ecl.* 8.99 with R. COLEMAN, 1977, *ad loc.*; TIB., XXX.1.18.19-20 with P. MURKATROYD, 1980, *ad loc.*; OV., *An.* 3.7.31; REM. 255; LIV., IV.30, XXV.1, XXXIX.1, NO.4.2; NEMES., *Ecl.* 4.71; AUG., *Civ.Del.* 8.19. For AUGUSTUS' policies against magic see CASSIUS DIO, XLI.9.35, LII.36.3, LVI.25.5; TACITUS (*AN.* 22.3) mentions a certain Numantina, who had been charged with bewitching her husband on the account of the *lex Cornelia de sicariis et veneficis* (*accusata iniuriosa carminibus et veneficis vocardiam marito*) but was acquitted. See R. H. MARTIN & A. J. WOODMAN, 1989, *ad loc.*

72 Tibullus most probably picks up this magic trick from Vergil and lists it among the powers of magic spells (1.8.19): *canthus victimis fruges traducit ab agris*.

73 For the gathering of bones and human parts from graves see A. M. TUPEL, 1976, pp. 82-91. For necromancy see W. HEIMLAM, 1902; G. LUCK, 1985, pp. 166-8; F. GRÄF, 1997a, pp. 190-200; W. FAUTH, 1999, pp. 81-102 and most recently D. OGDEN, 2001.

74 AT HOM., *Od.* 10.504-50 Circe initiates Odysseus in this art and at 11.1-224 he descends to the Underworld. For the Hellenistic literary tradition of necromancy see S. ETREM, 1941, pp. 76f. Cf. PHYRNICH., *Bekk. An.* 73.13; AESCH., *Pers.* 619f. AT., AVES 1553ff., *PGM* iv.1928-2005, 2140-2144; CIC., *De div.* 1.132; VERG., *Ecl.* 8.98 with W. CLAUSEN, 1994, *ad loc.*; HOR., *Sat.* 1.8.26-9; *Epyd.* 17.79 with D. MANKIN, 1995, *ad loc.*; *Epyd.* 2.22.209; TIB., 12.45-46 with P. MURKATROYD, 1980, *ad loc.*; LUC., VI.419-830 [the *locus classicus* of necromancy, see H. J. ROSE, 1913; L. BALDINI MOSCAUDI, 1976, and C. MARTINDALE, 1980]. SEN., *Oed.* 530ff.; APUL., *Met.* 2.28ff. For Ovid's opposition to necromancy see REM., 253f.: *me duce non tumulo prodire iubebitur umbra, / hor*

Already in the *Amores* Ovid had attributed to Dipsas the power to summon the dead (*Am.* 1.8.17f.)⁷⁵: *evocat antiquis proavos attvosque sepulcris / et solidam longo carmine fidit humum*. In the *Metamorphoses* Medea declares her power to tear open the ground and bring the souls of the dead back from their graves (*Met.* 7.205f.)⁷⁶: *tubaeque tremescere montis / et magire solum manesque extre sepulcris*⁷⁷.

It is not haphazard that Medea is wearing an unfastened dress and has her hair flowing loose while she is out seeking bones. Knots were believed to have magic power, therefore witches used to let their hair loose and did not wear any girdles. For the same reason they avoided wearing sandals, so that they would not have to tie them around their feet⁷⁸. This is why in the *Metamorphoses* when Medea is about to rejuvenate Aeson, she wears an ungirdled dress, her feet are naked and her hair is uncovered and unbound (7.182f.)⁷⁹: *egreditur tecis vestes induita recinctas, / nuda pedem, nudas umeris infusa capillos*. Medea's appearance is similar in Seneca, when she calls upon Hecate (*Med.* 752f.): *Tibi more gentis vinculo solvens comam, / secreta nudo nemora lustravi pede*.

6 Medea curses people⁸⁰ and makes wax effigies⁸¹, which she pierces with needles⁸² (*Ov.*, *Her.* 6.91f.); *devovet absentis simulacrum cerea figit, / et miserum tenuis in incur urget acus*.

Curses and wax effigies are indispensable elements of magic rites, they are not however associated with Medea either in Euripides or Apollonius. Ovid again draws from the rich magic stock of both Greek and Latin literature and enriches the image

75 See J. C. McKEOWN, 1989, *ad loc.*

76 See F. BÖMER, 1976, *ad loc.*

77 Cf. Tibullus' report about a witch he knew (I 2.45f.): *haec canit fintique solum Manesque sepul-*

cris / elicit et repito devovat ossa rogo.

78 See Verg. *Aen.* 4.509 and 518 with A. S. PEASE, 1935, *ad loc.*, Hor., *Sat.* 1.8.24, Sen., *Med.* 752-3 with C. D. N. COSTA, 1973, and H. M. HINN, 2000, *ad loc.*, Serv., *Aen.* 4.518.

79 Thetis too asks Pyrrha and Deucalion to loosen their cloaks before throwing the stones behind their shoulders (*Ov.*, *Met.* 1.381-3).

80 For cursing in antiquity see M. ZIEBARTH, 1895; A. AUDOLLENT, 1904; R. VALLOIS, 1914; M. ZIEBARTH, 1909; J. T. KAKRIDIS, 1929; W. SPEYER, 1969; D. R. JORDAN, 1985; J. H. M. STRUBBE, 1991; VERSNEL (1991); L. WATSON, 1991; J. G. GAGER, 1992.

81 For the use of voodoo-dolls in magic ceremonies see A. AUDOLLENT, 1904, p. lxxvii; A. S. PEASE, 1935, on *Aen.* 4.508; A. S. GOW, 1950, on Theoc., II 28; A. M. TUPET, 1976, pp. 49-50; C. A. FARAOONE, 1989, pp. 294-300; C. A. FARAOONE, 1991a, pp. 4f., 7, 9; C. A. FARAOONE, 1991b; J. J. WINKLER (1991) 242 n.104; W. CLAUSEN, 1994, on *Ecl.* 8.73; F. GRAF, 1997a, pp. 138-147; D. OODEN, 1998; PGM IV 296-466, cxxiv 10-26; Verg., *Ecl.* 8.74f., 80f.; Hor., *Sat.* 1.8.30-33, *Epid.* 17.76.

82 For the use of needles in magic see A. M. TUPET, 1976, p. 39.
For the use of needles in magic see A. M. TUPET, 1976, p. 39.

The wax 'voodoo-doll' is a basic tool in sympathetic magic⁸⁴. Whatever the doll suffers during a magic rite, the same is hoped to happen to the person it stands for⁸⁵, whereas Ovid is the only Latin author who mentions needle piercing of effigies⁸⁶.

Ovid's reference to needle piercing of effigies at *Her.* 6.92 is strikingly reminiscent of a famous passage in the *Amores*. In elegy 3.7 he verbally attacks his penis for failing to function as it should in a sexual encounter with his mistress. He is shocked by the event and wonders if his impotence has been caused by some sort of magic herb, spell or drug⁸⁷ (27f.: *num mea Thessalico languent devota veneno / corpora? num misero carmen et herba nocent*) or maybe if some witch has pierced a wax effigy of his (29f.: *sagave poenicea defixit nomina cera / et medium tenis in iecur egit acus?*). If indeed *Am.* 3.7.27-30 is to be taken as a subtext for Hypsipyle's reference to needle piercing at *Her.* 6.91f., an alternative interpretation of the queen's words arises: it is possible that Ovid humorously implies that Medea may have employed this outlandish trick to affect not only Jason's emotions but also his sexual competence, by wiping out his desire for Hypsipyle on the one hand and inspiring an erotic desire for herself on the other.

83 See P. E. KNOX, 1995, *ad loc.* and L. WATSON, 1991, p. 209. For *devovere* in a magical *defixio* see A. AUDOLLENT, 1904, no. 129.

84 For sympathetic magic see A. AUDOLLENT, 1904, pp. lxxix ff., 491; C. A. FARAOONE, 1991a, pp. 6-8; C. A. FARAOONE, 1993b; F. GRAF, 1997a, pp. 130-4, 205-15.

85 Thus, in Theoc., *Id.* 2 Sinaetha melts in the fire a wax figurine to make Delphis melt out of love for her (2.28f.): *ώς τοῦτο τὸν κριόν ἔγιν σὺν δάκρυον τάκων, ὡς τάκοθ' ὑπ' ἔρωτος δύνασίος αὐτίκα Δέλφος*. See A. S. GOW, 1950, *ad loc.*

86 See A. M. TUPET, 1976, pp. 39, 387; H. JACOBSSON, 1974, p. 101 n.18 associates *Ov.*, *Her.* 6.91f., which deals with voodoo-dolls, with Sophocles fr. 536P, which may refer to Medea's witchcraft.

87 See A. M. TUPET, 1976, pp. 384f.

88 In magic it was thought that the liver could reveal things about the future. See G. LUCK, 1985, p. 73. It was also considered as the seat of emotions, this is why it was frequently used in magic ceremonies. See R. G. M. NISSER & M. HUNBARD, 1970, on *Carm.* 1.13.4. Cf. *Carm.* 1.25.15, 4.1.12, *Sat.* 1.9.66, *Epl.* 1.18.72. According to R. MAYER, 1994, *ad loc.* Horace is the only author to associate love with the liver. At *Epid.* 5.37-8 the witches plan to prepare a love philter using the boy's marrow and liver. See D. MANKIN, 1995, *ad loc.* For the use of liver in love magic see A. M. TUPET, 1976, pp. 39, 388. A deer's liver is one of the basic ingredients of the drug that Medea prepares to rejuvenate Aeson (*Met.* 7.271-3); *neq; defixit illis / squamea Ciryphiu tenuis membrana chebyari / vivacisque fecur cervi*. See F. BÖMER, 1976, on *Met.* 7.273.

7. Medea does even worse things, but Hypsipyle would rather not know anything about them (Ov., *Her.* 6.93); *et quae nescierim melius*.

This silence on Hypsipyle's part serves the economy of the narrative, since Ovid elegantly puts an end to a list of magic feats, which could grow significantly longer.⁸⁹ On the other hand the reader's (and Jason's) mind is free to imagine a series of repulsive crimes, which Medea is supposedly inclined to commit. In this way Hypsipyle achieves her main goal, i.e. to portray her rival as a most horrible witch.

Ovid's model for this kind of *paraleipsis* has probably been Apollonius, who silences the details of Medea's magic ceremony for Hecate's expiation under the pretense of fear (*Arg.* 4.27-50); *kai* δὴ τὰ μὲν ὄρα θυηλῆν / κούρη προσενοῦσα τρόπετο (ἵπτε τις ἵπτατο / εἴη μήτ' εἰμὲ θηρίος ἐπορύνετεν ἀετεῖν) / ἔργομαι σύδησσα⁹⁰.

The list of magic feats compiled by Hypsipyle is in no case exhaustive, but is surely impressive in its variety and content⁹¹. In earlier texts and in Ovid's other

⁸⁹ Hypsipyle does not mention:

- the bursting of serpents ([Verg., *Ed.* 8.71 with R. COLEMAN, 1977 and W. CLAUSEN, 1994, *ad loc.* for more examples, Ov., *Am.* 2.1.25 with J. BOOTH, 1991, *ad loc.* who refers to F. BÖMER, 1976 on *Met.* 7.203 and P. MURGATROYD, 1980, on *Tib.*, 1.19-20. See also Ov., *Med.* 39] or the change of their course. For the effect of magic on snakes see A. M. TUPET, 1976, pp. 187-195.

- the *rhombus* (Ov., *Am.* 1.8.7f. with J. BARKAY, 1973, *ad loc.* who mentions *Theoc.*, II 17, 30 with A. S. GOW, 1950, *ad loc.*, Prop., II 28.35, 3.6.26. See also J. C. McKEOWN, 1989, *ad loc.*) The *rhombus* was "an instrument whirled on a string to produce a whirring noise used in magic rites" (*OLD* cf. Juv., VI 441; Mart., XII 57.17. Cf. also Ar., *Nub.* 749-55; Plat., *Gorg.* 513; Plut., *Mor.* 944B. See F. GRAF, 1997a, pp. 179f.; A. M. TUPET, 1976, pp. 50-55.

- the *hippomantes* (*Theoc.*, II 48 with A. S. GOW, 1950, *ad loc.*, Prop., IV 5.18; Arist., *Hist. an.* 572a, Verg., *Geog.* 3.280-3; *Tib.*, II 4.57-8; Ov., *Am.* 1.8.8; *Med.* 38 with A. M. PIREDDA, 1989, *ad loc.*). See A. S. PEARCE, 1955; on *Verg.*, *Aen.* 4.515; A. M. TUPET, 1976, pp. 70-81; A. SHARROCK, 1994, pp. 72ff.

- the stars and the moon which turns red from blood (Ov., *Am.* 1.8.11f.). See I. C. McKEOWN, 1989, *ad loc.* 14.38ff. See A. M. TUPET, 1976, pp. 389f.) or a wolf (Prop., IV 5.14) in the night.

- the double eye bulb (Ov., *Am.* 1.8.15f.). See A. M. TUPET, 1976, pp. 390-3.

- the *baccharia* (the evil eye). See E. A. W. BUDGE, 1964, pp. 316ff.; G. LUCK, 1985, pp. 14f.

- the hymn. See A. M. TUPET, 1976, pp. 50-5. For the *ijux* and the *rhombus* see A. S. GOW, 1954.

- the witch's poisoned water (Ov., *Am.* 1.14.40).

- at Arg. 3.531 Argus says that Medea is also able to soften the flame of the fire: τοῖσι καὶ

90 For this rhetorical device see J. C. McKEOWN, 1989, on Ov., *Am.* 1.5.23-24.

91 Just before the end of the poem Apollonius openly expresses his awe at Medea's supernatural powers (4.1673-5): Ζεῦ νάτερ, οὐ μέγα δῆ μοι ἐστὶ φέρειν θυμίζοντος, εἰ δῆ μὴ νοῦντοι τε μοῦνον τὸ θεόπον / ὀνυτέει, καὶ δῆ τις ἀνθρώποις θύμητος.

92 A. M. TUPET, 1976, p. xi notes that Hypsipyle's list places together the means (spells, herbs, body parts) with the functions of magic (control over the course of the stars and the rivers and the laws of nature). The only practice mentioned is the use of voodoo-dolls.

works numerous magic practices are mentioned, which are not associated exclusively with Medea.⁹³ Nevertheless, gathering together a huge mass of various magic rites is certainly not Hypsipyle's intention and would certainly damage the balance of space in her letter. Ovid does not limit himself to the magic references he finds in Euripides' *Medea* and Apollonius' *Argonautica*,⁹⁴ but enriches them with magic material drawn from the rich stock of both Greek and Latin literature. Hence, the Medea of *Heroïdes* 6 possesses the entire body of witchcraft⁹⁵ and is portrayed as a sorceress far more horrifying and powerful than in the Greek models of the story.⁹⁶ Particular emphasis on the horrible aspects of magic is dictated by Hypsipyle's strategy: she intends to depict Medea in the darkest colors, so as to terrify Jason and hopefully convince him to abandon her.

Ovid's (Hypsipyle's) borrowing, however, of elements from the literary tradition of the Hypsipyle-Jason-Medea story is selective. Whereas on the one hand Ovid insists on emphasizing Medea's image as a witch, on the other hand he suppresses any reference to Hypsipyle's participation, no matter how indirect, in the awesome events of Colchis. In the *Argonautica* Apollonius specifically mentions that during his expiatory sacrifice to Hecate Jason was wearing a black cloak, which Hypsipyle had given him as a reminder of their affair⁹⁷ (*Arg.* 3.1203.6: ἔνθε πτονόπτωτο μέν πτονοπτο / εὐσαγέστος θετοῦ τρέψεν δέμας, όμηρος δὲ φρέσος / εσσατο κοκάρεον, τῷ βόῃ οἱ πάρος ἔγγονάξεν / Λητυνώς Υψητόλην ἀδινήνις μνημητόν εὐνής)⁹⁸. Likewise in *Argonautica* 4 another cloak, again a gift of Hypsipyle's to Jason, plays an important part in the murder of Apsyrtus, since it is used by Jason

⁹³ For literary lists of magic feats see Apoll., *Arg.* 3.531f., *Theoc.*, Id. 2, Verg., *Aen.* 4.487-91, *Ed.* 8.69ff., Hor., *Epid.* 17.75ff., Prop., I.1.19ff., IV 5.9ff., *Tib.*, I.2.43-52, I.8.5ff., Ov., *Am.* 1.8.5ff., 2.1.23ff., 3.7.31ff., *Her.* 6.83ff., *Med.* 39ff., *Rem.* 253ff., *Met.* 7.119ff., Petron., *Sat.* 134, *Sili.* VIII 498ff., *Val.Fl.*, VI 441ff., Apul., *Met.* 1.8, 2.5, *Claud.*, *In Ruf.* 1.145ff. etc.

⁹⁴ In Euripides' *Medea* the references to Medea's magical abilities are much fewer than in the *Argonautica*. See B. M. W. KNOX, 1977, pp. 211-6; E. A. McDERMOTT, 1989, p. 43; F. GRAF, 1997b, pp. 29f.

⁹⁵ This is the reason why Creon fears Medea (*EUR.*, *Med.* 283): σοφὴν πέφυκος καὶ κοκῶν πολλῶν τῷρις. Cf. 384f.: κρέπτεται τὴν εὐθετοῦ, οὐ πεφύκεται φοριάτικον οὐτοῦς ἔλεν.

⁹⁶ According to H. JACOBSON, 1974, pp. 111-9 the Medea of *Her.* 12 is more immoral and criminal than the Medea of the *Argonautica*. See also F. VERADUCCI, 1985, p. 68, who writes about the fusion of Euripides' mature and demonic Medea with the young and good-natured Medea of Apollonius (71).

⁹⁷ For Medea's advice see Apoll., *Arg.* 3.101: οἶος ἔνθειος οὐλλον ἐν φέρειν κιονέσσιν, however there was no particular mention of this gift in the account of the Jason-Hypsipyle story in *Argonautica* 1.

⁹⁸ See R. L. HUNTER, 1989, *ad loc.*; R. J. CLARE, 2002, p. 249 notes that Jason's wearing of that specific cloak "is deliberately designed further to reflect the incongruous and subversive nature of the ritual to which Jason has been conscripted".

and Medea as a bait to lure him to their deadly trap (4.424-34)⁹⁹. Hypsipyle, however, censors her letter and removes any element that might incriminate her. She does not want any connection whatsoever with magic and criminal acts and strives to appear as an innocent and virtuous queen betrayed by an ungrateful man, who preferred the love of a hideous witch¹⁰⁰. Hypsipyle's comparison of herself with Medea is symptomatic (Ov., Her. 6.133-6): *turpiter illa virum cognovit adultera virgo; / me tibi teque mihi taeda pridica dedit; / prodidit illa patrem; rapui de clade Thoanta, / deseruit Colchis; me mea Lemnos habet*¹⁰¹. Besides, Hypsipyle has a very strong excuse for her selective use of information: her update on the events of Colchis is indirect and incomplete, since it comes from the Thessalian stranger. Hence, one cannot charge Ovid's Hypsipyle with lack of objectivity, because she simply was not aware of the use of the cloaks she had given to Jason, since not even the stranger himself knew these important details. On the other hand however the reader who knows his Apollonius is aware of the guilty past of Hypsipyle, who had been the leader in the Lemnian women's mass-murder of their husbands, even though she had eventually spared her father's life.

This is an excellent example of the potential that intertextuality offers to Ovid. From the material he has at his disposal he selects and uses each time those elements, which best serve his literary goals. Hypsipyle's letter is rich in pointed nuances and allusions to the whole story of the Hypsipyle-Jason-Medea triangle, which, if appreciated, can allow for a fuller reading of her letter.

C) Hypsipyle's curse

Despite her calm and decent start Hypsipyle's rage is not slow to break out, her anger, however, is not targeted against Jason, as one might expect. The queen declares that she will spare him, not because he deserves it, but thanks to her mild character (6.147f.): *ipse quidem per me tutus sospesque fuisse - / non quia tu dignus, sed quia mitis ego*. Against Medea however she will reveal a whole new

⁹⁹ Dionysus and Ariadne had made love on this cloak. The god had then given it as a gift to his son Thoas, who eventually offered it to his daughter Hypsipyle. For the transformation of this cloak from a love gift into a deadly trap and for the analogies between the affairs of Ariadne and Theseus, Hypsipyle and Jason, Medea and Jason see A. R. DYCK, 1989, p. 460; R. L. HUNTER, 1987, p. 131 n.13; R. L. HUNTER, 1989, p. 18 and pp. 3-997-1004.

¹⁰⁰ See A. BARCHIESI, 1987, p. 69. H. JACOBSON, 1974, p. 354 comments on the different way in which Hypsipyle and Medea present the same situation in their letters: "While Medea cannot cover over all her guilt, she does attempt a picture of innocence corrupted. She is the naïve girl who happens to possess special skills. To Hypsipyle, she is the full-blown witch, equipped with all the traditional, unnatural abilities and the propensity for evildoing".

¹⁰¹ See A. BARCHIESI, 2001, p. 33.

aspect of herself and become a violent and bloodthirsty murderer, 'a Medea to Medea' in her own words (6.149-151); *paecis ipsa meas implessem sanguine vultus, / quoique beneficis abstulit illa suis! / Medea Medea forent!* Hypsipyle uses the name Medea as a byword for a wild and criminal woman and as a dramatic role that she herself would be very willing to play in order to exact her revenge¹⁰².

¹⁰² Hypsipyle's gradual change from a mild and betrayed woman to a horrifying and furious witch¹⁰³ culminates just before the end of her letter. Adopting a magical practice, which she had just attributed to Medea (91: *devovet absentes*), Hypsipyle curses her rival. This is the only form of defense she can now hope for and at the same time a much-needed outlet for the anger and the indignation she feels¹⁰⁴.

For the execution of her curse Hypsipyle calls for the help of *instus Jupiter* (6.151ff.)¹⁰⁵: *quodsi quid ab alto / instus adest votis Jupiter ille meis*. This invocation is particularly interesting: first of all the choice of Jupiter is striking, because he is rarely summoned in the *defisiones*, the curses and the magic rites in general, compared with the more popular (by order of appearance) Hermes, Ge, Hecate and Persephone¹⁰⁶. On the other hand the invocation of righteous Jupiter is a regular feature of the so-called judicial prayers, namely those addressed by people who feel they have been treated unfairly by human justice and have placed their hopes for redemption upon the gods. Hypsipyle believes she is in such position and finds in *instus Jupiter* a god who, just like Helios and Nemesis, sees everything, loves truth and hence is the most suitable to punish injustice¹⁰⁷. Besides, Hypsipyle could not possibly count on the help of Hecate or the other chthonic divinities for a very important reason: her enemy, Medea, is their devoted priestess and certainly enjoys their unequivocal support.

¹⁰³ For the development of Hypsipyle's character and her reactions see H. JACOBSON, 1974, pp. 102-4; D. J. BROCH, 2000, pp. 202f. For the gradual fusion of Hypsipyle into Medea see F. VERDUCCI, 1985, pp. 64-6, S. HINDS, 1993, pp. 27-30.

¹⁰⁴ For other curses in Latin literature see among others the boy's attack on the witches (Hor., *Epid. 5.92-112*), Dido's curse on Aeneas (*Aen. 4.607-629*), Tibullus' curse on an anonymous *Iena* (C. 5.47-58 with P. MUNGATROVY (1980) *ad loc.*), Propertius' curse on the *Iena Acomitis* (IV 5.1-4, 75-8), Ovid's curse on the *Iena Dipsas* (*Am. 1.8.113f.*), and a woman's curse on her rival (Ov., *Am. 1.14.42* with J. BAXSBY, 1973, *ad loc.*, who cites Catull., V 12, VII 12, Verg., *Ecl. 7.28*. See L. WATSON, 1991, pp. 150-66).

¹⁰⁵ For the relationship between prayer and cursing see L. WATSON, 1991, pp. 3f.
¹⁰⁶ See C. A. FARAJONE, 1991a, p. 6. According to E. G. KAGAROW, 1929, pp. 59-61 the order is: Hermes, Kore/Persephone, Hecate, Hades/Pluto, Ge, Demeter. For the gods of magic see also A.

The invocation of Jupiter may also be associated with Hypsipyle's social position. A queen herself she addresses the king of gods and mortals. Since the status of the one who curses was thought to affect decisively the completion of the curse, the curses of kings, priests, parents, or even the dying and the dead were particularly effective.¹⁰⁸

After all Jupiter is Hypsipyle's ancestor; her grand-grand father, since she is the daughter of king Thoas, son of Dionysus', who was the son of Semele and Jupiter.

Moreover, I would suggest that through the invocation of Jupiter Ovid intends to recall certain scenes from Apollonius' *Argonautica*. Thus, the fact that Aeëtes too calls upon Helios and Zeus to witness the couple's evil deeds (*Arg.* 4.228-30: αὐτῷ πολυνήποντι, χείρος σέπρος, / Ἡέλιον καὶ Ζῆνα κακῶν ἐμμέρητος ἔργον / κέκλετο) serves to identify Hypsipyle with a well-known enemy and pursuer of Medea and Jason.

In *Argonautica* 4 Jason had sworn by Zeus and Hera to take Medea as his wife (4.95-8): “Δικιουρίν, Ζεὺς αὐτὸς Ὀλύμπιος ὄρκιος ἔστο / Ἡπὸν τε Ζεύιν, Διός εὐνέργεις, οὐ μὲν ἔμοστιν / κορυδίῃν σε δόμοισιν ἐνιστρησθεν ὄκοτιν, / εὖτ’ ὅν ἐξ Ἑλλάδος γοῖσαν ικώμεθα νοστησούμενος.” In view of this oath it is very ironic that Hypsipyle in her curse against Jason and Medea asks for the help of the god, who had supposedly presided over the union of the couple. Furthermore, Hypsipyle's appeal for the punishment of Jason and Medea's crimes by Jupiter recalls the god's decision at *Arg.* 4.557-61 to punish the couple with countless pains and to purify them at Circe's palace as Zeus Καθόρπος (*Arg.* 4.698-717). Ovid makes the most of this intertextual nexus and handles dramatic irony with admirable skill. He uses the *Argonautica* and the *Medea* as indispensable subtexts for his treatment of the Hypsipyle-Jason-Medea triangle. The reader is thus required to have a firm knowledge of the literary background in order to appreciate the numerous reminiscences and projections of those other works in Hypsipyle's letter.

The content of Hypsipyle's curse, which occupies the last fourteen lines of her letter, is as follows:

1. may she [i.e. Medea] feel the pain that I [i.e. Hypsipyle] feel and find herself in the same position (153f.): *quod gemit Hypsipyle, lecti quoque subnuba nostri / maereat et leges sentiat ipsa suas.*

M. TUPET, 1976, pp. 11-18 and L. WATSON, 1991, pp. 48ff. Zeus was less popular even in the curses engraved on tombstones. See J. H. M. STRUBBE, 1991, p. 46.

¹⁰⁷ See J. H. M. STRUBBE, 1991, pp. 46f. According to L. WATSON, 1991, p. 38 the attaining of δίκη “justice” was “perhaps the most constant motive for pronouncing a curse”.

¹⁰⁸ See J. H. M. STRUBBE, 1991, p. 41.

2. may she lose her husband and as many children¹⁰⁹ as I have (155f.): *utique ego destitutor coniunx: materque diuorum, / a totidem natis orba sit illa viro!*

3. may she lose what she earned (157)¹¹⁰: *nec male parta¹¹¹ diu teneat peiusque relinquat*

4. may she be exiled and chased around the world (158)¹¹²: *exulet et toto querat in orbe fugam!*

5. may she treat her children and husband the way she treated her brother and her father (159f.): *quam fratris gemina fuit miserisque parenti filia, tam natis, tam sit acerba viro!*

6. may she find no refuge anywhere and wander desperate and bloody (161f.)¹¹³; *cum mare, cum terras consumperit; aera tempiter; / errat inops, expes, caede cruenta sua!*¹¹⁴

7. may she live with Jason in a cursed bed (164): *vivite, devoto muptaque virque toro!*

From a morphological point of view Hypsipyle combines different types of curse¹¹⁵, using both the formula ‘*similia similibus*’ (*quod gemit...utque ego*, 153-6 / *quam fratris...tam sit acerba viro!*, 159f.) and the wishing formula with a series of subjunctives (*nec male...figam!*, 157f. / *cum more...virque toro!*, 161-4)¹¹⁶.

¹⁰⁹ For the curse involving the loss of one's children without dying see E. GRIESSMANN, 1966, pp. 29f.; J. H. M. STRUBBE, 1991, p. 43.

¹¹⁰ Financial ruin is a standard curse theme. See L. WATSON, 1991, p. 35. J. H. M. STRUBBE, 1991, p. 43 notes: “The material property of the violator (of a grave) is sometimes equally affected by the imprecation, as it is part of the *οἰκος*”. The curse often concerns only one's property, so that the violator may live in misery. He then cites an example from Naucratus of Mysia: πρόσριξα δέ κοι πεντάθερος ὄρθεται καὶ δραπετεῖται πάντα.

¹¹¹ For Ovid's double-entendre in *partus* see G. ROSATI, 1988.

¹¹² Exile is another standard curse theme. See L. WATSON, 1991, p. 35 with n.157. Cf. Ov., *An.* 1.8.113: *di tibi dem nullaque Lores inopemque senectam.*

¹¹³ Cf. IG 12.9.1179: Λιβύη βορρή ιητόνα τοσσα τικοτήν. For the “land and sea” topos in curses see L. WATSON, 1991, pp. 24, 29, 31, 37. A. BATCHESSI, 2001, p. 23 traces the irony and humour in Hypsipyle's hyperbolic curse, since a well-informed reader can recall that in the development of the story Medea will be born on Helios' chariot.

¹¹⁴ Hypsipyle's curses against Medea in effect turn against her too, since in the course of the story she is exiled, loses her children, though temporarily, and becomes *inops* and *expes*. See H. JACOBSSON, 1974, pp. 103f. Notice also that *errat* recalls Medea's wandering around graves and unreal pyres in search of human bones (*Her.* 6.89f.); *per tumulos errat passus disincta capillis / certaque de teplidis colligit ossa roges.*

¹¹⁵ For the various types of curses see C. A. FARAOONE, 1991a, p. 5.

¹¹⁶ For a brief account of the literary curses in both Greek and Latin literature see S. EITREM, 1941, pp. 67f.; L. WATSON, 1991.

Another important aspect is that Hypsipyle's curse is targeted mainly against Medea and not Jason.¹¹⁷ It is noteworthy, however, that she does not wish for their death, although earlier in her letter she expressed the desire to kill Medea with her own hands (6.149-151).¹¹⁸ Furthermore, whereas initially Hypsipyle wishes for the couple to split up (6.15f.), as if this were a so-called divorce curse,¹¹⁹ she does not express her wish to win Jason back and closes her letter by acknowledging her defeat. She accepts Jason and Medea's union *de facto* and does the only thing she can do: she denounces and curses them (6.164). The imperative *vivite* carries a heavy load of bitterness, which in essence turns the wish into a curse.¹²⁰ The assonance of *u* contributes to the contemptuous effect of her curse.

Besides its bitterness Hypsipyle's curse also stands out for its admirable precision, although this is its weak point as far as spontaneity and naturalness is concerned. It is the real author of the letter, i.e. Ovid, who is now fully in charge and sets up an ironic intertextual play based on the firm background of literary tradition. No one can question the execution of the curse, since both Ovid and –most importantly– his readers know that it is carried out with absolute accuracy in the parts of Medea's story, which are to follow in mythological time, but are already known from literary works, which antedate Ovid's *Heroides* in real-historical time, such as Euripides' *Medea* above all.¹²¹ In fact, the greater part of Hypsipyle's curse has been already accomplished by the dramatic time in which Medea is supposed to write her letter to Jason (*Heroides* 12). Medea is now an exile (12.110: *minus, in exilio quod licet esse, nullum*) and has lost her husband. The only thing yet to happen is the death of her children¹²², which will constitute the final part of the curse and which is foreshadowed in the last line of Medea's letter (12.212): *nescio quid certe mens mea maius agit*.¹²³

¹¹⁷ See H. JACOBSON, 1974, pp. 104f.

¹¹⁸ Contrary to that, both Propertius (IV 5) and Ovid (*Am.* 1.8) wish for the death of Acanthis and Dipsas respectively.

¹¹⁹ For love curses, divided into i) divorce curses (*Trennungzauber*) and ii) aphrodisiac curses, and their agonistic character see C. A. FARONE, 1991a, pp. 10, 13, 15.

¹²⁰ A. PALMER, 1898, *ad loc.* cites LUC., V 41: *vivite turcones comedones, vivite ventres*, Plaut, *Men. 727; vident vivito*, Catul., XI 17: *cum suis vivat valeantque moechis*.

¹²¹ For the complex relation between Apollonius' *Argonautica*, Euripides' *Medea* and the letters of Hypsipyle and Medea to Jason (Ov., *Her.* 6 and 12) see H. JACOBSON, 1974, pp. 103, 377f.; A. R. DRECK, 1989; R. L. HUNTER, 1989, pp. 18f.; S. HINDS, 1993, p. 17; G. ROSKIN, 1988, pp. 305, 309.

¹²² GUASTELLA, 2000 claims that Medea in *Heroides* 12 is more interested in her children than her Greek counterpart because of the greater importance of children to a marriage in Rome than Greece.

¹²³ Cf. Eur., *Med.* 37: δέδοντες δὲ οὐτρὶ τὰ βούλεσθαι νέον. For the metaapoetical value of *Her.* 12.212 and the generic inter-play between elegiac epistle and tragedy in these final lines see F. SPOTH, 1992, pp. 203f., L. LANDOLFI, 1998, and A. BARCHIESI, 2001, p. 113.

The game is fixed right from the start, however this does not reduce the reader's pleasure. One enjoys the advantage offered by the full knowledge and overview of the situation and admires the ease and artistry with which Ovid weaves his intertextual game, using dramatic irony and humour. Ovid presents us with an elegiac reading of the effect of witchcraft upon an 'innocent' victim such as Hypsipyle, who comes to realize that her relationship with Jason has been ruined by a foreign and exotic sorceress. In dealing with this problem Hypsipyle launches a full-scale attack on her rival, trying to hold on to the scant hope she still has of winning Jason back. Her concluding curse is the logical outcome and culmination of a letter, which:

a) is dominated by the figure of a witch,

b) presents important aspects of her magic repertoire, using the well-established stock from Euripides and Apollonius and also from other works of both Greek and Latin literature, and

c) transforms a decent and mild queen into a vindictive woman who resorts to magic as the only means to fight against her opponent, the most famous and powerful witch of all times.

BIBLIOGRAPHY

- AUDOLENTI, A.,
- *Defixionum tabellae*, Paris, 1904.
- BAILEY, C.,
- *Lucretius: De Rerum Natura libri sex*, 3 vols. Prolegomena, critical text, translation and commentary, Oxford, 1947.
- BAKER, R. J.,
- *Propertius I*, Warminster, 2000.
- BALDINI MOSCAPI, L.,
- "Osservazioni sull' episodio magico del VI libro della *Farsaglia* di Lucano", *SIFC*, 48 (1976) 140-199.
- BARCHIESI, A.,
- "Narratività e convenzione nelle *Herooides*", *MD*, 19 (1987) 63-90.
- BARSBY, J.,
- *Speaking volumes. Narrative and intertext in Ovid and other Latin poets*, London, 2001.
- BELLONI, L.,
- "Medea πολυφύρακος", *CCC*, 2 (1981) 117-133.
- BERNARD, A.,
- *Sorciers grecs*, Paris, 1991.
- BLOCH, D. J.,
- "Ovid's *Heroides* 6: preliminary scenes from the life of an intertextual heroine", *CQ*, 50 (2000) 197-209.

- BÖMER, F.,
- *Metamorphosen, Kommentar*, Heidelberg IV-V (1976); VI-VII (1976); XIV-XV (1986).
- BOOTH, J.,
- *Ovid. The second book of the Amores*, Warminster, 1991.
- BORNECQUE, H.,
- *Ovid Heroides*, Paris, 1965.
- BROWN, P. M.,
- *Horace Satires I*, Warminster, 1993.
- BUDGE, E. A. W.,
- *The Mummy: chapters in Egyptian funereal archaeology*, 2nd ed., repr., New York, 1964.
- CARNS, F.,
- "Some observations on Propertius 1.1", *CQ*, 24 (1974) 94-110.
- CAMPBELL, M.,
- *A commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III 1-471*, (*Mnemosyne Suppl.* 141), Leiden, New York and Cologne, 1994.
- CLARE, R. J.,
- *The path of the Argo: language, imagery, and narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Cambridge, 2002.
- CLAUSEN, W.,
- *Virgil: Eclogues*, Oxford, 1994.
- CLAUSS, J. C. & JOHNSTON, S. I.,
- *Medea. Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, 1997.
- COLEMAN, R.,
- *Vergil: Eclogues*, Cambridge, 1977.
- COSTA, C. D. N.,
- *Seneca Medea*, Oxford, 1973.
- CROXEN, K.,
- "A philological examination of the «Thessalian trick» and Greek eclipse terminology with reference to the early development of Greek astronomy", *JAC*, 13 (1998) 21-38.
- DESPORT, M.,
- *L'Incantation virgilienne*, Bordeaux, 1952.
- DICKIE, M. W.,
- *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, 2001.
- DYCK, A. R.,
- "On the Way from Colchis to Corinth: Medea in Book 4 of the *Argonautica*", *Hermes*, 117 (1989) 455-70.
- ETREM, S.,
- "La magie comme motif littéraire chez les grecs et les romains", *SO*, 21 (1941) 39-83.
- FARAONE, C. A.,
- "Clay hardens and wax melts. Magical role-reversal in Vergil's eighth eclogue", *CP*, 84 (1989) 294-300.
- "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991a, pp. 3-32.
- FARAJONE, C. A. & OBBINK, D.,
- *Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991.
- FAUTH, W.,
- "Venena Amoris: die Motive des Liebeszaubers und der erotischen Verzauberung in der augusteischen Dichtung", *Mata*, 32 (1980) 265-82.
- *Carmen magicum. das Thema der magie in der Dichtung der römischen Kaiserzeit*, Frankfurt, 1999.
- FEDELI, P.,
- *Proporzio: Il primo libro delle elegie; Introduzione, Testo critico e commento*, Florence, 1980.
- FOLLET, N. E.,
- *Studies in Propertius and the Roman elegists*, Diss. University of London, 1973.
- GAGER, J. G.,
- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992.
- GENTILI, B. & PERUSINO, F.,
- *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venice, 2000.
- GIANNINI, P.,
- "Medea nell'epica e nella poesia lirica e tardo arcaica", in *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venice, 2000, pp. 13-27.
- GOLDHILL, S.,
- *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge, 1991.
- GOW, A. S. F.,
- "ΙΤΤΞ, POMBOZ, Rhombus, Turbo", *JHS*, 54 (1934) 1-13.
- *Theocritus, edited with a translation and commentary*, 2 vols., Cambridge, 1950.
- GRAF, F.,
- *Magic in the Ancient World*, Harvard, 1997a.
- "Medea, the Enchantress from afar", in *Medea: Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, 1997b, pp. 21-43.
- GRIESSMAIR, E.,
- *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften*, Innsbruck, 1966.
- GUASTELLA, G.,
- "Il destino dei figli di Giasone (Euripide, Ovidio, Seneca)", in *Medea nella letteratura e nell'arte*, Venice, 2000, pp. 139-175.
- HARDIE, P.,
- *Ovid's poetics of illusion*, Cambridge, 2002.
- HEADLAM, W.,
- "Ghost-raising, Magic and the Underworld", *CCR*, 16 (1902) 52-61.

- HECKENBACH, J., "Hekate", *RE*, 7 (1912) 2769-82.
- HEINZE, T., "The Authenticity of Ovid Heroides 12 Reconsidered", *BICS*, 38 (1991-3) 94-97.
- P. Ovidius Naso: *der XII. Heroenbrief: Medea an Jason*, (*Mnemosyne. Supplementum*, 170) Leiden, 1997.
- HENDERSON, A. A. R., *P. Ovidi Masonis Remedia Amoris*, Edinburgh, 1919.
- HILT, D. E., "The Thessalian Trick", *RhM*, 116 (1973) 221-38.
- HINDS, S., "Medea in Ovid: Scenes of the Life of an Intertextual Heroine", *MD*, 30 (1993) 9-47.
- HINE, H. M., *Seneca Medea*, Warminster, 2000.
- HUNTER, R. L., "Medea's flight: the fourth book of the *Argonautica*", *CQ*, 37 (1987) 129-39.
- Apollonius of Rhodes: *Argonautica Book III*, Cambridge, 1989.
- JACOBSON, H., *Ovid's Heroides*, Princeton, 1974.
- JANOWITZ, N., "Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians", New York, 2001.
- JONES, D., *Enjouder and Argument in Ovid's Remedia Amoris*, Stuttgart, 1997.
- JORDAN, D. R., "A Survey of Greek *Defixiones* not Included in the Special *Corpora*", *GRBS*, 26 (1985) 151-197.
- KAGAROW, E. G., *Griechische Fluchtafeln*, *Eos Suppl.* 4, Leopoli, 1929.
- KAKRIDS, J. T., *APAI*, Athens, 1929.
- KENNEY, E. J., "'Est deus in nobis...': Medea meets her maker" in T. D. PAPANGHELIS & A. RENGAKOS, *A companion to Apollonius Rhodius*, Leiden, 2001, pp. 261-283.
- KNOX, B. M. W., "The *Medea* of Euripides", *YCS*, 25 (1977) 193-225.
- KNOX, P. E., "Ovid's Medea and the Authenticity of *Heroides* 12", *HSCP*, 90 (1986) 207-224.
- LANDOLFI, L., "Necio quid certe mens mea manus agit (Her. XII, 212): Medea fra analessi e prolessi letteraria", *Pan*, 15-16 (1998) 57-89.
- LENZ, F. W., *Ovid: Heilmittel gegen die Liebe, Die Pflege des weiblichen Gesichtes*, Berlin, 1960.
- LUCK, G., *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*, Baltimore-London, 1985.
- MANKIN, D., *Horace: Epodes*, Cambridge, 1995.
- MARTIN, R. H. & WOODMAN, A. J., *Tacitus Annals Book IV*, Cambridge, 1989.
- MARTINDALE, C., "Lucan's *Nekua*" in C. DEROUX, *Studies in Latin Literature II*, (Collection *Latomus* 168), Brussels, 1980, pp. 367-77.
- MAYER, R., *Horace: Epistles Book I*, Cambridge, 1994.
- McDERMOTT, E. A., *Ovid: Medea. The Incarnation of Disorder*, The Pennsylvania State University Press, 1989.
- McKEOWN, J. C., *Ovid: Amores, Vol.III: A Commentary on Book One*, Leeds, 1989.
- Ovid: *Amores, Vol.III: A Commentary on Book Two*, Leeds, 1998.
- MILLS, S., *Theseus, tragedy and the Athenian empire*, Oxford, 1997.
- MOREAU, A. & TURPIN, J. C., *La magie*, Vol. II, Montpellier, 2000.
- MUGLER, C., "Sur l'origine et le sens de l'expression *kataupētu rīp oēklyp̄m*", *RE*, 61 (1959) 48-56.
- MURGATROYD, P., *Tibullus I*, Pietermaritzburg, 1980.
- NEWLANDS, C. E., "The Metamorphosis of Ovid's *Medea*", in *Medea: Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, 1997, pp. 178-208.
- NIKOLAIDIS, A. G., "Some Observations on Ovid's Lost *Medea*", *Latomus*, 44 (1985) 383-7.
- NISBET, R. G. M. & HUBBARD, M., *A Commentary on Horace: Odes Book I*, Oxford, 1970.
- OGDEN, D., "Curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman worlds", in V. FLINT, R. L. GORDON, G. LUCK & D. OGDEN, *The Athlone History of Magic and Witchcraft in Europe* ii, London, 1998, pp. 1-90.
- Greek and Roman Necromancy, Princeton, 2001.
- Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook, Oxford, 2002.
- O'HIGGINS, D. M., "Medea as Muse: Pindar's *Pythian 4*", in *Medea: Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, 1997, pp. 103-126.
- PALMER, A.,

- P. Ovidii Nasonis *Heroides*, Oxford, 1898.
- PAPANGHELI, T. D.,
"Propertius: a Hellenistic poet on love and death", Cambridge, 1987.
- PEASE, A. S.,
"P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus", Harvard, 1935.
- PETERS, W.,
"Observationes ad P. Ovidii Nasonis Heroidum epistulas", Leipzig, 1882.
- PHARR, C.,
"The interdiction of magic in Roman law", *TAPA*, 63 (1932) 269-295.
- PHILLIPS, C. R. III,
"Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic", in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 260-276.
- PINOTTI, P.,
"P.Ovidio Nasone: *Remedia amoris*", Bologna, 1988.
- PIREDDA, A. M.,
"Publio Ovidio Nasone: *Medicamina faciei (I cosmeticij)*", Sassari, 1989.
- ROSATI, G.,
"Il paro maledetto di Medea (Ovidio, *Her.* 6.156s.), *MD*, 20-21 (1988) 305-309.
- ROSE, H. J.,
"The Witch Scene in Lucan", *TAPA*, 44 (1913) 50-53.
- ROSS, D. O.,
"Backgrounds to Augustan Poetry: *Gallus, Elegy and Rome*", Cambridge, 1975.
- SCARBOROUGH, J.,
"The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots", in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 138-174.
- SEGAL, C. P.,
"Orpheus: The Myth of the Poet", Baltimore, 1989.
- SHARROCK, A.,
"Seduction and Repetition in Ovid's *Ars Amatoria* 2", Oxford, 1994.
- SMITH, K. F.,
"The elegies of Albius Tibullus", Darmstadt, 1913.
- SOURVINOU-INWOOD, C.,
"Medea at a shifting distance. Images and Euripidean tragedy" in *Medea: Essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, 1997, pp. 253-296.
- SPEYER, W.,
"Fluch", *RLAC*, 7 (1969) 1160-1288.
- SPOTH, F.,
"Ovids Heroides als Elegien", Munich, 1992.
- STRUBBE, J. H. M.,
"Cursed be He that moves my Bones", in *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 33-59.
- TIPIET, A. M.,
"Rites magiques chez Properce (III,6,25-30)", *REL*, 52 (1974) 250-262.
- La magie dans la poésie latine, Paris, 1976.
- VALLOIS, R.,
"APAI", *BCH*, 38 (1914) 250-74.
- VERDUCCI, F.,
"Ovid's Toystop of the Heart", Princeton, 1985.
- VERSNEL, H. S.,
"Beyond Cursing: The appeal to justice in judicial prayers" in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 60-106.
- WARDEN, J.,
"Orpheus: The Metamorphosis of a Myth", Toronto, 1982.
- WATSON, L.,
"Arte: The Curse Poetry of Antiquity", Leeds, 1991.
- WINKLER, J. J.,
"The Constraints of Eros" in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 214-243.
- ZEBARTH, M.,
"Der Fluch im griechischen Recht", *Hermes*, 30 (1895) 57-70.
- "Fluch", *RE* 6.2 (1909) 2771-2773.

POLYTIKI OKONOMOPOULOU

Nottingham University

PHARMAKA AND WITCHES

ABSTRACT

This article is based on the fourth chapter of my thesis where I deal with motivation and characterisation in three Euripidean love tragedies (*Medea*, *Hippolytus*, *Andromache*) with emphasis on the female personae. My intention here is to highlight the function and significance the use of magic rituals and spell casting has in the female psychology especially in association with erotic feelings and sexual desires.

KEY WORDS: MAGIC, WITCHES, EURIPIDES

RESUMEN

Este artículo se basa en el capítulo cuarto de mi tesis, donde trato sobre la motivación y caracterización en tres tragedias de amor eurípides (*Medea*, *Hippolytus*, *Andromache*) con especial énfasis en los personajes femeninos. Mi intención aquí es subrayar la función y significado que tiene el uso de los rituales mágicos y de los encantamientos en la psicología femenina, especialmente en asociación con los sentimientos eróticos y deseos sexuales.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, BRUJAS, EURIPIDES

The use of witchcraft is not unknown at all to the Euripidean female figures as a number of them base their power and their ambitions for any personal achievement on potions, herbs and incantations while the most common term used to describe such substances is *pharmaka*¹. More precisely as far as the studied Euripidean tragedies are concerned we deal with three different types of *pharmaka*:²

1) Poisonous *pharmaka* in *Medea* (l. 384-385) as the ‘wicked’ heroine after careful thought comes to the conclusion that these constitute the ideal means to get rid of her enemies in the safest way for herself strengthening her decisions at the same time with the general outcome that their effective use applies naturally to every woman. The same heroine later on will exchange the use of productive drugs (l. 714-718) with the necessary for her shelter.

2) Seductive *pharmaka* in *Hippolytus*, whose use is suggested by the Nurse as the ideal way for her mistress to charm her stepson and achieve the desirable sexual union with him (l. 478-481)³. Though the exact nature of the *pharmaka* used in this case is ambiguous, I am inclined to agree with Roisman, as I will analyse further down, that the function and the purpose of these drugs is to win Hippolytus over and not to cure Phaedra’s desire. What is more, regarding the Nurse’s gnostic statement, it is worth paying attention to the comparison made between men and women:

ἢ τῷ δὲ οὐδέ γ' ἀδρες ἔξειποντες ἀν,
εἰ μὴ γυναικες μητραὶ εὐπρόσφεν (l. 480-481)

which inevitably reminds us of Medea’s words on the same issue:

κράτιστα τὴν εἴδεται, ἢ πεφύκανεν
σοφαὶ μάλιστα, φαρμάκους αὐτοὺς ἐκέν (l. 384-385).

3) Infertility *pharmaka* in *Andromache* constitute the base of Hermione’s false accusations against her rival (l. 155-160)⁴.

Judging from the above conclusions, can we probably claim with certainty that behind the use of witchcraft in Greek Tragedy it is always possible to trace a wicked woman with evil ulterior motives? The answer is definitely no if we recall cases like the Sophoclean Deianeira who sent the fatally clinging robe to her husband in a desperate attempt to save her marriage, since it is completely certain that Deianeira had no idea of the exact nature of Nessus’ gift. Nevertheless, things are not that clear regarding the use of witchcraft since, in Euripides at least, we do not have actual witches, but female mortal characters capable of using effectively this art⁴. Such

² As a matter of fact it was Phaedra herself who initially thought of their use (l. 389) and suggested it in an indirect way.

³ We are supposed to assume that these accusations are false bearing in mind Hermione’s extreme feelings for her husband and her rival, her lack of proofs as well as her egocentrical character. In addition to this, we need to take into consideration what Andromache has to say concerning the nature of these accusations as she confirms at the end her claims with an oath to Zeus (l. 32-38).

What is more, the emphatic position of Alcyone (l. 32) foreshadows her arguments in the *agōn* that Hermione’s only concern is to keep Neoptolemus exclusively for herself while her jealousy against any woman around him gets unreasonable dimensions (l. 227-228).

⁴ Medea has undoubtedly an excellent knowledge of witchcraft, but she uses it when necessary contrary to the legendary figure of Circe we find in Homer (*Odyssey*, Book 10) and Hesiod (*Theogony*, l. 956-957). They are both Helios’ descendants but Circe’s divine origin is emphasised throughout her whole presence in the *Odyssey*, while we hear about Medea’s only towards the end of the play (l. 1255-1257, 1321-1322). Homer calls Circe a goddess and νοῦν ψεύσασκος (*Odyssey*, l. 220-223, 276), which means immortal and it can also explain perfectly her ability to cast so powerful bewitching spells that can change men into animals. In addition to this, and contrary to Medea, she is described as a very impressive female persona, and like every fairy tale witch she

¹ I am adopting the translation that most scholars use, which is drugs or poisons. See: Lloyd’s (M. Lloyd, *Euripides-Andromache*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1994, p. 25, 33) and Kovacs’ translations (D. Kovacs, *Euripides’ Children of Hercules*, *Hippolytus*, *Andromache*, *Heracles*, Cambridge, Mass, London, Harvard University Press, 1995, p. 277, 289).

female figures are characterised by Euripides as δευοί (*Medea*, l. 44) or σοφοί (*Medea*, l. 299, 384-385) or even λλού σοφοί (*Hippolytus*, l. 518)⁵, which basically means dangerously clever. These personae carry on their shoulders a negative δόξα (*Medea*, l. 292-293) with disastrous results for others⁶, but under no circumstances can they be seen as fairy tale witches. More precisely:

In the Sophoclean *Trachiniae* Deianeira does not manage to use effectively the φλάκτρα θεκτήπα (l. 584-585) according to her initial plan much like the Nurse in *Hippolytus* (l. 509). The reason is apparent: Throughout the whole play the power of her beauty is repeatedly emphasised through the strife between the two rival suitors that the chorus recalls (l. 497-530) or even briefly mentioned by Deianeira herself in the prologue (l. 25) in a form of a complaint regarding the troubles her κολλαρος has brought her. Nevertheless, there is no reference to the power of mind – in contrast with Medea– as Deianeira does not appear to be δευνή or σοφή enough for the effective use of such drugs despite the chorus' suspicious treatment of them (l. 588-597). On the other hand though we can claim with certainty that the victim or the goal of magic is always directly or indirectly a man. Following this basic motif Medea uses *pharmaka* to destroy her enemies (l. 384-385) while the source of her hatred is clearly a betrayer of his friends, a perfurer, a man whom she viewed and treated as her husband. In the same way *pharmaka* are used once more to cure a man's infertility (l. 718) not out of support for being a *philos* or sympathy for his sufferings, but to be treated as the ideal shelter, which will shortly become essential for her. In *Hippolytus* the two mortal female figures of the play decide to use love drugs to seduce a relunctant man for this is the only way Phaedra can consummate her love (l. 507-524). In *Andromache* a barbarian slave is accused by her Greek rival of providing her infertile drugs in order to 'steal' her husband, who is apparently the object of desire and the source of hatred between the two women (l. 155-8).

The use of *pharmaka* is definitely not unknown to the audience. What constitutes though the Euripidean innovation is the close association between wicked and

⁷ See: *Prometheus Bound* l. 249 and 476-506. OKELL (http://www.ucc.ie/academic/classics/pg_conferences/1999/okell_nls_13/12/03) draws attention to *Agamemnon* (l. 321-323) suggesting that we are dealing with Clytemnestra's skill in mixing substances. I believe that in the whole play there is no direct or indirect hint regarding Clytemnestra's tendency or preference for witchcraft, as most likely she does not need such techniques or rituals to avenge her enemy and chooses the direct way of violence which also crosses Medea's mind, but in her case is not the ideal solution (l. 376-83). Regarding these lines we are most likely dealing with a typical Greek quote which more or less remains the same till today and highlights the unlikeliness between two things or persons just like it happens with oil and vinegar-liquids which retain their natural characteristics no matter how much they are mixed for some reason. Besides, this is not the only case that Clytemnestra uses such a *τραπουτζι*; see also 264-265. Nevertheless, there is in *Agamemnon* one use of pharmakon, but it is metaphorical one as Cassandra predicts her death envisaging her rival preparing a magic potion for her (l. 1260-1261). This will never happen though since Clytemnestra is definitely a woman not in need of drugs.

⁸ The best case of use of witchcraft in Sophocles, which remains unsuccessful though due to heroine's lack of knowledge, capability or experience, is undeniably Deianeira in *Trachiniae*. What is striking in her case is that she thinks she is using white magic, but what she is actually using is black magic. At the same time her attempt to bring her beloved husband back is doom to fail from the beginning since the main issue emphasised about the particular persona is her beauty, as it is described by her and praised by the chorus, and not her δευόμης or σοφία for which, in contrast to Medea, we are told absolutely nothing.

⁹ It is even more interesting, as I will analyse further down, the association between barbarian women and magic rituals, according to the way Hermione puts it (*Andromache*, l. 159-160). Though this is exactly the case in *Medea*—once more we are dealing with a barbarian 'witch' who also happens to be fearful (l. 282-286)—nobody thinks of making the association between foreign origin and witchcraft. Jason for instance reminds Medea of being a barbarian (l. 536-541) but appears unaware that she poses any danger with or without reference to witchcraft.

⁵ I have changed the singular number to plural.

⁶ Jason, on the other hand, claims that the reputation-δόξα (l. 540) for being clever-sophy (l. 539) is something positive and Medea should be grateful for enjoying such a fame thanks to him, not in any country, but in Greece.

expressed in general terms and ambiguities at the beginning – “some drug for this sickness will appear” (l. 479) – becoming though more specific as the scene proceeds (l. 509-515). What is more, we have the direct reference to men who are contrasted to women as they do not have the mental power to discover soon any contrivances and more or less are presented as naïve or even cretins when they are dealing with a difficult situation (l. 480-481). Most likely the Nurse boasts Phaedra’s confidence suggesting that hardly could Hippolytus, as a man, realise the use of witchcraft on him, so once more she assures her that everything will work to her advantage and eventually she will get him. What is more, her comment on male lateness in discovering contrivances strengthens the argument that the spell casting is an aphrodisiac one, and the Nurse is convinced that there is no way for Hippolytus to understand what she is about to prepare for him. Consequently, there is nothing risky or dangerous in her plans Phaedra on the other hand seems to be a bit hesitant, nor because of the chorus’ words (l. 482-485) but due to her uncertainty regarding the existence or not of such a potion¹⁰. After the Nurse’s confirmation though that such a *pharmakon* does exist (l. 509-516) all her hesitations will be vanished. She does express a general and rather vague fear though (l. 518), but when the Nurse asks her to specify what exactly she is afraid of, she answers:

Μή μοι τι Θηρέως τῶνε μηδόντος τόκῳ

Please do not mention any of these to Theseus’ offspring (l. 520)¹¹.

Hence, her only remaining fear has nothing to do with the efficacy or not of the potion her Nurse is about to use. She simply has a bad premonition that will turn out to be true, as the revelation of the seductive plan to Hippolytus is unrelated to witchcraft and very much associated to the Nurse’s impulsiveness and lack of moderation (l. 704). Roisman emphasises the negative aspects of δαχθεπεῖν (l. 389) which automatically attributes to the *pharmakon* the two women intend to use against Hippolytus disastrous or undoing dimensions¹²; in modern terms this can be briefly summarised as black magic. Though διαφθείρω means basically to destroy or to weaken something¹³, we have to bear in mind Barrett’s translation who inter-

¹⁰ The reader should take into consideration that not only does the Nurse give a very vague description regarding the nature and function of love drugs till l. 509, but also, as I have already mentioned, it was Phaedra that first thought of them and wished they could be used in her case (l. 389). Yet, the Nurse delays the exact revelation of her plans and her mistress’s assurance that she has the required solution for 120 lines.

¹¹ Translated by M. R. HALLERAN, 1995, p. 91.
¹² H. M. ROISMAN, 1999, pp. 89-90.
¹³ M. R. HALLERAN, 1995, p. 85.

interprets it as change of attitude, opinion or nature and generally a perversion and eventually a reversion of thoughts, which, and this is where the key point lies, is from good to bad¹⁴. In this case what Phaedra and the Nurse have in mind is to change Hippolytus’ feelings towards women and bend his moral resistance which does not allow him to have an affair with his father’s wife. Hence, we are clearly dealing with a love charm which is not going to soothe Phaedra’s passion and induce her madness, but to waken Hippolytus’ desire for his stepmother. This draws us to the conclusion that the potion will be taken by Phaedra herself and it is not intended to cure her, but to turn the unaware Hippolytus instead into her erotic slave¹⁵. This becomes obvious not only by the Nurse’s encouragement to Phaedra to endure her passion as this is the divine will (l. 476) and her comment on female resourcefulness in comparison to men (l. 480-481), but also through her determination to join together and create one delight from two (l. 515) which means that her purpose is to create a binding spell or an aphrodisiac potion in order to join Phaedra and Hippolytus in a happy union. In addition to this the first part of the following choral ode (l. 525-542) should be treated as a suggestion to the unbeatable power of Aphrodite. The exact nature of this potion though remains unknown both for Phaedra and the audience as the Nurse despite her mistress’s continuous requests and obvious fear overbears her with vague assurances that all will go well keeping her actually in the dark¹⁶. The only thing we are told is that the creation of the particular *pharmakon* requires a token from the object of Phaedra’s desire, which once more proves that the effect of the magic will be directed to Hippolytus. Still though this does not answer all our questions regarding its exact composition and whether the audience has actually understood what exactly the Nurse intends to do¹⁷. Yet, the physical relic mentioned - τύλοκον (l. 514) confirms Euripides’ knowledge on this issue, since hair and nail trimmings consist two of the basic ingredients in the

¹⁴ W. S. BARRETT, 1964, p. 232.
¹⁵ Similari is the function of the φίλαρη πολύλυγον used in *Choephoroi* which, according to Orestes’ words, strengthened his will and gave him the courage to perform the crime of matricide (l. 1032-1035).

¹⁶ The audience, similarly to Phaedra, is unaware of what the Nurse prepares for Hippolytus till l. 522. Soon after her prayer to the goddess of love though, the spectators would easily suspect that her intention to tell the friends within, even if Hippolytus is not included in the vague plural used, can turn out to be risky or even dangerous especially bearing in mind Phaedra’s fearful request which as it seems is her main concern at this particular moment (l. 520).

¹⁷ W. S. BARRETT, 1964, p. 256 claims that apart from the spectators Phaedra is also left uncertain regarding the nature of the *pharmakon*. I feel though that there is no hint suggesting that Phaedra believed the whole ritual to be an antaphrodisiac magic, while the Nurse had in mind to perform an aphrodisiac one. As I have already proved both women are after the same purpose –Hippolytus’ seduction– and the only thing that spoilt their plan was the Nurse’s careless and self-centred initiatives.

creation of a magic drug either it is for a good or a bad purpose, as they are considered to represent the person himself. Nevertheless, if Barrett is right and the meaning of δοκθόεστιν is to change from good to bad, then we have to assume that the φόρμακον used for this purpose highlights the ‘evil’ motives the two women have as most likely its consequences would be to make Hippolytus deny his moral principles and turn him into a pathetic receiver of Phaedra’s sexual desires and instincts. Bearing in mind that Hippolytus is not generally against women or sexual intercourse (l. 640-641)¹⁸, then the use of magic aims to deprive him of his free will and right to choose the partner he wants by his side, like the one he describes in l. 640-50 and force him to accept only his father’s wife as his ideal lover. Yet, we will never have the chance to see the effects of such a potion, as the Nurse will be deprived of the chance to perform it, though we cannot be absolutely sure that this is what she actually has in her mind when she asks Phaedra to let her try once more (l. 704-705). Most likely Euripides would not bother to think about it either. Consequently, the issue of the effectiveness of witchcraft in the play remains open, though this is not actually the most important aspect. I feel that what actually deserves more attention is the characters’ treatment of it, and especially the way female psychology views and uses, or attempts to use when it comes to erotic matters.

In *Medea* witchcraft is replaced by what we would call ‘magical *peitho*’. Euripides’ heroine is in this case endowed with a remarkable persuasion towards friends and foes (l. 9) combined with a high mentality and numerous skills in the performance of evil arts (l. 285) that make her both fearful (l. 285-291) and hateful (l. 1251-1257). Even from the prologue we have a direct reference to her crimes, which were not based though on the performance of magic rituals, but on her ability to convince Pelias’ daughters to kill their father - *retoxet* (l. 9) omitting all the details regarding the rejuvenation of a sheep, since a visual argument must have been far more convincing than her words. The same thing applies to Creon’s fears; the Corinthian king is concerned with his daughter’s safety and his worries are based on Medea’s intelligence, knowledge of evil arts, psychological condition and threats against the bride, himself and Jason (l. 285-290). His accusations though remain vague and rather unconvincing since he has no strong arguments to support them while even the use of the parenthetic explanation “*τὸν ὄντα γέρωντος πιστόν*” (l. 287) weakens his claims that he is actually dealing with a very dangerous person who bases her power on witchcraft. In the whole play there is no reference for such a use in the past and as a result nobody can claim with certainty that this woman is

actually capable of performing magic rituals. Euripides’ innovation contrasts earlier versions of Medea’s story where the particular persona has the characteristics of a fairy-tale witch¹⁹. The spectators can notice now a direct reference to violence, which requires no magic skills (l. 376-383) while her final decision to use poison (*pharmaka*) is accompanied with a vague plural-*η* πεφύρασεν σοφαὶ μῆλατα (l. 384-385)²⁰, which could be either a real or a generalising one. Most likely Medea includes all women in this category, regardless they are witches or not, because as very correctly Buxton states “her generalisations about women fit her own case exactly”²¹. Hardly does she bare any resemblance with her Homeric aunt Circe who, apart from the usual evil drugs- φόρμακα λύγα (l. 236) she also use a wand- πέπθη (l. 238) in order to turn Odysseus’ comrades into pigs²². Buxton claims that “this (Medea’s) act of persuasion was, to judge from other mythical accounts, at the same time an act of deceit”²³. Of course we are talking about verbal deception without any need of demonstration of her magical abilities. Besides the use of πείσο (l. 184) strengthens its verbal dimensions as the meaning at this point is very clear: the Nurse is afraid that she won’t manage to convince her mistress with reasonable arguments to exit the house and speak to the chorus (l. 180-183). Of course there is no doubt, as I mentioned above, that the Euripidean spectators were familiar with the sheep demonstration in Medea’s myth. Yet the tragedian has every right to innovate his story and most likely this is exactly what he does. No matter how extreme, unlikely or unbelievable it would be for three women to kill their father based on a verbal promise that he would be revived and restored to youth, we are obliged to accept the fact that this is what actually happened according to Euripides’ treatment of the story. After all this is exactly what Medea herself did, bearing in mind that she murdered her rival, Creon and eventually her own children based on Aegaeus’ verbal promise that he would provide her with the necessary shelter. Before Aegaeus’

¹⁸ One of Medea’s most well known visual images is the demonstration of her magic powers to Pelias’ daughters, which consists the basic theme in many Greek vase-paintings. A red-figured pottery for instance pictures Medea boiling an old ram, which a few moments later site rejuvenates. It is exactly this demonstration that convinced Pelias’ daughters to slaughter their father hoping in his own rejuvenation as well. Euripides passes by the whole episode with a simple participle (l. 9), which suggests the use of verbal and definitely not visual, let alone magic arguments by Medea (www.cnrs-edu.fr/nm/btnmanns/medeabg.htm 12/12/03).

²⁰ I chose the writing *coφet* (codd.) and not *coφot* (DAUZEL) as it reflects better Medea’s direct reference to the female race and applies to her frequent tendency of generalisations.

²¹ R. G. A. BUXTON, 1982, p. 154.

²² Homer, *Odyssey*, 10. 210-240.

²³ R. G. A. BUXTON, 1982, p. 154.

¹⁸ See also what ROISMAN, 1999, pp. 33-4 has to say regarding Hippolytus’ ideal woman.

scene she was hesitant or even reluctant to do anything towards this direction (l. 381-391) and if she really intended to perform these deeds regardless the finding of a shelter; as she claims, is something that we will never find out (l. 392-394). Admittedly in Aegeus' case there is an oath involved (l. 746-755) but Medea has such bitter experience of perjury, that her reliance on this oath is highly unlikely²⁴. In addition to this, the reader should also bear in mind that in later versions of the myth, Medea story does not have a happy end, as the precious refuge offered to her did not actually last for long. In Ovid's *Metamorphoses* (7, 404-424) for instance, Medea tried unsuccessfully to trick Aegeus into poisoning Theseus, hoping that her son would eventually become the king of Athens. Anderson compares this murder attempt with the Euripidean crimes Medea had committed in the past: "As she had used the daughters of Pelias to commit her crime, so she persuaded Aegeus to hand Theseus the poisoned cup on the pretext that the young man was plotting against his throne. At the last moment, though, Aegeus recognised Theseus' sword, identified his son, and Medea disappeared forever from Greece and Ovid's poem"²⁵. Most likely we have to assume that she was forced to leave Greece chased by the Athenian king (Hyginus, *Fabulae* 27). In any case, I strongly believe that if Euripides wanted to portray his heroine as a powerful witch who would use her abilities to avenge her enemies and to overcome any difficult situation, he would absolutely have no problem to do so. Yet, the Euripidean Medea is more human or humanised than in any other version of the story as her maternal and feminine side are emphatically constructed (l. 928, 1012, 1021-1080) whereas in order to escape she needs the help of a mortal character (Aegeus) and a divine one (Helios).

One of the most striking claims heard by Medea regarding witchcraft deals with the heroine's moral view of magic rituals (l. 384-385) which most likely is part of her frequent generalisations about women that perfectly fit her character²⁶. The tragic heroine suggests that the use of *pharmaka*, in other words the use of *dolos* (deception, manipulation) is the only just way - τὴν εὐθεῖαν women are by nature aware of. Most likely she successfully manages to impose her own morality on the minds of the Corinthian women. And I say successfully since they view her sympathetically from the very beginning and apart from a few exceptional moments (l.

1259-60), they remain emotionally close to her till the end. Medea has managed to win them over and despite the fact she turns to generalisations very frequently, she shares her powerlessness with them, though to a large degree she is the one responsible for being in such a tragic situation²⁷. She regards, and she expects the Corinthian women to regard as well, that there is nothing wrong inproper or immoral in the use of *pharmaka* as a deceptive method against an enemy, since this is imposed by the female morality which is unable to perform noble deeds and is skilful only to cause any sort of harm (l. 408-409). Hence, drugs for Medea are not associated to witchcraft or to magic methods, but it is simply a form of *dolos* in which she considers herself and all the other women at the same time to be particularly talented.

I would like to mention here, though I will come back to this further down when I deal with *Andromache*, that throughout the whole play there is no reference to any association between Medea's origin and witchcraft, whereas Hermione bases all her accusations regarding the use of *pharmaka* by her rival exclusively on her barbarian origin (l. 159-160) and not on her intelligence²⁸, words or psychological condition. Contrary to the anti-barbarian delirium we find in the Spartan princess's monologue (l. 173-180) nobody suggests for Medea that she is about to perform magic rituals simply because she is a barbarian. The only person in the play who reminds her of her origin and makes a direct comparison between her past as a barbarian and her present as a resident in Greece is Jason (l. 536-541). Yet, it does not seem to cross his mind that this woman might pose any danger as an expert in magic rituals or as a female creature who lost her only source of pleasure (l. 569-573). He speaks of her reviling and cursing his new bride and her family (l. 450, 453, 457-458, 607) but seems to think that these are mere wild, empty words of hers. On the other hand neither the heroine herself makes this distinction between Greek and barbarian women when she refers to the chorus members and refuses to treat her own case as an exceptional one running the risk of being misunderstood by them. As she asks them to join her sufferings and provide her with the necessary support she reminds them, generalising her case once more, that every woman

²⁷ Medea exaggerates or even lies to herself and the Corinthian women when she claims that she was carried off violently as a booty from a foreign land-ΛεΑργείων (l. 256). We know from the prologue that the reason she made her fellow Jason in her own accord to Greece was a heart smitten with love for him - ἐποιηθεὶς θυμῷ εἰκράτεος· τίτονος (l. 8). What is more, when she refers to her lack of a brother, she has very conveniently forgotten the fact that once she had one but she was the one who took his life.

²⁸ Nevertheless, further down in an outburst of indignation she will admit for her rival that she is very clever - σοφὴ σοφὴ σύ (l. 245). ALLAN, 2000, p. 125 suggests that what we actually have at this point is not so much Hermione, attacking Andromache, but Euripides attacking the sophists.

²⁴ Medea's conclusion that respect for oaths is gone (l. 492) might be referring to Jason's case of course, but it could perfectly, contrary to Kovac's translation (D. KOVACS, 1994, p. 338) be a generalisation.

²⁵ W. S. ANDERSON, 1972, p. 287.

²⁶ See also l. 230-251 and 407-409.

who is injured in love would easily resort to similar practices (l. 259-66)²⁹. Hence, what she actually does is to put the chorus members in her shoes ‘forcing’ them at the same time to view her own practices (use of drugs or *dolos*) as a morally and physically acceptable method of defence for every woman.³⁰

The use of drugs as magical-erotic *sophia* will occur again in the Aegeus’ scene. The Athenian king suggests that he is currently *strong*, due to some divine will (l. 671), whereas Medea boasts that she has successfully fulfilled her role as a wife by giving male heirs to her husband (l. 488-491) something that Jason claims that he is obliged to acknowledge (l. 558)³¹. Hence, her knowledge of such *pharmaka* which now allows her to create children is going to consist once more her weapon to fight her enemies with deceptiveness - *δόλοι* (l. 391), as they are going to secure her the necessary refuge, which was the only element that was missing from her revenge plan (l. 386-391, 654-659) and now with their use has been found. What is more, Medea’s refuge is not just any shelter. It is the heaven on earth as the next ode with typical idealisation of Athens presents it. Even the Corinthian women, who generally are sympathetic towards Medea, ask themselves in awe and astonishment how such a hospitable place can accept an infanticide (l. 846-580). The answer is obvious; what hospitality cannot offer you, drugs can (l. 721-722).

After Aegeus’ exit Medea will strictly associate again the use of magic potions - φαρμάκων (l. 789) with deceptiveness - *δόλοι* (l. 783) as the ideal way to avenge her rival. Nevertheless, this association matches perfectly with her own fictional morality, as I mentioned above, since it will make her καλλίκρατος (l. 765) over her foes³². Medea’s tragic victory will be described in vivid details and Euripides will dedicate sixty-five lines to an abhorrent description (l. 1156-1221) in order to highlight the ruinous consequences her use of *pharmaka* has on the poor girl - τελεόνων (l. 1184) and her miserable father - Αἰγαῖον (l. 1204). For the very first time we are

²⁹ Something that she actually gets judging from the choral apostrophe (l. 437, 442).

³⁰ In Medea’s fictional world it is not just the chorus members, but the Nurse as well who also *de facto* treats her as her accomplice simply because she is a woman (l. 820-824).

³¹ For the importance of a woman’s ability to produce children and fulfil this way her social role as a wife see also *Oedipus the King* (l. 929-932) and *Andromache* (l. 706-714).

³² The adjective is mainly used in the Athletic world (Pindar, l. 112, Id., P. 1.32) and gets the meaning of immortality or immortal victory. This is also the way Agave views Dionysus in *Bacchae* (l. 1147). In *Medea* apart from l. 765 it also occurs in l. 45 where once more refers to her victory over her enemies and l. 835 where it describes the most victorious (i.e. impressive) river in Attica. It is worth emphasising here that Medea frequently has second thoughts and hesitations only regarding the infanticide (l. 790-3 and 1040-1048). On the other hand, she treats the practice of *dolos* and *pharmaka* on her foes not just as the ideally moral way which best fits her female nature, but also as an action almost heroic.

given a very basic description of the beautiful princess (l. 1198) who due to her young age behaves more as a child, anxious to try on her new gifts, than as a grown up woman while we picture her in our minds combing her hair and smiling at the image of her body in front of a mirror, being thrilled with the possession of something so bright and expensive (l. 1156-1166). Yet we will soon listen to the horrific details of how Medea’s *pharmaka* destroyed her youth and beauty together with her father in an extreme expression of paternal affection and devotion as he was desperately trying to save his only child, an attempt doomed to fail from the beginning and eventually resulting in his own death (l. 1204-1221). There is no doubt that Euripides has a certain preference for vivid and very often bloody descriptions of off stage events e.g. *Hippolytus* (l. 1173-1248), *Bacchae* (l. 1061-1149). Nevertheless, in this play his aim for this long messenger’s speech full of horrific details must be similar to his decision to allow the children screams to be heard on stage in the infanticide scene (l. 1270-1291). In both cases the tragedian wants to transfer on stage his abhorrence for Medea’s methods, when it comes to drug use, and actions, when it comes to the slaughter of her own children.

In *Andromache* the use of magic herbs and potions is most likely a figment of Hermione’s imagination simply because there is no proof that the foreign slave ever attempted to use them against her Greek mistress (l. 32-35), as she is accused by her on stage (l. 155-160). Despite its unrealistic content though, this accusation has a very important function. I dare to say that it dominates to some degree the whole domestic dispute as it plays a major role in the Euripidean portrayal of the female psychology. The pattern of the particular conflict is an old and common one: a man’s legitimate wife, who combines youth, beauty, wealth and extreme arrogance turns against his mistress, who is not only a slave but also a barbarian. The former is convinced that her infertility was caused by the use of *pharmaka* and magic rituals performed by her rival because she desperately needs a scapegoat to blame for her inability to give heirs to the throne of Phthia and an Asian woman can perfectly play this role as, according to her prosecutor, she is skilled in their use by nature (l. 159-160)³³.

Andromache on the other hand does not accept such an accusation, because she is innocent. This is part of her general innocence as, contrary to what Hermione claims or conveniently forgets, she became Neoptolemus’ concubine against her will simply because she was a slave and slept with him because she had no other choice. Consequently she has no reason to desire the possession of his house and the share in his bed. Besides, such a will would be pointless and all her efforts

³³ Hermione’s attempt to distinguish herself from her rival based on ethnic characteristics is apparent. Surprisingly though this does not work vice versa as Andromache puts all women in the same category (l. 269-273).

would be doomed to fail from the beginning since her own children would be seen as slaves who would share their mother's misery and would never be treated as capable and legitimate heirs of their father's throne (l. 199-200). Her last argument is perfectly reasonable, convincing and Andromache could have stopped at this point. Nevertheless, despite her weakness and fear as a slave (l. 185-8) she does attack her mistress with the weapons she first used suggesting that they were not the φόρματα she herself created that made Neoptolemus hate his wife, but Hermione's lack of the best φίληπον a woman can have to charm her husband: not beauty, but goodness (l. 205-8). In addition to this, she will recall she shared once with Hector and she will contrast the kindness she showed him – "I often gave the breast to your bastards in order that I might show you no bitterness" (l. 224-225) – with Hermione's extreme jealousy for Neoptolemus – "you will not let a drop of water from the open sky fall on your husband" (l. 227-228). In other words the drug that made her win her husband's love is her φρεθή (l. 208, 226). This is something that Andromache is very open about, while her mistress is totally unaware of and the only φρέσκωτα she knows are those which are κεκρυμένα, that is secret.

The most significant functions of drugs in this conflict are undoubtedly the psychological and social dimensions they get together with the gender aspects they highlight. In *Hippolytus* they were strictly related to the matters of the heart and in *Medea* to the unbeatable desire of revenge that wrath gives birth to. In the case of the *Andromache* the two women share the same sexual partner and while the concubine has already a son, who is of minor social importance as he is illegitimate and the child of a slave, the wife has failed to become pregnant by him. This failure has tragic consequences for Hermione both psychologically, as she attributes it to an alleged magic and socially as it prevents her from fulfilling her role as his wife and gives extra weapons to her enemies to fight her (l. 708-714)³⁴. Euripides above all deals with strong feminine emotions and deprives Hermione of any reasonable arguments ending up portraying her as a spoilt teenager with pathologically extreme reactions who acts almost hysterically. The use of infertility drugs is the most convenient excuse Hermione has made up to explain and justify her infertility to herself, to others while at the same time it consists the ideal way to attack her rival. Unfortunately her ethnic prejudice is convincing neither to the chorus who from the beginning offers a sympathetic ear to her slave's sufferings (l. 119-125) nor to the audience who recalls from the Atreid family kin-killing practices and incestuous relationships similar to the crimes the young princess narrates (l. 173-177). Andromache on the other hand is endowed by the same tragedian not only with rea-

son and persuasiveness, but also with a unique ability to attack her collocutor where it most hurts and eventually be the winner in this *agon*. Hence, she effectively takes advantage of the supposing use of *pharmaka* she is accused of and more or less admits: "Yes, I did use a φίληπον to charm your husband, but it was not a secret drug as you accuse me, but my goodness". This argument consists an ideal example of Andromache's rhetoric as she successfully attributes magic dimensions to φρεθή, an idea that appears very often in the Ancient world, but never in this form.

What I would like to illustrate though and finish with this, is how Hermione's charges are related to the Euripidean female gender. Allan argues that "female characters can criticise other women using stock arguments ultimately derived from male-generated stereotypes (e.g. *Electra* 1052-1054)³⁵, very correctly adding: "these may be used by women for a specific rhetorical purpose which transforms their bare content"³⁶. Hermione has rather impulsively come to the conclusion that her slave's aim is to throw her out of Neoptolemus' house and take possession of it simply because two women cannot possibly share the same roof (l. 155-156). This is nothing but a male stereotype expressed in astonishment by Orestes as well: "One man has two women!" (l. 909) while Hermione has taken the whole issue a bit further adding the use of drugs, though she has absolutely no proof of it³⁷. Consequently, according to her own interpretation her rival's wish to get rid of her did not remain only in theory, but she has also put her plan in motion. Besides, it was Andromache herself the very first in the play who pointed out the female natural ability to find ruses for any problem (l. 85) and as it seems this suggestion applies perfectly to her mistress who has so impetuously and conveniently found the cause of her marital troubles. The chorus of the local women though reject the male generated stereotypes that direct Hermione's behaviour and they ask from her to come to terms with her slave (l. 232-233). It is not only the clear sympathy that Andromache provokes and makes them take her side, but also their conviction that their mistress is exaggerating motivated by unreasonable and uncontrollable jealousy (l. 181-182). Surprisingly at no point throughout the whole adversarial debate between the two women does the chorus comment or react somehow on Neoptolemus' decision to have one legitimate wife and one mistress under the same roof. And yet, "this seems to reflect Greek popular ethics" as Hall argues. And then she proceeds making a direct comparison between Greek Tragedy and Oratory:

³⁴ WILLIAM ALLAN, 2000, p. 179.

³⁵ Ibid., p. 179, footnote 91.

³⁶ Undeniably there is irony in Orestes' words expressing indignation at the idea of one man having two women, when one remembers that his father brought Cassandra home, and yet he avenged his death.

"Although male adultery was not condemned, an Athenian legal speech attributed to Demosthenes praises a man for keeping his mistress away from his marital home out of respect for his wife and old mother (59.22)."³⁸ The Pithian women interfere in the *agon* twice and in both cases becomes obvious that their arguments in favour of Andromache are more emotional than reasonable. They put the blame on Hermione for instance while they have nothing to say against their master who, according to Orestes and Peleus, is the one who courted disaster in his own house. What Euripides seems to be doing here is to allow only the characters who are convenient to the plot to take advantage of such stereotypes and use them successfully or not to their benefit, that is Hermione to find a strong charge against her rival and Orestes to convince his cousin to follow him. The accusation of administering drugs serves perfectly Hermione's intentions and agrees with the social standards. Nevertheless, it won't allow the Spartan princess to find any supporters as this apparently does not serve the plot and the hysterically jealous wife must remain till the end the 'evil' character of the play.

As a conclusion I would argue that any kind of *pharmaka* in Euripidean tragedy, regardless their nature or the purpose they are used, have the role of mirroring the female psychology, as individuals or gender, and at the same time work as a reflection of the society. Magic rituals are always performed by women for various purposes, but the target is always the same: a man, even if in some cases a woman is indirectly damaged. Following this basic motif Phaedra bases her hopes on their use to win Hippolytus. Andromache is accused to do the same to throw her mistress out of the house and win the love of Neoptolemus who is her actual goal, while Medea uses them against the man who believed in once and in return he betrayed and deserted her.³⁹ Actually a closer look in the last two plays proves that the connection between women, magic spells and men as the main victims is stronger than someone initially would think. Hermione accuses Andromache of poisoning her with infertility drugs and someone might assume she feels that they directly damage her. The truth is that what these alleged *pharmaka* actually damage is Neoptolemus himself as he is prevented from begetting a legitimate heir, so that Molossus remains his one and only son. Medea's case is of equal interest. From the very first moment she reveals her murder plans to the chorus, she is determined to destroy three people: two men and one woman (l. 375). Though she has a lot to say

for her candidate male victims and a lot to accuse them of (l. 367-374, 465-519), she says nothing against this poor female creature who most likely she has never met and she does not even know how she looks like or what her name is. She briefly includes her among her enemies and future victims, without ever uttering specific accusations against her. Despite the fact that in the audience's mind she is the "other woman" in Jason's life, she is never treated this way and we have to assume that she is indirectly damaged by Medea's *pharmaka* while she is actually used for the destruction of her male enemies.⁴⁰

In all the above cases magic spells are viewed and treated as the best weapon for a woman and they always serve her erotic feelings or frustrate those of a rival. We do not always have the chance to witness their function or their impacts and we cannot be certain that their use will turn out to be always effective; yet, this is of minor significance. What needs to be emphasised though, in a society which gave to the erotic passion a major role in a woman's psychology and treated it as a primal motivating factor (*Medea* l. 1367-1368, *Andromache* l. 240-244) is that magic herbs and potions represent the utmost female attempt to satisfy any sexual desire (*Hippolytus*, *Andromache*) or react to the loss of this source (*Medea*).

BIBLIOGRAPHY

EURIPIDEAN TEXT USED:

- Euripides, *Euripides Fabulae/recognovit brevique adnotatione critica inservit Gilbertus Murray*, Tomus 1, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1902.

BOOKS:

- *The Andromache and Euripidean Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- ANDERSON, W. S.,
- *Ovid's Metamorphoses, Books 6-10*, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press in co-operation with the American Philological Association, 1972.
- BARRETT, W. S.,
- *Euripides' Hippolytos*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- BUXTON, R. G. A.,
- *Persuasion in Greek Tragedy: A study of Peleus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

³⁸ E. HALL, 2000, p. 28.

³⁹ Though *Ion* is not analysed here, it is definitely not an exception: A woman (Kreusa) decides to use a divine poison against a mortal man (Ion) having the upper goal to avenge an immortal male character (Apollo) who raped her and then, as she thinks, let their son die (l. 960-5, 972). Hence, her motives are strictly associated to a betrayed *eros* and a strong desire to pay vengeance to a man.

⁴⁰ Contrast this with *Andromache* (l. 170-173).

- HALLERAN, M. R.,
- *Euripides Hippolytus*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1995.
- KOVACS, D.,
- *Euripides: Cyclops, Alcestis, Medea, Hippolytus, Andromache, Helen*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- *Euripides: Children of Hercules, Hippolytus, Andromache, Helen*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1995.
- LLOYD, M.,
- *Euripides-Andromache*, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1994.
- ROISMAN, H. M.,
- *Nothing is As It Seems: The Tragedy of the Implicit in Euripides' Hippolytus*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

REFERENCIAS A LOS ASTROS EN EL PANEGÍRICO LATINO¹

CRISTÓBAL MACÍAS
Universidad de Málaga

Resumen

Las referencias a los cuerpos celestes son frecuentes en los panegíristas latinos de la Antigüedad tardía. Normalmente se utilizan como instrumento retórico y literario para adornar este tipo de discursos y poemas. Entre ellos, podemos encontrar algunos pasajes con información astronómica y astrología, especialmente en la obra de Claudio, lo que demuestra que estas cuestiones fueron parte de la cultura común del siglo IV d.C., pese a las leyes imperiales que prohibían las prácticas mágicas y astrologicas. En este artículo analizamos la mayoría de estos pasajes tratando de investigar y explicar su contenido y significado astral.

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA, ASTROS, PANEGIRISTAS LATINOS, CLAUDIO.

REFERENCES TO THE HEAVENLY BODIES IN LATIN PANEGLYRICS

Abstract

Heavenly bodies references are frequent in Late Antiquity Latin panegyrics. Commonly they are used as a rhetorical and literary tool in order to embellish this kind of speeches and poems. Among them, we can find some passages with astronomical and astrological information, especially in Claudio's work showing that these questions were a part of the 4th century A.D. common culture, although imperial laws prohibited magical and astrological practices. In this article we analyze most of these passages trying to search and explain their astral contents and meanings.

KEY WORDS: ASTROLOGY, STARS, LATIN PANEGLYRICS, CLAUDIO.

El prestigio de la astronomía como ciencia en la Antigüedad —a pesar de su carácter subsidiario en la enseñanza— y la popularidad y extensión de las prácticas y creencias astrologicas hacen que las referencias a los astros, en mayor o menor medida y con finalidad diversa, estén presentes en la práctica totalidad de los géneros y subgéneros de la literatura antigua. Este es también el caso del panegírico, género perteneciente a la oratoria epidictica, pero con importantes conexiones con la historia y con la épica (con esta última, en particular, el panegírico en verso).

Teniendo en cuenta esto, en este trabajo nos proponemos dar una visión de conjunto sobre el uso que de las referencias astrales se hace en el panegírico latino, para pasar, en un segundo momento, a señalar y comentar en detalle aquellas composiciones y pasajes de más claro sentido astrologico.

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación BFP2001-1893, financiado por la D.G.I. del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Como representantes del panegírico en prosa hemos escogido el *Panegírico de Trajano* de Plinio el Joven, reelaboración de la *gratianum actio* que Plinio pronunció el 1 de septiembre del año 100 ante el Senado cuando asumió las funciones de *consul suffectus*, que fue considerado ya en la Antigüedad como modelo del género; y los conocidos como *Panegyrici Latini*, colección de once discursos de apártito, pronunciados por oradores galos delante de los emperadores, que se extienden a lo largo de un siglo (del año 289 al 389). Para el panegírico en verso hemos utilizado los poemas compuestos por Claudio —cuya labor poética en latín se extiende presumiblemente desde el año 395 al 404— para celebrar el ascenso al consulado de algunos reputados ciudadanos particulares (Olibrio y Probinio, Manlio Teodoro), del emperador Honorio y de Estilicón; las invectivas que compuso contra Rufino y Eutropio, los «hombres fuertes» del Imperio de Oriente —pues mantienen la misma estructura que el panegírico de Ioa o alabanza, sólo que con sus tópicos invertidos para convertirlos en *vituperatio*;— y el *De bello Getico* y *De bello Gildonico*, considerados por una parte de la crítica como ejemplos de la mezcla entre panegírico y poesía épica, tendencia propia de la latinidad tardía, de la que Claudio es su mejor representante.²

1. Referencias a los astros en los panegíricos latinos: panorama general

A continuación recogemos todos los pasajes con referencias a los astros que hemos detectado en nuestro análisis del panegírico latino:

² Para el *Panegírico de Trajano* seguimos la edición de MARCEL DURRY, *Pline Le Jeune, Lettres (Livre X), Panégyrique de Trajan*, Les Belles Lettres, París, 1964,³ que constituye el tomo IV de la edición de Plinio en esta colección. Para los *Panegyrici Latini* seguimos la edición de ÉDOUARD GALLERIER, *Panégyriques Latins*, 3 tomos, Les Belles Lettres, París, 1949-1955. En el caso de Claudio nos hemos servido de la edición de MAURICE PLATNAUER, *Claudian*, 2 vols., Loeb Classical Library, Cambridge (Massachusetts) – Londres, 1972-1976 (reimp.). También hemos tenido en cuenta para la interpretación de los pasajes más problemáticos la traducción española de la obra de Claudio (*Claudiano Poemas*) hecha por MIGUEL CASTILLO BEJARANO, 2 tomos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

Constantino (II): 4, 4; 16, 2; 16, 4; 22, 2; 25, 1. *Panegírico de Constantino por Nazario*: 5, 1. *Gratianum actio a Juliano por Claudio Mamertino*: 2, 3; 6, 4; 8, 2; 22, 4; 23, 5-6. *Panegírico de Teodosio por Pacato*: 3, 2; 6, 3; 10, 1; 27, 3.

Panegírico a los cónsules Olibrio y Probindo: vv. 1-7; 22-28; 144-146; 240-246. *Contra Rufino*: I, 4-11; 142-161; 241-242; 275-277; 363-367; II, 2-3; 152-155; 240; 336; 455; 527. *Panegírico al tercer consulado de Honorio*: vv. 89; 107; 131-132; 151; 158-159; 162-174; 175; 205. *Panegírico al cuarto consulado de Honorio*: vv. 146-147; 184-192; 209; 221; 284-287; 419-430; 437-438. *Guerra contra Gildón*: vv. 135; 153-155; 214; 223; 227-228; 292; 348; 399-400; 494-501. *Panegírico en honor del cónsul Manlio Teodoro*: vv. 76-81; 101-112; 119-120; 126-131; 274-275. *Contra Eutropio*: I, 6-7; 353-354; II, 424; 507-508. *Sobre el consulado de Estilicón*: I, 59-63; 141; 286-287; II, 6-11; 272; 433-440; 458-466; 472-476; III, 40-41; 208-209; 237-238. *Guerra contra los godos*: vv. 54; 134-135; 169; 209; 230-238; 243-248; 458-459; 470. *Panegírico al sexto consulado de Honorio*: vv. 18-25; 95-96; 101-103; 167-177; 348-349; 455-456; 499.

Una rápida ojeada a estos datos ya nos revela un hecho importante: las referencias a los astros —aun reconociendo que la mayoría son insustanciales— son claramente menos frecuentes en el panegírico en prosa que en el panegírico en verso, dándose además en aquél el caso de dos discursos sin mención alguna a los mismos, el *Discurso de Eumenes* y la *Gratianum actio Constantino*.

La razón última de este desigual reparto creemos que es ante todo de ‘preceptiva literaria’. A saber, que partiendo de ciertos condicionantes funcionales y formales, los panegíricos en prosa no pueden abusar de aquellos materiales que constituyen mero ornato retórico y literario (como son, en nuestro caso, las referencias a los astros), mientras que esas limitaciones no las sufre en igual medida el panegírico poético.

En efecto, en la Antigüedad tardía, el panegírico en prosa se empezó a usar para la política y la descripción de la época, siendo ésta una de las principales contribuciones de los romanos a la oratoria encomiástica. Esta función política es precisamente la que distingue al panegírico en prosa del panegírico poético, el cual era más o menos fantástico “en lo que a su marco e imaginaria se refiere”³.

Asimismo, a finales de la Antigüedad, panegiristas e historiadores establecieron una suerte de distinción entre sus respectivas disciplinas, de forma que al historiador le correspondía escribir sobre hechos del pasado, mientras que eran dominio del panegirista los hechos que tenían lugar a partir de la subida al trono del emperador,

llegándose a considerar el panegírico como *stilus maior* frente al *stilus minor* que sería la historia⁴. Esto es lo que habría llevado a Eutropio y a Amiano Marcelino a interrumpir sus historias precisamente cuando tocaba contar los reinados de los emperadores coetáneos⁵.

Además, este compromiso con la realidad histórica hace de este tipo de panegírico en particular —pues el panegírico en verso suele ser excesivamente vago y rehuir los detalles de los hechos que más interesarían al historiador— una fuente de información inapreciable, a pesar de sus muchas exageraciones, vaguedades e incluso mixtificaciones (y más si cabe cuando, como sucede a menudo, es el único testimonio que conservamos para un determinado periodo o hecho histórico). Por otro lado, es habitual que el orador haya sido testigo de los sucesos que cuenta o que al menos recoge el sentir de sus contemporáneos⁶.

Por otra parte, sería un error creer que el panegírico en prosa es una mera loa al emperador de turno, a quien se regala los oídos con un relato de sus hazañas amplio y adornado con florituras lingüísticas; este tipo de discurso es también un instrumento de propaganda⁷, por lo que para cumplir adecuadamente sus fines debían ser “concisos, sistemáticos y exhaustivos, pero sencillos. Los detalles de la narración, el lenguaje y la estructura se sacrificaban en beneficio de la claridad”⁸. Es decir, en el panegírico en prosa los aspectos literarios se sacrifican para lograr otros fines más ‘prosaicos’.

⁴ Cf. S. McCORMACK, *loc. cit.*, p. 726.

⁵ Eutropio, *Breviarium*, 10, 18: *Quia autem ad inclitos principes venerandos que per ventum est, interim operi modum debimus. Nam reliqua siflo nuncire dicenda sunt. Quae nunc non tam prae-terminittimus quam ad maiorem scribendi diligentiam reservamus*; Amiano Marcelino 31, 16, 9:

Hæc ut miles quondam et Graecus a principatu Caesarii Nerviae exorsus ad usque Valentis inter-ritum pro uitium explicata mensura, | opus veritatem professum numquam, ill arbitror; sciens silentio causas corrumpere nel mendacio. Scribant reliqua portiores actate doctrinis florentes. Quos id, si libuerit, aggressurus proculdere linguis ad maiores nomen siflos.

⁶ Así, respecto al valor histórico del panegírico de Maximiano, pronunciado por Mamertino en el año 289, É. GALLIEN (pp. cit., vol. I, p. 12) afirma lo siguiente: “L’intérêt de ce texte est considérable, parce que dans la penurie et la dispersion des documents relatifs aux débuts de l’association impériale Dioclétien-Maximin, il groupe en un faisceau toute une série de faits historiques assez mal connus et nous montre les résultats immédiatement obtenus par la dynastie. Mamertin a été le témoin d’événements importants qu’il narre malheureusement d’une façon un peu succincte à notre gré, parfois réticente, mais il a du moins le mérite de jeter quelque lumière sur l’obscur période 285-289”.

⁷ Para estudiar el papel del panegírico como instrumento de propaganda de la ideología imperial y de los mecanismos que ponía en práctica cf. M. J. ROMAÑO GERVÁS, *Propaganda política y opinió-n pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Universidad de Salamanca, 1991.

⁸ Cf. S. McCORMACK, *loc. cit.*, pp. 726-727.

Situación muy distinta se plantea en el panegírico en verso. Éste ha sido definido por Dulce Estefanía como “poema de relativa brevedad, escrito en hexámetros, cuyo protagonista es un personaje de elevada condición, contemporáneo del poeta; para el elogio [...] el autor se sirve de motivos y estructuras épicas y de datos históricos, a propósito de los cuales el poeta puede tomarse grandes libertades, llegando incluso a tergiversarlos si así le parece oportuno para su intención panegírica”⁹.

Dicho de otra manera, en el panegírico poético, sin que faltén la utilidad política y propagandística del panegírico en prosa, el componente literario es más importante; no se sacrifica como sucedía en éste.

Esta diferencia entre panegírico en prosa y panegírico poético —mayor compromiso con la realidad histórica y menor importancia del componente literario en el primero; menor compromiso con la realidad histórica y mayor margen en el empleo de los recursos literarios por su deuda con las convenciones de la épica en el segundo— podría explicar que, dentro de nuestro corpus, sea la obra de Claudio la que emplee más profusamente las referencias a los astros, como muchas otras (mitológicas, al pasado, descripciones de batallas, etc.), como parte del material retórico y literario con que el poeta adorna sus versos. En los discursos de Plinio y de los oradores galos no es que falten tales referencias, pero siempre tendrían un papel subsidiario, dado el menor peso del componente retórico y literario en este tipo de loas, según acabamos de ver. Por eso, hemos de suponer que si en un panegírico en prosa el peso de tales materiales se incrementara, se haría en detrimento de su valor histórico, ‘degenerando’ por ello en una mera pieza retórica y de aparato.

Algo así creemos que sucede con el segundo de los discursos que Mamertino pronunció en honor de Maximiano. En él, no sabemos si porque el orador no encontró suficiente material histórico digno de ensalzar en su loa o por la propia ocasión del discurso, celebrar el ‘nombaramiento’ de los emperadores como dioses (Diocleciano, como hijo de Júpiter, y Maximiano, como hijo de Hércules), la cuestión es que toda la pieza se dedica a exaltar las, según el autor, principales virtudes de estos emperadores, la *pietas* y la *felicitas*, que él considera adquiridas no por la mera experiencia, sino por la acción benéfica de sus astros natacios. Esto hace que, como ha señalado la crítica¹⁰, su valor histórico sea mucho menor que el del primer discurso de Mamertino a Maximiano, el del 289, que le sirve de punto de partida.

⁹ D. ESTEFANÍA, “El panegírico poético latino a partir de Augusto: algunas calas”, *Mixta*, 13 (1998) 151-175, en p. 154.

¹⁰ Cf. É. GALLETTIER, *op. cit.* t. I, pp. 41 y 44, en particular en esta última, donde dice: “Ce discours n'est pas du tout conçu comme le précédent panégyrique: l'auteur y délimine à peu près tous les faits historiques qui constituaient essentiellement la trame de l'éloge de 289”.

¹¹ Cf. H. DE LA VILLE DE MIRMONT en su “L'astrologie chez les gallo-romains. III. Ausone et l'astrologie”, *RÉA*, 5 (1903) 255-293, pp. 256 ss.

¹² Cf. J. M. RODRÍGUEZ, J. M. BLÁZQUEZ Y A. DEL CASTILLO, *Historia de Roma*, t. II. El Imperio Romano (siglos I-III), Madrid, 1989, p. 450.

sos pronunciados en honor de Constantino, donde se explica tanto su bondad como la maldad de su rival Maximiano como resultado del influjo de sus astros nataciales. En fin, es sabido que Teodosio persiguió también con dureza a los astrólogos, negándose en 386 la amnistía de Pascua, y sin embargo Pacato, contemporáneo y amigo de Ausonio, incluye varias referencias astrológicas, por muy generales y vagas que se quiera.¹³, en el discurso que pronunció en su honor entre junio y septiembre de 389.

Esto ocurre porque la astrología era a finales de la Antigüedad, y en particular en el siglo IV, un elemento más de la cultura común. Tanto a nivel popular como culto, la gente tenía unas nociones básicas del arte astrológico. El propio La Ville de Mirmont reconoce que muchos de los panegiristas galos utilizan como términos de la lengua corriente palabras que originalmente pertenecían al ámbito exclusivo de la astrología¹⁴. Por ello, teniendo en cuenta, por un lado, que la mayoría de las menciones a los astros que se hacen en estas composiciones forman parte del apartado retórico y literario de las mismas, y que, en el caso de las que tenían significación astrológica, éstas pertenecen a esa especie de vulgata que era del dominio público, ni los oradores podrían temer represalias de parte del emperador, ni el emperador se escandalizaría por alusiones astrológicas, que como veremos más adelante, no son nada veladas, y eso a pesar de la existencia de una amplia legislación contraria a la pseudociencia.

De otro lado, a veces también se ha planteado como rasgo específico de la lengua de finales de la Antigüedad su gusto por las imágenes y su plasticidad, y este hecho se manifiesta de manera particular en los panegíricos. Esto implica cierto gusto por la descripción más que por la narración, y que en ella los hechos no se describan como tales, sino como símbolos¹⁵.

Con esto lo que queremos decir es que, partiendo de este gusto tardo-antiguo por las imágenes, un orador ha podido recurrir al empleo precisamente de imágenes basadas en referencias astrales para conseguir efectos plásticos que no lograría con otro tipo de materiales.

¹³ Precisamente LA VILLE DE MIRMONT justifica en el artículo ya citado estas alusiones astrológicas en los panegiristas galos afirmando que o bien son banaloes o que, como en el caso de Pacato, son le imponían las leyes dictadas por Valentianiano contra los astrólogos?

¹⁴ Cf. LA VILLE DE MIRMONT, *loc. cit.*, p. 135: "Il est intéressant de le remarquer, les panégyristes gaulois qui ont succédé à Eumène, et, avant eux, Eumène lui-même, emploient comme termes de la langue usuelle et courante les mots qui appartiennent au vocabulaire technique de l'astrologie".

¹⁵ Cf. S. MCCORMACK, *loc. cit.*, p. 730.

2. Referencias a los astros sin valor astrológico

Efectivamente, la mayoría de las referencias a los astros localizadas en nuestro *corpus* se integra dentro del aparato formal de estos discursos como imágenes, algunas de ellas muy logradas y de gran plasticidad. Veamos algunos ejemplos representativos.

En el *Panegírico de Trajano* 19, 1 se dice:

*Est haec natura sideribus ut parva et exilia validorum exortus obscurat.
similiter, imperatoris adventu legatorum dignitas inumbribatur.*

Es decir; igual que ocurre con las constelaciones más pequeñas y débiles que se oscurecen cuando surgen las más grandes y luminosas, así también lo habitual es que la llegada del emperador eclipse la dignidad y el prestigio de sus legados —actitud ésta que contrasta con la que mantiene Trajano quien, a pesar de ser el más grande, en su presencia todo el mundo conserva la misma autoridad que en su ausencia.

Por su parte, en el *Panegírico de Teodosio* 10, 1 se afirma:

*Ut indecessa vertigo caelum rotat, ut maria aestibus inquietas sunt, ut stare
sol nescit, ita tu, imperator, continuatis negotiis et in se quodam orbe redeun-
tibus semper exercitus es.*

Después de caracterizar a los seres divinos (por tanto, al emperador) por su movimiento eterno, el cual se logra gracias a una agitación continua, se dice que igual que el cielo gira con un movimiento de rotación incansable, o que el mar se ve sometido a las mareas o que el Sol desconoce la inmovilidad, el emperador se ve sometido a continuas preocupaciones que se renuevan continuamente.

En *Contra Eutropio* II, 423-424 se dice:

*sic vacui vectoris equi, sic orba magistro
fertur in abruptum casu, non sidere, puppis;...*

Claudiano está hablando del despliegue de las tropas del Imperio de Oriente, mandadas por el cardador León, que trata de detener a los bárbaros que asolan Frigia, algo que este inexperto general de circunstancias lleva a cabo sin respetar las más elementales tácticas de la estrategia militar: la caballería no precede a la infantería, no se elige un lugar adecuado para el campamento, no se exploran los caminos que se van a seguir. En este contexto se inserta la imagen: de este modo avanzan los caballeros desprovistos de jinete y se precipita al abismo la nave regida por el azar, no por los astros¹⁶.

¹⁶ Otros ejemplos: apóstrofe al Sol al comienzo del *Panegírico a los cónsules Olibrio y Probino* para que comience el recorrido del año al que ellos pondrán su nombre; en *Contra Rufino* I, 275-277 Claudio compara a Estilicón con la estrella que guía a una nave zarandeada por la tempestad y que va a la deriva sin piloto.

Pero no se agota el tema dando cuenta únicamente de los usos retóricos de los astros. Uno de los aspectos más interesantes del panegírico es que constituye un buen indicio del avance del culto solar y de la divinización del emperador (identificado plenamente con el Sol) a finales del mundo antiguo, divinización que llevaba a considerarlo no sólo un dios en vida, sino que a su muerte se garantizaba su inmortalidad astral mediante el oportuno catastrofismo.¹⁷ Esto tiene que ver, primero, con la extensión del culto solar a partir del último cuarto del siglo III d. C., hasta convertirse dentro del paganismos prácticamente en un culto monotheista (*Henotheísmo solar*); luego, con Diocleciano, el poder imperial adquiere un aspecto a la vez autoritario y místico, que llevó a la teoría oriental de la monarquía de procedencia divina, que es lo que deja traslucir el panegírico latino tardío¹⁸.

Así, son frecuentes los pasajes en que el emperador es identificado con el Sol. En el *Panegírico de Trajano* 80, 3, la labor del emperador es comparada con el más rápido de los astros, el Sol, que todo lo ve, que todo lo oye y a quien se invoca, como a un dios, para que ayude y sea útil:

postremo velocissimi sideris more omnia invisiere, omnia audire et undecum-

que invocabum statim velut <numen> adesse et adssistere.

Pero es que, además, los emperadores son dioses en la tierra¹⁹, astros benéficos, cuya sola presencia trae múltiples parabienes a las regiones que visitan o al género humano en su conjunto:

¹⁷ Sobre el tema de la inmortalidad astral de los emperadores en Roma, cf. J. BAYET, "L'immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile", *REI*, 17 (1939) 141-171 y P. DOMBICUCCI, *Astra Caesareum: note sul catastrofismo a Roma*, Chieti, 1980. Sobre las implicaciones del culto al emperador en Roma es fundamental el trabajo de J.-P. MARTIN, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Roma, 1982.

¹⁸ El proceso aquí descrito tiene ya sólidos precedentes en los primeros siglos de la época imperial. Por lo pronto la identificación del emperador con el Sol no se debe sólo a la influencia de Oriente, sino que en la propia Italia se pusieron las bases de una auténtica teología solar a partir del mito Rómulo Quirino Sol. El primer emperador que se metamorfoseó en divinidad astral fue Nerón. Con los Severos la imaginaria imperial adoptó definitivamente el aspecto solar y el título de *revisor orbis* que adoptó Caracalla es un indicio cierto de la identificación entre Sol y emperador. El último paso lo dio el emperador Aureliano cuando institucionalizó la religión solar al consagrarse solemnemente el templo del Sol *Invictus* el 25 de diciembre de 274. Sobre esto, cf. B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Lovaina-París-Sterling, 2002, pp. 183-184.

¹⁹ Que son auténticos dioses en la tierra se ve muy claramente en el *Panegírico de Teodosio* 6, 4, donde Pacato presenta al emperador como el dios al que los particulares y los pueblos dirigen sus preces, al que el marinero pide buen tiempo, el viajero el regreso y el combatiente felices presagios (y eso a pesar de que Teodosio era un emperador cristiano).

*Quaecumque enim loca frequenter tuum numen illustrat, in his omnia
et hominibus et moenibus et munieribus augentur; nec magis Iovi Junonique
recubantibus novos flores terra summisit quam circa tua, Constantine, vesti-
gia urbes et templa consurgunt (Panegírico de Constantino I) 22, 6.*

La acción benéfica de Constantino, en concreto, se manifiesta por que por donde pasa surgen ciudades y templos como flores nuevas bajo el lecho de Júpiter y Juno. *Haec tibi nominis novi, sed antiquissime nobilitatis civitas patria est: hic
primum editus, hic quasi quoddam salutare humano generi sidus exortus es
(Gratiarum actio Juliano 2, 3).*

En este caso, Mamertino compara a Juliano con un astro benéfico (*sidus salutare*) para el género humano tras nacer en Constantinopla, su patria.

Como seres extraordinarios que son, su nacimiento está rodeado de toda clase de prodigios que anuncian la venida de un ser único. A este respecto, es muy significativo el *Panegírico al cuarto consulado de Honorio*, 121-153, en particular los vv. 141 a 148, donde se concatenan toda clase de presagios observados e interpretados por toda clase de adivinos (el sonido y el vuelo de las aves, los oráculos del cornígero Amón y de Delfos, los magos persas, el augur etrusco, los astrólogos caldeos, la Sibila de Cumas).

Habitualmente, los padres o antecesores del emperador al que se canta ya han subido a la morada celeste y desde allí miran regocijados las gestas de su hijo o descendiente, porque saben que con ellos su propia reputación aumentará, garantizándose de este modo otra forma de inmortalidad. Así Constantino, padre de Constantino, se regocija en el cielo, y aunque hace ya mucho que fue admitido entre los astros, comprueba que su gloria se incrementa con la gloria de las hazañas de su hijo:

*Invitus hoc forte accipis, imperator, sed ille, dum dicimus, gaudet e caelo
et iam pridem vocatus ad sidera adhuc crescit in filio et gloriarum tuarum
gradibus ascendit (Panegírico de Constantino II) 25, 1.*

Incluso, tras la muerte del emperador, el orador a veces se atreve a describir con profusión de detalles la ruta que seguirá el emperador en su catastrofismo, como ocurre en el *Panegírico al tercer consulado de Honorio* 163-174, donde Claudio nos presenta al alma de Teodosio recorriendo todas las esferas planetarias hasta llegar al círculo de las estrellas fijas, dejando a su elección el lugar que deseé ocupar el nuevo astro:

*invitantque novum sidus, pendentque vicissim
quas partes velit ipse sequi, quibus esse sodalis
dignetur stellis aut qua regione morari (vv. 172-174).*

Asimismo, de las referencias a los astros en el panegírico se puede extraer un cierto volumen de información astronómica, aspecto éste donde Claudio se muestra especialmente prolífico.

Por lo pronto, el pasaje más significativo es el que acabamos de mencionar precedente del poema al tercer consulado de Honorio. Dada su importancia nos vamos a permitir citarlo completo:

Nec plura locutus,

sic ut erat, liquido signavit tramite nubes

ingrediturque globum Lunae limenque relinquit

Arcados et Veneris clementes advolat auras.

Hinc Phoebi permensus iter flammamque nocentem

Gradivi placidumque Iovem; stetit arece suprema,

algenti qua zona riget Saturnia tractu.

Machina laxatur caeli vultusque patescunt

sponte foreas. Arctea parat convexa Bootes,

australes reservat portas succinctus Orion... (vv. 163-172).

Por lo pronto, la imagen del universo que nos ofrece Claudio es la tradicional: la Tierra se encuentra en el centro y consecutivamente va recorriendo la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno y, por último, el círculo de las estrellas fijas, donde se encuentran las constelaciones, de las que se mencionan el Boyero, las Osas y Orión. El orden de los planetas aquí expuesto es el denominado *orden caldeo*, que ya podemos encontrar, por ejemplo, en Cicerón, *Sonnium Scipionis* 4, 1-3, entre los autores latinos, aunque expuesto en sentido inverso al de Claudio, de Saturno a la Luna.

En su descripción de los planetas²⁰, Claudio a veces se refiere a sus esferas y otras a sus órbitas. Cuando habla de la Luna, *globum Lunae*, se refiere a su esfera. En cambio, en *Phoebi iter* se alude a la órbita del Sol. Al hablar de Saturno se emplea la expresión *zona Saturni* con la que se alude al espacio o órbita entre la esfera celeste y la esfera de Júpiter. Asimismo, *limen Arcados* significa el límite superior de la órbita de Mercurio, por donde se mueve cerca de la zona de Venus. La *machina caeli* alude al círculo de las estrellas fijas, dentro de las cuales se mencionan las constelaciones del Boyero y de Orión, la primera como representante del hemisferio Norte y la segunda del hemisferio Sur (*australes reservat portas succinctus Orion*), por lo que se invita al alma de Teodosio a que escoga él mismo el hemisferio que prefiera para catásterizarse.

Pero no se agotan aquí las posibilidades interpretativas de este pasaje. Al describir los planetas que Teodosio recorre en su viaje astral, de alguno de ellos se da alguna caracterización astronómico-astrológica: la supuesta frialdad de Saturno (*algenti qua zona riget Saturnia tractu*); en los demás casos creemos que la caracterización es astroática, por lo que lo dejaremos para el epígrafe siguiente, donde tratarímos los pasajes de significado astroático de nuestro *corpus*.

En el panegírico escrito en honor del cónsul Manlio Teodoro hay un buen número de pasajes con información astronómica, algo que no nos debe extrañar dado que el nuevo cónsul era un buen conocedor de esta ciencia.

Cuando se propuso a Teodoro el consulado, éste hacía ya tiempo que se había retirado de la vida pública, dedicando los ocios de su vejez al estudio de las matemáticas más diversas, entre ellas la filosofía. A partir del verso 65 y ss., Claudio aprovecha la ocasión para aludir de pasada a las teorías de los principales filósofos presocráticos, entre las que hay algunas que tienen implicaciones astronómico-cosmológicas. Así se alude a la teoría según la cual la rápida rotación del cielo sostendría el peso de la tierra y a la que considera al Sol como una roca incandescente:

Hic semper lapsusae pondera terrae

conatur rapidu caeli fulcire rotatu

accenditque diem praeempti turbine sati (vv. 76-78).

Asimismo, se alude a la teoría de aquellos que pensaban que no había uno, sino

muchos universos (u Olimpos, como dice el poeta):

Ille feror unoque tegi non passus Olympo

immensum per inane volat finemque perosus

parturit immundos angusto pectore mundos (vv. 79-81).

La referencia a la teoría según la cual el Sol era una roca incandescente parece aludir al filósofo griego Anaxágoras de Clazómenas, quien habría sufrido por ello uno o dos juicios por impiedad (pues la opinión tradicional era que se trataba de un dios); la idea de que habría un número elevado de universos (*immundos mundos*) es la propia de los atomistas (Leucipo, Demócrito)²¹.

En su actividad como escritor, Manlio Teodoro, además de redactar diálogos en los que divulgó las doctrinas de las distintas escuelas filosóficas griegas, explicó las cuestiones más espinosas que planteaba la física, algunas de ellas propiamente astronómicas, como:

²⁰ Sobre esto, cf. H. SEMPLE, "Notes on some astronomical passages of Claudio", *CQ* 31 (1937) 161-169, en pp. 161-162.

²¹ Cf. M. CASTILLO BEAÑANO, *op. cit.*, t. I, p. 298, en n. 11.

*quae vis animaverit astra
 impuleritque choros; quo vivat machina motu:
 sidera cur septem retro nitantur in ortus
 obductata polo; variisne meatibus idem
 arbiter am geminæ convertant aethera mentes;
 ...tumulos quae luna recursus
 nutriat Oceanii;...quae flamma per auras
 excutiat ruitos trachas aut fulmina velox
 torqueat aut tristem figat crinita cometem* (vv. 101-112)

En primer lugar, sabe que es una cuestión candente (sometida a debate desde antiguo) qué fuerza es la responsable del movimiento de los astros y de toda la bóveda del cielo; sabe que los astros tienen un movimiento contrario al del firmamento (éste se mueve de Este a Oeste, mientras los planetas lo hacen de Oeste a Este)²², que la Luna es la responsable de las mareas que sufre el Océano; y parece creer que el fenómeno que está detrás de las estrellas fugaces, del rayo y de los cometas es él mismo, aunque se pregunta por su naturaleza exacta. Obviamente, es muy posible que Claudio conociera de primera mano la obra de Teodoro y que estas referencias no sean sino un rápido resumen de la misma.

Algunos versos más abajo, cuando la Justicia entra en la morada del sabio y lo encuentra trazando en la arena los movimientos del cielo, vuelve a referirse de manera general a cuestiones astronómicas:

*inventit aetherios signantem pulvere cursus,
 quos pia sollicito deprendit pollice Memphis
 quae moveant momenta pulum, quam certus in astris
 error, quis tenebræ solis causisque meantem
 defectum indicat numerus, quae linea Phœben
 damnet et excluso pallentem fratrem relinquerat* (vv. 126-131).

En esta ocasión los gráficos trazados en la arena tratan de averiguar sobre todo la regularidad del movimiento de los astros, los cálculos necesarios para pronosticar los eclipses de Sol y de Luna, cuestiones éstas que constituyan, como bien sabemos, uno de los objetivos fundamentales del trabajo astronómico durante la Antigüedad. Asimismo, es posible dar interpretación astronómica a varios pasajes del fragmento.

Otro pasaje con referencias astronómicas lo encontramos en el libro II del panegírico por el consulado de Estilio, en el pasaje donde describe la caverna que parece regir el ciclo eterno del tiempo, rodeada por la serpiente que se muerde la cola (símbolo egipcio de la eternidad). Delante de su entrada se encuentran Naturaleza y un anciano venerable que es el encargado de escribir las leyes inmutables que rigen los ciclos y el funcionamiento del universo. En este contexto hay una alusión a las diversas órbitas planetarias y a sus características:

*...Ille recenset,
 incertum quid Martis iter certumque Tomanis
 prospiciat mundo; quid velox semita Lunæ
 pigraque Saturni; quantum Cytherea sereno
 currículo Phœbique comes Cylleinii erret* (vv. 436-440).

De Marte se señala la notable irregularidad de su órbita, que contrasta con la de Júpiter, mucho más regular (*certum*). El tema ya llamó la atención de los astrónomos antiguos y trató de resolverse, infructuosamente, mediante teorías tales como gobernador o dos inteligencias.

Así, en opinión de Semple²³, la frase *aetherios signantem pulvere cursus*, aludió al hecho de que Manilio Teodoro estaba trazando en un ábaco el movimiento de los cuerpos celestes, idea que se la sugiere la expresión *signantem pulvere* y más abajo (v. 134), *scriptaque notas confundit haranae*, para lo que se basa en dos pasajes de la literatura latina anterior, Cicerón, *nat. deor.* 2, 48 (*nunquam eruditum illum pulverem attigisis*) y Persio 1, 131 (*abaco numeros et secto in pulvere metas*). El verso *quos pia sollicito deprendit pollice Memphis* le lleva a sugerir que aquí Claudio estaba pensando en los antiguos sacerdotes egipcios que se habrían dedicado a la observación científica del cielo, poniendo así las bases de la astronomía. Asimismo, con *sollito pollice* el poeta aludiría a las marcas que Teodoro haría en el ábaco con un *stylus*. Con la frase *causisque meantem defectum indicat numerus*, el poeta se referiría al hecho de que mediante el cálculo matemático (*numerus*) es posible predecir los eclipses (*defectum*) que se deben a causas físicas (*causis meantem*), por lo tanto predicibles científicamente, no a hechos ominosos o milagrosos (algo en lo que volverá a insistir en el *De bello Gerico* 235-238). En fin, con *quae linea Phœben damnet*, Claudio aludiría a la línea de la eclíptica: cuando la Luna, la Tierra y el Sol están en la misma línea y en el mismo plano, la Luna debería estar llena puesto que está en oposición directa al Sol, pero al mismo tiempo debería eclipsarse puesto que aparece la Tierra. Entonces, ¿por qué la Luna no se eclipsa todos los meses? Porque la órbita lunar está inclinada en un ángulo de 5° respecto al plano de la eclíptica, de modo que a veces pasa por encima y otras por debajo de la línea que une a la Tierra con el Sol.

Otro pasaje con referencias astronómicas lo encontramos en el libro II del panegírico por el consulado de Estilio, en el pasaje donde describe la caverna que parece regir el ciclo eterno del tiempo, rodeada por la serpiente que se muerde la cola (símbolo egipcio de la eternidad). Delante de su entrada se encuentran Naturaleza y un anciano venerable que es el encargado de escribir las leyes inmutables que rigen los ciclos y el funcionamiento del universo. En este contexto hay una alusión a las diversas órbitas planetarias y a sus características:

*De Marte se señala la notable irregularidad de su órbita, que contrasta con la de Júpiter, mucho más regular (*certum*). El tema ya llamó la atención de los astrónomos antiguos y trató de resolverse, infructuosamente, mediante teorías tales como gobernador o dos inteligencias.*

²² Respecto a este pasaje, SEMPLE, *loc. cit.*, pp. 168-169.

²³ De Marte se señala la notable irregularidad de su órbita, que contrasta con la de Júpiter, mucho más regular (*certum*). El tema ya llamó la atención de los astrónomos antiguos y trató de resolverse, infructuosamente, mediante teorías tales como gobernador o dos inteligencias.

Las de las esferas homocéntricas de Eudoxo o los epíciclos de Hiparco y Ptolomeo²⁴.

A continuación se contraponen los dos planetas más extremos, la Luna, el de órbita más veloz (*velox semita*), pues emplea únicamente 28 días en recorrer el Zodiaco; y Saturno, el de órbita más lenta, pues emplea 30 años en el mismo cometido.

En fin, en el *Panegírico a Olibrio y Probino* se alude al hecho de que la Luna no emite luz propia, sino que refleja la del Sol:

hanc secus ac tacitam Luna regnante per Arcton

siderae cedunt acies, cum fratre retuso

aemulus adversis flagraverit ignibus orbis;... (vv. 22-24).

De otro lado, una característica de la poesía de Claudio es la frecuencia con que emplea listas de constelaciones —llegando a crear en algunos pasajes auténticos ‘catálogos’—, vinculadas a veces con las leyendas y mitos que explican los correspondientes catastrofismos, a la vez que se nos da alguna característica astronómica de los mismos.

En el pasaje comentado del *Panegírico a Olibrio y Probino* (vv. 25-28) aparecen mencionados Arturo, el León, la Osa, el Carro y Orión:

*tunc tubar Arcturi languet, tunc fulva Leonis
ira perit, Plautro iam rara intermicat Arctos
indignata tegi, iam caligantibus armis
debilis Orion dextram mirantur inertem.*

La acción conjunta de la Luna, reflejando los rayos de su hermano el Sol, y el brillo propio de éste impide que se vea el brillo de otras estrellas y constelaciones, entre ellas, Arturo, la estrella más brillante de la constelación del Boyero; el León, el signo del Zodiaco, que procede de la catastrofización del león de Nemea, cuyo brillo se define mediante el adjetivo *fulvus* (que en la poesía latina se emplea también para caracterizar la piel de este animal); el Carro y la Osa se refieren respectivamente a la Osa Mayor y a la Menor, dándose además la información de que el Carro eclipsa a la Osa; en fin, Orión, el gigante cazador catastrofizado, según la leyenda más difundida, tras haber intentado violar a Diana y morir por la picadura de un escorpión (que a su vez fue catastrofizado), del cual se dan sólo características mitológicas.

Muy interesante, en este mismo sentido, es un pasaje del poema sobre el consulado de Estilicón (libro II), donde Claudio nos ofrece una lista de constelaciones con sus características meteorológicas:

²⁴ W. H. SCARLE, *Ioc. cit.*, p. 166. De hecho, la explotación del fenómeno no llegó hasta 1604, con Kepler, cuando desarrolló la teoría heliocéntrica y descubrió que la órbita de Marte no es circular, sino excéntrica, de hecho, una perfecta elipse.

*Non inter geminos Anguis glaciatae Triones
sibilet, immodico nec frigore saeviat Ursu.*

*Non toto fremat ore Leo, nec brachia Cancri
urat atrox aestas, matidae nec prodigus urnae
semina praeruptio dissolvat Aquarius imbre.*

*Phrixenus roseo producat fertile cornu
ver Aries, pingues nec grandine tundat olivas*

*Scorpius; autumni maturet germina Virgo,
lenior et gravidis adlaret Sirius avis (II, 458-466).*

El texto corresponde a la *peroratio*, cuando se pide a los astros (el peticionario, en este caso, es el Sol) que el año en que Estilicón va a ejercer el consulado no sea afectado ni por un frío ni un calor extremos. En este contexto, se menciona en primer lugar *Anguis*, la Serpiente, que no es sino la constelación boreal del Dragón, situada entre la Osa Mayor y la Menor; anuncia el frío glacial, igual que la Osa. El León anuncia, en cambio, el terrible calor, puesto que el Sol pasa por ella desde mediados de julio hasta mediados de agosto. Calor también es lo que trae Cáncer, constelación por la que pasa el Sol entre mediados de junio y mediados de julio. Acuario trae la lluvia, pues por ella pasa el Sol desde mediados de enero hasta mediados de febrero. Los cuernos de Frixo, es decir, Aries, con su corona de coronada de rosas, anuncian la primavera. Escorpión trae el granizo, pues el Sol pasa por esta constelación entre mediados de octubre y mediados de noviembre. La Virgen, la constelación de Virgo, trae consigo el otoño. Por fin Sirio es la estrella más brillante de la constelación de la Cántica, cuya aparición coincide con la época más calurosa del año. Como se puede comprobar, estamos ante un auténtico muestrario astrometeorológico.

Un catálogo similar encontramos en el poema *De bello Gildonico*, sólo que en este caso se enumeran una serie de signos que anuncian el mal tiempo:

*Ora licet maculis adsperserit occidens sol
lunaque conceptis livescat turgida Cauris
et contusa vagos tacutentur sidera crimes;
imbribus umescant Haedi nimboaque Taurum
ducat Hyas totusque fretis descendat Orion;.. (vv. 494-498).*

Según parece, la expedición contra Gildón se llevó a cabo en una época poco propicia para la navegación (en noviembre), a causa de las tempestades y tormentas. No obstante estos malos presagios meteorológicos, los marineros que compusieron el ejército que Estilicón ha enviado contra el rebelde príncipe africano, se dan ánimos para ignorarlos, seguros de la victoria final.

En este contexto, se mencionan las manchas visibles en el sol al ponerse; la luna pálida al percibir la llegada de los Coros (vientos impetuosos del Noroeste); los astros con errantes cabelleras (quizás estrellas fugaces, las cuales, junto con los cometas, son en todo momento signos de mal agüero); la constelación de los Cabritos, que junto con la Cabra, forma parte de la constelación del Auriga, cuya aparición a finales de Septiembre coincide con el mal tiempo; las Híades, constelación que rodea al Toro, cuyo orto y ocaso solían coincidir con lluvias; y Orión, cuyo ocaso en la primera quincena de noviembre coincide con grandes tempestades en el mar.

Estas dos citas, pertenecientes al ámbito de la astrometeorología, son un buen indicio de los conocimientos de Claudio sobre el particular.

3. Referencias astrologicas

Mucho más interesantes resultan para nuestro propósito las menciones a los astros de sentido claramente astroológico. En las líneas que siguen pretendemos recoger y comentar los pasajes más significativos que aparecen en nuestro *corpus* con este significado.

En este recorrido es obligado empezar por el segundo de los *Panegyrici Latini*, un *Genethlicus* que pronunció Manertino en honor de Maximiano en el año 291, para celebrar un doble aniversario (*gemini natalis*), el día en que Diocleciano y Maximiano nacieron a la immortalidad divina, al recibir respectivamente los títulos de *Lovinus* ('descendiente de Jupiter') y *Herculus* ('descendiente de Hércules'), acto que significaba el nacimiento de una auténtica monarquía de derecho divino²⁵.

En este contexto el orador articula su discurso en torno al influjo que, según él, ejercieron los astros natalicios de los emperadores en las dos virtudes fundamentales que les adornan, la *pietas* y la *felicitas*.

Para el orador, el día cuya celebración conviene festejar ante todo es aquel en que el emperador vino al mundo (*hic mini dies videtur illustrior magisque celebrandus qui te primus protulit in lucem*, 2, 1), pues fue entonces cuando los emperadores recibieron las virtudes que adornan su dignidad imperial (*at certe virtutes eas quibus ipsum ornatis imperium gemini vestri procrevere natales*, 2, 2). La mejor prueba de que poseen esas virtudes es la actividad infatigable que desarrollan, que está determinada por una potencia divina (*quarum infatigabiles motus er impletus ipsa vis divinitatis exercet*, 2, 4).

Obviamente, el natalicio al que aquí se alude se refiere al momento en que ambos emperadores se convirtieron en hijos de los dioses, Diocleciano como hijo de Jupiter y Maximiano como hijo de Hércules, es decir, cuando ambos nacieron al mundo como seres divinos.

El dios del que ha nacido Diocleciano, Jupiter, no sólo impidió en el pasado a los Titanes el ascenso al cielo; es también el que rige el orden universal, el que imprime movimiento al cosmos y asegura el orden y la sucesión de todos los fenómenos; es también el que determina los destinos y el que hace que el Sol siga un movimiento inverso al del cielo (cf. 3, 4-5). El dios de Maximiano, Hércules, no sólo llevó a cabo innumerables trabajos durante su estancia en la tierra, sino que, ya en el cielo, se ha convertido en el protector de la virtud, ayuda a los hombres valientes en sus empresas y en todo conflicto favorece a los justos (cf. 3, 6). De estos dioses, como se ve, Jupiter aparece como garante del orden universal: un dios cosmológico, una potencia celeste²⁶.

Pero el ardor innato en el alma de los emperadores también se ha visto estimulado por las regiones en que recibieron su primera educación, la Panonia, región fronteriza constantemente expuesta al ataque y al combate con los bárbaros.

Claro, esta afirmación matiza lo dicho hasta ahora: no basta con las virtudes innatas recibidas de las potencias divinas de las que ambos son hijos, sino que éstas se fortalecen con la educación recibida. Es decir, lo recibido de las potencias del cielo necesita el influjo del medio ambiente donde se ha nacido para que pueda desarrollar todas sus potencialidades. Por eso el orador afirma:

Ex istis ergo causis stirpis vestrae patriorumque institutorum illa eveniunt quae saepe miramus (4, 1).

Esas virtudes son la *pietas* y la *felicitas*²⁷. El elogio de la *pietas* se lleva a cabo

²⁵ É. GALLETER, *op. cit.*, t. I, pp. 9-11, donde el autor resume las distintas interpretaciones que se han dado sobre el aniversario que motivó este discurso y considera como la más plausible la de M. W. Seston, que defiende como motivo más seguro la adopción por parte de los dos emperadores de los títulos divinos ya aludidos.

²⁶ É. GALLETER, *op. cit.*, t. I, pp. 9-11, donde el autor resume las distintas interpretaciones que se han dado sobre el aniversario que motivó este discurso y considera como la más plausible la de M. W. Seston, que defiende como motivo más seguro la adopción por parte de los dos emperadores de los títulos divinos ya aludidos.

²⁷ Sobre el tratamiento de estas virtudes en el panegírico mencionado, cf. M. J. RODRÍGUEZ GERMÁS, *op. cit.*, pp. 81-88. Como nos dice este autor, la *pietas* es la virtud más repetida, pues "al cualidad permite la unión interna del sistema imperial, es la piedra de toque de todas las buenas relaciones, en este caso del mantenimiento del sistema teráptico" (p. 81). Respecto a la *felicitas* dice:

entre los párrafos 6 a 12. Ésta se demuestra en primer lugar por su piedad respecto a los dioses (*erga deos pietas*), a los cuales han colmado con altares, estatuas, templos y ofrendas. Luego, con el respeto y el afecto que se tienen ambos emperadores entre sí (*quanta vosmet invicem pietate colitis*), superior al de los hermanos e incluso los gemelos, que demuestra además el origen divino de sus almas. Ninguno de ellos duda en compartir el immense poder que poseen en común, mientras que los hombres normales se denigran, se envidian por cosas minúsculas y sin importancia. En su caso, eso no ocurre, porque su alma immortal está por encima de todo poder, de toda fortuna y del imperio mítico²⁸. Una de las mejores pruebas del acuerdo entre ambos es su reciente entrevista en Milán (8).

El elogio de la *felicitas* se hace en los párrafos 13 a 18. Una de las mejores pruebas de esa felicidad sería, según el orador, la facilidad con que ambos pueden encontrarse, a diferencia de lo que ocurre con el Sol y la Luna, que sólo tras muchos siglos entran en conjunción. Esto demostraría que los emperadores, en la cumbre de la grandeza humana, no deben someterse a ninguna necesidad, más que a su propio afecto. Asimismo, a pesar de su ausencia, los bárbaros no osan rebelarse (14). Otra prueba de su *felicitas* es la extraordinaria fertilidad del mundo durante los años que ellos llevan en el gobierno (15).

Por fin, en la *peroratio* (19) concluye el orador diciendo que la mayoría de las cualidades y los otros bienes son el resultado del progreso de la edad: el valor se fortalece con los años, la moderación es el fruto de los preceptos de la moral, la justicia se adquiere con el conocimiento del derecho, la sabiduría (la soberana de todas las cosas) se aprende mediante la observación de las costumbres de los hombres y el examen de los acontecimientos. Sólo la piedad y la felicidad nacen a la vez que nosotros: son bienes naturales del alma y presentes del destino (*naturalia sunt enim animorum bona et praemia fatorum*, 19, 2).

Por eso afirma rotundo que el origen de las virtudes de los dos emperadores y de todos sus éxitos se debe a las constelaciones benéficas que los vieron nacer para el bien del género humano:

inde sanctitatis vestrae omniumque successum manat exordium quod nascentes vos ad opes generis humani bona sidera et amica viderunt... (19, 3).

En consecuencia, son estos *bona sidera* los que inspiran en ellos una eterna cordia, el afecto por sus familias, la pasión por el bien público; también les prometen victorias conseguidas por todo el mundo, así como trofeos navales, con los que adornar los *Rostra* del Foro y recordar a los ciudadanos romanos el porqué del nombre de esta tribuna reservada a las arengas.

Hasta aquí el ya largo resumen del contenido de este curioso y original panegírico. No es de extrañar que entre las cualidades que más se ponga de relieve en el emperador se encuentre la *pietas*, algo frecuente en todo el género y que remonta a la épica de Virgilio²⁹. Por supuesto, tal uso retórico de las creencias astrológicas sólo es posible si, como ya hemos adelantado más arriba, pensamos que éstas formaban parte del patrimonio común de creencias de la época y que, a pesar de las frecuentes prohibiciones de los emperadores, eran vistas con cierta aquiescencia por parte del propio poder.

En el primero de los panegíricos a Constantino (el numerado como VII en los *Panegyrici Latini*) 14, 3, hablando de la ingratitud y deslealtad de Maximiano se pregunta el orador si debía recurrir a la explicación que daban los sabios, según la cual los culpables lo son a causa del destino (*quae tamē plerumque etiam a sepietibus adseruntur, neminem hominem peccare nisi fato*).

Esta, que es una tesis estoica³⁰, nos lleva a plantearnos si tras ese destino podemos ver la mano de los astros. En efecto, en 14, 4, el orador dice a Constantino que debe dar gracias por su carácter, pues nacido de Constantino el Piadoso y modelado por la voluntad de los astros, es imposible que pueda ser cruel:

Gratulare, Constantine, naturae ac moribus tuis quod te talem Constantius Pius generuit, talem siderum decreta formarint ut crudelis esse non possis.

Frente a esto, en 14, 5 se dice que Maximiano, al nacer cayó en una suerte (en una conjunción astral, diríamos nosotros) que no podía evitar, lo cual le llevó a provocar injustamente numerosas muertes y a conducirlo a la muerte voluntaria:

²⁸ *Vestor vero immortalis animus omnibus opibus omniisque fortuna atque ipso est maior imperio* (VI, 5). Esto equivale a decir que su alma no está sometida al destino, lo cual recuerda a Firmo Materno, *math.* 2, 30, 5, cuando recomienda a los astrólogos abstenerse de dar respuestas a los que preguntan sobre la vida del emperador, entre otras cosas, porque el emperador es el único que no está sometido al destino astral: *Sed ne aliquis mathematicus verum aliquid de fato imperatoris definire potuit; solus enim imperator stellarum non subiacet cursibus et solus est, in cuius fado stellae decernendi non habeant potestatem.*

²⁹ Cf. M^a del DULCE NOMBRE ESTEFANÍA, *Los panegíricos de Corippo*, Universidad de Santiago de Compostela, 1972, p. 37.

³⁰ Cf. Aulo Gelio, VII, 1, respecto a Crisipo: *Quem in modum responderit Chrysippus adversum eos, qui providentiam consistere negaverunt.*

Este mismo tema se amplía en el *Panegírico de Teodosio* 6, 3:

Illum autem non credo, cum venturus in lucem optionem vitae qua uteretur accipere, sortem incurrisse fugiendum quae multis hominibus iniustum est postremo ipsi voluntarium ferre exitum.

Finalmente, en 14, 6, el orador concluye diciendo (mediante una interrogación retórica) que sólo podemos achacar a la ley ineluctable del destino (un destino astral, según hemos visto) la ingratitud de Maximiano respecto a Constantino:

Ut enim alia mitam, hoc ipsum nomine fati necessitas tulit ut ille pietati tuae hanc referret vitam, quem tu ab Urbe pulsum, ab Italia fugatum, ab Illyrico repudiatum tuis provinciis, tuis copiis, tuo palatio recipisti?

Por tanto, podemos afirmar que, por lo general, cuando en los *Panegírici Latini* se hace mención al *fatum* con toda probabilidad los oradores están pensando en un destino astral³¹.

En este mismo panegírico, en 17, 3, hay una alusión al origen celeste de las grandes almas que, por decreto de la naturaleza, vienen a establecerse en cuerpos dignos de ellas, de modo que el rostro de un hombre y la gracia de su persona permiten deducir la naturaleza de su alma:

Non frustra enim doctissimi viri dicunt natum ipsam magnis mentibus domicilia corporum digna metari et ex vultu hominis ac decoro membrorum colligi posse quamvis illos caelestis spiritus intravit habitator.

³¹ Cf. también en el *Panegírico a Maximiano y Constantino* 9, 1, cuando se afirma que los desastres se producen no por voluntad de los dioses, sino porque éstos en ese momento están pendientes de otra cosa o porque somos víctimas del curso fatal de los acontecimientos. *Quae non illis voluntibus, sed aut altiorsum adipicentibus aut fatali rerum urgente cursu videtur accidere.* La misma interpretación admiten varios pasajes de Claudio. Así, en el *Panegírico a los cónsules Olibrio y Probo* 144-146, Roma personificada afirma: *Cunabula parvis / ipsa dedi, cum mariis omnis Luchina beatum / solveret et meagros proferrent sidera partus*, es decir, Roma les dio la cuna a los ahora cónsules, cuando Lucina ayudaba a su madre a que nacieran, mientras los astros mostraban el grandioso parto. Es decir, el aspecto de los astros, la disposición del cielo mostraba la grandeza de los recién nacidos (cf. un pasaje casi idéntico en la *Lauda Serenae*, 47-49). O también, *Pompejivico al Tercer Consulado de Honorio* 78-89: *Victoria velox / auspiciis effectuatis. Pugnatis uterque: / tu fatis gentiorque manu. Stendo Honorio demasiado joven aún para luchar; la victoria conseguida por su padre Teodosio lo atribuye no solo a su brazo, sino también al destino (suponemos nosotros, astral) de Honorio. No obstante, hay otros pasajes donde se hace intervenir también al destino y se deja bien claro que éste no tiene nada que ver con los astros. Así, en el primero de los panegíricos a Constantino, 3, 1, el orador atribuye la dignidad de príncipe de Constantino a su nacimiento, es decir, al hecho de que ya su padre, Constantino Cloro, fue emperador: *Non fortuita hominum consensu, non rezentibus aliquis favoris ventus te principem fecit: imperium nascendo menusti.* En suma, parece claro que se está afirmando el derecho hereditario del Imperio, algo que nunca hasta este momento se había afirmado, al menos tan categoricamente (cf. É. GALLETER, op. cit., t. II, p. 56, n. 1).*

³² Cf. H. DE LA VILLE DE MIRMONT, "L'astrologie chez les gallo-romains", *RÉA*, 4 (1902), 115-141, en p. 134.

³³ Sobre esto, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, París, 1899 (= Bruselas, 1963), p. 40.

tu extincta iam litterarum studia flammasti, tu philosophiam paulo ante suspectam ac non solum spoliatam honoribus, sed accusatam ac ream non modo iudicio liberasti, sed amictam purpura, auro gemmisque redimant in regali solo collocasti.

Respecto a este pasaje, Galletier, siguiendo la opinión de Arntzen, afirma que por *philosophia* Mamertino entendía no sólo lo que nosotros llamamos filosofía, sino también la adivinación, contra la que Constantino tomó medidas muy rigurosas³⁴. Esto parece sugerir que *philosophia* podría referirse también a la astrología, a la adivinación astral, contra la que sabemos que el emperador Constantino dictó medidas muy severas.

La lectura de los dos puntos siguientes, 23, 5 y 6, parece confirmar la validez de la afirmación de Galletier:

Suspicere iam in caelum licet et securis contemplari astra luminibus, qui paulo ante pronorum atque quadrupedum animantium ritu in humum visus trepidos figebamus. Quis enim spectare auderet ortum sideris, quis occasum? Ne agricultae quidem, quorum opera ad motum signorum caelestium temperanda sunt, tempestatum praesagia rimabantur. Ipsi naviae, qui nocturnos cursus ad astra moderantur, stellaram nominibus abstinebant. Pro�sus terra marique non ratione caresti, sed casu ac temere vivebatur.

En efecto, según el orador, en el reinado anterior, el hombre, igual que los cuadrúpedos, debía mantener su mirada temblorosa clavada en el suelo, sin atreverse a levantarla al cielo, lo cual impedía que gente como los agricultores y los marineros, cuyo trabajo depende mucho de la observación de los astros, mirara al cielo. De esta manera los hombres vivían sometidos al azar y a la incertidumbre, pues no era posible la ciencia astronómica. ¿Por qué sucedía esto? Quizás no tanto porque Constantino II hubiera prohibido directamente la astronomía, sino porque sus medidas contra la astrología eran tan contundentes que hacía sospechoso hasta el gesto inocente, y necesario por otro lado, de consultar los astros para las faenas agrícolas o para la navegación. Es decir, que una de las consecuencias de la prohibición de la adivinación astral fue la decadencia de los estudios astronómicos. Esta situación contrasta, según el autor, con lo que ocurre en tiempos de Juliano, que al restaurar completamente los estudios liberales (y moderar acaso la aplicación de las medidas contra la adivinación) ha hecho que se pueda mirar de nuevo a los astros sin temor.

Asimismo, en el *Panegírico a Constantino* (que lleva el número IX dentro de los *Panegyrici Latini*) hay un pasaje donde se juega con el valor simbólico del número 7:

³⁴ Cf. É. GALLETER, *op. cit.*, t. III, p. 36, n. 2.

Sed divina mens et ipsius urbis aeterna maiestas nefario homini eripuerit constitutum, ut ex inveterato illo torpore ac foedissimum latebris subito prouinciarum et consumptu per desidias severum ipsum diem natilis sui ultima sua ecclae signare, ne septenarium illum numerum scrum et religiosum vel inchoando violaret (16, 2).

Majencio murió seis años después de llegar al trono (306-312). El orador afirma que de ese modo se evitó que, de haber vivido un año más, hubiera mancillado el número siete, que es sagrado y venerable (*sacrum et religiosum*). Evidentemente, el simbolismo de este número tiene que ver, en nuestro caso, con la relación del siete con el número de los planetas³⁵.

Ya en Claudio, un pasaje con sentido astrológico lo encontramos en el *Panegírico al sexto consulado de Honorio*, cuando el poeta afirma que, según la ciencia babilónica, los astros son más propicios cuando ocupan su céntimo:

*Namque velut stellas Babylonia cura salubres optima tunc spondet mortalibus edere fata,
caelicola cum celso tenet summoque feruntur
cardine nec radios humili statione reconduunt... (vv. 18-21).*

En efecto, según la ciencia astrológica, los astros ejercen su acción benéfica principalmente cuando se encuentran en exaltación, es decir, en el céntimo de su recorrido por la esfera celeste. Del mismo modo, las esperanzas de Italia aumentan cuando la corte del Lacio ("el Zodíaco de la corte del Lacio", según dice el autor) coloca en su verdadera posición al astro del Imperio, Honorio.

Una sonera información astrologica se da también en un fragmento ya comentado del *Panegírico al tercer consulado de Honorio*, aquel en el que se describe con todo detalle la ruta que sigue el alma de Teodosio a través de los distintos planetas cuando, tras su muerte, se va a convertir en una estrella. Como ya indicamos más arriba, aquí, junto a información astronómica se daba alguna información astrológica de los distintos planetas. En concreto, en el caso de Venus se habla de *clementia*

³⁵ Hay otro pasaje muy curioso donde también se invoca el valor simbólico, en este caso, del número 4, que posee implicaciones cosmológicas y astronómicas; se trata del *Panegírico a Constantino* 4, 2: *Quippe isto munifico numero summa omnia ruitur et gaudent: elementa quadrata et totidem anni vices et orbis quadriforia dicuntur oceano et emenso quatuor caelo lustra redeuntia et quadrigae solis et duobus caeli luminibus adiuncti Nesper et Lucifer. El número cuatro simboliza perfectamente, según dice antes el orador, la relación que existe entre los dioses Júpiter y Hércules con los emperadores Diocleciano y Maximiano, sus hijos. Además, el cuattro, símbolo de su poder, se encuentra en la base de todo lo principal en el universo: son cuatro los elementos, las estaciones, cuatro las partes del mundo separadas por un doble océano, cuatro los caballos del sol, etc.*

tes aurras; de Marte (Gradivo) se menciona su llama funesta (*flamnam nocentem*), mientras que a Júpiter se le cataloga de *placitum*. En efecto, según la teoría astrológica de los antiguos, había dos planetas maléficos, Marte y Saturno; dos benéficos, Venus y Júpiter; mientras que Mercurio dependía del planeta con el que estivera en conjunción.

De otro lado, en otro fragmento del *Panegírico al consulado de Estilicón* II, que ya hemos comentado también más arriba, se da asimismo información astrológica. Vamos a permitirnos recogerlo completo pues creemos que es de bastante interés:

... *Mansura verendas*
scribit iura senex, numeros qui dividit astris
et cursus stabilesque moras, quibus omnia vivunt
ac pereunt fixis cum legibus. Ille recenset,
incertum quid Maris iter certumque Tonantis
prospectat mundo; quid velox semita Lune
pigraque Saturni; quantum Cytherea sereno
currículo Phoebique comes Cyllenius erret (vv. 433-440).

Como ya indica H. W. Semple, el tono del fragmento es astroológico³⁶. En este sentido, *cavra* aludiría aquí exclusivamente a los planetas. *Numeri* podría estar haciendo referencia a la ratio numérica que fija los intervalos planetarios de los planetas a los que Claudio alude en este pasaje³⁷. *Cursus* aludiría a la revolución de los planetas en sus respectivas órbitas dentro de los límites del Zodiaco. *Stabiles* *moras* se refiere al fenómeno de la *regradatio* o *retrogradación* de los planetas, es decir, los aparentes retrocesos e incluso detenciones de los planetas en sus órbitas para un observador desde la tierra. La frase *quibus omnia vivunt ac pereunt fixis cum legibus*, tomando a *astris* como antecedente de *quibus*, aludiría a la relación cambiante que los planetas establecen entre sí y con los signos del Zodiaco, lo cual crea los ineluctables decretos del destino que rigen la vida y la muerte en el Universo. Evidentemente, *ille recenset...prospectat mundo* (“Aquel examina qué proporciona al mundo”), segundo del detalle astronómico de las distintas esferas, alude al influjo que los distintos planetas ejercen sobre la tierra y los que la habitan. En fin, Claudio des-

³⁶ Cf. H. W. SEMPLE, *loc. cit.*, p. 165.

³⁷ La cuestión es bastante compleja. Según Semple, *ibid.*, Claudio estaría recordando el pasaje de Platón, *Timeo* 36B y 38C, donde el narrador describe cómo Diós decidió crear una imagen móvil de la eternidad basada en los números que nosotros llamamos tiempo. Platón hace que los radios de las órbitas planetarias sean proporcionales a los números 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Con estos números se expresarían los diferentes períodos exigidos por los planetas para llevar a cabo sus respectivas revoluciones. Semple supone que *numeri* se refiere en última instancia a la ratio numérica que fijaría los diferentes intervalos planetarios.

cribe al *verendas senex* asignando a los planetas, según la interpretación de Semple, los números que determinan la ratio de sus distancias respecto a la Tierra y estableciendo sus ocasionales detenciones y retrocesos. Este, tras revisar la órbita de los distintos planetas, procede a anotar en el libro del destino sus *mansura iura*.

De otro lado, en Claudio hay también un cierto número de pasajes que aluden a fenómenos astrales prodigiosos o que anuncian malos presagios.

Así, en *Contra Entrropio* I, el poeta afirma que ante la elección de un consilium en el Imperio de Oriente, palidece cualquier otro prodigo, como la aparición de dos soles o dos lunas:

... *vistasque polo concurrenre lunas*
et geminos soles mirari destinat orbis;
omnia cesserunt eumUCHO consule monstra (vv. 6-8).

La aparición de dos soles se atribuía al fenómeno del *parhelio*, fenómeno atestético producido por la reflexión de la luz del sol sobre los pequeños cristales de hielo que se encuentran en suspensión a veces en las nubes y que a falta de mejor explicación el pueblo lo consideraba un prodigo³⁸.

En el *Panegírico al cuarto consulado de Honorio*, con ocasión de su nombramiento como emperador, los dioses promueven en el cielo un buen número de prodigios, considerados en este caso como de buen augurio, entre ellos la aparición al mediodía de una estrella de un brillo tan grande como el del Boyero durante la noche:

... *Vista etiam medio populis mirantibus audor*
stella die, dubitanda nihil nec crine retuso
languida, sed quantus numeratur nocte Bootes,
emicuitque plagiis alieni temporis hospes
ignis et agnoscit potuit, cum luna lateret... (vv. 184-188).

A continuación, el propio poeta adelanta una posible interpretación del curioso fenómeno: o bien fue su augusta madre, o la estrella resplandeciente de su divino abuelo, o bien el Sol permitió compartir el cielo con los astros que se apresuraban a contemplar al nuevo emperador. Lo que sí está claro es su significado: los astros del cielo muestran los auspicios del nuevo emperador (*At tua caelestes influstrant omnia flammea*).

Entre los signos del cielo más temidos por el hombre antiguo se cuentan los cometas, pues se creía que anuncianaban todo tipo de desgracias. Son varios los pasajes en que

³⁸ Sobre las distintas explicaciones que se dieron en la Antigüedad acerca de este fenómeno, cf. M. RUCH, “Météorologie, astronomie et astrologie chez Cictor”, *REJ*, 32 (1954) 200-219, en p. 6. Yá entonces, desde Aristóteles (*Probl.* 58, 15, 11 y *Meteor.* 3, 3) la opinión predominante era que se trataba de un simple fenómeno de refracción de la luz.

Claudiano alude a los mismos de manera genérica (*De bello Gildonico*, 496; *panegírico de Manlio Teodoro*, 112); pero hay uno especialmente significativo en *De bello Getico*, donde en el contexto de una serie de siniestros presagios que hacían creer a muchos que la invasión de los godos acabaría por destruir definitivamente el inestable Imperio occidental, el poeta nos describe de modo muy general el recorrido que siguió el fatídico cometa (*mumquam caelo spectantem impune cometem*):

*qui primum roseo Phoebi prolatus ab ortu,
qua nicastrigera senior cum coniuge Cepheus;
inde Lycaonian paullatim expulsus ad Arcton
crine vago Getici sedavit sidera Plaustris,
donec in exiguum moriens vanesceret ignem* (vv. 243-248).

Este surgió por oriente, por donde brillan Cefeo y Casiopea, alejándose luego hacia la Osa Mayor. Llamada aquí 'el Carro de los Getas', es decir, 'nórdico', por tratarse de una constelación del hemisferio norte, igual que los getas o godos. Finalmente se desvaneció en un *exiguum ignem*.

Dentro de los signos de mal agüero el hombre antiguo prestaba especial atención a los eclipses. En *De bello Getico*, en el mismo contexto de signos de mal presagio que alimentaban el miedo de la población ante la inminente invasión de los godos, Claudio alude a varios eclipses de Luna:

*Territat adsiduus lunae labor atrague Phoebe
noctibus aerisonas crebris ululata per urbes.
Nec credunt vetito fraudatam Sole sororem
telluris subeunte globo, sed castra secutas
barbara Thessalidas patriis lunare venenis
inestare inbar* (vv. 233-238).

El dato de los constantes eclipses parece confirmarse históricamente, pues la campaña contra los godos emprendida por Estilicón en la primavera del año 402, se vio precedida por tres eclipses de Luna; uno el 27 de diciembre del año 400, otro el 21 de junio de 401 y el último el 6 de diciembre de ese mismo año.³⁹ Otro dato curioso que nos suministra el autor es el de los alaridos, acompañados del sonido de los broncos, con los que la población invocaba a la luna para prevenir tan funestos presagios.⁴⁰ Por último, el fragmento contiene una crítica a la plebe que, dejándose

llevar por un miedo irracional, no cae en la cuenta de que el fenómeno se debe a la interposición del globo terrestre entre el Sol y la Luna, sino que lo achaca a la magia de las brujas tesalias que acompañarían al ejército bárbaro.

La dureza del reproche sirve para recalcar que en un momento en que el desánimo cundió en todos, sólo Estilicón se mantuvo firme. La gloria de su victoria es doble, pues no sólo debió luchar contra el goðo, sino contra el propio clima de pesimismo que se había apoderado del pueblo y, sin duda, de la corte. Pero contiene otro dato más que para nosotros es muy revelador: Claudio, ante el fenómeno que infunde pavor en el pueblo, mantiene la sangre fría porque sabe que los mecanismos que lo producen son meramente astronómicos. Se comporta como un racionalista, como un hombre dotado de espíritu crítico y científico. Ello nos llevaría a concluir que, ante la hipotética pregunta de cuál era su actitud ante la astrología, la respuesta sería de rechazo absoluto hacia la pseudociencia.

Por fortuna, su obra nos proporciona buenas pruebas de ello. Entre sus *Carmina minora* tenemos uno, el XLIII, donde se denuncia al falso profeta y astrólogo Urano, cuyo hijo Curecio paga los perjurios de su padre practicando el sexo oral con una meretriz; y el XLIV, donde vuelve sobre este mismo personaje, Curecio, burlándose esta vez del tema de los horóscopos y de los pronósticos de los astrólogos.

En el primer caso, se denuncia que engaña al confiado consultante a cambio de unas pocas monedas:

*Fallaces vitro stellas compondere mundo
et vaga Saturni sidera saepe queri
venturumque Iovem pauclis promittere nummis
Cureti genitor noverat Uranius* (vv. 1-4).

En el segundo le hace a Curecio una caricatura de horóscopo:

*Si tua, Cureti, penitus cognoscere queris
sidera, patre tuo certius ipse loquae.*

³⁹ Para este dato, cf. M. CASTILLO BEJARANO, *op. cit.*, vol. II, p. 142, n. 55.

⁴⁰ A pesar de que desde el siglo II a. C. los romanos cultivados conocían las verdaderas causas de los eclipses, el vulgo, todavía en época imperial (como demuestra este pasaje de Claudio) creía que el fenómeno se debía a fuerzas misteriosas, por lo que experimentaba un gran terror. Para conjuntar esto con la descripción de Claudio, véase el apartado anterior.

Quod juris, adversi dedit inclementa Martis;
quod procul a Musis, debilis Arcas erat;
quod turpem patetis iam caro podice morbum,
femineis signis Luna Venusque fit;
attrivit Saturnus opes (vv. 1-7).

Aquí, según el poeta, el furor que se atribuye al personaje procedería de Marte; su alejamiento de las Musas es debido al influjo de Mercurio, muy débil en su nacimiento; la enfermedad de su trasero procede de dos astros femeninos, la Luna y Venus; la destrucción de su fortuna se atribuye a Saturno.

También referido a los astrólogos, en este caso bajo su apelativo de caldeos, hay en Claudio una serie de pasajes con connotaciones astrologicas, pero sobre todo mágicas⁴¹.

En *Contra Rufino I*, 145-161, Alecto, hablando a Rufino, hace un completo repaso por los poderes mágicos que posee. Entre ellos dice dominar el arte con que el pueblo caldeo impone su voluntad a los dioses invocados:

...quae gens Chaldaea vocatis
imperet arte deis... (vv. 148-149).

En el *Panegírico al cuarto consulado de Honorio*, cuando el poeta se refiere a los prodigios que acompañaron el nacimiento de Honorio, afirma que éstos estaban al babilonio y que quedaron estupefactos los ancianos caldeos:

*et inspectis Babyloniis horruit astris
 Chaldaei stupueri senes...* (vv. 146-147).

Por último, en el *Panegírico al sexto consulado de Honorio*, refiriéndose a la famosa leyenda según la cual, durante la guerra de Marco Aurelio contra los marcomanos, una legión fue salvada de la muerte por una milagrosa tempestad, el poeta

sugiere que las armas de que se sirvieron entonces los dioses pudieron ser proporcionadas a éstos por las fórmulas caldeas:

...Chaldaea mago seu carmina ritu
armavere deos... (v. 348)⁴².

Es muy posible que bajo la denominación de *Chaldaea carmina* Claudio se refiera a los *oráculos caldeos*, una recopilación de respuestas dadas supuestamente a un tal Juliano el Teurgo por Hécate⁴³.

4. Conclusiones

Según hemos tenido ocasión de ver, las referencias a los astros —como las que se hacen a los dioses, las descripciones de batallas o las referencias al pasado glorioso de Roma— forman parte del material retórico y ornamental con el que los panegiristas construyen sus discursos y poemas. Es muy posible que su empleo en mayor proporción en los panegíricos en verso que en los panegíricos en prosa sea una cuestión de ‘preceptiva literaria’: en los primeros, el peso del aparato ornamental y literario, por su conexión con el género épico, favorecen su uso; en los segundos, su mayor compromiso con la historia contemporánea (y por ende con la verdad) y la menor importancia del componente literario, recomiendan dosificar su uso, a riesgo de que se vea como mero ejercicio retórico, como hemos visto que sucede con el *Panegyricus Maximiano Dictus*, lo cual va en detrimento de su valor histórico.

Pero además, en el panegírico, las referencias astrales son un buen indicio de los progresos, a finales de la Antigüedad, del culto solar y del culto al emperador, a menudo identificados y considerado éste a su vez como un astro benéfico, que trae la prosperidad a los hombres. Su naturaleza divina le viene de su propio nacimiento, favorecido por el destino astral y rodeado de toda clase de prodigios, que anuncian la venida de un ser extraordinario. Además, a su muerte, se producía su *apoteosis* o conversión en astro, con la que lograba la inmortalidad sólo reservada para los hombres que habían servido bien al Estado.

Asimismo, resulta difícil y arriesgado tratar de pronunciarse sobre el auténtico conocimiento que estos autores tenían de las cuestiones astronómico-astrologicas a partir del tratamiento que de ellas hacen en su obra, y más teniendo en cuenta que muchas de ellas (como la del movimiento de los astros contrario al del firmamento,

⁴¹ Sobre los aspectos mágicos en la obra de Claudio, cf. H. L. LEVY, “Claudian’s neglect of magic as a motif”, *TAPhA*, 79 (1948) 87-91. Según Levy, aunque habría razones para esperar una fuerte presencia de lo mágico en la obra de Claudio —la importancia de la magia en el siglo IV, el interés de los egipcios y en particular de los nativos de Alejandría, como nuestro poeta, por el tema; sus modelos literarios (Virgilio, Lucano, Estacio, Séneca) que dieron cabida en sus obras a minuciosas descripciones de prácticas mágicas—, en cambio lo que encontramos son sólo unos cuantos pasajes alusivos, meramente descriptivos en el mejor de los casos, y donde se ve el desprecio del autor hacia tales prácticas. La razón no estaría tanto en su miedo a contravenir los edictos imperiales entonces vigentes en su contra, como a su deseo de que se le considerara ante todo como romano y cantor de la gloria romana, por lo que rechaza todo lo que tenga que ver con Oriente y su patria de origen, entre otras cosas la magia, cuya procedencia él ponía en esas regiones (como se ve en el *Contra Rufino I* ya mencionado).

⁴² El rechazo no sólo a la magia, sino a toda clase de prácticas supersticiosas se detecta también en el *Panegírico de Constantino* (II) 4, 2, cuando comparando a Constantino con su rival Majencio se afirma que mientras el primero escuchaba (y por tanto obedecía) los preceptos divinos, el segundo sólo hacía caso a los sortilegios de la superstición: *te divina praecepsa, illum superstitione malefica*.

⁴³ Sobre este tema, cf. B. BAKHOUCHE, *op. cit.*, p. 121.

la influencia de la Luna sobre las mareas o el significado astroológico básico de los planetas) se acabaron convirtiendo en auténticos clichés literarios a base de repeticiones de un autor a otro, por lo que no tendrían por qué significar que el autor que los emplea conozca tales materias. No obstante, si cabe suponer que estaban familiarizados con las cuestiones fundamentales suscitadas por la astronomía y con los aspectos más básicos y populares de la astrología. En el caso de Claudio, quizás podríamos atrevernos a más, sobre todo si el análisis que hace Semple del pasaje del *venerandus senex* del panegírico a Estilicón II es correcto, y pensar que sus conocimientos en esta materia son fruto de un estudio particular más profundo, fuera de lo exigido por el currículo escolar de la época. De todas formas, esta familiaridad sería la mejor demostración de que ambas, astronomía y astrología, eran consideradas parte integrante de la cultura común, adquirida a partir de la formación que recibía el hombre libre, como lo podía ser la mitología o el conocimiento de la historia. Como parte de esa cultura común, a nadie extrañaría ni escandalizaría su empleo como mero ornato literario (en suma, dentro de unos límites ‘razonables’), incluso teniendo en cuenta que la gran mayoría de los emperadores mantuvo o promulgó leyes específicas contra la adivinación y la magia. Esto es lo que explicaría que Manterino justifique, con toda naturalidad, las virtudes de los emperadores Diocleciano y Maximiano, su *piedad* y su *felicitas*, como fruto de la influencia de los *bona sidera* que presidieron su nacimiento como dioses, tras ser nombrados hijos de Júpiter y Hércules respectivamente. Es esa naturalidad la que lleva al orador del primero de los discursos a Constantino a justificar la maldad y falta de gratitud de Maximiano en la acción de un destino astral adverso. En suma, es esa misma naturalidad la que lleva a Claudio a hacer gala de su familiaridad con el tema en el fragmento del panegírico por el consulado de Estilicón ya comentado. Asimismo, dentro de este contexto, podemos afirmar que el orador Paceto no debió sentir el menor rubor o aprensión de retratar a Teodosio, hombre profundamente cristiano, como un dios al que todo el mundo dirige sus ruegos y votos. Sencillamente, el emperador sabía que se trataba de una mera ‘licencia’ retórica. Esto mismo no supone que si un orador no recurre a las referencias astrales en su discurso, como ocurre con Ausonio en su *Gratiarum actio* a Graciano, lo haga sólo por miedo a incumplir la normativa antiastrológica dominante en un momento, como apunta La Ville de Mirmont. Quizás han podido pesar otras razones de tenor más bien literario o estilístico.

Del mismo modo, por lo que hemos visto, conocer y emplear los motivos astrales no implicaba necesariamente creer o, más aún, practicar la astrología. Al contrario, el conocimiento del tema que Claudio parece poseer le lleva a rechazar la actitud de sus conciudadanos de atribuir a la magia tesalía un fenómeno como los eclipses, fácilmente explicable desde postulados científicos y racionalistas; y, sobre todo, le lleva a criticar al astrologo Uriano, cuyo hijo Curecio parece pagar con sus vicios los perjurios cometidos por el padre al engañar por unas cuantas monedas a los confiados consultantes.

INFLUENCIAS ASTRALES EN LA FUNDACIÓN DE CIUDADES Y EN LAS TAREAS DE CONSTRUCCIÓN*

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

Desde la Antigüedad más remota las fundaciones de aldeas y ciudades se han encendido a la voluntad divina. Los fundadores míticos griegos, como Teseo, consultaban los oráculos y los fundadores miticos romanos, como Rómulo, se atentan a los ritos que la religión tradicional prescribía para estas ocasiones. La astrología, desde que hizo acto de presencia en la cultura griega y romana, asumió estas funciones religiosas. En este artículo tratamos de dilucidar cuáles son los signos zodiacales, los planetas y las casas astrológicas que recomendaban los astrólogos antiguos para asegurar el futuro de las ciudades desde su comienzo, o para poner bien los cimientos de sus casas, templos y palacios. Nuestras reflexiones sobre la materia se completan con un traducción española y comentario de la κατράκη de Hefestión "Τεπλούς καὶ οἰκοδομῆς καὶ καθοδόσεων" (Heph. Astr., III 7.1-2), el texto más amplio que conservamos sobre este tema.

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA ANTIGUA, FUNDACIONES DE CIUDADES, CONSTRUCCIÓN DE EDIFICIOS.

ASTRAL INFLUENCES ON THE FOUNDATIONS OF CITIES AND ON THE BUILDING WORKS

ABSTRACT

From the most remote Antiquity foundations of villages and cities have been commanded to the gods' will. Mythical Greek founders, as Theseus, consulted oracles and mythical Roman founders, as Romulus, have paid attention to the rituals that the traditional religion prescribed for those occasions. Astrology, as soon as introduced in Greek and Roman culture, has taken on these religious functions. In this article we aim to elucidate what are the Zodiacial signs, planets and astrological houses that ancient astrologers recommended to assure the future of cities from their origin, or to build the foundations of their houses, temples and palaces properly. Our reflections about the matter are completed with a Spanish translation and commentary of Hefestion's κατράκη "Τεπλούς καὶ οἰκοδομῆς καὶ καθοδόσεων" (Heph. Astr., III 7.1-2), the widest text we keep on this theme.

Key Words: ANCIENT ASTROLOGY, FOUNDATIONS OF CITIES, BUILDING.

1

Los tratados astrológicos de la Antigüedad suelen distinguir dos ramas importantes en la astrología: la apotelesmática individual, que da respuestas a las personas sobre su futuro y cuya tarea más popular es el establecimiento del horóscopo en el momento del nacimiento, y la apotelesmática universal que tiene que ver con el marco general en que se desarrolla la vida humana, al margen del destino particular de los individuos. Esta segunda rama fija, por ejemplo, las correspondencias astrales de los países y ciudades y busca en las configuraciones del cielo una respuesta para los acontecimientos.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGI del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España. Agradezco a Giuseppe Bezza la lectura previa de este artículo, así como sus útiles observaciones y aportaciones.

mentos políticos, económicos, históricos, religiosos y culturales, así como para las desgracias y catástrofes que afectan al conjunto de la Humanidad o a determinados sectores de ella. Es ésta, por supuesto, la que aquí hoy nos interesa.

Como es lógico, el carácter colegiado de los astrólogos-sacerdotes en Mesopotamia, cuna como de otras actividades también de la astrología, y su función consultativa respecto a los reyes de los pueblos que la habitaron, dio una prioridad evidente a la apotelesmática universal frente a la individual¹. Aunque algunos autores apuestan por la existencia de horóscopos individuales en Babilonia antes de la ocupación persa, y seguramente tienen razón, puesto que hay elementos básicos de la *genethilología* individual que se dan ya en ese período², lo cierto es que prácticamente todo el contenido astrológico de las tablillas cuneiformes apunta a fenómenos de aplicación general. Y no sólo eso, sino que también el diseño humano que revelan estos documentos es el de un mundo reflejado en los astros. Así, la geografía astral (o corografía astrológica)³ que iba a tener tanto desarrollo en el mundo grecorromano y que, en sus distintas etapas cronológicas, nos permite controlar la ampliación del marco geográfico de los pueblos que la diseñaron, tiene sus primeros testimonios en Babilonia.

Sin embargo, el reducido espacio (limitado por el Tigris y el Éufrates) en que se desenvolvió la actividad histórica de los babilonios hizo que esa proyección astral no fuera principalmente de países⁴, como en corografías posteriores, sino de ciudades⁵. De este

¹ Sobre este carácter universal y la consequiente orientación geográfica de la astrología babilónica, remitimos a WEIDNER, "Astrologische Geographie im Alten Orient", *AfO*, 20 (1963) 117 ss. y a las precisiones de U. KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology*, Copenhague, 1995, pp. 19 ss.

² Véase J. BORRERO, "Symptomes, signes, écritures", en VERNANT & ALIN, *Divination et Rationalité*, pp. 70 ss. y U. KOCH-WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology*, pp. 171-179.

³ A. BOUCHÉ-LECLERCQ trata la corografía astrológica en el cap. XI de su libro *L'Astrologie grecque*, París, 1899 (repr. Aalen, 1979), pp. 327-347. Entre los estudios últimos, véase, además del siempre útil resumen de W. & H. GÖNDLE, en su artículo "Planeten", *RZ*, XXX, cols. 2140-2142. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "La imagen celeste de la ecuménica. Geografía zodiacal y planetaria", en A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDRADE, *Los límites de la tierra. El espacio geográfico en las culturas mediterráneas*, Madrid, 1998, pp. 177-220 y, recientemente, G. DE CALATAY, "Οἰκουμένη ὑποπόδιος. Réflexions sur l'origine et le sens de la géographie astrolologique", *Rivista di geografia storica del mondo antico e di storia della geografia*, 8-9 (1999-2000) 25-69 y "La géographie zodiacale de Manilius (*Astr.* 4, 744-817)", avec une note sur l'*Énéide* virgilienne", *Latomus*, 60 (2001) 35-66. También sobre la corografía de Manilio puede leverse J.-H. ALEX, "Une carte du monde à l'époque d'Auguste. Manilius, *Astronomiques*, IV, 585-817", en *L'espace et ses représentations*, Lyon, 2000, pp. 83-112. Sobre el mismo tema, con referencia sobre todo a Mesopotamia, son muy interesantes las páginas que le dedica G. PERTINATO, *La scrittura celeste*, Milán, 1998, pp. 246-252, que seguimos nosotros en adelante.

⁴ Aunque no faltan referencias generales a "pueblos del mar" (vid. la relación de correspondencias entre G. PERTINATO, *a.c.*, pp. 249-252).

⁵ Repartidas en el cielo de acuerdo con los puntos cardinales (G. PERTINATO, *a.c.*, p. 247), con los cuatro trógonos que luego encontraremos en Tolomeo, con los vientos, igual que en Pablo de

modo, el destino de la ciudad en tanto que unidad global de convivencia, quedaría vinculado, ya desde el momento mismo de su nacimiento, a la astrología.

2

Tal vinculación entre astrología y ciudades, apuntada ya en las tabillas cuneiformes, se asume y desarrolla ampliamente en el mundo greco-romano. Precisamente en él, los actos fundacionales de ciudades se habían sometido siempre a la voluntad divina, interpretada por adivinos y arúspices. Y, cuando empieza a adquirir importancia el conocimiento de la astrología, será tarea del astrólogo determinar astronómicamente esa voluntad, fijando, cual si del nacimiento de un ser humano se tratara, las configuraciones zodiacales de los planetas. La relación entre los individuos y ciudades que acabamos de sugerir se encuentra formulada nada menos que en Claudio Tolomeo, en el capítulo 2,4,6 de su *Terrabiblos*:

καὶ ὅτι ἐπὶ τῶν μητροπόλεων ἔκεινοι μάλιστα συμπαθοῖσιν οἱ τόποι τοῦ ζωδίου, καθ' ὃν ἐν ταῖς καρραρίσ τῶν κτίσεων αὐτῶν ὡς ἐπὶ γενέσεως ὁ τε ἥπιος καὶ ἡ σελήνη προσθεύοντες ἐπύγχανοι καὶ τῶν κέρτρων μάλιστα τὸ ἀραικοποῦ. ἐφ', ὃν δὲ οἱ Χρόνοι τῶν κτίσεων οὐκ εὐρισκοῦσται, καθ' ὃν ἐν ταῖς τῶν κατὰ καρρὸν ἀρχοντων η βασιλεὺσιν γενέσεον ἐκτίνεται τὸ μετορθόνητα.

Naturalmente el terreno para esa interpretación ‘genethliaca’ del nacimiento de una ciudad viene abonado por las relaciones establecidas también en el mundo griego-romano entre la geografía terrestre y los astros. En efecto, las tutelas corográficas del Zodíaco, de los planetas y de los decanos, que en la astrología antigua afectaba principalmente a países y regiones, en determinados casos significativos se concretan también en ciudades, como leemos en Manilio:

Hos erit in fines orbis postisque vocandus quem deus in partes et singula dividit astrum ac sua unque dedit tutelae regna per orbem et proprias gentes atque urbes addidit ultas, et in quibus tasserent praestantis sidera vites.

⁶ Alejandría, o con los senderos planetarios de Enlil, Anu y Ea (*Idem*, p. 248) o asignadas a los signos del Zodíaco (*Idem* pp. 249-250), o a las constelaciones extrazoniales (*Idem*, p. 250).

⁷ “En el caso de las grandes ciudades, la afinidad mayor se da con las partes del zodíaco por donde pasan el Sol y la Luna en el momento de su fundación (como si se tratara de un tema natal) y, por lo que se refiere a los ángulos, sobre todo con el ‘ascendente’, pero cuando no se encuentra el momento de la fundación, el MC cae tal como en el nacimiento de los gobernantes o reyes de ese momento”.

IV 695-700: “ Dentro de estos límites han de recibir sus nombres la tierra y el mar; porque la divinidad ha dividido el universo en partes, distribuyéndolas entre las constelaciones, y asignando a la protección particular de cada una los reinos de la tierra y sus habitantes, a lo que añadió las ele-

Son dependencias que se fundamentan casi siempre en razones mitológicas o religiosas vinculadas con la historia (generalmente con los orígenes y la fundación) de la ciudad o con las fuentes de su poder económico o político. No sólo los nombres de muchas ciudades helenísticas parecen indicar una tutela planetaria sobre ellas (Dióspolis, Heliópolis, Afrodítopolis, Hermópolis)⁸, sino que, en las corografías, encontramos junto con los países y regiones algunas ciudades significativas⁹, como puede verse en los cuadros de nuestro trabajo sobre la geografía astrologica¹⁰, y que enumeramos aquí rápidamente:

Rodas está encarnizada a Virgo (Manilio); Doroteo Sidonio, los antiguos y la *Dodecaeteris Chaldaica* o, con Cós, a Cáncer (Odapso); Cartago y Cirene, a Escorpio (Manilio); Cartago también en Doroteo Sidonio y en la *Dodecaeteris Chaldaica*, o, con Sinope, a Libra (*Dodecaeteris Chaldaica* y Odapso, que, sin embargo, también pone Cartago bajo Sagitario) o a Tauro (Vetio Valente); Cnosos, a Sagitario (Manilio); Tiro, a Acuario (Manilio); en Doroteo Sidonio a Escorpio y Babilonia, Susa y Nínive, a Piscis (Manilio); en Hiparco, los egipcios y Doroteo Sidonio Babilonia depende de Aries). En cuanto a las ciudades más importantes, Roma estará bajo la protección de Libra (Odapso) o, con Italia, de Escorpio (cf. Festestión) y Corinto bajo la de Capricornio.

Sea como fuere, lo cierto es que también las ciudades estuvieron en el punto de mira de los astrólogos como materia de estudio integrada en la apotelesmática universal. Así lo certifica Tolomeo¹¹ y, en líneas generales, toda la teoría astrologica de la Antigüedad, preocupada por establecer las condiciones más favorables y desfavorables para el nacimiento de ciudades y la construcción de sus casas, templos y otros edificios públicos¹².

vadas ciudades, en las que los signos manifestarán sus poderosas influencias.” (trad. F. CALERO & M. J. ECHEARTE, *Manilio. Astrologia*, Madrid, 1996).

⁸ Así W. & H. GUNDEL, “Planeten”, cit., col. 2141.

⁹ En algún caso la denominación engloba la ciudad y la región (p.ej. Babilonia, Cós, Cirene o Rodas); pero, en general, la atención a ciudades concretas parece más clara (Roma, Cartago, Tiro, Susa, Nínive, Corinto, Cnosos y Sinope).

¹⁰ Extraemos los datos concretos de nuestro anterior trabajo (A. PÉREZ JIMÉNEZ, “La imagen celeste...”).

¹¹ *Tetrab.* 2,1-2,5: εἴδο τοιν τὰ μέτρα ταὶ καὶ κορύφαται μέρη διαπομένου τοῦ δι' ἀστρονομίος προγνωστικοῦ, καὶ πρότον δύον καὶ γενεσίον τοῦ καθ' ὅδα θόη καὶ χόρας ἡ πόλις λαμψανούσην, δικαίηται καθολικόν, διενέργειον δέ καὶ εἰδικοτέρου τοῦ καθ' ἑνα δικαστον τῶν ἀνθράπων, διερ καλέσται γενεθλιαλογικόν, προσήκει γέροντες περὶ τοῦ καθολικοῦ προτον τοινοσθετ τὸν λόγον,

¹² Véase, con referencia a la doctrina de las *kataarchai*, la reciente exposición de W. HÜBNER, *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier kardinalpunkte in der antiken Kataarchenhoroskopie*, München-Leipzig, 2003.

Que la astrología aplique sus doctrinas al acto fundacional de las ciudades no debe sorprendernos; al fin y al cabo viene a sustituir en estas funciones a los ministros de la religión, como ya sugiere el ejemplo con documentación literaria más antigua de ciudad determinada por su momento astronómico, la Seleucia del Tigris. Para ella astrólogos orientales (designados con el nombre de *magos*) fijaron —al parecer engañosamente y de manera intencionada— la hora más favorable para su fundación, a instancias de Seleuco, según leemos en Apiano (*Syr.* 299-305).¹³ A partir de entonces, la astrología, y con ella las prescripciones relativas a la construcción de las ciudades y de sus edificios, se irá haciendo cada vez más familiar para los griegos y estos anotarán en sus tratados técnicos las mejores condiciones astronómicas para dichas actividades. Sin duda les habría ido mejor a los troyanos, si

hubieran tenido los conocimientos de un lector de las *Kartarchai* del astrólogo Amón, como era Tzetzes, quien dice en sus *Alegorías a la Ilíada* (H17):

ἐν τροπικοῖς οἱ Ἑλλῆνες θῶσαν πυργοποιοῦντες. ὅτι δὲ εἰσὶν εὐέμπωτα τὰ τροπικοῖς πραχθέντα, πᾶς δοτρολόγος ἐκρόῳ καὶ Καταρχᾶς ὁ Αἰμουλός.

hubieran tenido los conocimientos de un lector de las *Kantarchai* del astrólogo Amón, como era Tzetzes, quien dice en sus *Alegorías a la Ilíada* (H17): ἐν τροπικοῖς οἱ Ἑλλῆνες ἔτοις πυργοποιοῦνται. ὅτι δὲ εἰσὶν εὐέμπωτα τὰ τροπικῶς πραχθέντα, πᾶς αστρολόγος ἐκφορᾷ καὶ Καταρχᾶς ὁ Αἴμιλος.

Tzetzes, de acuerdo con los hábitos de los cristianos, que ven en las estrellas más bien signos de la voluntad divina, hace a los dioses responsables últimos de la destrucción de una ciudad fundada en un mal momento astrológico:

δις δε την ἑπτή τοῦ Νικηφόρου ἡμέραν ἐπέλεγονται τοὺς μάρτυρας κελευθερώντας καὶ αὗτη ἡμέρα
δρόμον. Πιὸν θεμελίων ἀρχασθεναὶ τῆς ὁρούσης εἶναι, περισταθεῖσαι τὴν δρόμον τοὺς μάρτυρας, οὐδὲ

πειλατούν, εἰπειρχόμενοι τούτους εποίησαν γενεσαῖς, καὶ Σελευκός μὲν ἐν τῇ σκηνῇ την δέοντάν ἔργον ἀφέντες, ὃ δὲ στρατὸς ἐξ τὸ ἔργον ἑτοιμαζεῖ, ἀφειλεῖ, ἕστε σημαντεῖν ὁ Σελευκός, ὅπου κατὰ τὴν αἰσθατήν πάθον διδόνταντες τινὰ κελεύθιν ἐπὶ τὸ ἔργον ἀπεπήδησαν, ώς μηδὲ τοὺς κτηνῶν ἐποκόντων ἦται ἀναστέθαιν. τὸ μὲν δὴ ἔργον ἔπειρε-λεσσο, Σελεύκηρ δέ, οὐδὲν μόνον ἔχοντι καὶ τοὺς μάγους αὐτῆς ἀνακρινούσης περὶ τῆς πόλεως, ὅστιν αἰτηταντας ἔλεγον οἱ μάγοι: "τὴν πεπρωτεύνην, ὁ βασιλεὺς, ποιῶσθε τοι,

... y dicen también que, cuando se les ordenó a los magos que indicaran el día y la hora en la que debía comenzar la excavación de los cimientos para la fundación de la Seleucia que está junto al Tigris, los magos falsearon la hora, porque no querían que hubiese una fortaleza de tal envergadura contra ellos. Mientras Seleuco aguardaba en su tienda la hora indicada y el ejército, listo para la obra, esperaba tranquilamente.

lo hasta que Seleuco le diera la orden, de repente, a la hora fijada por el destino, creyendo oír que alguien les ordenaba empezar el trabajo, se lanzaron a ello con tal rapidez, que ni siquiera los heraldo-dos pudieron hacerles desistir. Y la obra quedó ultimada. Seleuco entonces con el ánimo abatido, consultó de nuevo a los magos sobre la ciudad y ellos, una vez que se les garantizó inmunidad, le

respondieron: «La suerte triada por el destino, rey, sea para mal o para bien, no es posible ni de un hombre ni de una ciudad cambiaria. Existe un destino para las ciudades; igual que para los hombres. Y los dioses decidieron que esta ciudad perdure durante largo tiempo, ya que fue empezada a la hora en que empezó. Nosotros, por temor a que se construyera una fortaleza en contra nuestra, falseamos la hora fijada por el hado, pero ésta era más poderosa que la perfidia de unos magos y la ignorancia de un rey. Es, sin duda, por esta razón, por la que la divinidad mostró al ejército la hora mís propicia...»» (trad. de A. SANCHO ROYO, *Aptiano, Historia Romana I*, Madrid, 1980, pp. 464-465, con ligeras modificaciones). Todo apunta hacia la práctica de la doctrina de las *katarchai* por parte de estos *magos* orientales que sin duda eran astrólogos caldeos (cf. F. H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Chicago, 1946, pp. 10-11).

Pero, en líneas generales, ¿cuáles son esas prescripciones astrales que marcan el destino de ciudades y lugares? Podemos resumirlas, con la ayuda de los principales tratados técnicos, los de Manilio, Doroteo de Sidón, Tolomeo, Vettio Valente, Firmico Materno y Hestestión en los siguientes principios fundamentales:

1) Como norma general, el autor del *Centiloquium* establece una distinción clara entre las influencias que vienen de los signos del Zodiaco, que afectan a la construcción de las ciudades, y las de los planetas, determinantes de las casas: Χρῶν οὐεργοῖς τοῖς ἀπικανέστιν ἐν ταῖς οἰκοδομαῖς τῶν οἴκων, καὶ πάστις πόλεως ἔχοντος τῶν πλανήτας ἐν ταῖς οἰκοδομαῖς τῶν οἴκων, καὶ πάστις πόλεως ἔχοντος τῶν Ἀρηί μεσουρανοῦντα οἱ βασιλεῖς σπάθῃ διαιροῦνται ὡς ἐπὶ τῷ πλεῖστον.

¹⁵ *Locos, m. trilogia lirica, II, 111.* A los griegos les gustaba construir ciudades en los trópicos. Pero que las actividades realizadas en los trópicos son muy cambiantes lo dice a gritos cualquier astrólogo que se precie y, en especial, Amón en sus *Elecciones*".

16 copo en los tropicos, como dulce; y por eso no iba a ser naturalmente de larga vida.”
Prot., *Cantil.* 36: “Hay que contar con la colaboración de las estrellas fijas en las construcciones de las ciudades. Y con la de los planetas en las construcciones de las casas. De cualquier ciudad con Marte en el medio cielo, en general sus reyes morirán con la espada”. Véase también el

conteniente de *Athenaei de Cennitognum*, que leemos en *Cod. Ambros.* C. 263 in. f. 328-336 (con variantes en *Cod. Var.* T. 169, f. 107-115 y 115v-129 y en *Cod. Scov.* 1.Φ.5, f. 1-5): δεῖται χριστὸν εἶναι αὐτοὺς ἐν τοῖς τέσσαροι κέρποντος τοῖς ἔχοντις κράνον διος καὶ αἴροντις, πῶτε εἶναι αὐτοὺς ἐν τοῖς τέσσαροι κέρποντος τοῖς δὲ ἀπλανεῖς ὅραις ή συνοδεῖται, δεῖται γαρ τοῦ ἐπικαρπήτη τῆς οἰκουμῆς βραδύτατος εἶναι οὐαὶ τὸ γενεόδα την̄ οἰκοδολήν τῆς πόλεως στρεψάν εἶ. δεῖ ὁ ἀρρενίς η ἀπλανής της ἔχων κράνον αὐτῷ εὔρεθι μεταποιών, οἱ βασιλεῖς στραθεῖς ἀναπονεῖται (*verbam xxxvii*): “Hay que tener en cuenta en las construcciones de casas las estrellas fijas con mezcla de Júpiter y Venus, de forma que estos planetas estén en los cuatro centros y en configuración o transitando por las fijas; pues el astro tutelar de la construcción debe ser muy lento, por ser sólida la construcción de la ciudad; y si Marte o una estrella fija con mezcla de él se encuentra en el medio cielo, sus reyes morirán con espadas”.

Respecto a los signos, son especialmente favorables para la construcción y la alabillería, los signos de ascensión lenta (*πολυωνάρποτα*), como Escorpio¹⁷, los sólidos, como dice Tolomeo¹⁸, o, según precisa Hefestión, los cuadrúpedos y solidos; su pertenencia al trigono píleo, téreo, aéreo o acuático, determinará el origen de los daños y beneficios producidos por los planetas:

προπέτη τὰ μὲν λοιμεριά λέποις καὶ τᾶς περὶ θεοὺς θρησκείας σημαίνει, τὰ δὲ τροπικὰ τὰς τῶν δέραιν καὶ τᾶς τῶν πολυτυχῶν ἔθοσμῶν μεταβολῶν, τὰ δὲ στρεπὴ θεμέλιος καὶ οἰκοδομήσας, τὰ δὲ στραγικά τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς βουλεύοντι.

En concreto, tienen importancia para la actividad fundacional Tauro, que por sí mismo tiene que ver con los cimientos²⁰, Sagitario, signo bajo el que es conveniente también construir y poner los cimientos²¹, y, según Manilio, Escorpio, como Tauro un signo sólido, especialmente destacado por Hefestión en III 5.31, y que, tal vez por ser casa de Marte, influye tanto en el nacimiento (esto, sin duda, por tratarse de un signo de ascensión lenta, según ya hemos dicho) como en la destrucción de las ciudades:

*Scorpios extremae cum toller lumina caudae,
siquis erit stellis tum suffragantibus ortus,
urbibus augebit terras iunctisque invencis*

- 17 Cf. CCAG, VI, p. 188, probablemente de Juliano de Ladiaca (*οἰκοδόμους δὲ ή τροκοτάς τὰ πολυωνάρποτα*). Los signos trómulos/dárpores son Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio y Sagitario.
- 18 *Tetrab.* 2.8,11: τὸ δὲ στρεπὲ (Tauro, Cáncer, Escorpio y Acuario) τοῖς θεμέλιοις καὶ τοῖς οἰκοδομήσασι, ...
- 19 I 20: "Además, los equinociales son una buena señal para cosas sagradas y para los rituales divinos, los trópicos para los cambios atmosféricos y de las costumbres de las ciudades, los sólidos para cimientos y construcciones y los bicorporales para los hombres y los reyes". Cf. II 17-18: [καὶ τῶν ἡρόθων δὲ ἐν αἷς ἀνάστιν οἱ τὸ πρόστετον παρέχοντες καὶ διορθοποιῶνται πρὸς τὸ ποικίλον τῶν πρόστετων, τὰ μὲν ἀνθρωποεσθὶ συνεργεῖ πρὸς τὰς τὰς ἑποτηλιονικὰς καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπίνης χρέας, τὰ δὲ τερπάτορα πρὸς τὰς μεταλλικὰς καὶ ἀποδομικὰς καὶ τεκτονικὰς τὰ δὲ προπικὰ καὶ λοιμεριά πρὸς τὰς ἐργαζετικὰς. μετριοῦσι καὶ μετριοῦσι τὰς καὶ λαρυγκάς, τὰ δὲ χεροῦσι καὶ κάθητα πρὸς τὰς ἐν ὕρωις καὶ τραγουδῶντας καὶ βούρωντας καὶ ναυαγητικάς, ἔτι δὲ περὶ τάφων ἢ διάτετος: "En cuanto a los signos donde están los (planetas) responsables de la acción, su naturaleza y peculiaridades nos informan sobre la variedad de las actividades. Los de figura humana facilitan las actividades científicas y de utilidad humana, los cuadrúpedos las relacionadas con las metates, la construcción y la carpintería, los trópicos y equinociales as que tienen que ver con la interpretación, los intercambios, las medidas y la medicina, y los téreos y húmedos las que se desenvuelven en el agua o con el agua, las que tienen que ver con las plantas y la construcción de naves y además con sepulturas o con la pesca."
- 20 Tengamos en cuenta que Tauro es un signo téreo y sólido, lo que le da una imagen de especial firmeza. Vcf. Val., 12, 14 (οὐμάτων περὶ θεμέλιων) y 16 (que habla de sus hijos como κτίζοντες).
- 21 Heph. Asti., III 5.71.

*moenia succinctus curvo describet aratro,
aut sternet positas urbes inque arva reducit
oppida et in dominibus maturas reddet aristas.
tanta erit et virtus et cum virtute potestas.*²²

2) Pero no olvidemos que el rol astroológico más importante corresponde a los planetas y, en el caso concreto de la Grecia antigua, cuya vida se regía fundamentalmente por el calendario lunar, nuestro satélite ocupará el primer puesto en las influencias urbanas. Para Tolomeo, como ya hemos leído, es importante que, a la hora del nacimiento de una ciudad, se tenga en cuenta su afinidad con los signos recorridos por el Sol y por la Luna en el momento de la fundación, especialmente si se produce en ellos un eclipse (*Tetrab.* 2.5-6). Significativa para la actividades de una ciudad, como para cualquier otra empresa gloriosa, es la conjunción del Sol y la Luna²³ que juntos tienen un papel destacado en las *κτήσεις τε θεμέλιων καὶ κτημάτων* καὶ *Χρημάτων καὶ κόρηου*²⁴. Tan importante es la Luna, sin embargo, que las peculiaridades intrínsecas a los signos se activan al paso de ésta por aquellos. En consecuencia, muchas veces no queda clara la responsabilidad de estas influencias sobre la construcción y/o las fundaciones, aunque casi siempre corresponde a los signos. Hefestión²⁵, en concreto, registra las *ἐπιμέτροις* de la Luna en los signos de esta forma: es bueno comenzar los cimientos (*θεμέλιων ἀρχές*, 62) cuando esté sobre la tierra, en los primeros quince grados de Aries, a partir del

- 22 Man., IV 553-559: "Cuando Escorpio eleve las estrellas de la punta de su cola, si entonces nace alguien con el favor de los planetas, aumentará el número de ciudades en la tierra y, cifrándose la ropa y unciendo los novillos, trazarán el surco en torno a las murallas con el curvo arado, o bien abatirán las ciudades levantadas y convertirán en campos las poblaciones fortificadas, produciendo espigas maduras en lo que eran casas. Tan grande será su valor, y con el valor el poder" (trad. F. CALERO & M. J. ECHARTÉ). El tono de esta descripción y las cualidades atribuidas a los fundadores nacidos bajo Escorpio (*virtus, potestas*) llevan a pensar que Manilio asocia la fundación de Roma con esta influencia del signo (cf. S. FERABOLI, R. SCARICA, en *Manilio. Il poema degli astri*, vol. II, Milano, 2001, nota ad locum (pp. 381-382) y la relación establecida por S. FERABOLI, en *Manilio. Il poema degli astri*, vol. I, Milano, 1996 en nota a II 772 ss. (pp. 350-352), bajo el que la ciudad estaba adscrita en las corografías más antiguas (cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "La imagen celeste...", espec. p. 210); es tal vez lo que ha llevado a Solino a completar el horóscopo de Roma con la posición imposible de Saturno, Venus, Marte y Mercurio en Escorpio (véase, en este sentido, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 359, n.4 de la anterior).
- 23 Vcf. Val., II 35.5: ἡ μὲν οὖν σήμαντος δηλοῖ περὶ δέξις καὶ δυνάμεως καὶ βασιλικῶν καὶ τύραννικῶν διαθέσεων καὶ πάντων τῶν τόκευν διηγούμενων πρόδεσαν καὶ περὶ γονέων... "Pues bien, la conjunción da evidencia sobre fama, poder, horóscopos de reyes y tiranos y todas las actividades públicas concernientes a las ciudades, y sobre progenitores..."
- 24 Vcf. Val., I 19.24.
- 25 III 5.62-75.

novenos; en los primeros quince de Tauro propicia la construcción de viviendas y pozos y es bueno erigir altares y templos (*οἰκοδομής τε καὶ φρέστα ἐργάζεσθαι*, ἀγαθὸν τε ἰσημεῖν βαρύός τε καὶ λεπά..., 63); en la segunda mitad de Géminis se permite construir sobre lugares antiguos y ya bien cimentados (*ἐπι τε παλαιός καὶ τεθεμελιώνος οἰκοδομεῖν...*, 64)²⁶; cuando está en Virgo, signo téreo y de ascensión lenta, se puede hacer todo tipo de construcciones (*οἰκοδομής τε πολεοθαυτού παυρότας...*, 67); en Libra, hay que poner los cimientos de la construcción, pero no el techo (*βενελόντις τιθέντων οἰκοδομῆς δίεν τοῦ στεγάζεν*, 68), tal vez por el simbolismo de estabilidad de la balanza y por ser signo de ascensión lenta; en la primera parte de Escorpio, la presencia de la Luna es buena para erigir templos y altares y construir sobre lugares antiguos²⁷; en Sagitario conviene construir y poner cimientos (*οἰκοδομήν καὶ θεμελίους τιθέντων*, 71), lo que se justifica por el carácter sólido y de ascensión lenta del signo; también se recomienda la construcción en Acuario (*οἰκοδομήν καὶ κοριέν οἰκίας*, 73), otro signo sólido, pero no en Piscis (*φυλάροντες δέ οἰκοδομήν*, 74). Valente le atribuye de igual modo cierto simbolismo sobre las ciudades²⁸. Hefestión destaca la influencia positiva que, para las tareas de construcción (*οἰκοδομήν*), ejerce la Luna cuando se encuentra en signos sólidos (Tauro, Virgo, Escorpio y Acuario)²⁹ y téreos (Tauro y Virgo); pero, de estos últimos, dejó clara, fiel a la doctrina que exponía Tzetzes siguiendo al astrólogo Amón, a Capricornio por ser trópico³⁰.

'Εν δὲ τοὺς Χεραπούς καὶ στερεοῖς καθεστώσας αὐτῆς ὁρόσειν χρὴ καὶ πολεῖν ὅτα προσηκεῖ τῇ γῆ - μεταλλα, θεμελίους θηραυρούς - μάλιστα δὲ ζικρίνιψ ἔντε καὶ φωλεῖτ, οἰκοδομῆν δέ ἐν τοῖς αὐτοῖς ζῷοις τὴν τῶν τροπικῶν μητρέα δέ καὶ τάφους κτίζεν χρὴ συσχηματίζεντον κρόνου καὶ Ερμοῦ'.

²⁶ Posiblemente se recomienda esto por la proximidad al trópico, que hace inestable la cimentación nueva.

²⁷ Quizá por la misma razón que para la segunda mitad de Géminis (vid. nota anterior).

²⁸ Vet. Val. 1.1.4 (*ομιλοῦτε... πόλιν*)

²⁹ Al tratado griego del 354 parece remontar la traducción latina que encontramos en el *Cod. Vat. Pal. Lat. 834*, del IX-X, fol. 42v., sobre los efectos de los signos, en el que, entre otras actividades que requieren firmeza, se atribuye a Tauro, Leo, Escorpio y Acuario la de *fundamenta ponere* cuando la Luna está en ellos: *In his signis solidis Luna cum erit, beneficium... fundamenta ponere...* (E. SVENBERG, *Lunaria et zodiologia Latina*, Göteborgs..., 1963, p. 44). En el lunario que contiene el *Cod. Paris. Gr.* 2419, fol. 278 (ed. A. DELARTE, *Anecdota Atheniensis*, I, Lieja-París, 1927, pp. 505-506), se concretan como negativos para θεμελίωσi los signos trópicos (Aries, Cáncer, Libra) y alguno mixto (Géminis) y como buenos los sólidos (Tauro, Acuario) y alguno mixto (Sagitario: καλού... βενελόν εκκηρότας).

³⁰ Heph. Astr., III 5.31 (*Ἐριτ.* 1.240,17).

³¹ Heph. Astr., II, p. 44: "Cuando esté en los signos de tierra y sólidos hay que cavar y hacer cuanto corresponde a la tierra -metales, cimientos, tesoros-, pero especialmente en Escorpio, ya que tam-

bién la aplicación práctica de la misma doctrina, ampliada a las fundaciones, se puede leer en un códice vaticano donde se concreta que la posición de la Luna en Tauro es buena εἰς τὸ ἀρχοτέοθαι περὶ κτίσματα, en Leo, εἰς τὸ κτίσται κάστρα καὶ παλάτρια y en Acuario, εἰς τὸ θεμελιώσθαι οἰκίαν (los tres son signos sólidos), mientras que -en este caso no parece funcionar el simbolismo- cuando está en Libra (un signo trópico), διεπιτήσεος δέ ἔστιν εἰς τὸ κατόρθωσθαι κτίσματος³².

³² Pero el papel de la Luna no está limitado sólo a su relación con los signos del Zodiaco. No olvidemos que el rol de las luminarias y de los planetas representa más del 60% de las influencias astrológicas (el otro 40% podemos reservarlo para el Zodiaco, con los aspectos y Decanos, los lugares de la dodecátrópox y las suertes, elementos y doctrinas astrológicas no ajenas a la relación con los planetas) y, en el caso que nos ocupa, no podía ser menos. Así la Luna, cuando se encuentra (después de la conjunción) con planetas benéficos, los hace οἰκοδότα, κτίσται, μὴ φερόμενοι φυλαγμάσθαι καὶ πλοῦτον καὶ Χρήματα Χρυσοφόρητα³³ y Valente prohibe determinadas actividades (entre ellas la fundación) cuando ésta recorre el Αναβιβάζων o los signos en configuración negativa (cuadrado y diámetro) con él³⁴. Por su parte, Hefestión advierte que se tenga cuidado con las fundaciones con la luna *vacua cursu*: Παραπτέν δέ ἐν τρισ κτίσει κενοδομοῦσαι τὴν Σελήνην,...³⁵. En cuanto a su relación con los planetas, en el *Thesaurus* de Antíoco se introducen algunas precisiones que atañen a nuestro tema y que, en definitiva, lo que evidencian es la especialización de algunos de esos planetas en este campo. Así, a propósito de Saturno, el aspecto hexagonal y la triplicidad de la Luna con él son buenos πρὸς κτίσματα (*πρὸς κτίσεις*) y especialmente πρὸς οἰκοδομής, mientras que con el aspecto cuadrado (y en oposición diametral) ὁ κτίζων οὐ τεκτόνει, ἀλλὰ τὸ κτίσμα περιέται³⁶. También en el caso de Júpiter las fundaciones (κτίσματα) se incluyen en la relación de todas las actividades para las que es favorable la conjunción de la Luna con él, así como la construcción de cimientos (θε-

bién (el escorpión) se mete en los agujeros, y construir en los mismos signos, salvo los trópicos. Hay que erigir monumentos conmemorativos y tumbas cuando estén en aspecto Saturno y Mercurio" (cf. p. 277).

³³ CCAG, V3, pp. 94-96

³⁴ Ps.-Maneth., V 310-311: "dispensadores de pan, fundadores, y que no escatiman generosamente fortuna, dinero y riquezas de oro"

³⁵ Vet. Val., V 2.19.

³⁶ Heph. Astr., III 5.48 (= Epit. 1.240,33).

μέλατα οἰκοδομεῖν), a propósito del aspecto diametral³⁷ y en aspecto cuadrado con Venus es butena en general πρὸς οἰκοδομῆς³⁸.

Y es que, de los planetas, no puede ser ajeno a las fundaciones de ciudades el que representa el poder y la autoridad política: **Júpiter**. Éste δημοῦ... κτίσματα en el cap. X de la *Introductio in astrologiam* del astrólogo persa Achimes³⁹; sus grados en Cáncer (del 20 al 26) son causa de φιλοκτήτου, según Juan Camatero⁴⁰, y, en trípticodad con Marte, facilita la restauración y destrucción de ciudades en Valente⁴¹. Sin duda determina el planeta Júpiter las propiedades fundacionales del 2º decano de Leo, representado por este planeta y del que Juan Camatero, y antes que él Hefestión⁴², dice lo siguiente: 'Ο δεῖπερ <θέ> δεκάνος γενήσεος Ἀλεξανδρου τοῦ κτίστου καὶ Μακεδόνος ὑπῆρχεν ὕροκόπος, ἀποτελεῖ αὐτοράπτορας ὑποτάσσοντας πλεύστους καὶ φόρους ἀπελαύνοντας ἐκ δυναστῶν προσώπων καὶ πόλεων ἐπικτίζοντας εὔπερτας τε χρυσού, φρυγίους, εὐφρεγίκους...'⁴³ La misma explicación se nos ocurre para la influencia del quinto dodecatemorion de Leo sobre las fundaciones, ya que corresponde a Sagitario y, por consiguiente, a la casa principal de Júpiter.⁴⁴

Pero el planeta que en los textos astrológicos tiene más que ver con las construcciones, cimientos y fundación de las ciudades es **Saturno**. Ya hemos visto arriba su comportamiento en butena configuración con la Luna, según Anífoco. Pues bien, este mismo astrólogo justifica su relación con los θεμέλια, porque rige las

³⁷ CCAG, VII, pp. 108-109.

³⁸ Sobre la importancia para estas actividades de la asociación entre Júpiter y Venus, véase también el texto del comentario al *Centilloquium* que recogemos en n.º 16, donde se atribuye influencia en este campo a las constelaciones que tienen ἡράτιον διος καὶ ἀρρεστῆς.

³⁹ CCAG, V, p. 170.

⁴⁰ *Int. in astr.*, I, 597.

⁴¹ Vet. Val. III,7.85: μεγάλος γάρ πράξεις πολοῦσιν...πόλεις διορθοῦσιντας καὶ καταστρέψου-

τας.

⁴² Vid. Hephaist, I, 1.93: ὁ δὲ γεννήματος ἐπὶ τῷ δευτέρου ἔσται δυνάστης, βασιλεὺς, αὐτοκράτορας, διαγραφήσας καὶ πολλοῖς ὑπάρχοντας καὶ κτίσεις...: "El que nace en el segundo (scil. decano) será gobernante, rey, emperador, será proclamado y tendrá muchos súbditos y fundará ciudades..."

⁴³ *Introductio in astronomiam*, II, 692-697: "El segundo decano fue horóscopo para el nacimiento de Alejandro, el fundador y macedonio; producirá emperadores que tienen bajo su autoridad a muchos y que disfrutan ingresos procedentes de personas poderosas y que fundan ciudades, así como a encontradores de oro, prudentes, bienhechores..."

⁴⁴ Heph. Astr., III 4,27: τὸ δὲ εἶ περι πρόγυρτος οὐ μηροῦ, ἀλλὰ βασιλικοῦ, ἢ περι κτίσεως...: "el quinto sobre un asunto no pequeño, sino propio de un rey, o sobre fundación..."

cosas duraderas, entre las que naturalmente se entiende que deben estar éstos: en concreto, engendra fundadores, cuando se encuentra en el quinto lugar⁴⁵ y cuando está en configuración con el lugar undécimo de la fortuna⁴⁶ y proporciona riqueza a partir de la construcción, cuando tiene la tutela del κλῆρος⁴⁸; además, la facilita en compañía de la Luna (*ἡμέραντικολ* κτημάτων, θεμέλιων⁴⁹) y también lo hace él solo, cuando se encuentra en su exaltación⁵⁰. En fin, ambos planetas, Saturno y Júpiter, juntos, rigen cimientos y propiedades, según Valente⁵¹.

⁴⁵ CCAG, XII, p. 109 (Ἐκ δὲ τῶν ἐκτὸς Κρόνος μὲν δῆμοι χρονίων πραγμάτων ὑγρόπτος τε καὶ ψῆφος καὶ πλάτων ἔργων καὶ ἀνθρακουμάτων θεμέλιων τε καὶ ἔγειτων, δάκτων τε καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἀπέτερων) καὶ ἀτέκνων προσοντῶν: "De lo externo, Saturno goberna cosas duraderas, la humedad y el frío, obras antiguas y descubrimientos de tesoros, cimientos y cosas de la tierra, y personas antiguas, aarcianas, estériles y sin hijos", probablemente del comentario de su *Introductio* por Porfirio (cf. F. Clément, en nota a este texto).

⁴⁶ Vet. Val., II 12,5: ἐάν δὲ ὁ τοῦ Κρόνου ἐπιτραπῇ τῷ τόπῳ πολυκτήμονας ἔγγαλος καὶ τετραπόδιος δεσμότος, κτημάτων κόπιας καὶ τόπους: "Si Saturno se encuentra en este lugar, ricos propietarios de terrenos y casas, fundadores de aldeas y lugares". Cf. Flim., *Math.* 2,10, donde, si está en el quinto lugar, se le atribuye la formación de *reges... ad duces y Rhetor*; CCAG VIII, 4, p. 152: ὁ δὲ Κρόνος ἐκεῖ πολυκτήμονας, ἔγγειλαν ἀρχόπτερος, θεμέλιων κτημάτων ἤ κεραῦνον.

⁴⁷ Vet. Val., II 20,5: Κρόνος δὲ ἐπὶ ἐπιτρόπως σχηματισθεὶς θεμέλιων, κτημάτων κυρόπτερος καθίστηκεν...: "Saturno ademas en aspecto con este lugar, es causa de señores de cimientos y fundaciones". En este caso, sin duda se asocia al carácter fundacional de Saturno el del planeta tutelar de la casa once, que es Júpiter. Cf. Appendix XI,35: Κρόνος δὲ ἐπιτρόπως σχηματισθεὶς (τροπέτη μῆβε ἀποκλίνων μῆβε δόσις κείμενος) θεμέλιων καὶ κτημάτων κυρόπτερος ποτὲ...

⁴⁸ Ptol., *Tetrab.* 4,2: δᾶν δὲ μὲν τοῦ Κρόνου διὰ θεμέλιων... (cf. Heph. Astr., II 17,4). O suficientes bajo su cronocratoria (Heph. Astr., II 30,2).

⁴⁹ Vet. Val., II 19,6, *Append.* 1,41

⁵⁰ Vet. Val., I 13,4: δὲ μὲν οὖν τοῦ Κρόνου κληρονόμος, ἔγειτων κτημάτων, θεμέλιων, ἐπικράτεων, διοκτήτων παρεκτίκος...: "Pues bien, Saturno es causa de derechos de herencia, propiedades de terrenos, cimientos, rentas y administraciones..."

⁵¹ Vet. Val., 120,8: Κρόνος διὰ καλὸν καὶ πρακτικὸν τὸν χρόνον διῆκει: ...καὶ θεμέλιος ἦταν κτημάτων κυριεύοντος... Cf. Vet. Val., Add. 4,2, Y *Append.* 1,42 Y 11,16. También en conjunción con Marte en Vet. Val., *Append.* 10,1 (cf. Firm. Mat., III 4,30, en el décimo lugar: *Quodsi sic constituto Marte sic ut diximus, Iove etiam, sic ut diximus, in ceteris gentiumque coramibus constituto his in quibus diximus signis et in his parvibus Saturnus in alto genititate cardine fieri constituit, erunt quidem reges imperatores, potentes maxime terribiles particulas, civitatum evversores vel fabri- calores, sed modicæ vitae idest oligochroni:* "Pero si, encontrándose Marte en la posición que dijimos, y también Júpiter, como dijimos antes, en otros centros de la carta natal, en estos signos y grados que hemos indicado, Marte estuviera situado en otro centro de la carta natal, serán sin duda reyes, emperadores, poderosos, especialmente terribles y peligrosos, destructores o constructores de ciudades, pero de vida breve, o sea, de poco duración" y con la Luna en *idem* 5. Doroteo le atribuye influencia para la construcción en el ascendente (cf. II 23,1, p. 225 PINGREE).

4) Pero el texto que, aunque ya de época medieval, mejor ilustra la acción combinada de los astros sobre las fundaciones y tareas de cimentación de casas, templos, ciudades, palacios y campamentos, son un par de folios del *Codex Parisinus* 2424 editados por F. Cumont bajo el epígrafe *Amicitia seu initio Lutae cum planetis*⁵². En él se sintetizan, en efecto, las principales acciones ejercidas por la Luna sobre esta actividad a su paso por los signos del Zodíaco y teniendo en cuenta la amistad o enemistad de esta luminaria con los demás planetas. Resumimos esas influencias:

- a) Amistad de la Luna con los planetas:
 - Con Saturno: Favorable para fundar (en Tauro) y poner cimientos (en Tauro y Leo).
 - Con Júpiter: Buena para poner cimientos (en Tauro) y para fundar casas (en Capricornio).
 - Con Marte: Favorable para poner los cimientos de palacios (en Capricornio).
 - Con el Sol: Buena para fundar casas (en Capricornio) y poner cimientos (en Acuario).
- b) Enemistad de la Luna con los planetas:
 - Con Saturno: Buena para poner cimientos (en Leo).
 - Con Júpiter: Buena para poner los cimientos de una ciudad (en Tauro) y de casas (en Capricornio).
 - Con el Sol: Buena para poner los cimientos de una ciudad (en Cáncer), de casas (en Leo), levantar los edificios de una ciudad (en Tauro) y hacer construcciones (en Acuario).
 - Con Mercurio: Buena para poner cimientos (en Acuario).
- c) Enemistad de la Luna con los planetas en aspecto diametral:
 - Con Saturno: Buena para fundar casas (en Acuario).
 - Con Júpiter: Buena para poner cimientos (en Tauro, Capricornio y Acuario).
 - Con Marte: Buena para poner cimientos (en Tauro, Leo y Virgo) y, en concreto, del campamento (en Acuario).
 - Con el Sol: Mala para poner cimientos (en Aries).
 - Con Venus: Buena para hacer construcciones y poner cimientos (en Acuario).
 - Con Marte: Buena para poner cimientos (en Tauro), de una vivienda (en Leo y Virgo), de ciudades (en Leo, Libra y Sagitario), de palacios (en Libra y Sagitario) y de una iglesia (en Sagitario y Piscis).

- Con Júpiter: Buena para poner cimientos (en Leo) y de una vivienda (en Libra).
 - Con Venus: Buena para fundar (en Acuario).

- Con Mercurio: Buena para poner cimientos y fundar viviendas (en Acuario).

La participación de signos zodiacales y planetas en esas influencias se fundamenta en la doctrina general vista hasta ahora. Así, de los signos, los más citados como favorables cuando la Luna está en ellos para la actividad fundacional o constructora son los sólidos (Acuario, 10 veces y Tauro y Leo –que además son cuadrípedos– y, Tauro, téreo, 6 veces; falta Escorpio, un signo con connotaciones negativas por ser casa de Marte); después viene Capricornio (5 veces, pese a las preventivas de la antigua astrología contra los signos trópicos), tal vez por su naturaleza térea, como Tauro y Virgo (mencionado 2 veces). También Libra (el signo en el que estaba la Luna según el horóscopo de la fundación de Roma levantado por Tarucio) es mencionado en dos ocasiones (una de ellas a propósito de la fundación de ciudades), mientras que Cáncer, Sagitario y Piscis son mencionados en una sola ocasión y a Aries (signo trópico y casa de Marte) se alude en otra ocasión como signo malo para poner cimientos, cuando la Luna está en él.

En cuanto a los planetas cuya amistad o enemistad con la Luna determina casi siempre las referencias a la actividad fundacional o constructora, los principales son los dos que hemos mencionado más arriba: Saturno y Júpiter (referidos en 4 ocasiones), mientras que al Sol, Marte, Venus y Mercurio se alude en dos ocasiones (y una tercera, negativa, al Sol).

5) Por otra parte, la tradición antigua vincula la personalidad y la identidad misma de las ciudades a su fundador. No hay ciudad importante en el mundo antiguo que no refiera su origen a un personaje famoso (ya sea dios, héroe, rey o caudillo) y el tema de la *synastria* opera aquí como en ninguna otra actividad humana. Cuando Tarucio, el astrólogo romano amigo de Varrón y de Cicerón, recibe el encargo de fijar la fecha de la fundación de Roma, empieza por averiguar el horóscopo de la concepción y el del nacimiento de Rómulo y luego encuentra el de la ciudad. A esa sintonía de destinos entre la ciudad y su fundador se refería Tolomeo cuando aconsejaba guitarse por los fundadores y gobernantes de una ciudad, si no conocemos su fecha de fundación.⁵³

6) Y es que el papel de fundador es una atribución reservada sólo para las personas que nacen bajo la influencia de determinados signos o cuando ciertos planetas se encuentran en determinadas configuraciones u ocupan lugares precisos de la dodecátropos. Tienen dicho privilegio, como hemos leído en Manilio, los hijos de Escorpión y habitualmente los de Tauro o del segundo decano de Leo (asignado a

(Marte) y los del último grado de Acuario (que coincide con el orto de la constelación del Águila), según Fírmico Materno:

(In Aquarii parte XII. oritur Aquila): Quodsi hunc locum benivolae stellae prospera raditione respexerint, liberabunt patriam, condent etiam dias civitatis, et deviciis vel subugatis gentibus triumphabunt.⁵⁴

En fin, de nuevo a propósito de los planetas, Vito Valente atribuye el nacimiento de fundadores de villas, aldeas y ciudades a la configuración triangular de aquella dos que suelen estar más vinculados al acto fundacional: Saturno, como planeta de la estabilidad patrimonial y Júpiter, por el prestigio real y la autoridad política que se le supone al fundador de ciudades⁵⁵.

3

Pero la astrología no opera solamente con los signos y los planetas. Un tercer elemento fundamental es la *dodecátopos*, la carta astral que debe trazar el astrólogo ante la consulta sobre cualquier actividad humana de acuerdo con la doctrina de las *electiones*. W. Hübner, en su reciente y magnífico libro sobre la doctrina antigua de las *kataxoi*, sólo encuentra un ejemplo de aplicación de los centros a la ciudad. En este caso, se trata de su reconstrucción posterior a la destrucción por guerra, un texto publicado por Zuretti y que pertenece a las *katarchai* de Teófilo de Edessa:

Ἐὰν ἔρωπθῆς περὶ πόλεως ἡγομένης ἢ τόπου (ἀνακρίζεται ἢ οὐ, κατοκεῖται, ἢ οὐ κατοκεῖται καὶ ὑπὸ τίνος οικοδομεῖται), ἐκ τοῦ

ἀροσκόπου ληπτέον καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ διάθεμα αὐτῆς ἢ τὸ τόπον, ἐκ δὲ τοῦ δύνοντος κέντρου τὸν οἰκοδόμον, καὶ ἐκ τοῦ μεσουρανοῦ-τος αὐτὴν τὴν οἰκοδομήν (ἢ τοι οικοδομεῖται ἢ οὐκ οικοδομεῖται), ἐκ τοῦ ὑπὸ γῆν τὴν ἔρεσιν τῶν πραγμάτων καὶ τὸ συμπέρασμα τῆς δορθρόσεως αὐτῆς.

Si se te interroga sobre una ciudad abandonada o sobre un lugar (si se reconstruye o no, si se va a habitar o no y por quién se va a construir) tomaremos del horóscopo tanto la ciudad como su disposición o el lugar; del occidente, el constructor, del medio cielo, la construcción misma (si se va a construir o

no se va a construir), y del bajo cielo el resultado de las actividades y el fin de la propia reconstrucción.

Con más o menos variantes, la *katarché* se ajusta al comportamiento habitual de los centros en otras similares, cuyos detalles explícita W. Hübner en su análisis del pasaje.⁵⁶ Desde luego, resulta extraño que éste sea el único ejemplo que prescribe la disposición de los astros en el horóscopo de una ciudad, cuando la práctica nos ha dejado varios. Pero así es, aunque aisladamente encontraremos alusiones a la importancia de los centros para fundaciones y fundadores y eso siempre en relación con las posiciones planetarias. Por ejemplo, Valente califica de positivo el paso de Saturno por la *Bona fortuna* (tutelado por Venus)⁵⁷ y también lo es el *Deus* (tutelado por el Sol), cuando los planetas maléficos ocupan ese lugar y rigen los mencionados lugares o están en configuración con el κλίψος, ya que su hijo será un τύραννος cuyas actividades van a ser las siguientes: κτίσει πόλεις, ἐπέρας δὲ διαπόδει καὶ πολλῷ πολλὰ προφέται δρεβός.⁵⁸

En cuanto a la especialización de los lugares en relación con este campo, ocupa un puesto especial el cuarto (*Imum Caelum*), al que los autores más antiguos conservados relacionan con los cimientos de las cosas. Manilio se refiere a él varias veces con el sustantivo *fundamenta* (traducción probablemente del gr. θεμέλιον⁵⁹). Doroteo Sidonio le atribuye precisamente estas propiedades: τὸ δὲ θεμέλιον τοὺς κρυφούς τόπους τοῦ σώματος καὶ θεμέλια καὶ κτίσεις καὶ δύοπεδος.⁶⁰ Y tal vez la idea de estabilidad, de fundamento, que tiene este lugar lo

⁵⁶ Raum, Zeit..., pp. 243-244.

⁵⁷ II 12,5: ἐὰν δὲ ὁ τὸν Κόρδον ἐπιτοπῆι τῷ τόπῳ, τολυκτήμονας ἔγρατον καὶ τεραποδῶν δεσπότος, κτίζοντος κόρης καὶ τόπον. *Vid. infra* nota 43 y texto referido.

⁵⁸ Vet. Val., II 8,3: "Fundará ciudades, destruirá otras y se apropiará sin piedad muchas cosas de muchos".

⁵⁹ Cf. W. HÜBNER, *Die Dodekatonos des Manilius*, Mainz-Stuttgart, 1995, p. 40, con los testimonios (n. 83).

⁶⁰ IV 1,45: "El bajo cielo (significa) los lugares ocultos del cuerpo, cimientos, fundaciones y mercenarios". Cf. Vet. Val., IV 11,44: ὅταν δέ (sc. ἡγράφει) περὶ θεμέλιων ἢ κτίσεων τὴν ἀντρόφων ἢ περὶ νεκρῶν, ἄτο τοῦ ιντρογονοῦ... "Cuando (investigaremos) sobre cimientos, fundaciones, secretos o sobre asuntos relativos a los muertos, a partir del bajo cielo...". Cf. IV 12,1, donde a este cuarto lugar se le da el nombre también de τόπος γι X 3,10 y 13 (donde rige θεμέλιον) Cf. Firm. Mat. II 5: *Hic locus ostendit nobis parentes patrimonium substantiam fundamenta mobillat...* "Este lugar nos indica a los padres, el patrimonio, el sustento, los cimientos, los muebles..." y Juan Camatero, *De Zodiaco*, I, 407 (Τόπος θεμέλιον, κτίσεων, οἰκισμῶν... βαρετός δὲ καὶ ἐπαρκεῖν ἔχοντας: "Saturno en triángulo con Júpiter evidencia como buena la configuración, da como resultado propietarios de muchos terrenos, dueños de campos de trigo y de viñedos, cultivadores de trigo y fundadores de casas, aldeas y ciudades, graves y dignos".

⁵⁴ VIII 16,2: "(En el grado duodécimo de Acuario surge *Aquila*): En caso de que miren con luz propicia los planetas benéficos este lugar, liberarán la patria, fundarán además otras ciudades y, vencidos o subjugados pueblos, obtendrán los honores del triunfo"

⁵⁵ II 17,69: *Kρότος Διὶ τρίγωνος ἀγοθέου θηλῷ τὸ σχῆμα πολυκτήτους ἔγγατον, κυρόντος αὐτοὺς διπτελικῶν, απογευμορός ἀντροκεῖται καὶ κτίσεις οἰκοδέσιον, κορυφῶν τε καὶ τρολέων, βαρετός δὲ καὶ ἐπαρκεῖν ἔχοντας: "Saturno en triángulo con Júpiter evidencia como buena la configuración, da como resultado propietarios de muchos terrenos, dueños de campos de trigo y de viñedos, cultivadores de trigo y fundadores de casas, aldeas y ciudades, graves y dignos".*

relaciona con la tierra en los astrólogos tardíos⁶¹ y en algún texto que distribuye los cuatro elementos entre los cuatro centros⁶². Por supuesto, justifica este rol del bajo cielo la tradición, presente en Manilio, que lo adjudica a Vesta, y en Antíoco, a Hestia y que relaciona con él al dios Saturno, el planeta lento por excelencia.⁶³

Excepcionalmente, el MC se liga a los fundamentos de las cosas en Valente⁶⁵; y no es habitual, pero tampoco extraño, a juzgar por el comportamiento de Saturno a su paso por él, la vinculación del lugar de la *Bona fortuna* con las fundaciones, señalada por Retorio (de Hermes Trismegisto): ὁ δὲ Κρόνος ἐκεῖ πολυκτήμονας, ἔγγειων ἀρχόντας, θεμέλιους κτίστας ή Χωρῶν ή πόλεων.⁶⁶

4

Debemos por último a Hesuestión el documento más extenso sobre el tema dedicado en determinados signos y a sus relaciones y configuraciones con los planetas.

Se trata del Πτερὶ κτίσεων καὶ οἰκοδομῶν καὶ καθηβοτεῶν.⁶⁷

Comento y traduzco del texto esos aspectos interesantes, que ponen en claro las propiedades atribuidas por los astrólogos a los astros en cuestión de fundaciones: De acuerdo con los principios generales lo primero que debe tenerse en cuenta es la posición de la Luna. Reconociendo esa *sympathetha* que existe entre ciudad y fundador, el

⁶¹ Juan Camatero se refiere al bajo cielo como τόνος... τῆς γῆς (Zod. 407) y para Abumaser el quinto Iote, relacionado con este lugar, es el κλῆρος τῶν ἐγγείων, como señala W. HÜBNER, *Die Dodekatropos...*, p. 80.

⁶² Así en el anónimo del código marciano editado por W. KROUW (CCAG II, p. 158.13-16, en el que se atribuye γῆ al IC (cf. W. HÜBNER, *ibidem*, pp. 79-80).

⁶³ Cf. W. HÜBNER, *Die Dodekatropos...*, pp. 67-69.

⁶⁴ Man., II 931-933; ac medias sub nocte iacet: *Saturnus in illo/ parte suas agitat vires, detectus et ipse/ imperio gravandum mundi solisque deorum*: "en medio de la noche, en esa morada promueve su influencia Saturno; él, que fue arrojado en cierta ocasión del gobierno del universo y del trono de los dioses..." (trad. Fco. CALERO Y M. J. ECHARTE). Vid. W. HÜBNER, *Die Dodekatropos...*, p. 69.

⁶⁵ Vef. Val., IX 3,16: τὸ δέκατον τερπὶ πράτεος καὶ δόξης, καὶ γνωκός τερπὶ θεμέλιου καὶ κτημάτου καὶ μυρτκῆς ἐγκεφάλους καὶ γονέων τόνος: "El décimo sobre la actividad y la gloria. Y en el caso de una mujer, el lugar tiene que ver con cimientos, propiedades, actitud mística y padres."

⁶⁶ CCAG, VIII, p. 152: "Saturno allí (da lugar a) personas con muchas propiedades, dueños de terrenos, fundadores de cimientos, lugares o ciudades". Tal vez tengamos que poner esto en relación con una cierta influencia en nuestra materia del planeta Venus (ya sugerida por el texto recogido supra, n. 16) que, no lo olvidemos, tutela precisamente ese quinto lugar.

⁶⁷ Heph. Astr., III 7.

autor sugiere esperar a que nuestro satélite ocupe algún signo del triángulo regio (Aries, Leo o Sagitario) y esté en aspecto positivo (trigonal por tanto) con los planetas:

Ἐὰν δὲ βουλήῃ τις εἰδάμονα πόλιν κτίσαι καὶ παρόδουν, οὐδούσ τὴν ναῦν καὶ οἴκων καὶ τεχνῶν οἰκοδομίας καταβαλέσθαι, ἐπιπρέπω τὴν Σελήνην ἐν τῷ βασιλικῷ τριγώνῳ παροδείνουσαν κατὰ τὸν κατρὸν καὶ τὴν καταρχὴν τῆς περιγραφῆς ἥτοι θεμέλιον καὶ ὑπὸ πάντων τῶν ἀστέρων καλῶς μαρτυρούσεντην. οὐτω γάρ τοι τυχοῖσα οὐτὸς λεγίστων φροντίδα ἔσεσθαι μηνέν καὶ ἐθιδέρημα βασιλέων καὶ θεῶς προσφέλεσιν τε καὶ ἐδοξοῦν καὶ πολυχρόνιον.

Si se quiere fundar una ciudad feliz y estable, e iniciar de igual forma la construcción de templos, casas y murallas, aguardese a que la luna esté en el triángulo regio en el momento y comienzo del trazado o cimentación, y en aspecto positivo con todos los planetas. Pues en tales condiciones significa que la fundación y su cuidado y vigilancia estará a cargo de reyes o magistrados muy importantes y será morada de reyes y grata a los dioses, además de señalada, famosa y duradera.

No es cosa sin importancia que el astrólogo recomiende, por otra parte, buena configuración de la Luna con todos los planetas; pues precisamente la ausencia de alguno de ellos en el triángulo antes indicado, explicará las deficiencias de la ciudad:

εἰ τύχῃ δὲ ἀπολεπτόμενός τις τῶν ἀστέρων τῆς πιστόφρου μαρτυρίας τὸ ἐνδεξεῖς περὶ τὴν πόλιν ἐσόμενον ἐπετέθεν συνοραθήσεται· τοῦ μὲν γάρ Ἀρεως ἀποκεκλιότος καὶ ἀποστρόφου τυχάνοντος τῇ καταρχῇ ἐνθεῖς ἕστοισαν ὅπλαν καὶ αὐθεντησεῖ περὶ τὰ πολεμικά, τῆς δὲ Ἀφροδίτης ὄμοιος ἀστυβέτου τυχάνοντος χαρίτων καὶ τριηρῆς καὶ ἀστέροπος ἐκτὸς ἔσται καὶ τοῦ φιλεσθοῖτο, εἰ δὲ ἀπὸ Διὸς ἀδεώρητος ἡ κατρχὴ γένηται εὐεπέρατος ὅστα, οἰδεμέντος φροντίδος η̄ κτισθεῖται μετέχουσα, τοῦ δὲ Ήμιου ἀνουργητιστοῦ ὄντος οὐ φρόνησις, οὐ λόγων ὀρκησίσεων ἐν αὐτῇ ἔσται.

Pero si por casualidad algún planeta está fuera de la configuración apropiada, se podrá deducir de allí el defecto que tendrá la ciudad en el futuro: si es Marte el que está desviado y apartado en el comienzo, la ciudad será deficitaria en armas y débil en asuntos de guerra; si de igual modo se encuentra Venus sin configuración, carecerá de alegrías, delicadeza y elegancia, así como del amor; si el comienzo está fuera de la mirada de Júpiter, la ciudad será fácil de someter, al no contar con ninguna vigilancia ni cuidado; y si el que está sin configuración es Mercurio, no habrá en ella sabiduría ni práctica oratoria.

Naturalmente, las previsiones para la ciudad serán negativas, cuando la configuración de los planetas y las luminarias sea negativa, como el aspecto diametral o el cuadrado:

Ἐτι δημιβάτη ἐναντιοῦσθαι τὸν τοῦ Ἀρεως η τὸν Διὸς τοῖς φωστήροις (τούτους τὸν Ηλίῳ καὶ Σελήνῃ) καὶ πολέμιων περαθήσεται η

πόλις, καὶ μάλιστα ὅταν κατὰ τῶν τετραγώνων παραγένηται. ή Σελήνη ποτὲ τὸν διατομέα πρὸς ἀναφορὰν χρόνου (τούτου τοῦ ζῳδιακοῦ μοίρας)⁶⁸....

Si se da el caso de que están en oposición el planeta de Marte o el de Júpiter con las luminarias (o sea, al Sol y la Luna) la ciudad experimentará guerras, sobre todo cuando la Luna llegue a los cuadrantes en el intervalo de la separación hacia la ascensión (es decir, a los 90 grados del Zodíaco),...

En tales circunstancias, el astrólogo sólo nos dejó el consuelo de que no todas las actividades fundacionales de la ciudad tienen lugar en un solo instante y, por consiguiente, no todo se verá afectado definitivamente por las malas configuraciones:

... συμβαίνει δὲ μὴ πάτας τοὺς ἐνοικούστας θαυμάτη η λαθυραγώγη καὶ δουλεῖα ἑποτίπτειν τῷ μὴ πάντα τὰ κατασκευάσματα αὐτῆς καὶ τὴν ιερᾶν ὑπὸ μίαν καρποῦ ρόπην τὴν καταρχὴν λαμβάνειν, ...pero por fortuna no todos sus habitantes están en peligro de muerte, saqueo y esclavitud, ya que no todas sus construcciones y la fundación comienzan en un solo instante.

Por supuesto, y dentro de este capítulo de las malas configuraciones y su influencia sobre el destino de la ciudad, el texto termina prohibiendo la fundación en circunstancias astronómicas que presagian su final: cuando la Luna está en cuadrante (el cuadrante es el aspecto negativo por definición) y bajo los rayos de los planetas maleficos:

ἄντερ δὲ τῶν γενέσεων η τετράγωνος πλευρά τὸ τέλος τῆς ζωῆς ἐπιτίθησθαι, τότε περ ἔτοις συμπληρωθεῖται τὰ χρονικά καὶ ἀπόλλυσθαι παντελῶς η κατασκευασθέσθαι πόλις ὄπηρικα συμπτωτες οἱ κακοτοῦ κατὰ τὸ τετράγωνος τῆς Σελήνης βιατόπερον τὰς ἀκτῖνας ἐπιφέρωσιν συμβαίνει γάρ οὕτως ἐπαύξεσθαι τὰ τῆς συμφορᾶς κατὰ δύο τρόπους συμπτωγα, ἕκ τῆς κακώεων τοῦ τετραγώνου καὶ τῆς κατὰ πῆμαν τῆς Σελήνης στρεψεως. τὰ δὲ αὖτα ἀποτελεσθέται καὶ τῶν ρητού μοιρῶν τῆς αναφορᾶς πληρούμενης η καὶ ἔνας ἔτερου τετραγώνου μειούμενου παντὸς τοῦ κύκλου, εἰ δὲ καὶ ἀκάκυτα τύχῃ τὰ τετράγωνα ὑπὸ τῆς τῶν κακοτοῦ παρόσου καὶ δευτέρου κύκλου καὶ τρίτου ἀφοίμεται μερικῶς τὰ συμπτώματα τῶν κακῶν ὑπομένουσα.

E igual que en los nacimientos el lado cuadrado marca el fin de la vida, también suelen completarse los años y desaparece totalmente la ciudad construida en el momento en que todos los planetas maleficos envían sus rayos con más fuerza en el cuadrante de la luna; pues así serán más las posibilidades de la desgracia por doble motivo: por la acción prejudicial del (aspecto) cuadrado y por la posición fija de la luna. Los mismos efectos se producen cuando se completa la ascensión de los 180 grados o hasta otro cuadrante o cuando se completa todo el círculo; y, aunque encuentre los cuadrantes a salvo de influencias negativas por la entrada de los planetas maleficos, alcanzará el segundo círculo y el tercero conservando en parte las desgracias de los maleficos.

El astrólogo, en este caso, asimila el nacimiento de la ciudad al nacimiento de las personas, cuyo límite de vida, según la doctrina de Necepsio y Petosiris, quedó establecido en un cuadrante zodiacal⁶⁹. En nuestro texto, que los planetas maleficos se encuentren en aspecto con la Luna en cuadrante, parece implicar un tope de existencia para la ciudad, similar al de las personas, y desgracias futuras tanto por el carácter negativo del aspecto cuadrado como por el cuadrante lunar que queda fijado ya como lugar negativo para el futuro. Lo mismo sucede cuando la Luna se encuentra en oposición diametral, en el segundo cuadrante o en la conjunción. Interpretamos la última parte del texto (en general poco claro) como una extensión de esos efectos negativos a los dos ciclos lunares siguientes, aunque desaparezca la configuración negativa de los planetas malos.

Otra situación nada recomendable son los eclipses, especialmente malos para las fundaciones de ciudades cuando ocurren en el bajo cielo⁶⁹ coincidiendo con una mala configuración aspectral de los planetas malos. Los daños que sufirán las ciudades construidas en tales condiciones dependerán de la naturaleza (fuego, tierra, aire, agua) de los signos en que se produzca el eclipse.

"Εστι δὲ καὶ ἔτερα κάκωσις ὀπόταν ἔκλεισμα ὑπόγειον η Σελήνη τύχῃ πετρουμένη τῆς καταρχῆς καὶ τῆς κατακενθῆσθαι τῷ μεταξὺ τῆς ἐπιπόλησης συνόδου γεγενημένης καὶ τῆς Σελήνης κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον <τοὺς τοὺς κακοτοῦς σχηματιζομένης η κατὰ τὸν χρόνον> τῆς πανσελήνου. συμβαίνει γάρ κατὰ τὴν τολάντην καταρχὴν σετούσις ἀπόλλυσθαι, συνεχέστερον δὲ τὰς οὖτος γηγενέας πόλεις βλάπτεον. θαυματεῖται, εἴτε <τοῦ Ταύρου γενέσεως οὗτος ὑπονομέον τὰς ἀπὸ γῆς καὶ γεωργικὰς βλάβες η ὥφειτες κατὰ τοὺς τὰν συμπτωμάτων ὄπους, ἐπὶ δὲ τοῦ τῶν Διονύσιου πριγάνου δερμάδος ὑποδοχότος τὰς εξ ἀρωγού ὥφειτες η βλάβες, ἐπὶ δὲ τοῦ τοῦ Καρκίνου θεατῶδους δύοτας τὰς εξ ὥφειτες η βλάβες.

Se da también otra influencia negativa, cuando la Luna sufre un eclipse en el bajo cielo y el comienzo y construcción tiene lugar en el intervalo hasta la siguiente conjunción y la Luna en ese tiempo se encuentra en mal aspecto con los planetas maleficos o en el momento del plenilunio. Pues, con tal comienzo, hay peligro de destrucción por terremotos, y con frecuencia las ciudades que nacen en esas condiciones sufren daños; en el trígono de Aries, que es de fuego, por fuego; en el de Tauro, que es de tierra, hay que suponer los daños a partir de la tierra y de la agricultura o los beneficios, según sean los términos

⁶⁸ Véase un resumen de la teoría astética sobre la vida (una preocupación de los primeros astrólogos griegos, en particular de Critodemo y Necepsio-Petrosiris) en B. LACERCO, *L'Astrologie...*, pp. 41-42, en la que se destaca especialmente el papel de la Luna.

⁶⁹ Se supone que la fundación en estas condiciones tiene que producirse a medio día (en plenilunio) o a media noche (novilunio).

nos de las configuraciones; en el triángulo de Géminis, que es de aire, los beneficios o daños a partir de la atmósfera; y en el de Cáncer, que es de agua, los beneficios o daños que proceden de la humedad.

Señalar que la dignidad y el carácter de éstos dependerá de los astros regentes de las casas en el momento de la fundación:

kαὶ οἱ κτίζοντες δὲ καὶ οἱ τὴν φροντίδα τῆς κατακενθῶν ἀνελήφθησαντά τὸν οἰκοδομοτῶν φύσιν τῆς ἀγέας καὶ τῶν ἥβων μεθέξουσι.

Los fundadores y los que asumen la vigilancia de la construcción, según sea la naturaleza de los regentes de las casas, así tendrán su dignidad y rasgos de su carácter.

Todas estas recomendaciones reflejan la doctrina más antigua de las *katařchai*. De hecho, el propio Hefestión cita unos versos de Doroteo, donde se establece bastante bien la importancia que para cualquier construcción u obra de albañilería tiene la luna y sus configuraciones planetarias:

Δωρόθεος δέ παραμεῖ ἐν τοῖς ἔπεσι περὶ οἰκοδομῆς οὖτος·

Τίνικα διῆπε θέμεθλα δομῆι κατὰ τέρψα τελετοῦς προσθετικὴ δόξειν καὶ τοῖς κατὰ μῆκος ὀρθοῖσι ἔστω τοι Κερόεστα, τό τε πλάτος ἐμβαίνουσα ώ τε βορειότατον γώνυτης πλυθήσιον ἔστιν, ἢ Δίος ἢ Παφίς ἐν> σχήμασι μαρτυρεότων ἵκαν συνεπομένων· Φαίνων γε μένεστιν ἐρπετούς περιόδους, μακρέην δέ περι φλόγα Θαιρός ὄπιελ.

Doroteo aconseja en sus versos sobre la construcción lo siguiente:

Cuando eches cimientos y hagas obras de construcción procura que esté completando su luminosidad y distancia la Cornípeta, y entrando en la superficie donde está el cuadrante más septentrional del cinturón,

con Júpiter y Venus mirando en aspecto o incluso a punto de estar con ella. Pero Saturno la rechaza con violencia cuando la mira, y Marte suscita en torno impetuosas llamas⁷⁰.

⁷⁰ Muy parecida es la traducción del texto árabe, que podemos leer en la inglesa de PINGREE (*Dorotheus Sidonius. Carmen astrologicum*, Leipzig, 1976, p. 267): "It is best to lay the foundation of a building if you build it when the Moon is increasing in computation and in light and is in the middle of the zone which is the equator, ascending toward the North while Jupiter or Venus is with the Moon or aspects the Moon from a strong place. If Saturn is with the Moon or aspects it from a strong place, there occurs in this work difficulty and dissension and slowness or trouble and misery. If Mars is with the Moon or aspects it from a strong place, then a conflagration or injury from fire will reach that building".

Se trata de un texto difícil, en el que no está claro el sentido de *ζώνη*, que Pingree identifica con "the equator" y que más bien parece ser el cinturón del Zodiaco⁷¹. El epitome I 32.9-12 concreta más el comportamiento de la Luna con sus movimientos en latitud que fija en cuatro posibilidades⁷²:

1) *Σεκήνης νότου ἀνερχούεντς δειμελίους τριοετοῦ*: La referencia parece aludir al movimiento de ascenso de la Luna desde la parte más meridional de la superficie zodiacal hacia su mediana.

2) *Σεκήνης βορρᾶ δεινερχούεντς δειμελίους τριοετοῦ*: Se significaría con ello la entrada de la Luna en la zona desde la mediana del Zodiaco hacia su límite septentrional.

3) *Σεκήνης βορρᾶ δεινερχούεντς δειμελίους τριοετοῦ καθαρετοῦ*: El movimiento contrario, de descenso en latitud de la Luna desde el borde septentrional del Zodiaco hacia su mediana.⁷³

4) *(Σεκήνης) νότου δεινερχούεντς δειμελίους ἀνορθότετοῦ*: Parece indicar el descenso de la Luna desde la mediana del Zodiaco hacia su límite meridional⁷⁴.

Como se observa, en todos estos casos se establece un simbolismo entre el movimiento latitudinal de la Luna en el Zodiaco y las tareas fundacionales y de construcción, entendiendo la parte meridional de la banda zodiacal como simbolo de los cimientos y la parte septentrional de los muros. El ascenso de la Luna en esas superficies significa la construcción y el descenso la destrucción. Esto tiene que ver con la influencia positiva que el propio Doroteo atribuye en I 12.10 a nuestro satélite cuando, en creciente, se eleva hacia al norte del cielo ("This is an indication of prosperity and manly virtue for the native").

⁷¹ Debo a Giuseppe Bezza la aclaración de que el término árabe *al-nintaqa*, que PINGREE traduce "in the middle of the zone", se utiliza habitualmente para indicar el Zodiaco.

⁷² La terminología utilizada en este texto del *Epitome I* de Hefestión para referirse a los movimientos en latitud de la Luna es similar a la que, para una *katařché* sobre fugitivos, leemos en un texto de Protagoras de Nicaea (CCAG IV, p. 150): "ἡ δὲ Σεκήνην βορρᾶν κατερχούεντο... νότου δειμελίουν κατοικοῦσα... πόρον δὲ αὐτοῦ,... βορρᾶ δεινερχούεντο...", lo que parece apoyar la antigüedad del texto.

⁷³ Hephaist., III 7.11 (*καθειπετέον δὲ τοῖς τούχοις διπλὸν ποπευοῦ ὕψος <Σεκήνης> κατερχούεντος*) parece precisar ese descenso de la Luna desde el extremo más septentrional del Zodiaco. Como en el caso anterior, el final del texto que estamos comentando (Hephaist., III 7.11), parece dejar claro que la posición aquí aludida es la posición inferior (meridional) de la Luna, momento para remover los cimientos: *ἀνεκρέεον δὲ λίθον ἀπὸ δειμελίου αὐτῆς οὖτος ἐν τοῖς χθανατώτος μέσοις*, τοποτεστιν ἐν τῷ νοτιῷ περὶ.

Todo cuanto de los textos astrologicos hemos resumido en las páginas anteriores es el fruto de una larga reflexión sobre la historia de las ciudades y la experiencia celeste que rige las tareas de la construcción y se proyecta hacia el pasado y hacia el presente. Las aparentes contradicciones que observamos aquí y allá vienen de las diferentes cualidades de los signos (si los trópicos son malos para fundaciones y construcciones por la inestabilidad que implican, en cambio son buenos los téreos, símbolo de estabilidad, y también los de ascensión lenta). Ello hace que signos que son malos por una razón acaben siendo buenos por otra y los textos mostrarán aparentes contradicciones, dependiendo del factor en que pongan su énfasis los astrólogos. A todo lo cual se une, como un factor de complicación más, la relación de los planetas con los signos, que son casa, exaltación o depresión de aquéllos, o por la personalidad planetaria de los decanos en época romana. Entre los planetas, son buenos para estas actividades sobre todo Saturno y Júpiter que representan la lentitud (signo de estabilidad) y el prestigio político (relacionado en el caso de las fundaciones de ciudades con sus fundadores). Y si añadimos la importancia del cuarto lugar de la dodecátrópesis (para los cimientos) y del décimo (por significar la culminación de cualquier empresa) y la relación de los planetas con los lugares, el esquema queda casi completo y nos permite explicar la casuística de los horoscopos reales o ficticios de fundaciones de ciudades. En ellos se tienen en cuenta, por supuesto, las efemérides o posiciones reales de los planetas descritas por los astrónomos; pero no hay problema tampoco en introducir pequeños ajustes a la hora de buscar coincidencias entre esos horoscopos y las de sus presuntos fundadores, con fines políticos; o a la hora de adecuar la fecha histórica de una fundación con las mejores condiciones deseables para un horóscopo de la misma. Por desgracia no conservamos muchos de este tipo, pero los que tenemos son suficientes y lo bastante significativos como para reflexionar sobre ellos. Tenemos los de Roma y Constantinopla, avalados por testimonios de cierta importancia; y algunos otros aislados, aunque no menos interesantes, como el de Alejandría, Antioquía, Gaza, Cesarea y Néapolis⁷⁵. La experiencia grecorromana en este campo fue imitada, como en tantos otros, por los árabes, cuando fijaron el horóscopo de Bagdad (762) y de El Cairo (969). Casi todos ellos presentan problemas astronómicos graves, que la investigación ha puesto en claro en algunos casos (el de Roma y el de Constantinopla son los mejor estudiados⁷⁶) y que parecen irresolubles en otros,

como el de Alejandría. Pero, como nuestro objetivo en este trabajo es más teórico que práctico, dejamos la cuestión aquí y en otro momento nos ocuparemos de esos ejemplos, siempre interesantes y, como es lógico por lo dicho, abiertos a hipótesis que vale la pena plantear y discutir.

"The horoscope of the foundation of Rome", *CP*, 81 (1986) 148-153; J.-H. AUBY, "L'horoscope de Rome (Cicéron, *Diu* II, 98-99)", *Coll.*, 2 (1995) 121-140, para Roma y de TH PREGER, "Das Gründungssdatum von Konstantinopel", *Hermes*, 36 (1901) 336-342 y P. PINGRES, "The horoscope of Constantinople", en: *Προϊσταμένα. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien, Festschrift W. Hartner*, Wiesbaden 1977, pp. 305-315, para Constantinopla.

⁷⁵ Transmitidos en el *Codex Leid. B.P. Gr.*: 78 y editados por St. WEINSTOCK en *CCAG*, IX2, 1953,

pp. 177-179.

⁷⁶ Entre la bibliografía moderna citaremos, por ejemplo, los trabajos de J. HUBAUX, *grands mythes de Rome*, 1945 (caps. I y II: "Romulus et l'horoscope de Rome"), A. T. GRAFTON & N. M. SWERDLOW,

**UN ESCOLIO DE NICÉFORO GREGORÁS SOBRE EL ALMA DEL MUNDO
EN EL *TIMEO* (*VATICANUS GRAECUS 228*)***

INMACULADA PÉREZ MARTÍN
Instituto de Filología-CSIC

RESUMEN

El *Vaticanus graecus* 228 es un códice de Platón copiado en Constantinopla a comienzos del siglo XIV, probablemente en los años 20, por el historiador y polymathos Nicéforo Gregorás y algunos colaboradores suyos. Este eruditó, discípulo de Teodoro Metoquita, estudió con profundidad la obra de Tolomeo y su interés por los intervalos harmónicos está quizás en la base de un escrito aritmético de las indicaciones dadas por Platón sobre la formación del alma del mundo (*Tim.* 35B-36B); está basado en el *De natura mundi et anime* atribuido a Timo Loco y probablemente en el comentario de Proclo pero va más allá de éstos en la definición de los intervalos y sus consonancias. Un buen ejemplo, pues, de lo que la erudición paleóloga podía hacer sobre los textos antiguos.

PALABRAS CLAVE: HISTORIA DE LOS TEXTOS GRIEGOS, MANUSCRITOS BIZANTINOS, ERUDITOS BIZANTINOS.

**A NICEPHORUS GREGORAS' SCHOLIUM ON THE SOUL OF THE WORLD IN THE *TIMEUS*
(*VATICANUS GRAECUS 228*)**

ABSTRACT

Vaticanus graecus 228 is a Plato's manuscript written in Constantinople in the early 14th century, probably in the years 20-30, by Nicephorus Gregoras, a known historian and polymath, and some of his fellow-scribes. This scholar, a disciple of Theodorus Metochites, studied deeply Ptolemaeus' texts, as is known, and his interest on harmonic intervals is perhaps in the start of the diagramma he included in the margins of his copy of *Timaeus*. This scholium is an arithmetic development of the indications given by Plato on the deminigros' creation of the world's soul (*Tim.* 35B-36B); it's based on Timaeus' *De natura mundi et anime* and probably on Proclus' commentary, but it goes further in defining intervals and consonances. A good example, then, of the work Paleologan scholarship could produce on ancient texts.

Key Words: HISTORY OF GREEK TEXTS, BYZANTINE MANUSCRIPTS, BYZANTINE SCHOLARS.

que ésta se ganara un aura esotérica. Uno de los pasajes que más explicaciones y desarrollos ha merecido es el relativo a la creación del alma del mundo (*Tim.* 35B-36B), presentada por Platón a través de una argumentación matemática que, sin duda, en aquel momento estaba en boga y que el filósofo pudo tomar prestada de trabajos contemporáneos¹. Aunque el alcance de las palabras de Platón sólo puede comprenderse en el amplio contexto del diálogo y es, en opinión de muchos, una exposición del pensamiento harmónico de los pitagóricos², lo cierto es que el pasaje es un desarrollo puro y simplemente matemático de cómo el deminigro creó el alma del mundo³. Timeo explica que lo hizo a partir de las dos esencias, la indivisible e inmutable (el modelo eterno, el mundo de las ideas) y la cambiante (la materia). Con ellas creó una tercera que coloca entre ambas y con el resultado de la mezcla de las tres hizo un todo que dividido del siguiente modo (*Tim.* 35B-36B):

Μίαν ἀφεῖτε τὸ πρώτον ἀπὸ παντὸς μοῦρου, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῆτε διπλάσιαν ταύτης, τὴν δὲ τέτραν τριπλάσιαν μὲν τῆς Σευτέρης πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς τρίτης, τὴν δὲ ἕκτην τῆς πρώτης διπλάσιαν, ἐβούμην δὲ ἑπτακαιεκοστηλαταν τῆς πρώτης μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληρόστο τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μούρας ἔπεικετθεν ἀποτέμνων καὶ πιθεῖς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὅπερ ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσόρητας, τὴν μὲν ταύτην μέρει τῶν ἀκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερέχομενη, τὴν δὲ ἵση μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, τοῦ δὲ ὑπερέχομενην. Ήμιολίων δὲ διαστήματαν καὶ ἐπτρίτου καὶ ἐπογδύων γενομένων ἐκ τούτων τῶν διεστῶν ἐν ταῖς πρόσθιαις διαστήμασσιν, τῷ τοῦ ἐπογδύου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα πόρους ἀπληροῦτο, λέπιων αὐτῶν ἐκάστου μούρου τῆς τοῦ μούρου ταύτης διαστάσεως λεψιθεῖσις ἀριθμούν πρὸς ἀριθμούν ἔχουσις τοὺς ὄπους ἔξι καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόνια.⁴

¹ Como indica Ch. MUGLER, *La physique de Platon*, París, 1960, p. 35, en este pasaje, Platón dobla la organización macrocósmica del universo con una organización a escala invisible, haciendo que geometría y aritmética se conviertan en la clave de su sistema cosmológico.

² A favor de esta interpretación, por ejemplo, A. B. BARKER, "Early *Timaeus* commentaries and Hellenistic musicology", en R. W. SHARPLES-A. SHERPARD, *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, Londres, 2003, pp. 73-88, esp. 80-81, quien se apoya en el testimonio de Plutarco. También Nicónaco de Gerasa menciona que, en este pasaje, Platón pone en boca de Timeo la doctrina pitagórica; vid. A. BARKER, *Greek Musical Writings*, vol. II, *Harmonic and Acoustic Theory* Cambridge, 1989, p. 266 y n. 88.

³ Esto lo explica muy bien Proclo, quien añade: "La especulación matemática, ni hay que despreciarla completamente ni buscarnos por sí misma y como único tipo de explicación"; vid. *Proclus Diadochus in Platonis Timaeum Commentarius*, [cit. TC], ed. E. DIEHL, vol. II, Leipzig, 1904, p. 174; cf. *Proclus. Commentaire sur le Timée*, trad. y notas de A. J. FESTUGNIER, París, 1967, vol. III, p. 219.

⁴ Investigación realizada en el marco del proyecto BFF2001-1251. Debo agradecer a L. A. GARCÍA CORTEZ, investigador del INIA y profesor en la Escuela de Ingenieros Agrónomos de la UPM, la ayuda prestada para la comprensión de las cuestiones aritméticas.

Primero, extrajo una parte del todo; a continuación, sacó una porción el doble de ésta; posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la sexta, ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera. Después, llenó los intervalos dobles y triples, cortando aún porciones de la mezcla originaria y colocándolas entre los trozos ya cortados, de modo que en cada intervalo hubiera dos medios, uno que superaba y es superado por los extremos en la misma fracción, otro que supera y es superado por una cantidad numéricamente igual. Después de que entre los primeros intervalos se originaran de estas conexiones los de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos, llenó todos los de cuatro tercios con nueve octavos y dejó un resto en cada uno de ellos cuyos términos tenían una relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres.

Expliquemos brevemente el pasaje sin intención de emular a Proclo, que le dedicó veinte densas páginas. El demiurgo, una vez conseguida la materia con la que formará el alma del mundo, la dispone en siete partes que conforman los términos de una progresión geométrica de razón 2 (1 2 4 8) y de razón 3 (1 3 9 27), es decir, 1 2 3 4 9 8 27. Los intervalos creados por los elementos de la progresión son llenados con nuevos intervalos creados con ayuda de dos medias, armónica y aritmética.⁶

- a) Media armónica, serie doble: 1 4/3 2 8/3 4 16/3 8
- b) Media armónica, serie triple: 1 3/2 3 9/2 9 27/2 27
- c) Media aritmética, serie doble: 1 3/2 2 3 4 6 8
- d) Media aritmética, serie triple: 1 2 3 6 9 18 27

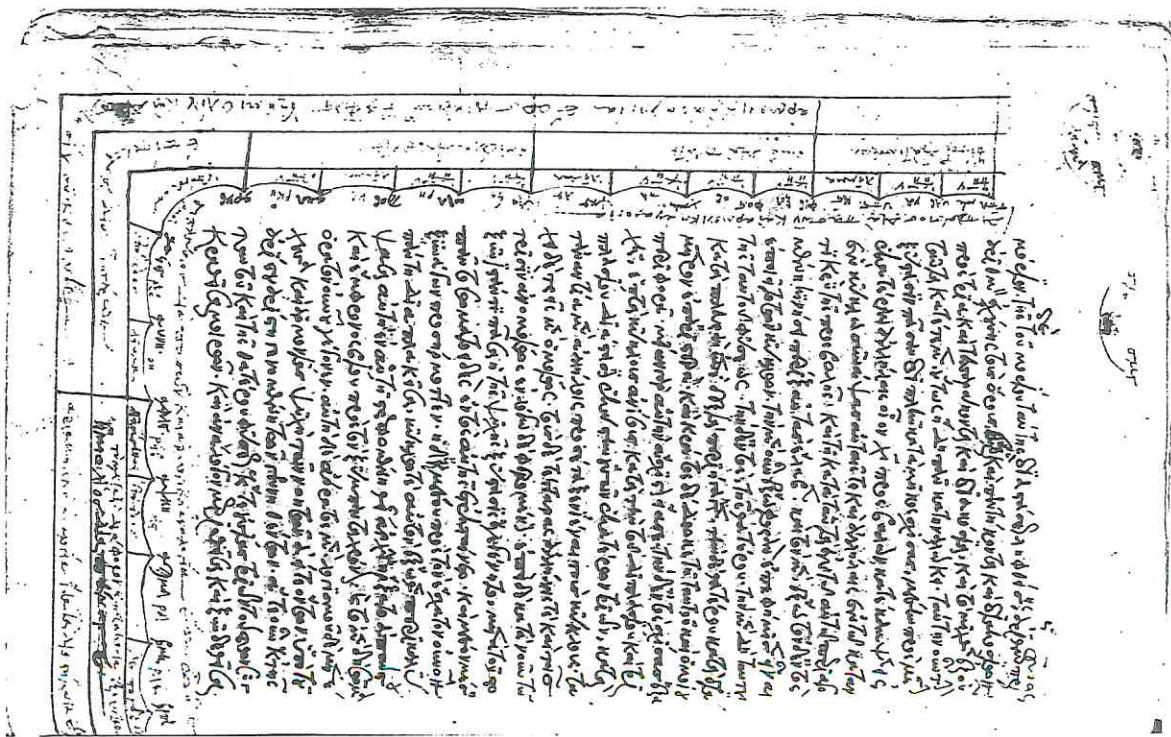
Los intervalos resultantes son: 1 4/3 3/2 2 8/3 3 4 9/2 16/3 6 8 9 27/2 18 27; como indica Platón, son de 4/3 (*λόγος ἐπιτρόπος*), 3/2 (*λόγος ἡμιολίος*) y 9/8 (*λόγος ἑταρόθεος*), equivalentes a la cuarta, la quinta y el tono de la escala musical.⁷ Finalmente, en el pasaje se indica que el intervalo de 4/3 se colma con inter-

⁵ Platón, *Diálogos*, vol. VI, *Felipe*, *Timeo*, *Criticas*, trad., introd. y notas de M. Á. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992, p. 179.

⁶ La media armónica de dos números es aquel número que supera al más pequeño con una fracción igual a aquella con la que le supera el número mayor; se obtiene mediante la fórmula $x = 2ab / (a + b)$. La media aritmética de dos números es aquel número que supera al más pequeño con una cantidad igual a aquella con la que le supera el número mayor; la fórmula es $x = (a + b) / 2$. Una explicación de los tres tipos de progresiones (aritmética, geométrica y armónica) en el escojo a *Gorgias* 508a (ed. Greene, p. 168), en el margen del *Vat. gr.* 228, una mano *recentior* ha incluido el contenido de este escojo. Gregoras ha incluido ejemplos de estas medias en el margen del f. 161, *cf. infra*.

⁷ Una definición de la octava y los demás intervalos musicales en Plutarco, *De animae generatione in Timeo* [cit. *AG*], 1018E-F, 1021B-C, y *Theonis Smyrnai philosophi platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Leipzig, 1878, 74-80.

Fig. 1: *Vat. gr.* 228, fol. 161v



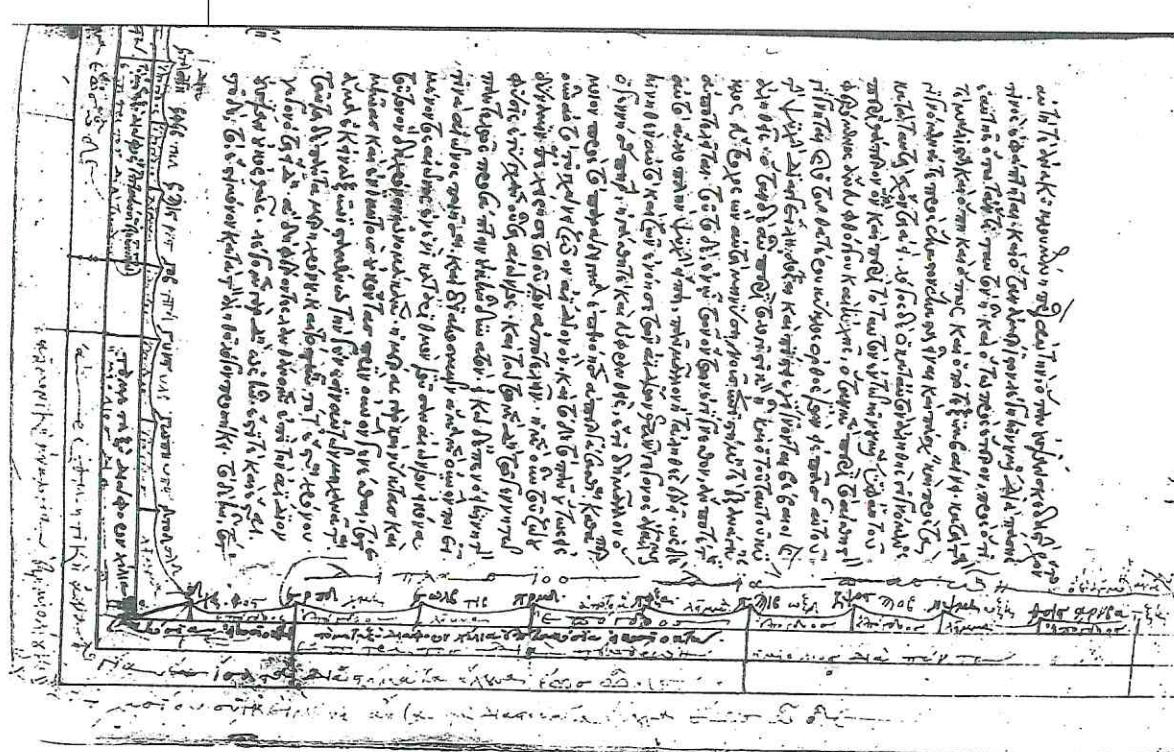


Fig. 2: Vat. gr. 228, fol. 162

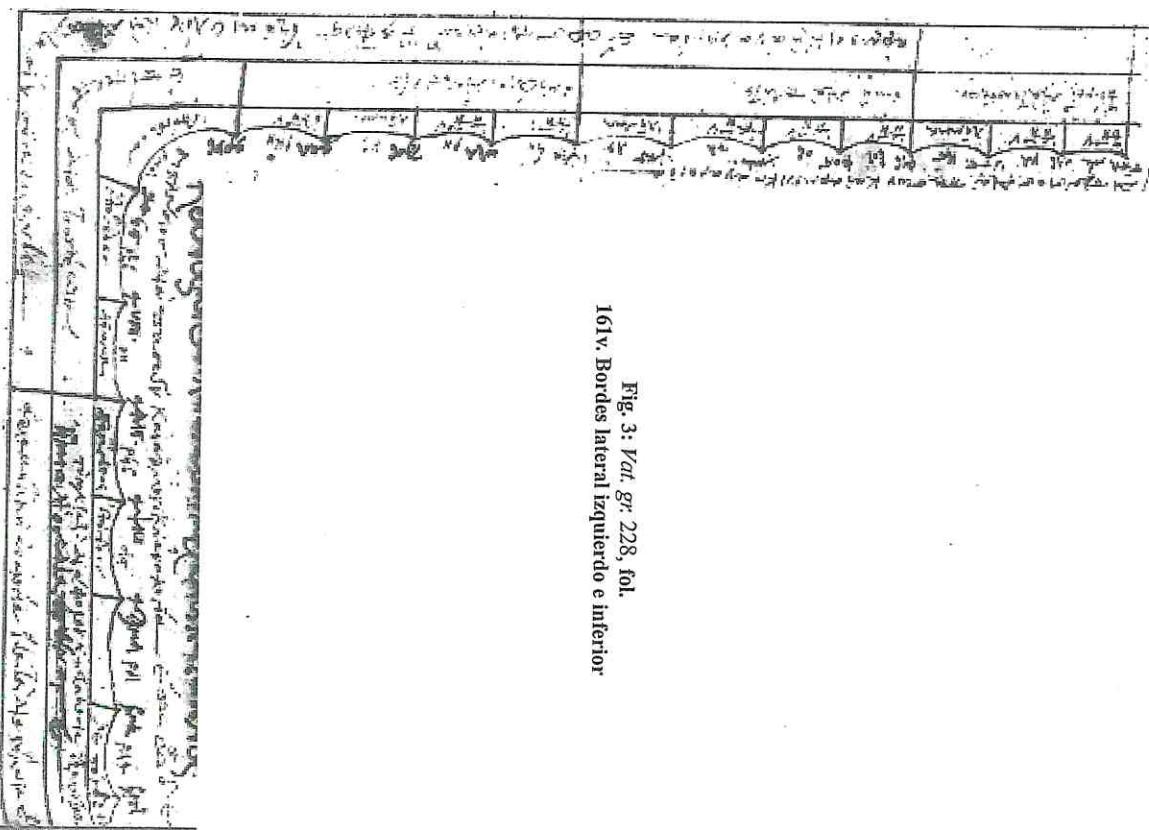


Fig. 3: Vat. gr. 228, fol.
161v. Bordes lateral izquierdo e inferior

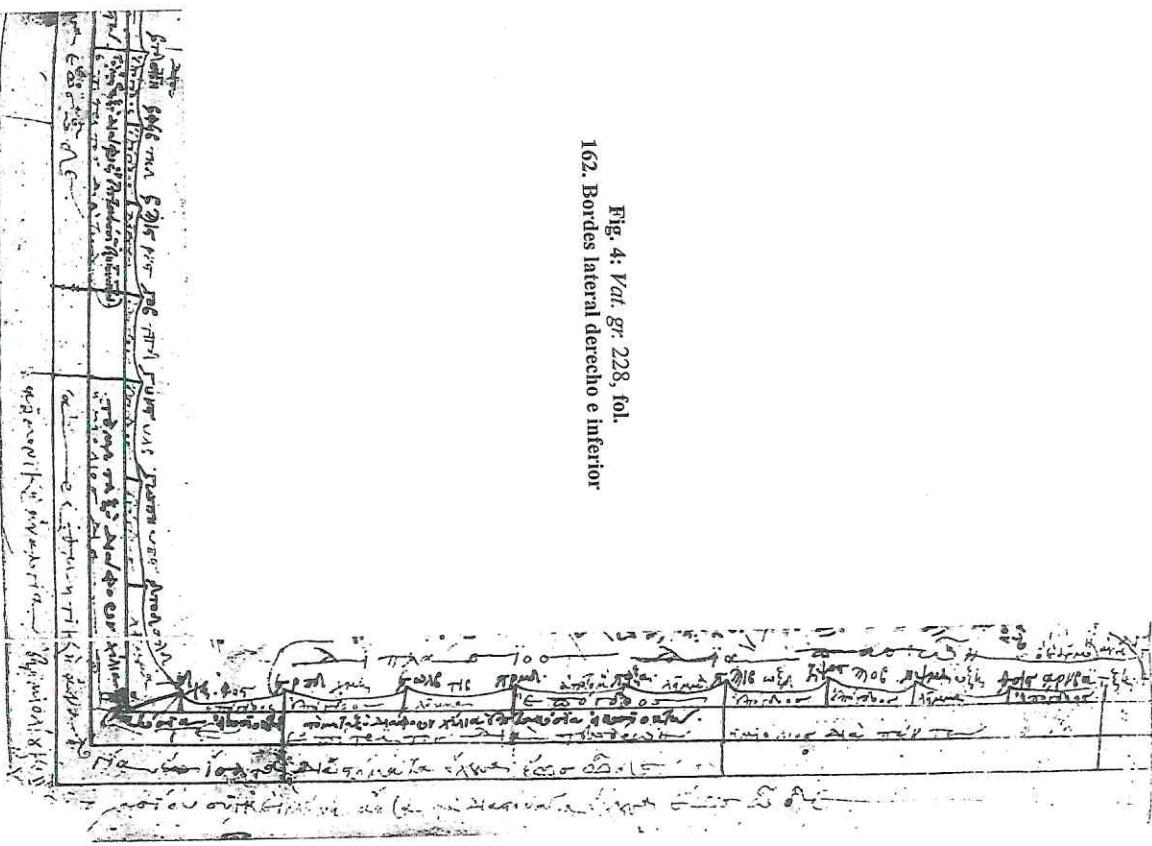


Fig. 4: *Vat. gr.* 228, fol.
162. Bordes lateral derecho e inferior

valos menores de 9/8 y 256/243 (λεῖμμα, un semitono mayor); la suma de *leimma* y semitono menor o διπτονού (equivalente a 2187/2048), que Platón no menciona, equivale a un tono⁸. No se especifica que 4/3 = 2 9/8 + *leimma*, ni que 3/2 = 3 9/8 + *leimma*, ni tampoco que un conjunto de cuarta (4/3) y quinta (3/2) constituye una octava (2/1) y que todos los intervalos creados por el deminigro conforman una escala diatónica de cuatro octavas (1 : 2 : 4 : 8 : 16), una quinta (24) y un tono (27)⁹, aunque no todos los términos de esta distribución se encuentran en la progresión con las medias (no la forman ni el 16 ni el 24).

Estas consideraciones forman parte del pensamiento musical pitagórico transmitido por los comentarios del *Timeo* y resulta necesario mencionarlas aquí para comprender el sentido del escojo que vamos a comentar. En efecto, en los márgenes de este pasaje del *Timeo* copiado en el *Vat. gr.* 228 (ff. 161v-162, fig. 1-2) aparece el desarrollo aritmético de la fórmula propuesta en él por Timeo de Locri a propósito de la creación del alma del mundo¹⁰. El desarrollo no ha sido editado entre los escojos al texto platónico¹¹ y nos parece no carente de interés presentarlo aquí como ejemplo de la labor que la erudición de época paleóloga desarrolló en torno a los textos clásicos¹².

El *Vat. gr.* 228¹³ es un códice dedicado en gran parte a la transcripción de algunos diálogos platónicos, pero la presencia en él de obras de Nicéforo Grégoras,

⁸ Una explicación de ambos términos en Proclo, *TC*, vol. II, pp. 189-90; cf. Plutarco, *AG* 1020E-1022A, que menciona la *epotome* pero no la define.

⁹ Vid. Proclo, *TC*, vol. II, p. 192, 8-9; *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae* [cit. *TJ*], ed. W. Marg., (Leiden 1972), § 212, 23-24.

¹⁰ Desarrollos modernos encontramos, por ejemplo, en A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 138-146; F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres, 1937, con reimpr., pp. 66-72; I. M. CROVATI, *Analisis de las doctrinas de Platón*, trad. esp. Madrid, 1979, pp. 210-214; L. BRUNSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, París, 1974, pp. 314-332.

¹¹ Vid. W. C. GREENE, *Scholia Platonica*, Harvard, 1938; el escojo tampoco es recogido en el vol. VI de la edición teubneriana de Platón (obra de K. F. HERMANN).

¹² Sobre las aportaciones matemáticas de los eruditos paleólogos, vid. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vols., *Handbuch der Altertumswissenschaft*, XII, 5 Múnich, 1978, vol. II, pp. 245-260.

¹³ Sobre el *Vat. gr.* 228 de Platón, vid. I. PÉREZ MARÍN, "El scriptorium de Cora: un modelo de aercamiento a los centros de copia bizantinos", en *Ensayos obispados - El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Nueva Roma 3, P. BÁDENAS-A. BRAVO-I. PÉREZ eds., Madrid, 1997, pp. 203-224.

como el *Florentios* (ff. 288v-304v), diálogo compuesto –justamente a la manera platónica– en 1332/33, en el que Gregorás esceñifica su polémica con Barlaam de Calabria y se burla de su ignorancia en materia astronómica¹⁴, ponía ya en la pista de la vinculación del códice al monasterio del Cristo de Cora. Este monasterio, situado en el vértice noreccidental del triángulo constantinopolitano, fue donado por Andónico II a Teodoro Metoquita, su primer ministro (ca. 1315/6-1328)¹⁵, y por iniciativa de éste se convirtió en sede de una espléndida biblioteca y en un centro de estudio de cuya actividad guardan memoria innumerables manuscritos¹⁶.

De la biblioteca de Cora formaron parte, además del *Vat. gr.* 228, otros códices platónicos, entre ellos, el venerable *Oxon. Clarkianus* 39¹⁷; el discípulo de Metoquita, Gregorás, demuestra en los numerosos extractos del filósofo recogidos en el *Palat. Heidelberg. gr.* 129, su ‘cuaderno de lecturas’¹⁸, haberlo leído intensamente y compuso una breve *Vita Platonis*, que el *Vat. gr.* 1898 conserva autógrafo¹⁹. Ser un ‘platónico’ era un insulto que afloraba instintivamente en la boca de los detractores de Gregorás, de sus enemigos en las querellas teológicas de la época²⁰.

En este contexto, al organizar la copia y transcribir en parte el *Vat. gr.* 228, el objetivo de Gregorás era disponer de un ejemplar del texto platónico²¹, ampliado

¹⁴ Víd. Nicéforo Gregorás, *Fiorenzo o intorno alla sapienza*, ed. P.L.M. LEONE, Nápoles, 1975; LEONE (ibidem, p. 17) fecha la obra en 1337, pero preferimos la datación que ofrece H.-V. BEVER, ‘Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregorás’, *Jahrbuch der Österreichische Byzantinistik*, 27 (1978) 127-131.

¹⁵ Víd. *Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit* [cit. PLP], ed. E. TRAPP et al., 12 vols., Viena, 1978-95, n° 17982.

¹⁶ Sobre la biblioteca de Cora, vid. I. SEVCENKO, ‘Theodore Metochites, the Chora and the Intellectual Trends of His Time’, en P. A. UNDERWOOD, *The Karpe Djamī and its Intellectual Background*, Princeton, 1975, pp. 19-84; B. L. FONKIRCH, ‘O biblioteke Xorij pri Feodore Metochite’ *Vremijski vremennik*, 54 (1993) 39-42.

¹⁷ Víd. B. FONKIRCH, *Graefestrie rukopisť evropských sbírání*: *Paleografické i kódikologické iss-*

de Cora, bien porque se guardaba a buen recaudo. Pero Gregorás dispuso de otros manuscritos, como el *Vat. gr.* 1029, vid. I. PÉREZ MARTÍN, ‘El scriptorium de Cora’, pp. 218-221.

¹⁸ Como el bosquejo biográfico ya mencionado o el *Didakalkhos* de Alcino, incluidos en el *Vat. gr.* 1898 pero originalmente unidos a los diálogos platónicos del *Vat. gr.* 228; vid. I. PÉREZ MARTÍN, ‘El scriptorium de Cora’, *ibidem*, y sobre la tradición del *Didakalkhos*, A. AGUS, ‘La nuova edizione commentata del Prologo di Albino’, *SCD*, 45 (1995) 235-248 y B. REIS, *Der Platoniķer Albinos und sein sogenannter Prologos*, Wiesbaden, 1999.

¹⁹ Víd. T. L., pp. 126-130 y comentario, *ibidem*, pp. 60-75; cf. *Timaeos Lukros. Über die Natur des Kosmos und den Seele*, com. por M. BAUTES, Leiden, 1972, pp. 79-82.

²⁰ Sobre la filiación del *Vat. gr.* 228, vid. *Timeaeus Lukrus. De natura mundi et animae*, ed. W. MARC, Nicéforo Gregorás en el *Palat. Heidelberg. gr.* 129²², *Byzantinische Zeitschrift* 86-87 (1993-94) 20-30 y Abb. 1-4.

²¹ Víd. I. PÉREZ MARTÍN, ‘El scriptorium de Cora’, p. 216. Texto ed. J. B. STURM, *Biographisches Palaiologenzeit. Referate des Intern. Sympos. zu Ehren von Herbert Hunger* (Wien, 30 November bis 3 Dezember 1994). Öster. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. Denkschriften, 241, ed. W. SEIBR, Viena, 1996, pp. 43-50, esp. p. 48 y taf. 14. El codice fue propiedad de Gian Francesco d'Asola; vid. A. CATALDI PALAU, *Gian Francesco d'Asola e la tipografia aldina. La vita, le edizioni, la biblioteca dell'Asolano*, Génova, 1998, p. 71-75.

²² Víd. A. GARZYA, ‘Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas’, *Byzantion*, 25 (1954) 521-532.

²³ De la colección de su texto platónico se evidencia que, cuando fue copiado el *Vat. gr.* 228, Gregorás no disponía del *vetus Clarkianus* 39, bien porque todavía no se había incorporado a la biblioteca

con textos complementarios propios y ajenos²² y en el que poder incluir correcciones, variantes y comentarios, como el que aparece al comienzo de la copia del *Timeo* (f. 152v): *Ιορέον ὅτι οἱ Τριάντος οἵτος ἐκ τῆς ἡταληγότεος Λορκίδος καλούμενης*. El escojo que es objeto de nuestro comentario en estas páginas, sin embargo, es más ambicioso: al transcribir el pasaje sobre el alma del mundo, Gregorás –familiarizado con problemas de intervalos gracias a sus estudios astronómicos– sintió la necesidad o el interés de explicarlo y utilizó el desarrollo incluido por algunos códices del *De natura mundi et animae* atribuido a Timéo Locro (§ 210-212)²³. El tratado fue incluido en el *Vat. gr.* 228 (ff. 283v-288) en un momento posterior a la copia de los diálogos platónicos, de los que está separado por otros textos, por un escriba cuya labor se limitó a estos folios; su fuente es otro códice platónico, el *Par. gr.* 1810, copiado por Jorge Paquimenes, profesor de la escuela patriarcal († ca. 1310)²⁴, que incluye en el f. 96v una escuetísima presentación de los intervalos ausentes de su apógrago. Puesto que la serie numérica de TL es, como veremos, el ineludible punto de partida del diagrama del *Vat. gr.* 228, es factible pensar que, después de haber copiado el *Vat. gr.* 228, Gregorás encontrara el desarrollo de Timéo Locro y decidiera ampliarlo e incluirlo en los márgenes de su copia de Platón.

La fuente de TL es el comentario al *Timeo* de Proclo (CT)²⁵, a la que el autor del escojo pudo tener asimismo acceso, pero hay que reconocer que parte de las consideraciones en él expresadas no están en las fuentes mencionadas ni en otras obras sobre el *Timeo*. Si había un ámbito de la ciencia antigua en el que Gregorás estaba versado, éste era la astronomía tolémica, para cuya estudio la aritmética y la geo-

metría eran un complemento vital²⁶.

No sólo las obras astronómicas de Grégoras y su maestro (más especulativas las de Metoquita²⁷, más prácticas y ceñidas al comentario de los textos antiguos las de su discípulo)²⁸ sino también la rica biblioteca del monasterio de Cora reflejan estos intereses²⁹. Por las manos de Grégoras pasó el testimonio más antiguo conservado de los *Harmonika* de Tolomeo, el *Marc.* VI, 10³⁰, sobre el que Grégoras preparó su propia edición de la obra³¹, en la que redactó los capítulos 14-16 del libro III, que Tolomeo había dejado incompleto³². Los *Harmonika* se conservan en varios manuscritos copiados en Cora y anotados por Grégoras. Entre ellos, el más antiguo es quizás el *Par. Coislin* 173, resultante de la reunión de diversas partes copiadas independientemente

²⁶ Sobre los estudios teóricos en época paleóloga, vid. N. M. SWERDLOW, "The Recovery of the Exact Sciences in Antiquity: Mathematics, Astronomy, Geography", en A. GRAFTON ed., *Rome Reborn: The Vatican Library and Renaissance Culture*, Washington, 1993, pp. 125-167; A. THON, "L'astronomie byzantine (du Ve au XVIe siècle)", *Byzantion*, 51 (1981), pp. 603-624. En uno de sus poemas, Metoquita muestra la alta estima que profesaba hacia los estudios harmónicos, que considera puente entre las matemáticas y la astronomía y la música; vid. R. GUILLAND, "Les poésies inédites de Théodore Metochite", *Byzantion*, 3 (1926) 265-302, poema X, esp. 290-292.

²⁷ B. BYRDÉN, *Theodore Metochites' Stoicheiotos astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early platologian Byzantium*, Göteborg, 2003, cap. 4, "The Study of mathematics in Early Platologian Byzantium", pp. 216-262, y p. 349, sobre la presencia del *Timeo* en la *Stoicheiotos astronomike*.

²⁸ Gregoras es, por ejemplo, autor de un tratado *De constructione astrolabii*, ed. A. DELAETE, *Anecdota Atheniensia et alia*, vol. II, Lieja, 1939; vid. J. MOGENET, "Les deux traités sur l'astronomie de Nicéphore Grégoras", *IIIe Congrès National des Sciences*, Bruselas, 1950, pp. 108-109. Se habla de Nicéphore Grégoras", *IIIe Congrès National des Sciences*, Bruselas, 1950, pp. 108-109. Se interesó por las matemáticas puntualmente, como base a sus estudios astronómicos; vid. R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'auteur*, París, 1926, pp. 271-272 y H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur* cit., vol. II, p. 249.

²⁹ Como se verá, la información de que se puede disponer sobre los manuscritos de época paleóloga, y en especial sobre sus copistas, propietarios y estudiosos, nos permite abandonar las filiaciones especulativas del conocimiento y abordar la realidad de los textos disponibles en la época. Dado que no tenemos constancia de que Grégoras supiera latín, resulta superfluo tomar en consideración aquí comentarios latinos de la obra platónica como el de Calcidio o tratados como los de Boecio.

³⁰ Según O. L. SMITH, "Tricliniana II", *Classica & Medievalia*, 43 (1992) 212, n. 78, Grégoras añadió en su f. 1 el título del libro I: Βῆρού τριῶν τῶν ἀριστερῶν τῆς μοναρχίας Κλαυδίου Trokeutou; sobre el códice, vid. *Musicū scriptores graeci. Aristoteles, Euclides, Nicomachus, Baccius Gaudentius Abypius et melodiarum veterum quidquid existat*, ed. C. JANUS, Leipzig, 1895, pp. XI-XVI.

³¹ Vid. *Die Harmonielehre des Klaudios Prolemaios*, ed. I. DÜRING, Göteborg, 1930, pp. XL-XLI.

³² Vid. R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras* cit., pp. 272-275.

³³ De los códices *Par. Coislin* 173 y 172 (que constituye una puesta en limpia del primero) tratamos en nuestra contribución al VI Congreso internacional de Paleografía griega, "El estilo Hodegos y su proyección en las escrituras constantinopolitanas", en prensa; cf. J. MOGENET-A. THON, *Le «Gran Commentaire» de Théon d'Alexandrie aux Tables faciles de Ptolémée. Livre I. Histoire du texte, édition critique, traduction, Studi e Testi* 315, Vaticano, 1985, pp. 7-9 y B. MONDRAGÓN, "Maxime Planude, Nicéphore Grégoras et Ptolémée", *Palaeoslavica*, 10, 1 (2002) 312-322. A estos códices hay que añadir otros contemporáneos y de contenido parcialmente coincidente, como el *Marc.* gr. 318 y el *Par. gr.* 2450; el codice de la Marciana es otro representante de la edición de *Harmonika* preparada por Grégoras; sus copistas forman parte del *scriptorium* de Cora y en ff. 2v y ss. encontraremos anotaciones de Grégoras; el *Marc.* gr. 321, por su parte, pertenece a la tradición del *Marc.* gr. VI, 10, incluye los *Harmonika* de Briennio y uno de sus copistas colaboró puntualmente con Grégoras; vid. D. BLANCONI, "Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleocri", *Byzantinische Zeitschrift*, 96 (2003) 521-558, esp. 550-551.

³⁴ *Mavoujī Bpouenīou Aprounū. The Harmonics of Manuel Bryennius*, ed. G. H. JONKER, Groninga, 1970; res. de H. HUNGER, en *Byzantinische Zeitschrift*, 67 (1974) 155-157. Sobre Manuel Briennio, que compuso su obra hacia 1300, vid. PLP, n° 3260.

³⁵ Vid. *Porphyrius Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, ed. I. DÜRING, Göteborg, 1932, p. XII.

³⁶ *Musici scriptores graeci*, ed. C. JANUS, pp. 236-265; trad. inglesa en A. BARKER, *Greek Musical Writings* cit., vol. II, pp. 245-269.

³⁷ Una descripción del *Par. gr.* 2450 en J. MOGENET-A. THON, *Le «Gran Commentaire» de Théon d'Alexandrie* cit., pp. 19-22.

³⁸ Ha copiado los ff. 288v-305v del *Par. gr.* 228. Sobre este escriba y sus numerosas copias de obras astronómicas tratanos en "El estilo Hodegos" cit., en prensa.

³⁹ Teón de Esrina, *Expositio*, pp. 63-65; cf. *Timeo de Smyrne, philosophe platonicien, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, ed. J. DUPUIS, París, 1892 [reimp.: Bruselas, 1966] y, sobre el comentario de Adrasto al pasaje sobre el alma del mundo, F. FERRARI, "I commentari specialisticci alle sezioni matematiche del Timeo", en A. BRANCACCI (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Nápoles, 2000, pp. 147-175, esp. 183-185, 192-193. El *Didaskalikos* de Alcino es una introducción muy general, y justamente por ello existen numerosas copias, pero pasa de largo por el pasaje matemático y se limita a explicar por qué el mundo ha de tener un alma. Vid. ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. WHITAKER, París, 1990, § 14 (pp. 169-170 ed. HERMANN).

Más específicamente sobre la cosmogonía del *Timeo*, la obra de Plutarco, *Sobre la generación del alma en el Timeo*⁴⁰, pudo muy bien haber sido leída por Gregorás en el *Laur.* 70, 5⁴¹, o en el *Par. gr.* 1672, el testimonio más antiguo de *Moralia* 70-77⁴². Los códices laurenciano y parisino son los más antiguos testimonios (representantes de tradiciones diversas) de este tratado (77) de *Moralia* y ambos están vinculados a la actividad de Gregorás en Cora. El *Laur.* 70, 5, anotado por Gregorás, es probablemente poco posterior a la copia del *Vat. gr.* 228 y contemporáneo a sus escolios; es un códice misceláneo y el único tratado de *Moralia* que contiene es justamente el 77. El *Par. gr.* 1672, por su parte, fue también leído por Gregorás y uno de sus copistas es quizás un colaborador suyo de Cora⁴³, pero es probable que este manuscrito sea posterior al *Vat. gr.* 228.

Finalmente, el texto que está en la base del desarrollo aritmético de *TL* y que explica detalladamente la problemática aritmética del paisaje platónico es el comentario al *Timeo* de Proclo⁴⁴. Entre los manuscritos que contienen el comentario, el *Laur.* 28, 20 ha sido copiado, al menos en parte, por un escriba que colaboró con Gregorás en la transcripción de la *Astronomikē Stoicheiōsis* de Teodoro Metoquita en el *Vat. gr.* 1087 (ff. 5-27v)⁴⁵. El códice laurenciano contiene en ff. 266-267, bajo

⁴⁰ Sobre la centralidad del *Timeo* en la obra de Plutarco y sobre el tratado mencionado, vid. F. FERRARI, "I commentari specialisticci", cit., pp. 173, 180-181, 202-208 (estas últimas páginas, en especial, sobre el alma del mundo).

⁴¹ Vid. M.R. DILTS, "The Manuscripts of Appian's *Historia Romana*", RHT, 1 (1971) 49-71, esp. 50-53 y Pl. I, C. M. MAZZUCCHI, "Leggere i classici durante la catastrofe (Costantinopoli, maggio-agosto 1204)", Le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano gr. 130^o, *Aevum*, 68 (1994) 164-218 y 69 (1995) 200-258, esp. 208-209 y 257. PLUTARCO, *La generazione dell'anima nel Timeo*, introd., testo critico, traduzione e commento di F. FERRARI-L. BALDI, Nápoles, 2002, pp. 61-62.

⁴² Vid. J. LACOIN, "Introduction II. Histoire du texte des (Œuvres Morales de Plutarque", en *Plutarque, Œuvres morales*, vol. 1, 1, París, 1987, pp. CCXXVII-CCXX, esp. CCLXXXIV-CCLXXXV y *Plutarco, La generazione dell'anima nel Timeo* cit., pp. 59-61. Sobre este códice, vid. I. PÉREZ MARTÍN, "Nuevos códices planideos de Plutarco" en C. SCHABADÉ-V. RAMÓN-J. VELA (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio español sobre Plutarco*, Zaragoza, 20-22 junio 1996, Zaragoza, 1997, pp. 385-403, esp. 400-403, con la bibliografía anterior.

⁴³ Vid. D. BIANCONI, "Eratoc e Iolaò" cit., 532-534 y fig. 10, quien ha identificado la mano de Gregorás en los márgenes del *Par. gr.* 1672.

⁴⁴ Vid. Proclo, *TC*, vol. I, ed. E. DIEHL, Leipzig, 1903, p. XV (cod. 1); el texto extractado en vol. II, pp. 171-174, a modo de premisa a la explicación matemática. No hemos podido estudiar a fondo este testimonio, del que solo tenemos algunas reproducciones (que conocemos gracias a Hilario BAUTISTA, de la UVMA, a quien debemos aquí las gracias) pero la identificación de su copista apunta a Cora.

⁴⁵ El pasaje empieza en el f. 161 y se continúa en la siguiente página, que emplea en ιόποιν, τῆς τοῦ ιόποιου τετράδευτης (36b).

⁴⁶ Sobre este testimonio de la *Astronomikē Stoicheiōsis* copiado en la misma Cora, vid. M. ARCO MAGRI, "Per una tradizione manoscritta dei Miscellanea di Teodoro Metochita", *JÖB*, 32, 4 [=XVII. Inter. Bz. Kongress, Akten II, 4] (1982) 49-64, esp. 59-61, B. MONDRANI, "Maxime Planude, Nicéphore Grégoras et Ptolomée" cit., 322 y D. BIANCONI, "Eratoc e Iolaò" cit., 545. Sabemos que este escriba se llamaba Macario, gracias a que incluye su nombre en monocondición en el *Vat. gr.* 989 (*RGK*, III 398), con Jenofonte y otros autores. La identificación de su mano en el *Laur.* 28, 20 y el *Vat. gr.* 1087 permite ahora ampliar el número de manuscritos copiados por Macario.

el epígrafe Ἐκ τῆς εἰς Τίτανον Πρόκλου ἐγγράφεως, extractos de 192DE-193C, donde Proclo explica cómo obtener las medias armónica y aritmética para llenar los intervalos creados con las series doble y triple.⁴⁶

Recopilar la información que ofrecía esta obra pudo ser parte del trabajo previo a la composición del escolio del *Vat. gr.* 228, en el que encontramos también aproximaciones parciales al desarrollo matemático:



Fig. 5. *Vat. gr.* 228, fol. 161v
margen superior izquierdo

α β γ δ η θ κγ. En el mismo f. 161v (fig. 1), en el margen superior (fig. 5), se ha incluido el intervalo del *leimma* (γυέ – σημγ'); en el intervalo añadido más a la derecha se lee ον<η?> – σημγ', que, según Tolomeo⁴⁹, definen el semitonio pero entre los que quizás Gregorás escribió ἑτὶ <ρητη>, que es la diferencia entre el semitonio y el *leimma*, después tachado, al darse cuenta del error.

Entre estas primeras aproximaciones y el escolio finalmente transscrito en ff. 161v-162 (figs. 1-2), cuya disposición en bandas (figs. 3-4) permite seguir con comodidad el procedimiento numérico, Gregorás compuso sin duda un borrador, puesto que la presentación de los intervalos resulta compleja y debió de ser diseñada previamente⁵⁰. En la primera banda, la más inferior, ha incluido la serie numérica,

en la página anterior al escolio (f. 161), que contiene parte del pasaje comentado⁴⁷, Gregorás ha incluido en el margen ejemplos de los dos tipos de medias (μετρήσ), armónica y aritmética. El ejemplo de la primera es $\beta' - \eta - \zeta'$.

La progresión resultante de la unión de las series del 2 y del 3 ha sido asimismo incluida, con el orden de θ η alterado: $\theta - \eta$

η – ζ'; el de la segunda, $\beta' - \theta - \zeta'$. La progresión resultante de la unión de

la serie del 2 y del 3 ha sido asimismo incluida, con el orden de θ η alterado: $\theta - \eta$

η – ζ'; el de la segunda, $\beta' - \theta - \zeta'$.

La progresión resultante de la unión de la serie del 2 y del 3 ha sido asimismo incluida, con el orden de θ η alterado: $\theta - \eta$

η – ζ'; el de la segunda, $\beta' - \theta - \zeta'$.

El pasaje empieza en el f. 161 y se continúa en la siguiente página, que emplea en ιόποιν, τῆς τοῦ ιόποιου τετράδευτης (36b).

Es la serie más pequeña que no da fracciones y aparece, por ejemplo, en Plutarco, *AG* 1019D.

Tolomeo, I 10 (ed. I. DURING, p. 24, 17 y ss.).

Como se puede ver en las figs. 1-2, Gregorás se sirvió al menos de dos tintas distintas para escribir el escolio. Las inclusiones en tinta más oscura parecen ser unas veces posteriores, como en la corrección del marg. inf. del f. 161v y a veces anteriores, como en las casillas del f. 162v donde ha añadido

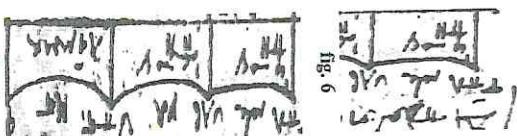


fig. 6

ca que constituyen los intervalos Y, entre ellos, el número que hay que sumar al anterior para alcanzar el siguiente intervalo⁵¹. La sucesión empieza por el 384 (fig. 6), el primer número entero que permite exponer los intervalos sin fracciones⁵², y acaba en el 10.368 (= 27×384 , fig. 7)⁵³. El escolio sigue fielmente la serie de *TL* y se separa de Proclo, quien incluye la cifra 4096, la media armonica de 8 : 16 (ausente en los otros dos testimonios al no estar el 16 en la serie inicial de las medias), y no especifica las cifras intermedias⁵⁴. En la banda inferior a la serie numérica, Gregorás ha indicado los intervalos menores o, dicho a la manera platónica, las divisiones más pequeñas efectuadas por el demiurgo con 9/8 y *leimma* (fig. 8). Es en este paso donde podemos percibir más claramente qué fuente ha utilizado el sabio de Cora, puesto que las exégesis de Timo Locro, Plutarco y Proclo testimonian la polémica sobre el número de intervalos que debían resultar de la propuesta platónica. Según Proclo, cuyo desarrollo es más fiel a Platón, los términos resultantes de sumar tonos y *leimma* son 34, mientras que *TL* y —según Plutarco— los pitagóricos en general, defienden el número de 36, con unas propiedades matemáticas particulares, que obtienen dividiendo dos tonos de los 34 en *leimma* y *apotome*⁵⁵. En *TL*, la primera partición de

dado las diferencias coincidentes entre los intervalos creados por las medias, anotaciones que han obligado a comprimir en la parte inferior de la casilla las definiciones de los intervalos, en tinta más clara. Algunas adiciones, en especial, las más cercanas al texto relativas a la progresión de razón 2, que aparecen como aplastadas, recuerdan más a la mano de Metoquita que a la de Gregorás, pero quizá formas que extrañan un poco como la *omega* minúscula de *λόγος* o la *pi* minúscula de *τρόπῳ*, se explican por la fecha temprana del escolio y por la necesidad de adaptarse al espacio. Esta cifra intermedia carece de relevancia una vez conseguidas las medias de los términos, pero es útil para evitar errores y quizás Gregorás la utilizó una vez hechos los cálculos. De hecho, Gregorás ha usado tintas diferentes para escribir los números que conforman los términos de la serie y los que constituyen sus diferencias y podría pensarse que primero incluyó éstas y después los números de la serie. Sólo en un caso, entre los números 6144, 6561 y 6912, no se ha indicado la cifra a sumar, sustituyéndola por la indicación *leimma* + *apotome* y reuniendo los intervalos 6144 ; 6912 con un étróyōsos (9/8).

52 Vid. Proclo, *CT*, vol. II, pp. 175-178 y Plutarco, *AG*, 1020A-E; cf. L. Brisson, *op. cit.*, pp. 318-319.

53 En la serie de los dobles, la proporción entre media armónica y media aritmética es siempre de 9/8 (3/2 = 9/8 x 4/3). Para obtener el siguiente número de la progresión se multiplica por el intervalo 9/8 (*εποδόσος*) o por el intervalo suplementario o λέιμμα (256/243), siguiendo las indicaciones de Platón.

54 Este intervalo, creado con la adición de un *leimma* a 3888, en Proclo, *CT*, vol. II, p. 186, 26.

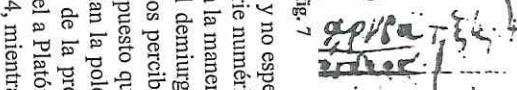


fig. 7

co, que sigue fielmente el desarrollo de *TL*, acepta en un primer momento los 36 términos (de ahí que la serie coincida exactamente con la propuesta pitagórica) pero cuando Gregorás va a indicar el tipo de intervalo, se da

cuenta de que debe introducir la *apotome*, que no está en Platón y que rompe la serie diatónica, de modo que reduce las dos combinaciones de *TL* a

dos tonos y llena la casilla dobrada innecesariamente por *TL* con la menor étróyōsos (figs. 9 y 10)⁵⁶.



fig. 8

La distribución de los intervalos de 4/3 y 3/2 muestra también las vacilaciones de Gregorás. En la distribución interna del intervalo 4 : 6 (*αφλεῖτος* : *βράχος*), en el primer intervalo menor, Gregorás indica correctamente étróyōsos y después lo corrige con λέιμμα (fig. 11); en la tercera casilla olvida mencionar que se trata de un

leimma (fig. 12); en la banda inferior, Gregorás ha escrito: εντρόπτος διὰ τετράποδον

(4/3, cuarta), después corregido en ἡπτάκοντα διὰ τέντε

(3/2, quinta), que es correcto (fig. 13). Estos pasos dubitati-

55 Vid. Proclo, *CT*, vol. II, p. 188, 9; Plutarco, *AG*, 1027F, 1018.

56 Eso sucede en el extremo del margen inferior del f. 161v (en los intervalos βμ', βράχ' y βράχ'. Eso sucede en el extremo del margen inferior del f. 162 (en los intervalos *εποδόσος*, *εφέδη* y *εποδόσος* (fig. 9) y hacia la mitad del margen lateral de f. 162 (en los intervalos *εποδόσος*, *εφέδη* y *εποδόσος* (fig. 10)). Es así, como ya se ha mencionado, donde no han indicado la cifra a sumar, sustituyéndola por la indicación *leimma* + *apotome*. Corrigiendo así a Timo Locro, el escolio sigue a Proclo, *CT*, vol. II, p. 190, 8-10. Timo Locro, además, indica en ambas ocasiones erróneamente el *leimma* y la *apotome*, intercambiándolos (§ 211, 10-12 y § 212, 10-11).

tivos se explican por el carácter incompleto y confuso de *TL* y *TC*. En la distribución interna del intervalo (4 : 6), por ejemplo, Proclo señala un *epitritos* en 4 : 16/3, liberando un tono hasta el siguiente término (6)⁵⁷, mientras que Gregorás ha indicado 4/3 pero no ha cerrado el *epitritos* por 16/3 (2048), como correspondería, sino por 6 (2304) de ahí la corrección de *epitritos* en *hemiolios*. *TL*, por su parte, ha señalado la presencia de intervalos 4/3 y 3/2 entre los términos de la serie sin definir así todos y proponiendo distintas divisiones para los mismos términos.⁵⁸ En el caso de los intervalos problemáticos en el escojo, 4 : 6 y 18 : 27, vemos que *TL* ha dejado el último sin definir y ha distribuido los intervalos en 4 : 6 de tres maneras distintas⁵⁹: intervalo de 3/2 entre 1536 (4) y 2304 (6), intervalo de 4/3 entre 1728 (9/2) y 2304 (6) e intervalo de 3/2 entre 2048 (16/3) y 3072 (8). Esto es lo que ha llevado a error a Gregorás⁶⁰, que indicó primero un intervalo de 4/3 y después de 3/2, que es lo correcto. Gregorás consigue así presentar de un modo sistemático y completo la repartición de los intervalos menores en *epitritos*, *hemiolios* y *epogdoos*.

En esta misma banda, la que presenta la distribución en cuartas y quintas, Gregorás ha añadido la indicación de que, entre los términos del intervalo 4 : 8 (entre el 1436 y el 3072), el 2304 (6), su media aritmética, está separado de ellos por 768 (τὸ μεταξὺ διάφορον ἐγγίκοντα ὄκτῳ) (fig. 13); lo mismo entre el 3456 (9) y el 6912 (18), donde 5184 (27/2) está separado de los extremos por 1728 (τὸ μεταξὺ διάφορον οὐκον) (fig. 10). La información estaba en *TL* (§ 211, 15 y § 212, 13-14) y parece irrelevante, puesto que tal propiedad es la esencia de la media aritmética, pero introduce en la problemática de las consonancias pitagóricas, que asignan a los números iguales las notas isotónicas y a los números desiguales, las notas antisótónicas.⁶¹

En la banda más exterior continúa la indagación en las cantidades que crean las medias aritmética y armónica entre sus términos. Dos indicaciones versan sobre la media aritmética. Gregorás escribe que, en el intervalo 4 : 8, la media aritmética (6) crea intervalos iguales (ἀριθμητὴν ἀναλογία, τὸ τὰ διαστήματα ἔχουσα ἔως ὕδε) (fig. 4-5, borde inferior). La indicación se repite en 9 : 18 (ἀριθμητὴν ἀναλογία, τὸ τὰ διαστήματα ἔχουσα ἔως ὕδε) (fig. 5, borde inferior y lateral), donde la media aritmética que crea dos intervalos iguales es la de 9 : 27 (27/2).

Otras dos indicaciones aluden a la media armónica, que define las diferencias entre las primeras consonancias.⁶² En la primera, situada en la banda inferior del f. 161v, Gregorás se refiere al intervalo entre 4/3 : 4 (512 : 1536), del que escribe: ἀριουκή ἀναλογία ἔως τοῦ ἀριθμοῦ τῶν αρικές εξ ἡμιολίου καὶ διπλασίου συγκετεύεν (media armónica hasta la cifra 1536, compuesta de 3/2 y 2/1) (fig. 4, borde lateral). Con ello indica que entre ambos términos hay una quinta y una octava, separadas por el 2, que es la media armónica de 4/3 y 4. La reunión de quinta (3/2) y octava (2/1) equivale, como indica Tolomeo, a la multiplicación por tres y es la segunda consonancia entre intervalos desiguales señalada por él.⁶³ De un modo paralelo, en el f. 162, fuera de la banda más exterior, Gregorás añade: ἀριουκή ἀναλογία εξ ἡμιολίου καὶ διπλασίου συγκετεύεν, διντα τὰ διαστήματα ἔχουσα ἔως ὕδε (media armónica compuesta de 3/2 y 2/1 con intervalos desiguales hasta aquí [sc. 10.368]) (fig. 5, bordes inferior y lateral). Indica así que, en el intervalo 9 : 27 (3456 : 10368), la media armónica 27/2 (5184) crea intervalos desiguales, una quinta y una octava.

Sobre la serie numérica, Gregorás ha señalado en tres ocasiones los intervalos que constituyen una octava armónica añadiendo: διπλάσιος διά πασῶν καὶ ἀριουκή ἀναλογία (doble, octava y media armónica) (figs. 4 y 5, borde interior).⁶⁴

⁵⁷ Proclo, *CT*, vol. II, p. 186, 15-20.

⁵⁸ En *TL*, el desarrollo numérico de la serie de intervalos tiene poco que ver con el resto de la obra: presenta los términos numerados del 1 al 36 y añade tras cada uno de ellos la cifra que hay que sumar a la anterior para conseguir ésa, así como, en algunos casos, innecesariamente los números que hay que sumar para llegar a intervalos no contiguos. De un modo repetitivo y un tanto farándulo, *TL* define también algunos términos de la progresión (4°, 5°, 11°, 12°, 15°, 16°, 18°, 19°, 20°, 23°, 24°, 28°, 31°, 32°, 33°) señalando los intervalos que se crean con 3/2 y 4/3, pero ni siquiera todos los intervalos de 9/8 y *leimma* en los intervalos superiores de 3/2 y 4/3 ni ofrece una sola opción para reunir tales intervalos. Por ejemplo, en *TL*, § 32, 3-6 se señala como *epitritos* (4/3) el intervalo entre 384 y 512 (términos 1° y 4°) y como *hemiōlios* (3/2) el intervalo entre 381 y 576 (términos 1° y 5°).

⁵⁹ *TL*, § 211, 12-17.

⁶⁰ El texto de Timeo Loco presenta un error adicional, al calificar de *leimma* el intervalo entre 2048 y 2187 y de *apotome* el intervalo entre 2187 y 2304, cuando es a la inversa, como resulta evidente del hecho de que la *apotome* = 2187/2048. El error se repite en los intervalos entre 6144 y 6561 y entre éste y 6912.

⁶¹ Tolomeo, *Harmonika*, I, 7 (ed. I. DÜRING, p. 15, 18-21) y 15 (p. 33, 11-13).

⁶² Plutarco, *AG*, 1019D-E; Tolomeo, I 15 (ed. I. DÜRING, p. 33, 9-11).

⁶³ Una definición de διά πασῶν + διά πέντε como el intervalo, después de la octava, más “consonante” (συγκετεύοντος) con el resto en Tolomeo, *Harmonika*, I, 6 (ed. I. DÜRING, p. 14, 15-16); cf. I, 7 (p. 16, 6-8) y 15 (p. 33, 17-18).

⁶⁴ Sobre el *Timeo* y la octava diatónica, víd. Nicónaco de Gerasa, *Enchiridion*, en *Musicis scriptorum graecorum*, ed. C. Janus, pp. 250-252. A partir del término 2304 (6), en el comienzo del márgen inferior de f. 162, Gregorás ha empezado a indicar un intervalo (ἀντ ...) que ha quedado interrumpido, probablemente porque da cuenta de que lo que sigue (4/3, 9/8, 3/2), no puede formar una octava. Tolomeo, *Harmonika*, I, 5 (ed. I. DÜRING, p. 11, 21-22), señala el intervalo de octava como “el más hermoso”, y el doble como “el mejor” y Gregorás parece seguir aquí, en la definición de estos intervalos dobles, los términos que indica Tolomeo para la definición de los tonos y las consonancias (*Ibidem*, p. 57, 22-24): «1) la proporción entre los extremos; 2) el número de intervalos entre ellos; 3) en qué se superan con los consecutivos entre sí».

De este modo caracteriza los intervalos 1 : 2, 3 : 6 y 27/2 : 27, que efectivamente se superan multiplicando por 2 y constituyen una octava armónica (έπιτριπτος + ίημόλος, 4/3 y 3/2). Si se ha indicado “δύπλουντὴ ἀναλογία” es porque, en los intervalos 1 : 2, 3 : 6 y 27/2 : 27, la media armónica separa la cuarta y la quinta de cada octava o, en términos matemáticos, el éritriptos (4/3) y el ιημόλος (3/2), cuya suma = 2. En la serie hay otros términos dobles que constituyen una octava aritmética (2 : 4, 4 : 8), donde el duplo se consigue con una quinta + una cuarta separadas por la media aritmética, pero esto no se ha señalado⁶⁵. El desarrollo de *TL* nunca va más allá de los intervalos creados con 4/3 y 3/2 (cuartas y quintas), mientras que Proclo sí indica cuidadosamente dónde empiezan y acaban los intervalos de las series de razón doble y triple. Al ir Grégorias más allá e indicar cuáles de estos términos dobles constituyen una octava con la suma de cuarta y quinta y una consonancia de quinta y octava, no hacía sino aplicar las consideraciones sobre la equivalencia entre la octava y el duplo de Tolomeo, a un propósito de las cuales su escrito hasta Porfirio reenviaba justamente al pasaje del *Timeo*⁶⁶.

Hasta aquí el comentario del escolio, en el que creemos haber determinado las significativas aportaciones de Grégorias a la comprensión del pasaje sobre el alma del mundo. En nuestra opinión, está fuera de dudas que Grégorias dispuso de la serie numérica de *TL* como base de su trabajo, mientras que las restantes indicaciones pueden ser resultado de una sistematización y complección del texto de Proclo⁶⁷ y de *TL*, del mismo modo que tener a su disposición el tratado de Plutarco *Sobre la generación del alma en el Timeo* pudo haberle facilitado la tarea. Sea como fuere, sus amplios conocimientos sobre los *Harmonika* de Tolomeo le liberaban de la obligación de recurrir a los demás textos.

El desarrollo numérico de *TL* aparece sólamente en una parte de la tradición y de dos formas distintas⁶⁸: 1) limitado a la serie numérica, sin ningún tipo de comen-

tario, 2) ampliado con explicaciones sobre los intervalos mayores en que se pueden distribuir los intervalos de la serie numérica. El tratado de Timeo Locrus del *Vat. gr. 228* (ff. 283-288) es apógrafo, como ya indicamos, del manuscrito platónico de Paquimenes, el *Par. gr.* 1810, que presenta la serie numérica, sin las ampliaciones y con algunos errores que no refleja el escolio⁶⁹, pero que quizás Grégorias corrigió en su trabajo previo a la transcripción del diagrama.

El texto de *TL* en el *Par. gr.* 1810 es apógrafo del *Escor. y.1.13*, una copia de Platón encargada por el patriarca Grégorio de Chipre en la que la transcripción del tratado de Timeo Locrus (ff. 320v-321v, des. mut.) es obra del propio patriarca⁷⁰. A diferencia de su copia, el *Escorialensis* contiene no sólo las cifras que componen los intervalos (en el margen inferior del f. 321v, donde encontramos los siete primeros intervalos, el resto se encuentra en la continuación, ahora perdida)⁷¹, sino que también, en el margen inferior de los ff. 320v-321, Grégorio de Chipre ha incluido las breves ampliaciones que comentan los intervalos⁷², con el error común

75. Da la impresión de que la ausencia de información concreta sobre el momento y el lugar de la copia de muchos de los testimonios aludidos ha llevado a Marg. que reconoce la dificultad de la cuestión, a pronunciarla erróneamente sobre la filiación de las copias y el carácter del añadido. Digamos aquí también que nosotros sólo hemos inspeccionado el testimonio de los *Par. gr.* 1810, fuente del texto de Timeo Locrus en el *Vat. gr.* 228, y del *Escor. y.1.13*.

69. El f. 96v presenta los intervalos en seis líneas de 7, 6, 6, 6 y 5 círculos respectivamente, numerados α'-σ'. Dentro de cada círculo hay dos cifras, la que se suma a la anterior y el resultado de la suma. Algunos círculos (α'-γ', γ') apenas se leen. En el círculo ε', Paquimenes añade: ἔκτρον διγάμον τοῦ πεντατοκτίστην. En el círculo κε', junto a υβ', Paquimenes añade: τετράποδον τριβ'. En el círculo κα' el resultado de la suma es φλοβ' en vez de φάροβ'; en el círculo κε' la cantidad a sumar es, según Paquimenes, φλόβ' en vez de φλόβ', errores en los que no le sigue el escolio del *Vat. gr.* 228. El desarrollo matemático y el texto de *TL* en el *Marc. gr.* 185 (V) son apógrafos del *Escorialensis*; han sido añadidos al comienzo del códice, según W. MARG., *Timaeus Locrus*, pp. 21-23, en el s. XIV. En el *Vindob. supp. gr.* 7, ff. 637-637v, *TL* es una vez más, un añadido de finales del s. XIII o comienzos del s. XIV transcrita del *Escorialensis*. Vid. N. G. WILSON, "The Prague Manuscript of Plato", *SCO*, 44 (1994) 23-32, esp. 24 (mano W3).

71. Estos siete primeros intervalos son presentados en círculos que contienen de un modo un tanto confuso las cifras que conforman el intervalo y su diferencia. En el primer círculo (α'), sólo se lee ἑπτάποδος; en el círculo β' aparecen tres cifras: φηγ' (243, el segundo término del *leimma*), υβ', τριπόδος (432, término 2º) y μη' (48), la diferencia entre los términos 1 y 2; en el círculo γ' se lee: τριπόδος (256, el primer término del *leimma*), υγη' (486, término 3º) y la diferencia υγη' μη' (54); en el círculo δ' aparece la diferencia ἑπτάποδος, φιβ' (512, término 4º) y la diferencia κε' (26); en el círculo ε' se indica ιημόλος, φορ' (576, término 5º) y la diferencia ξε' (64); en el círculo ζ', leemos ξκαρρον' (como en el *Par. gr.* 1810), χυν' (648, término 6º) y su diferencia φρ' (82); en el círculo ζ', el último conservado, se ha añadido ψρο' (729, término 7º) y la diferencia, τρα' (91). Esta serie se separa de la del *Vat. gr.* 228 al indicar 3/2 entre los términos 1º y 5º.

72. El texto recogido por el patriarca es, sin indicación de cifras, el mencionado por la W. MARG., *Timaeus Locrus*, pp. 126-127.

65. O. TIBY, "Note musicologique au *Timeo* de Platone", *Dioniso*, 12 (1949) 33-55, ha trasladado las octavas formadas por la progresión de razón 2 (la de razón 3 forma intervalos de duodecima, es decir, de octava + quinta) a la escala descendente del mi, el modo dórico, que, en las palabras del musicólogo (*ibidem*, 47), constituye «l'armonia per antonomasia, il prototipo del melos, la perfezione assoluta». Cf. B. KURTZLER, "Die Weltscale und der musikalische Raum", *Hermes*, 88 (1959) 393-413.

66. Tolomeo, *Harmonika*, 1, 7 (ed. I. Düring, pp. 15, 18-29), Porfirio, *Commentario*, ed. I. Düring, pp. 115, 12-116, 11.

67. Proclo, al inicio de la explicación matemática (*TC*, vol. II, p. 175, 4-5) indica expresamente que su comentario está dirigido a la composición de un διγράμμιο, la palabra que mejor define el escolio del *Vat. gr.* 228, que se muestra además acorde a la mención (*ibidem*, 18-20) de que el desarrollo ha de ser lineal (reuniendo la serie del 2 y del 3) y no en forma de V (distinguiendo ambas series).

68. Sobre la tradición manuscrita del desarrollo matemático, vid. W. MARG., *Timaeus Locrus*, pp. 60-

al resto de la tradición de αφῆναι' (1528) por αψηναι' (1728), cifra correcta editada por Marg y reflejada en el escojo del *Vat. gr.* 228.

Algunos de los escojos al texto platónico añadidos por Gregorás en el margen del *Vat. gr.* 228 pueden haber sido tomados del *Escoj. y.I.13*⁷³; entra, pues, dentro de lo posible, que Gregorás tuviera acceso el desarrollo matemático incluido por Gregorio de Chipre en el código escojialense. En apoyo de esta hipótesis viene el hecho de que uno de los copistas que colaboraron con Gregorás con mayor frecuencia y que justamente copió *TL* en el *Vat. gr.* 228, completó uno de los manuscritos pertenecientes al patriarca Gregorio de Chipre, el *Escoj. XI.I.13*, que contiene, entre otros autores, Elio Aristides y la *sylloge* de Gregorio de Chipre, parcialmente autógrafa⁷⁴.

Entre los códices de *TL*, que conservan la serie numérica con ampliaciones, Marg considera central el testimonio del *Neap. III.D.28* (N)⁷⁵, que incluye el desarrollo dentro del texto, como él lo edita, y que estaría en el origen de los restantes códices que lo incluyen. Sin embargo, el código napolitano, que antepone el *De natura mundi et animae* al comentario al *Timeo* de Proclo, fue copiado en 1314 por Juan Cattrales, verosímilmente en Salónica⁷⁶, y por ello estaba fuera del alcance de los sabios de Cora. Marg indica, además, que el *Escojialensis* es apógrafo del *Neap. III.D.28*, pero esto es imposible, porque el código de Nápoles fue copiado en 1314, mientras que Gregorio de Chipre murió hacia 1289 y, por lo tanto, la copia de El Escorial es anterior a esa fecha.

Un segundo testimonio considerado por Marg copia del *Neapolitanus*, el *Laur. 59*,⁷⁷ es sin duda un manuscrito constantinopolitano, bombicino, copiado quizás

⁷³ Víd. I. PÉREZ MARTÍN, "El *scriptorium* de Cora", p. 220, n. 63.

⁷⁴ Vid. I. PÉREZ MARTÍN, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Nueva Roma, 1 (Madrid 1996), pp. 48-50 y Lám. 11; eed., "El *scriptorium de Cora*", p. 218.

⁷⁵ Víd. Proclo, *TC*, vol. I, pp. X-XI.

⁷⁶ Sobre el *Neap. III.D.28*, vid. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, 2 vols. (Urbana-Chicago-Londres, 1972), pp. 117-118 y Pl. 90-91; sobre Juan Cattrales, copista del círculo de Triclinio en Salónica, vid. I. PÉREZ MARTÍN, "El 'Estilo salonicense'", un modo de escribir en la Salónica del siglo XIV", *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del Quinto Convegno Internazionale di Paleografia Greca*, Cremona, 4-10 octubre 1998, (Florencia 2000), vol. I, pp. 311-331, y D. BLANCONI, "Il frammento escojialense de Giovanni Cattrale: una nuova lettura", *RBBN* 37 (2000) 209-219. Sobre los intereses astronómicos de Triclinio y su círculo, vid. H. HUNGER, *op. cit.*, pp. 250-251, y N.G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, (Londres 1983), pp. 249-250.

⁷⁷ Víd. W. MARG, *Timaeus Locrus*, pp. 8-9.

en los años '20 del s. XIV⁷⁸. En el código laurenciano, el desarrollo matemático de *TL* aparece descolocado respecto de la copia de la obra, incluido en un folio suplementario (f. 199) que conforma un cuaderno irregular, de 9 ff. (ff. 191-199), y que sigue al epítome de Plutarco, *De animae generatione in Timaeo*. Es, por lo tanto, posible que la fuente del desarrollo numérico no sea la misma que la de *TL*, el *Par. gr.* 1808 (intúitamente en la parte final del tratado)⁷⁹. Que la fuente del Laurenciano sea N no tiene una evidencia inanovible en el análisis de Marg⁸⁰, y resulta poco probable que N se encontrara en Constantinopla pocos años después de su copia. Según M. Menchelli, el autor de la adición el *Laur. 59*, 1 es su cop. B⁸¹, que colabora con el cop. A y es responsable de la adición de todo el material suplementario a propósito de Platón añadido al comienzo del código. Apógrafo del *corpus* platónico del *Laur. 59*, 1 es otro código florrentino, el 85, 9⁸², copiado en parte por un colaborador de Gregorás, que ha transcritto algunas obras de éste en el *Vat. gr.* 1086⁸³. El sabio de Cora, por lo tanto, también pudo tener acceso al desarrollo numérico de *TL* conservado en el *Laur. 59*, 1.

El testimonio más antiguo del desarrollo matemático es, pues, el *Escoj. y.I.13*, copiado antes de 1289. Añadido al tratado de *Timeo Locrus*, el respeto a las directrices pitagóricas en lo que respecta al número 36 y la lengua con un colorido –inconsistente, por lo demás– dorio, no obstaculizan la consecuencia principal: datar a su autor, que ha utilizado el comentario de Proclo, en época bizantina, en la que encontramos desarrollos del pasaje del *Timeo* basados en Proclo como el de Miguel Pselo⁸⁴.

En uno de sus poemas⁸⁵, Metoquita se dirige a Gregorás expresando su alegría

⁷⁸ M. MENCHELLI, "Appunti su manoscritti di Platone, Aristotele e Dioniso di Prusa della prima età dei Paleologi. Tra Teodoro Metochite e Nicéforo Gregorás", *SCO*, 47, 2 (2000) 141-280, esp. 181-185.

⁷⁹ Par. 1808, fuente de *Laur. 59*, 1, mut. in fine, reconstruible del Angel. 59, 1, Par. 1809 y *Laur. 59*, 1. Víd. W. MARG, *Timaeus Locrus*, p. 5.

⁸⁰ W. MARG, *Timaeus Locrus*, pp. 62-63.

⁸¹ M. MENCHELLI, "Appunti su manoscritti di Platone", 184.

⁸² M. MENCHELLI, "Appunti su manoscritti di Platone", 143 y cf. A. CARLUINI, "Marsilio Ficino e il testo di Platone", *Rinascimento*, ser. II, 39 (1999) 3-36.

⁸³ D. BLANCONI, "Eracle e Iolao", 546-547.

⁸⁴ Michaelis Pselli Philosophica minoria, ed. J. M. DUFFY-D. J. OMeara, vol. 2, *Opuscula psychologica, theologicæ, demonologicae*, (Stuttgart-Leipzig, 1898), opusc. 4, pp. 3-6, cf. opusc. 6 sobre el leimma, pp. 9-11; J. BIENEZ, "Psellus et le commentaire du Timée de Proclus", *Revue de Philologie*, 29 (1905) 321-327.

⁸⁵ Se trata de su Poema IV, Εἰς τὸν σοφὸν Τυρηνόπαν ἥπιοθίκα καὶ περὶ τῶν ὀλέτων οὐταργύριάτων, resumido en R. GUILLAND, "Les poésies inédites de Théodore Métochite", *Byzantion*, 3 (1926) 265-302, esp. 269-280 y editado parcialmente por I. SEVcenko.

al verlo estudiar las obras de los sabios del pasado y, en especial, cultivar la filosofía; a continuación, le exhorta a leer Aristóteles y poseer una copia de todas sus obras, puesto que Aristóteles ha dicho sobre los problemas de la física y la lógica todo lo que había que decir. ¿Era acaso una invitación a continuar profundizando en las cuestiones tratadas en el *Timeo* de Platón con el estudio de su contrapunto aristotélico?⁸⁶

⁸⁶ En el *Pan.gr.* 1846, un códice copiado hacia 1340-50 con los comentarios de Juan Filopono, Pselo, Magentino, etc. a los *Análitica Priora*, que M. CACONIROS, “Jean Chortasménos, *katholikos diastratikos*, annotateur du *Corpus logicum* dû à Néophytos Prodroménos”, *Bulletino di Grottaferrata*, 52 (1998) 185-225 e Id., “Le lexique des définitions relevant de la philosophie, du trivium et du quadrivium compilé par Néophytos Prodroménos, son activité lexicographique et les corpus de textes philosophiques et scientifiques organisés par lui au monastère de Pétra à Constantinople”, en P. VOLPE, CACCIAFORTE, *L'edizione scolastico-grammaticale a Bisanzio. Atti della VII Giornata di Studi Bizantini*, (Nápoles, 2003), pp. 165-220, ha caracterizado como “Corpus logicum prodromenum”, se conserva un breve texto de Grégorás, bajo el título: Φιλορόφου καὶ Νικηφόρου τῷ Γρηγόρᾳ τῷ ἱροτομένῳ τῷ ἀριστοκράτειον τέλετον οἰνοπήγια (f. 185v). El *Vat.gr.* 209, con la *Sintaxis persa* de Jorge Crisococes, entre otras obras, presenta el mismo texto en el f. 182r-v. De un modo complementario al escrito al *Timeo*, Grégorás explica en él los intervalos aritméticos por medio de figuras geométricas; vid. I. DÜRKN, *Die Harmonielehre des Kláudios Prolematos*, p. XCIX, y R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras* cit., p. 275.

**UN SODALIZIO POETICO-ASTROLOGICO NELLA NAPOLI DEL QUATTROCENTO:
LORENZO BONINCONTRI E GIOVANNI PONTANO**

MICHELE RINALDI

Università della Tuscia di Viterbo

Riassunto

Il presente contributo studia i rapporti tra Giovanni Pontano e Lorenzo Bonincontri, che furono due dei maggiori poeti astrologici del secolo XV. L'esame comparativo di alcuni 'loci paralleli' nei compimenti dei due umanisti mostra che essi si influenzarono reciprocamente; inoltre, vengono qui segnalate, per la prima volta, alcune annotazioni autografe di Lorenzo Bonincontri nel manoscritto V F 31 (931) della Biblioteca Nazionale di Torino, che contiene le *Commentationes super cennum sententias Polonae* del Pontano. Infine, l'esame di alcuni documenti poco noti permette di ricostruire il ruolo del Bonincontri alla corte di Napoli negli anni 1464-66.

PAROLE CHIAVE: ASTROLOGIA, UMANESIMO ITALIANO, TRADIZIONE CLASSICA, PONTANUS, BONINCONTRUS

A POETICAL AND ASTROLOGICAL FRIENDSHIP IN THE XVTH CENTURY NAPLES:

LORENZO BONINCONTRI AND GIOVANNI PONTANO

Abstract

This paper aims at studying the relationships between J. Pontanus and L. Bonincontri, who were two of the most important astrological poets of the XVth century. A comparative study of some passages of their astrological poems shows that the two humanists likely influenced each other. Through the exame of some unknown documents, it is possible to reconstruct the role of Bonincontri at the court of Naples in the years 1464-66 and his lectura of the manuscript F V 31 of the Biblioteca Universitaria Nazionale at Torino, containing the *Commentationes in Polonae* by Pontanus.

Key words: ASTROLOGY, ITALIAN HUMANISMUS, CLASSICAL TRADITION, PONTANUS, BONINCONTRUS
*Quid numeras, Miniatore! Nihil numerare neeesse est,
sidera sub pedibus qui modo cuncta vides.*
(Pontano, *De lumiis* I, 25, vv. 1-2)

Quella di Lorenzo Bonincontri da S. Miniato (1410 - ca. 1491) rappresenta una delle voci più significative nel panorama degli studi umanistici del Quattrocento; si tratta, infatti, di un personaggio "a cui vita biologica copre per intero il secolo quindicesimo e la cui esperienza di umanista si muove emblematicamente, seguendo un itinerario che attraversa, di volta in volta, gli ambienti-guida della civiltà quattrocentesca peninsulare, Napoli, Firenze o Roma, recependo così gli stimoli di tipologie culturali diverse, storiche, filologiche o astrologiche, con esiti e contributi che, se non si situano al vertice della proposta del tempo, risultano, comunque, tutti, nel proprio ambito, grandemente rappresentativi".¹ Lorenzo era nato il 23 febbraio

del 1410 a S. Miniato; per aver preso parte giovanissimo alla lotta contro i Fiorentini (che controllavano la sua città), venne bandito nel 1431, e riparò presso l'Imperatore Sigismondo, che si trovava allora in Toscana. Fino a circa il 1450 condusse una vita errabonda, militando, come soldato di ventura, sotto vari condottieri.² Poco dopo la metà del secolo (e forse già prima del 1451) si trasferì a Napoli³,

1st dell'Encyclopedia Italiana, vol. XII, 1970, pp. 209-11; sulle sue opere astrologiche cfr. le classiche pagine di B. Soldati, *La Poesia astrologica nel '400*, Firenze, Sansoni, 1906 (rist. anast. Firenze, Le Lettere, 1986, con una Presentazione di C. Vasolfi), pp. 105-98, e inoltre le seguenti di L. Thorndike, *A History of magic and experimental Science*, New York, Columbia University Press, vol. IV, 1934, pp. 405-12; P. Landucci Ruffo, "Lorenzo Bonincontri e alcuni suoi scritti ignorati", *Rinascimento*, II s., vol. 5 (1965) 171-194; M. Rinaldi, "Pontano, Trapezuntio ed il Graecus Interpres del *Centoquarto pseudo-tolomeo*", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, n. s., 48 (1999) 125-171 (soprattutto pp. 141-48); per i due poemi astrologici *De rebus naturalibus et divinis* del Summinate è ora fondamentale la monumentale *Einführung* di S. Heilern a Laurentius Bonincontrus MINIATENSIS, *De rebus naturalibus et divinis*, Zwei Lehrgedichte an Lorenzo de' Medici und Ferdinand von Aragonien, Einleitung und kritische Edition von S. Heilern, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1999, pp. 9-343; sempre a cura di Heilern la recente concordanza dei due poemetti: S. HEILERN, *Concordanza in Laurentii Bonincontrii Miniatensis Carnina de rebus naturalibus et divinis*, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 2000. Sul celebre commento bonincontriano a Manilio cfr. almeno S. Feraboli, "Da un'edizione umanistica di Manilio", *Mata*, 44 (1992) 165-169, e A. MARANINI, *Fisiologia fantastica. Manilio e i suoi "Astronomici"*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 181-184. Sull'insegnamento fiorentino del Bonincontri v. A. F. VECODE, "Giovanni Angiropulo e Lorenzo Bonincontri professori nello studio fiorentino", *Rinascimento*, II s., 14 (1974) 279-287, e A. FIELD, "Lorenzo Bonincontri and the first public Lectures on Manilius (Florence, ca. 1475-78)", *Rinascimento*, II s., 36 (1996) 207-225; sul periodo romano cfr. G. TOURNOY-THOEN, "La laurea poetica del 1484 all'Accademia romana", *Bull. de l'Institut Historique Belge et de Rome*, 42 (1972) 211-35, e L. GIORDETTI, "Da Giorgio Trapezunzio a Luca Gaurico intorno a Tolomeo", *Roma nel Rinascimento*, 2002, pp. 201-11. Sulla produzione storiografica v. L. C. BOLEA, "Per l'edizione delle opere storistiche di L. Bonincontri", *Archivio muratoriano*, 10 (1911) 580-588; FERRAIUOLO, *Il tessitore*, pp. 131-174, e E. D'ANGELO, "Nuova mappatura della tradizione manoscritta delle opere storiografiche di Lorenzo Bonincontri", in Id., *Storiografi e cronologi del Mezzogiorno Normanno-Svevo*, Napoli, Liguori, 2003, pp. 185-194.

2 Vari accenni del Bonincontri alla sua lunga esperienza militare (ed in particolare alla milizia storica) sono raccolti in SOLDATI, *La poesia*, pp. 118-32 e FERRAIUOLO, *Il tessitore*, p. 135, n. 2.

3 Un indicio cronologico sul periodo più antico del soggiorno napoletano del Bonincontri sembrerebbe potersi ricavare dalle due brevi elegie che il Pontano gli indirizzava tra il gennaio del 1450 e il settembre del 1451, in occasione della legazione nella quale questi accompagnò il Panormita presso le corti di Roma, Firenze, Bologna, Ferrara e Venezia (su tale legazione cfr. E. PERCOCO, *Vita di Giovanni Pontano*, a cura di M. Manfredi, Napoli, I. T. E. A., 1938, p. 13); le due elegie sono edite in I. I. PONTANI *Carmina*, a cura di B. Soldati, Firenze, Barbera, 1902, vol. II, pp. 402-04, ed ascritte a questo periodo dallo stesso Soldati, *La poesia*, p. 123, e dal Percoco, *Vita*, pp. 12 s. D'altra parte, c'è che il Bonincontri fosse certamente a Napoli nel 1456 e dimostrato dalla sua testimonianza circa il coraggioso contegno tenuto da Alfonso il Magnanimo durante il celebre terremoto di quell'anno: cfr. FERRAIUOLO, *Il tessitore*, p. 135, n. 2.

dove strinse amicizia col Panormita e con gli intellettuali gravitanti attorno al circolo afferosino; al di là dei legami con la corte aragonese, è probabile che in questo periodo egli abbia stretto rapporti anche con la corte minore dei del Balzo di Andria⁴. A Napoli il Boninconti si avvicinò agli studi letterari, e mise mano ad una vasta trattazione storiografica che si venne progressivamente articolando in tre stadi redazionali (il *De ortu Regum Neapolitanorum* "che ad un certo punto si metamorfizza negli *Annales* <ab a. 903 ad a. 1458>" e quindi si riduce e trasforma nella *Vita di Muzio Attendolo*⁵), ma soprattutto cominciò ad interessarsi di astrologia. In questo campo, oltre al Pontano – che serberà sempre un vivo ricordo "veteris studii sociique laboris"⁶ – ebbe come compagno di studi l'astrologo catanese Tolomeo Gallina⁷ con il quale, certo prima del 1458, cominciò lo studio degli *Astronomica* di Manilio, che lesse e trascrisse da un misterioso codice cassinese donatogli dal Panormita (come attesta egli stesso in un celebre brano del suo commento maniliano)⁸. Tuttavia – nonostante lo si sia per lungo tempo affermato – non pare che a

⁴ Cf. in proposito FERRAU, *Il tessitore*, p. 135, n. 3; tale ipotesi sembrerebbe trovare conferma in una testimonianza del Pontano il quale, in un brano del *De bello Neapolitano* (v. I. I. PONTANI *De bello Neapolitano*, Napoli, ex officina Sigismundi Mayr, MDVIII, lib. IV, c. E 3v), ricorda la missione diplomatica svolta dai Boninconti presso Francesco del Balzo, in occasione della resa di Andria, al tempo della prima congiura dei Baroni.

⁵ FERRAU, *Il tessitore*, p. 131: il profondo studio di Ferrau costituisce, a tutt'oggi, il più importante contributo critico sull'opera storiografica del Boninconti, di cui ricostruisce il denso tessuto delle fonti, l'originale prospettiva ideologica ed i rapporti con la coeva storiografia umanistica meridionale.

⁶ Cfr. I. I. PONTANI *De tumulis* I 25, 11, edidit L. Monti Sabia, Napoli, Liguori, 1974, p. 97.

⁷ Su Tolomeo Gallina si vedano le notizie raccolte da R. SABBADINI, *Storia documentata della R. Università di Catania*, Catania, 1898, parte I, p. 43; SOLDATI, *La poesia*, p. 121, n. 1; Pontano gli dedicò l'affettuoso tumulo I 24 (*PONTANI De tumulis* I 24, ed. cit., p. 95) e ne ricordò il carattere affabile e generoso in *De bene*⁷ (cfr. G. PONTANO, *I libri delle virtù sociali*, a cura di F. Tateo, Roma, Bulzoni, 1992, p. 150). Sappiamo che il Gallina scrisse un *De rebus astrológicis* una copia manoscritta del quale doveva trovarsi un tempo presso la biblioteca del Convento catanese di S. Niccolò l'Arena (oggi disperata), come attesta V. M. AMICO, *Catana Illustrata*, Catania, ex typographia J. Pulejii, MDCCXLVI, pars. IV, p. 233.

⁸ LAURENTII BONINCONTRI *MINIATENSIS* [...] In C. Manilius *Commentum*, Romae 1484 [Tipografia del Manilius] c. 2; IGLIV, n° 6128: "acepsi ab A. Panormita, viro doctissimo atque poeta, cum Alphonsi temporibus Neapoli essem, quosdam quinterniones valde perturbatos vetustissimosque quos ex bibliotheca cassinense se accepisse dicebat, quoque mihi tradidit diligendos [en digerendos? (coniec- Sabaddini)] [...] quos ego quinterniones transcripsi una cum Gallina Sticlu, in quibus etiam quosdam versus pluribus locis inveni, quos in exemplaribus Poeggi aut impressorum dicesse cognovi"; su tale testimonianza e, in generale, su tutta la problematica relativa al Manilio bonincontiano, cfr. MARASMINI, *Filologia fantastica*, cit., pp. 181-92; BAO, *Nel laboratorio filologico degli umanisti e nell'officina moderna. Storia e problemi della tradizione di Manil.* 5, 126, in *Schede Umanistiche*, Archivio Umanistico e Rinascimentale Bolognese, Quaderno n. 1, Bologna, 1988, pp. 7-71.

Napoli, una volta dismessa la pratica delle armi, il Boninconti abbia mai insegnato pubblicamente astrologia⁹. Al contrario, un'attenta ricognizione di ciò che resta della documentazione un tempo conservata presso l'Archivio di Stato di Napoli (e di altri importanti documenti ripubblicati di recente) permette di mettere a fuoco alcuni aspetti ignorati del soggiorno napoletano del Samminiatese, e di cominciare, così, a sottrarre la sua presenza a quella sorta di anonimato intellettuale al quale, fino ad oggi, lo hanno consegnato i suoi anni partenepei (tradizionalmente ricondotti agli studi astrologici ed alla quasi esclusiva pratica delle armi)¹⁰. Da una cedo-

⁹ La notizia di questo presunto magistero napoletano del Boninconti, diffusa dal Mazzucchelli (G. MAZZUCHELLI, *Gli Scrittori d'Italia, cioè narrazioni storiche e critiche intorno alla vita e agli scritti dei letterati italiani*, Brescia, presso G. Bossini, vol. II/4, 1763, p. 2393), ripresa dal Tiraboschi, (G. TRABOSCHI, *Storia della Letteratura italiana*, Modena, presso la Società tipografica, II ed., vol. VII, 1790, p. 407), e amplificata dal Percopo (*Vita di G. Pontano*, p. 11: "nello Studio [scil] di Napoli, il Boninconti aveva letto l'*Astronomicum* di Manilio") continua ad essere ripetuta, soprattutto da studiosi del Pontano, i quali, sulle orme del Percopo, tendono a presentare il Samminiatese come un vero e proprio "maestro di astrologia" di Giovanni Gioviano (cfr. M. DI NICHTO, *I poemi astronomici di Giovanni Pontano. Storia del testo con un saggio di edizione critica del Meteorum liber*, Bari, Dedalo, 1975, p. 11, n. 4: "Pontano [...] da tempo [scil. ante 1456] era stato iniziato agli studi astrologici, avendo seguito da 1448 e il '50 le lezioni di greco di Gregorio Tifernate [...] e dopo il '50 quelle di Lorenzo Boninconti, commentatore nello Studio dell'*Astronomicum* di Manilio insieme con il catanese Tolomeo Gallina"; G. DESANTIS, "Pico, Pontano e la polemica astrologica. Appunti sul XII libro del *De rebus coelestibus*", *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, 29 (1986), p. 164: "il Pontano [...] aveva con tervere studiato [scil. l'astrologia] fin dagli anni della giovinezza alla scuola di Lorenzo Boninconti e di Tolomeo Gallina", imprecise, al riguardo, risultano anche le osservazioni di FIELD, *Lorenzo Boninconti*, p. 210 n. 9, che pone il Pontano "among those [scil. students] he [scil. Boninconti] influenced outside of Florence"). Purtroppo, tali affermazioni non paiono trovare alcun riscontro nella documentazione esistente sui Maestri dello Studio napoletano, come timidamente osservò già il Soldati, *La poesia astrológica* sui Maestri dello Studio napoletano, come timidamente osservò già il Soldati, *La poesia astrológica* p. 122, n. 1 ("il Boninconti [...] non accenna mai ad una cattedra napoletana [...] né accenna a lezioni pubbliche; infine il suo nome non compare affatto fra i lettori dello Studio di Napoli negli anni 1450-75, né fra gli *ordinari*, né fra gli *strategiarii* e neppure fra i *concorrenti* [...]. Del resto, conchiudendo, la condizione ufficiale del nostro a Napoli aveva, come abbiamo veduto, molto probabilmente carattere militare"); un giudizio analogo è stato autorevolmente ribadito, in tempi più recenti, anche da C. DE FRESE, *I lettori di umanità nello studio di Napoli*, Napoli, l'Arte Tipografica, 1960, p. 40: "È dubbio (e comunque non provato da documenti) che abbiano insegnato durante quel tempo altri giuristi [...] o l'astronomo Lorenzo Boninconti", (*ibid.* n. 3): "infatti, contrariamente a ciò che si tramanda nelle storie dell'Università e della cultura napoletana, non risulta dai documenti, o da memorie coeve, che quegli uomini siano stati lettori nello Studio"; a ciò si aggiunge che neppure sul versante privato questo magistero bonincontiano parrebbe mai effettivamente attestato. Ne consegué che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, l'eventualità che a Napoli il Samminiatese possa aver comunque impartito un qualche insegnamento astrologico andrà ridimensionata e ricontestata come una semplice ipotesi di lavoro.

¹⁰ Sulle condizioni "militari" del Boninconti durante il soggiorno napoletano v. SOLDATI, *La poesia*, p. 122, n. 1; BOLLEA, *Per l'edizione*, pp. 580-81; GRAYSON, *Boninconti, Lorenzo*, p. 209.

la della tesoreria aragonese, infatti, apprendiamo che, sin dal 3 novembre del 1464, Lorenzo era segretario e precezettore di Don Erizzo d'Aragona, Marchese di Gerace politica del Samminiate, giacché si tratta di un'epistola con la quale il sovrano aragonese pregava Lorenzo di Piero di Cosimo de' Medici di intercedere presso il padre per la "restituzione" (cioè per la reintegrazione nei suoi diritti e la revoca del bando) di "Lorenzo boninconti da samminiat secretario et precezettore de don Erizzo nostro figlio".¹³ Dunque, almeno per il biennio compreso tra il 3 novembre del 1464 e il 24 novembre del 1466, a Napoli il Boninconti ricoprì l'incarico, tipicamente umanistico, di segretario e precezettore di Don Erizzo d'Aragona, purtroppo, non sappiamo se egli

11 Cfr. N. BARONE, "Le cedole di tesoreria dell'Archivio di Stato di Napoli dall'anno 1460 al 1504", est. dall'*'Archivio storico per le provincie napoletane'*, Napoli, Giannini, 1885, p. 19, "3 Novembre [1464] – si trova nominato Lorenzo da Santoniniato maestro del Signor Erizzo d'Aragona. Egli riceve l'onorario di 6 ducati al mese"; Erizzo d'Aragona, figlio primogenito naturale di Ferrante e di Diana Guardato (di nobile famiglia sorrentina), nel 1465 aveva sposato Polissena Centelles dei marchesi di Crotone (che gli aveva portato in dote le molte terre confiscate al padre Antonio); secondo la testimonianza di G. PASSERO, *Storie in forma di giornali* pubblicate da M. A. VECCHIONI, Napoli, MDCCCLXXXV, p. 29, il 21 maggio del 1473 Erizzo fu creato da Ferrante Marchese di Gerace. Suo primogenito fu quel Luigi, già marchese di Gerace, che nel 1494 verrà proclamato da papa Alessandro VI cardinale di S. Maria in Cosmedin. Lo stesso PASSERO, *Storie*, p. 37, sostiene che Erizzo morì l'11 maggio del 1478, mentre NORAR GIACOMO, *Cronaca di Napoli*, per cura di P. Gazzilli, Napoli, MDCCCLXIV, pp. 142 s., pone la sua morte il 25 novembre dello stesso anno; entrambi i cronisti concordano, invece, sulla causa del decesso, che sarebbe stata determinata dall'ingestione di alcuni funghi velenosi; su Erizzo cfr. E. PERCOPPI, "La morte di don Erizzo d'Aragona. Lamento in dialetto calabrese", *Archivio storico per le province napoletane*, 13 (1888) 130-60; L. VOLPICELLA, *Regis Ferdinandi primi Instructionum liber* (10 maggio 1486 – 10 maggio 1488), Napoli, L. Pierro ed., MCMLXVI, p. 317; B. FIGLIUOLO, *La cultura a Napoli nel secondo Quattrocento*, Udine, Forum, 1997, p. 383.

12 Questo documento è stato pubblicato per la prima volta da E. PONTIERI, "La dinastia aragonese e la casa dei Medici", *Archivio Storico per le province Napoletane*, n. s., 26 (1940), p. 290, quindi da VERDE, *Giovanni Argiroculo e Lorenzo Boninconti*, p. 284, e più di recente da HELEN, *Einführung*, p. 59 (da cui si citi).

13 HELEN, *Einführung*, p. 39.

14 Si noti che le stesse cedole della Tesoreria aragonese costituiscono un documento assai utile anche per mettere a fuoco qualche aspetto del magistero bonincontiano nei confronti del Marchese di Gerace; se infatti si tiene conto dei libri che Erizzo d'Aragona riceveva in dono dal padre nel biennio 1464-66, è forse possibile farsi un'idea delle letture che l'umanista doveva preservare al suo giovane allievo. Le cedole della Tesoreria, infatti, ci attestano che il 22 maggio 1465 Erizzo riceveva in dono dal padre un *Saltusio in pergamen* (BARONE, *Cedole*, p. 24); il successivo 3

abbia conservato tale incarico fino al momento della sua partenza (settembre/ottobre 1475), oppure lo abbia lasciato in una data anteriore.¹⁵ E sempre a Napoli Lorenzo si dedicò alla composizione dei suoi due ampi poemetti didascalici – il *De rebus naturalibus et divinis ad Laurentium Medicem, e il De rebus naturalibus et divinis ad Ferdinandum Aragonum*¹⁶ – che sono da annoverare tra i documenti più significativi della poesia astro-meteorologica del Quattrocento.

Finalmente, nell'aprile del 1475, giungeva per il Samminiate la tanto attesa revoca del bando¹⁷; il Boninconti riprendeva, così, la via di Firenze, dove affittava una casa già nell'ottobre del 1475¹⁸; ed è possibile che di lì a poco egli cominciasse le sue pubbliche letture sul testo di Manilio, dal momento che, nel commento agli *Astronomici*, egli afferma: "[sc. Manilius opus] ego primus Florentie legi anno salutis millesimo quadringentesimo septuagesimo quinto et duobus insequentibus annis".¹⁹ In ogni caso, da documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Firenze, risulta che egli fu pagato per un periodo compreso tra il novembre del 1476 e l'ottobre del 1477²⁰. Paolo Cortesi, nel suo *De hominibus doctis*,²¹ ci attesta la for-

luglio era la volta di un *Vngilio*, di un *Tullio de officiis* e di un *Grevenate* (cfr. BARONE, *Cedole*, p. 25). Un altro documento relativo ad Erizzo che potrebbe aiutare a ricostruire la biografia napoletana del Samminiate è la cedula del primo settembre del 1455, nella quale si attesta che il Marchese di Gerace ricevette 300 ducati per affrontare le spese necessarie per andare a ricevere a Fondi la duchessa di Calabria che giungeva da Milano (v. BARONE, *Cedole*, p. 27); non è improbabile, infatti, che in questa occasione il Samminiate, suo segretario, lo abbia accompagnato. Infine, segnalo ancora che Erizzo si trova ricordato in una cedula del 28 novembre 1471, quale destinatario di vari doni del Re (cfr. BARONE, *Cedole*, p. 63).

15 Comprensibilmente, Lorenzo non è più ricordato quale precezettore del Marchese di Gerace nel "Lamento per la morte di Don Erizzo che risale al 1478 (e che, al suo posto, menziona un mistioso 'Missere Linardo'; cfr. PERCOPPI, *La morte*, vv. 178 s., p. 155) ma, ovviamente, ciò si spiega con la circostanza che, a questa altezza cronologica, il Samminiate si era già allontanato da Napoli da circa tre anni.

16 I due poemetti hanno lo stesso titolo, lo stesso numero di libri (tre per parte) e una genesi contigua, giacché il primo libro del secondo poema, dedicato a Ferdinandoto d'Aragona, in origine costituiva il quarto libro del poema più antico, indirizzato a Lorenzo de' Medici. Ciononostante, essi costituiscono, a tutti gli effetti, due opere indipendenti per fonti, materia e ispirazione, ma in rapporto cfr. HELEN, *Einführung*, p. 11.

17 Il testo della delibera del Consiglio del Cento è edito da G. UZIELLI, "Assoluzione di Lorenzo Boninconti dalla condanna di ribellione e sua abitazione in Firenze", *Archivio Storico Italiano*, 24 (1899) 92-96.

18 VERDE, *Giovanni Argiroculo e Lorenzo Boninconti*, p. 282.

19 Cfr. LAURENTII BONINCONTII MINIATENSIS [...] In C. Manilius Commentum, c. 10r.

20 Cfr. VERDE, *Giovanni Argiroculo e Lorenzo Boninconti*, pp. 281-84.

21 PAULI CORTESI *De hominibus doctis*, a cura di G. Ferraro, Messina, «Il Vespro» edizioni, 1979, p. 184.

tuna che incontrarono le *lecturae* bonincontriane sul testo di Manilio: «*Hunc [sc. Laurentium Miniatensem] sublimius astronomica scientia sustulit; in quo genere ita laboravit²² et praestitit, ut esset ex tota Italia ad eum concursus. Atque is primus ex omnibus Maniliis poetam ex abdito erutum in lucem revocavit*», e la buona accoglienza riservata dai circoli fiorentini al Samminiatese è confermata anche da Marsilio Ficino, il quale, in una nota lettera, annovera il Bonincontri tra i suoi *familiares* e lo chiama «poeta astronomicus astronomicus poeticus»²³. Il soggiorno fiorentino, tuttavia, non durò a lungo; difatti, forse a seguito della congiura dei Pazzi (26 aprile 1478), il Bonincontri lasciò la capitale medicea, accettando di seguire, in qualità di astrologo personale, Costanzo Sforza (il quale divenne capitano delle truppe fiorentine nella guerra di Ferrara: 1482-84). Alla morte di Costanzo (1483) per cui aveva cominciato a comporre la *Sforzate Vita*²⁴, Lorenzo si stabilì a Roma, dove fu accolto nel circolo di Pomponio Leto e ricevette la laurea poetica (21 aprile 1484)²⁵. Nella pace dell'Urbe, grazie alla protezione di Sisto IV e del cardinale Raffaele Riario, fu chiamato a insegnare astrologia presso lo Studio cittadino e poté dedicarsi alla revisione del suo commento a Manilio che pubblicò nel 1484; qui, infine, egli si spense, come pare, intorno al 1491.

Quella del Bonincontri fu, dunque, una lunga vita errabonda, divisa tra la pratica delle arti, l'attività umanistica e un'intensa produzione letteraria. In questa complessa vicenda biografica e culturale un posto di grande rilievo è occupato dal soggiorno napoletano che, con brevi interruzioni, si protrasse per quasi venticinque anni della vita del Samminiatese e che, per lui, dovette certo costituire un periodo di grande approfondimento e maturazione intellettuale; non si dimentichi, infatti, che a questo soggiorno risalgono sia i suoi pionieristici studi sul testo di Manilio, sia la sua elaborazione di un'originale prospettiva storiografica di orientamento netamente 'filo-baronale',²⁶ – senza contare che tutta 'napoletana' sembra essere anche

la cronologia di composizione di entrambi i suoi poemi didascalici *De rebus naturilibus et divinis* (ca. 1469-75)²⁷. Proprio a questi anni napoletani dell'umanista, quindi, vorrei rivolgere la mia attenzione, nell'intento di mettere a fuoco un episodio tutt'altro che secondario nella storia della cultura poetica e astrologica della Napoli del secondo Quattrocento: l'affettuoso sodalizio, umano e letterario, che per molti anni legò il Bonincontri ad uno dei più illustri rappresentanti dell'unanimesimo napoletano dell'età di Ferrante I, cioè a Giovanni Gioviano Pontano. L'occasione si presenta particolarmente propizia, anche in virtù della recente edizione critica di entrambi i poemi didascalici del Samminiatese egregiamente curata da S. Heilen, che ci ha restituito, per la prima volta, questi due importantissimi documenti della cultura astrologica napoletana – oltre che, s'intende, veri e propri incunaboli di tale genere di poesia.²⁸

A proposito dell'intenso rapporto di amicizia e di studi che legò, per tutta la vita, questi due umanisti, non riprenderò l'infodata notizia (che credo risalga a Luca Gaurico) di un indimotostato magistero del Bonincontri sul giovane Pontano²⁹; come

improntato al più ampio accoglimento delle tensioni di una cultura in qualche modo 'altra' dalla linea principale aragonese³⁰.

Il Bonincontri doveva aver iniziato la composizione del più antico dei suoi poemi didascalici già in età giovanile, come si ricava da un noto passo del commentario autografo che egli stesso compose sui suoi poemi (tale commento, inedito, è tradotto dal codice Vaticano Latino 2845, su cui cfr. HEILEN, *Einführung*, pp. 136-150); si vedano le osservazioni con cui il Samminiatese commentava i versi 17-8 del suo secondo poema didascalico («nunc meliore lyra, maiori carmine, urgo / surge precor [...]»), ed in particolare il termine *mellor*: «melior: quia non solum de deo bene sentire, sed etiam bene loqui necesse est; mellore[s] scilicet quam i uenit utis tempore fecerit, cum amorum elegias et de rebus naturalibus prius tres libros fecerat [fecerat conic: Heilen] et hunc quantum [quartum conic: Soldati, Heilen] ab hoc carmine incepserat; sed a rege ipso rogatus quale videt exordium sumpsit» (trago la citazione da HEILEN, *Einführung*, p. 11, n. 5). In ogni caso, il periodo decisivo per l'elaborazione dei due poemi sembra restare quello fissato a suo tempo da SOLDATI, *La poesia*, pp. 158-162, entro i termini del ca. 1469-1472, per il primo poema, e ca. 1472-1475 per il secondo (in proposito cfr. anche da NICILIO, *I poemi*, p. 16, e, a conferma della bontà di tale ricostruzione del Soldati, HEILEN, *Einführung*, p. 14).

Il *Fortleben* di entrambi i poemi didascalici bonincontriani costituisce un argomento di grande interesse ai fini della ricostruzione della storia di tale genere letterario; purtroppo, però, esso non ha ancora ricevuto l'attenzione che merita: unico contributo in questo senso, infatti, resta il lavoro di R. BESCI, «Luigi Pulci e Lorenzo Bonincontri», *Rinascimento*, s. II, 14 (1974) 289-295, che indaga l'influsso maniliano sul *Morganate* di Pulci per il tramite del Bonincontri.

Secondo quanto testimonia Filippo Melantone, in una nota lettera a Gioacchino Camerano del 29 giugno 1532 (cfr. A. WARABURG, «Melantone e l'astronomia» in Id., *La rinascita del paganesimo antico*, trad. it. di Emma Cantinori, Firenze, La Nuova Italia ed., 1996², p. 370, da cui si cita), il primo a presentare oralmente il Bonincontri quale *Pontani praecceptor* pare sia stato Luca Gaurico, al tempo del suo soggiorno in Germania; scrive, infatti, il Melantone: «[...] Postremo, ut etiam laeti aliquid scribam, vidi Carmen cuiusdam Itali [sc. Laurentii Bonincontrii Miniatensis] quod enim *Gaurico* dicebat fuisse Pontani praecceptor in quo planetarum motus mitifice

²² In questa citazione ho corretto in *laboravit* la lezione *laboravi* che, per un banale refuso tipografico, si legge nel testo di Ferrai.

²³ Cfr. M. FICINO, *Lettore*, I, *Epistolam familiarum liber* I, a cura di S. Gentile, Firenze, Olshütz, MCMXC, p. 178 (una traduzione italiana di questa stessa lettera si può leggere in MASSIMO FICINO, *Scritti sull'astronomia*, a cura di O. Pompeo Faracovi Milano, Bur, 1999, p. 226). Assai diverso, invece, il giudizio di G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. E. GRAN, Firenze, Vallucchini, vol. II, 1952, p. 116, il quale biasimava aspramente l'«epistemam

²⁴ Sulla *Sforzate Vita* del Bonincontri, v. D'ANGELO, *Nova mappatura*, pp. 192-94 e 229-68 ove l'opera è pubblicata per la prima volta.

²⁵ Una circostanziata ricostruzione dell'episodio in TOURENOV-THOEN, *La laurea poetica del 1484 all'Accademia romana*, pp. 211-35.

²⁶ Cfr. FERRARI, *Il tessitore*, p. 172: «Se si esclude la dedica [...] il *De ortu <Regum Neapolitanorum>* è espressione, occorre sottolinearlo, di un punto di vista baronale, nato da suggestioni signorili e

si è detto, a Napoli il Bonincontri non pare abbia mai insegnato pubblicamente astrologia e, per converso, troppo lontani da quelli del Samminiatese appaiono gli esiti della poesia e delle ricerche astrologiche del Pontano, il quale in Giorgio da Trebisonda aveva avuto ben altro maestro³⁰. A mio avviso, invece, fra i due poeti vi fu una lunga e affettuosa consuetudine di studi, conciliata anche dalla comune passione per Manilio, per la poesia astrologica, e per i metri lirici in generale, ma non un vero e proprio magistero dell'uno sull'altro (e credo che in questa ottica vadano inquadrare anche le frequenti allusioni interne alle rispettive opere³¹). Una conferma in tal senso sembrerebbe descrubuntur: In fine addit rationum de coniunctione quadam magna, in qua de his ecclesiasticis discordis satis clementer vaticinatur, caetera quo pertinet ad p[ro]p[ter]eum³², segnoro i vv. III 1085-91 del *De rebus naturalibus et divinis ad Ferdinandum Arag[ostum]* (ed. HEILEN p. 666), preceduti dalla intitolazione: "Pontani praeceptor Laurentius Miniatensis". Come spesso accade, dunque, all'origine di questa falsa notizia ci sarebbe una tradizione orale risalente, almeno in parte, a Luca Gaurico il quale, tramite Filippo Melantone, l'avrebbe poi diffusa tra gli umanisti d'oltrepe; essa fu poi raccolta dalla grande erudizione italiana del Settecento del Mazzucchelli e del Tiraboschi (cfr. la precedente nota 9) da cui, credo, l'attinse il Percopo per il suo noto saggio sulla vita del Pontano (cfr. *Vita di Giovanni Pontano, praeveritum* pp. 8-11). In anni più recenti, il celebre studio del Warburg (che, come si è visto, commentava ampiamente proprio la citata lettera del Melantone) deve aver contribuito non poco al *revival* contemporaneo di questo fantomatico magistero bonincontriano.

Ad una prima e sommaria ricognizione, pochi risultano essere gli elementi in comune tra i poemi astrologici dei due umanisti; il primo poema bonincontriano, infatti, per il suo contenuto didascalico, trova parziale riscontro soltanto nel *Meteororum liber* del Pontano; per quanto riguarda il secondo poema, invece, se si escludere il libro I di argomento teologico, soltanto i libri II e III mostrano tali punti di contatto con l'*Urania* pontaniana, la quale, tuttavia, appare molto più vicina al modello manigliano sia nella distribuzione della materia in cinque libri, sia, soprattutto, nella scelta degli argomenti. Il Pontano, ad esempio, sulle orme del poeta antico, dedicava la maggior parte della sua opera (i libri II-IV) alla trattazione degli asternisi zodiacali ed extrazoniacali, mentre consacra il libro V alla corografia astrologica; un altro argomento tipicamente manigliano; il Bonincontri, invece, dedica assai più spazio alla trattazione delle influenze planetarie, notoriamente trascurate da Manilio. C'è, poi, il problema linguistico: il Pontano, impegnato per tutta la vita nella polemica contro i nuovi "barbari" nel tentativo di plasmare un lessico astrologico esemplificato sui modelli classici latini e greci, difficilmente avrebbe scritto "versi come: "Eccenturunque ferunt Lunea inter concava cyclum / telum, media signum a parte remotum" (LAUR. BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Ferdinandum Arag.* II 89 s., ed. HEILEN, p. 544), per poi osservare (*ibid.* vv. 91-93) "Ne mire, nouis fingentem carmina verbis / si fruor exterrit nos, memores veteris decorum" (ma sulle irregolarità et si nomina singula caelo: / sic opus est; res ipsa monet. Ne quare decorem") (ma sulle irregolarità della lingua poetica del Bonincontri - disposto sovente a sacrificare la correttezza morfo-sintattica del dettato ad esigenze espressive, fonico-metriche, o per effetto dell'influsso del volgare - si veda quanto scrisse HEILEN, *Einführung*, pp. 318-24). Per quanto riguarda, invece, le prosse astrologiche del Pontano, e i loro rapporti con l'opera di Giorgio da Trebisonda, mi permetto di rinviare ai miei due contributi: M. RIVALDI, "Pontano, Trapezanzio", e Id., "Per gli studi astrologici del Pontano: un autografo inedito e quattro frammenti di traduzione dal greco nel codice ambrosiano G 109 inf. ff. 30r-32v", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, n. s., 40 (2001) 335-378.

³¹ Al Bonincontri Pontano aveva dedicato la sua catiliana raccolta d'esordio, gli *Amores*, su cui cfr. G. PARANTI, "Poeta Proteus alter": *forma e storia di tre libri di Pontano*, Firenze, L. Olshki ed.,

be venire dal bel *Tumulo* I 25, dedicato dal Pontano proprio al Bonincontri ("Tumulus Laurentii Miniat nobilis astrologi"). In questo vivace compimento la figura di Lorenzo è rievocata nei suoi tipici tratti terreni di studioso delle cose celesti, il quale, anche dopo morto, non rinuncia ad osservare e a calcolare le orbite dei pianeti. Ma ciò che più importa sottolineare sono le ragioni della dedica di questo carne, che il Pontano intitola all'amico "memore dell'antica passione [sc. per l'indagine celeste] e dell'avorio comune", e "come omaggio dovuto ad una sacra amicizia" (vv. 11-12: "nos, memores veteris studii sociique laboris," / "Haec tibi pro sanctae munere amicitia"); parole che, nella loro schietta e solenne semplicità, sembrano alludere ad un sodalizio e ad un impegno comune piuttosto che ad una forma di discepolato³².

Tumulus Laurentii Miniat nobilis astrologi³³

Quid numeras, Miniate? Nihil numerare necesse est,
sidera sub pedibus qui modo cuncta vides,
cuncta suos agere amictus seque ordine summo
cogere et errores rite subire suos.

5 Ne numera, Miniate; quies tibi parta; quiete

utere et humanis exue te studiis.

Ipsa quies deus est, deus est et vita bonumque,
vita bonumque simul: utere utroque simul.

Exutusque hominum curis rebusque molestis,

Laurenti, aeterno rite fruare bono.

10 Nos, memores veteris studii sociique laboris,
haec tibi pro sanctae munere amicitiae.

1985, pp. 111-31; A. IACONO, *Le fonti del Partenopeus sive Amorum libri di Giovanni Gioviano Pontano*, Napoli, Giannini, 1999 (con ampissima *Bibliografia* retrospettiva); EAD., "Viciorii Giovardi, *Operum*, il codice Paletta 399 della Biblioteca Apostolica Vaticana" *Viciatana*, IV ser., a. 2, I (2000) 79-94. Inoltre, alla meglio del Samminiatese (una Cecilia o, affettuosamente, Cicella, che morì durante la peste del 1458) Pontano dedicò il tumulo I 7 (*PONTANI De tumulis*, ed. cit., pp. 77 e 79).

³² A proposito del v. 11 ("nos, memores veteris studii sociique laboris") va precisato che nella mia traduzione ho integrato la glossa [sc. per l'indagine celeste], esplicativa di "veteris studii", poiché essa mi pare più funzionale ad una lettura in chiave astrologica del compimento. Questa mia lettura del carmine, che pure non ne esclude altre (potendosi, ovviamente, intendere anche in senso più generico sia il *verus studium* che il *socius labor* menzionati dal Pontano) mi sembra, però, preferibile sia perché l'impostazione "astrologica" di tutto il "tumulo" pontaniano (dedicato, per l'appunto, a "Laurentius Miniat nobilis astrologus"), sia per altri indizi di carattere esegetico: gli "humana studia" bonincontriani di cui ai vv. 5-6, ad esempio ("Ne numera, Miniate; quies tibi parta; quiete et humanae exue te studiis") sono, indiscutibilmente, gli studi astrologici del Samminiatese.

³³ Cfr. PONTANI *De tumulis* I 25, ed. cit., pp. 95 e 97.

Passando dal piano biografico a quello più propriamente filologico e letterario – con l'intento di verificare nella concreta dimensione testuale le eventuali ricadute di questo sodalizio poetico-astrologico tra i due umanisti – c'è da dire che ciò che più colpisce, quando si raffrontano le opere del Pontano e del Boninconti, è la fitta trama di allusioni intertestuali che le attraversa, e che sembra subito animare un intenso dialogo a distanza; ciò vale, innanzitutto, per quanto riguarda le rispettive composizioni in versi. A questo proposito mi pare utile richiamare l'attenzione su un interessante compimento giovanile del Pontano che, in genere, risulta piuttosto trascurato negli studi sulla poesia astrologica dell'umanista: il carme I 6 del *Parthenopeus*³⁴. Questo singolare compimento (in cui un giovane Pontano, statuendo della Musa lirica, dichiara di volersi dedicare alla composizione di un'opera a carattere astro-meteorologico) costituisce una sorta di palinodia poetica in cui, è forse, da ravvisare un primo annuncio del *Meteororum liber*³⁵. Ora, se si mette a

³⁴ Un accenno al compimento è in Soldati, *La poesia*, p. 256, n. 1 e in Parenti, *Poeta, Proteus*, pp. 12 s. (che pubblica anche i vv. 9-12 del carme nella redazione attestata da tutta la tradizione manoscritta anteriore alla stampa summontiana).

³⁵ Che il Pontano, già in età giovanile, si dedicasse alla composizione di un poema didascalico a carattere astro-meteorologico è affermato da Bartolomeo Facio nel suo *De viris illustribus* (opera composta sicuramente prima del 1457, anno di morte del Facio): "Astrologiam, opus multi laboris atque ingenii, hexametrus verisib[us] exorsus est" (B. Faci *De viris illustribus*, Florentiae, ex Typographio Joannis Pauli Giovannelli, MDCCXLV, p. 6). È possibile che l'opera nebulosamente indicata dal Facio sia una prima redazione del *Meteororum liber*; giacché Aldo Manuzio, in una sua nota inserita nell'edizione aldina del 1505 dei poemetti pontaniani, testimonia che tale poemetto sarebbe stato scritto dal Pontano prima dell'*Urania* (dunque in età giovanile), e che una sua copia (probabilmente l'originale) gli sarebbe stata sottratta anteriormente alla sua divulgazione: "über his Meteororum fuerat ante Uraniae libros scriptus, verum prius quam edetur futuo ob literem subreptus", cit. de Nicchilo, *I poemi*, p. 12. Non mi pare, tuttavia, che né la testimonianza del Facio né quella di Aldo Manuzio siano mai state messe in relazione con il poema didascalico che il Pontano dichiara di voler comporre nel carme I 6 del *Parthenopeus* (Parenti, *Poeta Proteus*, pp. 12 s., riconosce questo carme, in modo alquanto generico, all'*Urania*). A sostegno della possibile identificazione con il *Meteororum liber* (nella sua forma più antica) dell'opera adombrata in *Parth. 16*, invece, può forse valere il rilievo che alcune delle tematiche di cui l'umanista preannuncia di volersi occupare in tale carme trovano un preciso riscontro proprio nel poemetto meteorologico, si vedano, in particolare, i vv. 39-40 di *Parth. 16* ("denique gigendis quenam sint semina rebus / unde suos ortus edita quaeque trahant") da confrontarsi con i vv. 57-52 del *Meteororum liber*; ed. de Nichilo, pp. 94s. (che illustrano come tutte le cose siano formate da quattro elementi); si confrontino ancora i vv. 43-44 di *Parth. 16* ("quid calidi fontes imbi, quid noctibus Ammon / fer- veat et medio frigeat usque dñe") con i vv. 1343-1512 del *Met. lib.*, ed. de Nicchilo, pp. 130-136 (lunga trattazione sull'origine e la varietà delle fonti, che include anche la spiegazione del perché Amnone sia calda di notte e fredda di giorno: vv. 1502-1512). Va precisato, tuttavia, la fonte di Amnone sia calda di notte e fredda di giorno: *Parth. 16* ("cur non tuta suo, sed fratis che altri argomenti, come quelli preannunciati al v. 47 di *Parth. 16* ("sem ene et unde suos nascentium sumpsent ortus") per la *inuncta* "pater Oceanus" luceat igni") o al successivo v. 48 ("Quid vehat et Procyon, quid vehat ortus Equi") sono trattati

confronto la seconda parte di tale carme del Pontano con il citato proemio del primo poema didascalico del Boninconti (di cui fornisco qui appresso i testi) è agevole rilevare, in primo luogo, che essi presentano delle sorprendenti analogie di carattere contenutistico e programmatico. In questi due brani, infatti, entrambi gli umanisti dichiarano di volersi dedicare alla composizione di un poema didascalico che tratti dell'origine e della natura delle cose, del sito e della funzione dei quattro elementi e di un'ampia serie di questioni e di fenomeni naturali; tra questi ultimi, in particolare, il Pontano afferma di voler trattare dell'origine dei caratteri di alcuni animali (la collera dei leoni, la timidezza dei cervi, etc.); della natura delle sorgerenti; dello scopo della creazione; della plausibilità dell'esistenza di alcuni portenti (come Scilla o i Centauri); del perché la Luna risplenda di luce riflessa, ed infine dei presagi legati al sorgere di determinate costellazioni, quali il Cane minore o Pegaso. A sua volta, il Boninconti, dopo le analoghe premesse di carattere cosmologico (relative alle cause ed alle forme delle cose; al sito degli elementi; alla genesi dei viventi, etc.), preannuncia una discussione sull'origine del genere umano, nonché di tattine specie animali, come i tori; e inoltre afferma di voler trattare della natura della mente degli uomini, e di quale sia il destino delle anime una volta che queste abbiano lasciato i corpi. Al di là di queste analogie di carattere programmatico, poi, i due brani presentano delle non trascurabili riprese testuali³⁶.

nell'*Urania*, cit. rispettivamente, i versi I 32-46 (relativi alle fasi lunari), III 956-1012 (dedicati alla costellazione del *Cane minore* – cioè *Procyon*) e IV 359-392 consacrati alla costellazione del 'Cavallo' (cioè *Pegaso*); un ultimo argomento, invece, indicato al v. 46 di *Parth. 16*: "Centauri numquid, Scylla vel esse queant" (concretamente la plausibilità dell'esistenza dei portenti) non mi pare che sia mai stato esplicitamente trattato dal Pontano, mentre trova un preciso riscontro nel primo poema didascalico del Samminiatese, cfr. Laur. Boninc. Miniat. *De rebus nat. et div. ad Laur. Med.* III, 481-93 ed. Flügel p. 464 (il brano, che rimanda a Luer, V 916-924, polemizza, per l'appunto, sulla diffusa credenza nella nascita di mostri e portenti). In base ai rilievi qui avanzati, dunque, mi pare che si possa senz'altro accogliere l'osservazione di De Nicchilo, *I poemi*, p. 12, il quale (fondandosi sulle testimonianze del Facio e di Aldo Manuzio), afferma: "l'opera rubata [al Pontano] era dunque il *Liber Meteororum*, almeno nel suo primo abbozzo, rifatto più tardi, dopo che fu condotta a termine la composizione dell'*Urania*; ma certamente non del poemetto meteorologico, che ora noi leggiamo, si trattava, ma di un poema dai connotati scientifici meno individuati e delineati, un misto di meteorologia, d'astronomia e di geografia, qualcosa come *Urania* e *Meteora* insieme".

³⁶ Si confronti il verso I, 1. Pontani *Parthenopeus* I 6, 33: "quam [se]l[le] terram] pater Oceanus spumantibus abluvit undis", con il verso Laur. Boninc. Miniat. *De rebus nat. et div. ad Laur. Med.* I, 14: "ut pater Oceanus spumantia littora signet"; ed ancora il verso I, 1. Pontani *Parthenopeus* I 6, 40: "unde suos ortus edita quaeque trahant"; con il verso Laur. Boninc. Miniat. *De rebus nat. et div. ad Laur. Med.* I, 16: "sem ene et unde suos nascentium sumpsent ortus". Per la *inuncta* "pater Oceanus" luceat igni" o al successivo v. 48 ("Quid vehat et Procyon, quid vehat ortus Equi") sono tratta-

PONTANUS³⁷BONINCONTRIUS³⁸

25 Tunc ego Castalias (vivam modo) pronus ad undas
perfundam sancto labra liquore serex,
quatuor et referam digesta elementa figuris,
primum ignis, post hunc aeris esse locum,
terra sit ut media mundi regione locata
nixa suis opibus, pondere tuta suo,
intervallo tenens distantia partibus aequae,
bruta quidem et solido sorte recepta loco,
quam pater Oceanus spumantibus abiuit undis
amplectens, medio dissociatque fredo;

30 sint duo praeterea, quorum sublimis ab Arcto,
imus ab opposito dicitur axe polus;
hos circum immensi volvatur machina mundi,
nec tamen impostum sentiat axis orus;
denique gigrandis quenam sint semina rebus,
unde suos ortus edita quaque trahant;
unde pavor cervis, rabies atque ira leonum,
raucaque cur cornix, et bene cantet olor;
quid calidi fontes imbri, quid noctibus Amnon

35 ferveat et medio frigeat usque die;
quem dederit rebus finem Natura creandis;
Centauri nunquid, Scylla vel esse queant;
cur non luna suo, sed fratris luceat igni;
quid vehat et Procyon, quid vehat ortus Equi.

40 Felices animae fatis melioribus usae,
cura quibus primis tanta nosse fuit;
non illis studium gemmuae, non dira cupido
divitis aut aurii pemicioisa sitis,
sed superum casto rimbabant pectore templum:

45 quis superis nunc est vita beata locis.

A rafforzare l'impressione che i due componenti intrattengano uno stretto rapporto intertestuale può forse valere il rilievo che anche i vv. 51-52 dello stesso carme del Pontano ("Non illis studium gemmuae, non dira cupido / Divitis aut aurii

37 I. I. PONTANI *Panthenopeus* I 6, 25-54, in EUSO, *Carmina*, a cura di J. Oeschger, Bari, Laterza, 1948, pp. 72 s.

38 LAUR. BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Laur. Med.* I, 1-3 e 13-27 (ed Heilen, p. 348).

Carmine prima fero mundi simulacra iacentis, 1
ordior et causas rerum formaque vigentes
et, quibus immenso concrecant margine mundi.
.....
Nam iuuat et rerum causas depromere certas,
ut pater Oceanus spumantia litora signet
telluri mediate circumque rotetur ad orbem,
semen et unde suos nascentum sumperstis ortus;
aequora, tum magni montes vallesque profunde
quo duxere suam sedem, quibus imborbis aucta
fluminia, ut in uridi lucentur margine ripae;
quo sua deducant tauri primordia, et unde
natu homo, mentesque tirum quo sanime consent:
omnia num perent animae, cum corpora linquunt,
uel sua suspensor referant primordia coelo,
an fictumque bonos regnum penetrare tonantis. 20
sed sacra Dei primum describere templa
expediā; post haec, fuerit si condita mundi
congeries paribus quondam distincta coluris.

40 In proposito cfr. la precedente nota 27.

41 Tale data si deduce da un noto passo degli *Annales* bonincontriani: "Eo anno [scil. 1410] natus sum in Minate oppido, patre Bonincontrio et matre Jacoba, die XXIII Februario"; il passo è citato da HEILEN, *Einführung*, p. 29.

42 Su questi due importanti testimoni del *Panthenopeus* si vedano, in generale, B. SOLDATI, *Introduzione bibliografica* a I. PONTANI *Carmina*, ed. Soldati, pp. XLII s. e XVII-L, e PARENTI, Poeta Proteus, rispettivamente pp. 87 e 116, e 12, 87, 116s. Sulla datazione dell'AMBROSIANO O 74 sup., in particolare, cfr. poi G. PARENTI, "Pontano, *Panthenopeus* II 13; i due finali," *Rinascimento*, II s. 9 (1969), p. 286, il quale colloca la trascrizione del manoscritto tra il 1451 e il 1457/58, e IACONO, "Victorii Giovanni *Opera*", pp. 83 s. e p. 83 n. 14; mentre sul CORTONESE 84 cfr. L. MONTI SABIA, "Per l'edizione critica del *De laudibus divinis* di Giovanni Pontano", *Invigilata lucernae*,

perniciosa sitis") sembrerebbero trovare riscontro in un altro luogo bonincontriano (questa volta, però, del secondo poema del Samminiatese, cfr. II 156-157: "non illi stadium gemmae, non duitis aurii / Cura fuit [...]"³⁹). Ma come interpretare le analisi sin qui rilevate? E soprattutto: alla luce di quale cronologia di composizione? (questa volta, però, del secondo poema del Samminiatese, cfr. II 156-157: "non illi stadium gemmae, non duitis aurii / Cura fuit [...]"³⁹). Ma come interpretare le analisi sin qui rilevate? E soprattutto: alla luce di quale cronologia di composizione?

Per tutto, allo stato attuale delle nostre conoscenze, stabilire una sicura priorità di composizione tra i due brani è un'operazione tutt'altro che agevole. Ciò dipende, in primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

primo luogo, dal fatto che, dopo le ormai invecchiate pagine del Soldati, la cronologia di composizione di entrambi i poemi bonincontriani non è stata più sottoposta ad un attento riesame; se, infatti, resta acquisito che il periodo determinante per l'elaborazione di tali poemi è compreso entro i termini del ca. 1469-72, per il primo,

una datazione alta del compimento (che non può essere posteriore alla fine degli anni Cinquanta del Quattrocento⁴³), ma soprattutto ci riporta ad un periodo notevolmente anteriore alla fase decisiva per l'elaborazione di entrambi i poemi bonincontriani (ca. 1465-75). Se questo è vero, si potrebbe, forse, avanzare l'ipotesi che, nei brani qui su esaminati, possa essere stato proprio il Boninconti a richiamare allusivamente i versi del Pontano – e non il contrario! – istituendo, così, una sorta di singolare controcanto alle aspirazioni poetiche del suo più giovane amico. Purtroppo, però, questa suggestiva ipotesi, che getterebbe una luce del tutto nuova sui rapporti intercorsi tra i due umanisti, è destinata a restare priva di una adeguata verifica almeno fino a quando non sarà possibile stabilire un più preciso *terminus ante quem* per il primo poema bonincontriano.⁴⁴

D'altra parte, non c'è dubbio che nei versi del Pontano siano chiaramente avvertibili alcune suggestioni bonincontriane, a cominciare da quella tendenza alla rielaborazione in chiave mitografica della materia astrologica che troverà proprio nel Pontano la sua più alta espressione⁴⁵. Ma non mancano neppure le sicure riprese

⁴³ A proposito della cronologia di composizione del primo poema bonincontriano, mi pare utile riportare, con il permesso dello scrivente, alcune osservazioni comunicatemi da St. Heilen (e-mail del 16 gennaio 2004): "Terminus post quem per il primo poema nella forma definitiva è la menzione della cometa del 1472 alla fine del primo libro, come ha visto Soldati [cfr. *La poesia astrologica*, pp. 158 s.]. Ma è facile immaginare che questi versi – come anche quelli concernenti Lorenzo de' Medici nel proemio – siano stati inseriti relativamente tardi in un poema scritto anni prima. Siccome alla fine del primo libro si menziona due comete, quella del 1456 e quella del 1472, la composizione sulle orme del primo libro di Manilio (con le comete alla fine) sembra essere antica, e Boninconti avrà inserito solo tardi il riferimento alla cometa del 1472. Si noti che dopo la menzione di questa seconda cometa egli si rivolge di nuovo agli effetti della cometa precedente. Anche i versi finali con l'apostrofe a Lorenzo de' Medici saranno o un'aggiunta o un rifacimento di versi simili che servivano da chiusa ad una versione precedente".

⁴⁴ Già Soldati aveva additato nel Boninconti alcuni esempi significativi di questa tendenza; si veda, in particolare, Soldati *La poesia*, pp. 186-88 (a proposito della storia di Endimione). Sull'ampio materiale mitografico profuso e rielaborato dal Pontano nell'*'Urania*, invece, manca ancora uno studio complessivo e approfondito; una prima ricognizione dei *fontes* è nel classico lavoro di Soldati, *La poesia*, pp. 266-68 e 276-86 (che indaga i rapporti del poema con i modelli di Manilio e Macrobio, *Saturnalia* 1, 17-24); altre importanti indagini settoriali su singoli *loci* del poema sono i lavori di E. FLORES, *Contributi di Filologica manitiana (De Andromedae Maniliana fortuna apud Ioannem Lovianum Pontium disputatur)*, Napoli, MCMLXVI, pp. 32-34; di W. HÜBNER, "Percus, Eridanus und Cola Piscis unter den Sternbildern in Pontanos *Urania*", *Humanistica Lovaniensia*, 28 (1979) 139-166; di F. TATEO, "Ovidio nell'*Urania* di Pontano", in I. GALLO-L.

intertestuali; la suggestiva descrizione della Luna che apre il primo libro dell'*'Urania*, ad esempio, trova un chiaro modello nel secondo poema bonincontriano; si noti, in particolare, l'attacco, che nei due brani è identico, nonché la descrizione delle sette fasi del Luminare, scandite dall'aumento di luminosità dei suoi vari quarti⁴⁶.

BONINCONTIUS⁴⁷

PONTANUS⁴⁸

40 Prima deum terras alieno lumine Luna
circuit et uarias patitur pro tempore formas.
Quae quamquam nullis per se dat lumina terris
et dersum ramumque suo sub corpore signat,
attamen illa uagias flammam a lumine Solis
accipi; ambiguus pandens super aethera uultus:
aurea nam primum monstrat sua cornua caelo
falcatosque sinus partua cum luce reflectit;
mox quoque purpureo paulatim lumine crescentis
dum septem reuoluta dies quartanique figurae
albitet; inde suae reparans confinia formae
emicat orbo dato ter quinis lapsa diebus.

50 Atque hinc obliquos vultus turgentiaque ora
nocte referit, tandemque, vago digressa meatu,
exsurgit solem contra, plenoque coruscam
orbem comam et fulvo totum capit explicitat auro.
Septima quin etiam ut coelo concessit ab alto
mole gravis, septem ore vices, septem ore figurae
mutat agens circum, et parvum convertitur annum.

NICASTRI (a cura di), *Attesti ovidianae. Letteri di Ovidio dall'antichità al Rinascimento*, Atti del Convegno, Salerno e Fisciano, 25-27 gennaio, 1992, Napoli, 1995, pp. 279-91; e di I. NUOVO, "La corografia astronomica nel quinto libro dell'*'Urania* di Giovanni Pontano", in M. DE NICHILIO, G. DISTASO, A. JURULLI (a cura di), *Confini dell'Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, Edizioni di Roma nel Rinascimento, vol. II, 2003, pp. 989-1012.

46 L'affinità tra questi due brani era già stata indicata a suo tempo da Luca Gaurico, cfr. LUCAE GAURICI *Tractatus Isagogicus in totum astrologiam praedictivam*, pars. VI, tract. II, capp. VII e VIII, in EUSDEM *Opera omnia quae guidem extant*, Basileae, ex Officina Heinricpetrina, s. d. (ma 1575), tomo II, p. 1095. Quanto al rapporto di anteriorità del "modello" bonincontriano rispetto all'*'Urania* (che è implicito nel raffronto da me provetto tra i due testi), esso mi pare abbastanza plausibile, stando, almeno, alla cronologia di composizione generalmente accettata per i due poeti, su cui cfr. Soldati, *La poesia*, p. 161: "[il secondo poema del Boninconti] è quindi tutto anteriore al 1475", e da Nicastro, *I poemi astrologici*, p. 17: "non credo di allontanarmi troppo dalla verità ponendo il termine *ante quem* dell'*'Urania* intorno al '75-'76".

47 LAUR. BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Fend. Arg.* II 40-51, ed. Heilen, p. 542.

48 Cfr. PONTANI *Urania* 1 32-46, in I. PONTANI *Carmina*, ed. Soldati, p. 4; questo brano (con la variante "igne comam et rutilo totum caput explicat auro" al v. 43) compare già nel codice Vaticano Latino 2837 dell'*'Urania* (f. 2r, ll. 1-15), che ci conserva la prima redazione autografa del poema.

Anche la bella immagine con cui il Pontano deplora la fragilità della vita umana sottoposta al funesto influsso di Saturno (*Urania* I 622-28) nasconde un chiaro rimando allo stesso poema del Bonincontri:

BONINCONTRIUS⁴⁹PONTANUS⁵⁰

Nec foret interitus nostro sub corpore notus,
830 si Louis ardenter tantum de lumine caelum.
Sed patet omne malum Saturni sidere et illa
sanguinea Martis facie, qui tempora uitae
tollunt: hinc miseris mortem sentire necesse est.

Crediderim insontis scelerum expertisque malorum
mortales agere, et felicibus addere seculis
seculta, perpetuumque annos extendere in aeum:
tanta Iovis placidi clementia, ni malus atro
sidere torpentis Saturnus funderet ignes,
625 funderet et leti causam infelices et omne
morborum genus et miserae mala plurima vita.
Iupiter inde patet cunctorum auctorunque bonorum.

E potrei citare ancora altre metafore e stilemi bonincontriani che sembrano echeggiare persino nelle prose astrologiche del Pontano⁵¹, ma preferisco lasciare ad altri una più esaustiva analisi comparativa fra le opere astrologiche dei due umanisti, la quale, oltretutto, potrà ormai avvalersi di sofisticati e aggiornatissimi strumenti informatici. Ciò su cui mi vorrei ancora brevemente soffermare, invece, è un altro documento di questo sodalizio poetico-astrologico, dalla tensione così fortemente intestuale. Oltre alla passione per i classici della poesia latina, infatti, Pontano e Bonincontri condivisero anche un profondo interesse per una celebre compilazione astrologica attribuita a Tolemeo, che commentarono entrambi intorno alla metà

⁴⁹ LAUR, BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Ferd. Arag.* III 829-33, ed. Heilen, p. 648.

⁵⁰ Cfr. PONTANI *Urania* I 622-29, in I. I. PONTANI *Carmina*, ed. Soldati, p. 21; anche questo brano figura nel codice Vat. lat. 2837, f. 12v, l. 25-13r, l. 7 (con la variante "Et letum letique mala infe-

⁵¹ Si pensi al lucreziano "corpora prima" che s'incontra in LAUR, BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Laur. Med.* II 152 (ed. Heilen, p. 392) e che trova diverse attestazioni nei commentari tolemaici del Pontano (cfr. I. I. PONTANI *Commentationes super centum sententias Ptolemaei*, Neopoli, ex officina Sigismundi Mayri, MDXII, sent. IV, c. A 6r: "quae dicuntur secundaria dubium non est

quoniam significaciones suas habeant, nam cum sint aliis excita propter proprias actiones: in primis corporibus, futuras indicant tum pestes tum siccitates tum alta permulta, quorum quidem effectus est posterior"). Per la fonte lucreziana v. LUCI, I 58-61: "quae nos materiem et genititia corpora rebus / reddituia in ratione vocare et semina rerum / appellare suemus et haec eadem usurpare / corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis". Anche l'immagine –per altro assai diffusa– del Sole "qui pater est genitis cunctis rebusque creatis" (LAUR, BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Laur. Med.* II 325, ed. Heilen, p. 402) trova nelle *Commentationes* varie interessanti riprese, cfr. PONTANI *Comment. in Ptol.* sent. XXIII, c. C 3r: "constat Solem generationis parentem esse", e *ibid.* sent. C, c. K 6v: "cum Sol generationis auctor potissima causa sit [...]".

degli anni Settanta del Quattrocento: il cosiddetto *Ceniloquium* pseudo-tolomeo⁵². Già altra volta ho avuto modo di sottolineare la spiccata vocazione intertextuale che caratterizza i commentari dei due umanisti a queste "Cento sentenze di Tolomeo"⁵³; l'esempio più significativo di tale fitto dialogo a distanza è costituito dalle rispettive esegezi ai nono aforisma del *Ceniloquium*, che concerne la suggestiva dottrina delle "immagini astrologiche". Quest'ultima è una tecnica di magia astrale che inseggia a "catturare" gli influssi delle stelle in appositi amuleti e talismani astrologici, per poterne sfuggire al meglio gli effetti benefici o terapeutici: «le forme esteriori delle cose di questo mondo sensibile –recita infatti la celebre versione mediolatina di Platone di Tivoli– sono soggette alle "immagini" celesti, ed è per questo che i saggi che facevano le immagini osservavano l'ingresso dei pianeti nelle "immagini" celesti, ed in quel momento operavano ciò che dovevano»⁵⁴. Come si vede, si tratta di una dottrina di carattere spiccatamente operativo, che s'inscrive in un filone assai fortunato della speculazione astrologica medievale e umanistica, di cui fanno parte opere quali lo *Speculum astronomiae* attribuito ad Alberto Magno, *Pictrix*, i *De vita libri tres* di Marsilio Ficino, l'*Opus de Imaginibus astroliticis* di Girolamo Torrella⁵⁵. Ora, che il Bonincontri si dedicasse a consimili pratiche operative –e che il Pontano ne fosse ben al corrente– era già noto da tempo; sin dal 1906, infatti, Benedetto Soldati aveva attirato l'attenzione degli studiosi su

⁵² Sulla controversa origine di questa fortunatissima silloge di aforismi per secoli attribuita a Tolemeo, nonché sulla sua tradizione araba e la successiva filiazione mediolatina cfr. R. LEMAY, *Origin and Success of the Kitab Thamara of Abu 'Iyad ibn Yusuf ibn Ibrahim, from the First tenth to the seventh century in the world of Islam and the Latin West*, Proceedings of the First International Symposium for the history of Arabic Science, Aleppo 5-12 April 1976, edited by A. Y. AL-HASSAN, G. KARABEY, N. NAMRUM, Vol. II (1978), pp. 91-107; per quanto riguarda, invece, la tradizione greco-bizantina e latino-umanistica dell'opera v. RINALDI, *Pontano*, Trapanese.

⁵³ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁴ Cfr. PHILEMENI *Liber centum verborum cum commento Italy* in PHILEMENI *Liber Quadruplicatus*, Venetij, per Bonatum Locatellum, impensis nobilis viri Octaviani Scoti civis Modoetensis, MCCCLXXXIII, c. O 1v: "Vultus huius seculi sunt subiecti vultibus celestibus, et ideo sapientes qui imagines faciebant stellarum introitum in celestes vultus inspiciebant, et tunc operabantur quod debabant".

⁵⁵ Cfr. ALBERTO MAGNO, *Speculum Astronomiae*, edizione a cura di S. CAROTTI, M. PEREIRA, S. ZAMPONI, sotto la direzione di P. Zambelli, Pisa, Domus Galileiana, 1977; *Pictrix Latinus*, a cura di D. PINGREE, London, The Warburg Institute, 1986; M. FICINO, *De vita libri tres*, a critical edition and translation by K. V. KASKE AND J. R. CLARK, Binghamton, New York, 1999; G. TORRELLA, *Opus praeciarium de imaginibus astroliticis*, Valentiae, Alphonse de Orta, 1496; su questa vasta letteratura si veda ora l'ampio studio di N. WEILL-PAROT, *Les "Images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*, Paris, H. Champion ed., 2002.

di un brano del commento pontaniano alla nona sentenza del *Centiloquium*⁵⁶ nel quale l'umanista napoletano descriveva un curioso amuleto astrologico fabbricato dal Bonincontri per guarire dal malditesta un suo amico fiorentino⁵⁷:

Laurentius Miniatius, familiaris meus, amico suo doloribus capitum pene quotidie laboranti, impressa Arietis imagine, remedium attulit, quam caesari in auro fecit primo Arietis gradu ascendentem, Iove ibi constituto, nullisque infelicitum stellarum radiis percusso, imo Luna Venereque amice intuentibus⁵⁸.

Come ha giustamente osservato N. Weill-Parot nel suo recente studio sulle immagini astrologiche nel Medioevo e nel Rinascimento⁵⁹, la descrizione che il Pontano fa di questo talismano astrologico trova un preciso riscontro in due luoghi del commento bonincontriano al *Centiloquium*, quale ci è stato tramandato dall'astrografo del Samminiatense codice Vaticano latino 3379 (d'ora in poi, V). Data l'importanza che questi due brani rivestono nell'economia generale del nostro discorso, mi pare utile pubblicarne qui di seguito una mia nuova trascrizione, basata su un riesame autoptico del manoscritto⁶⁰. Il primo dei due passi si legge sul foglio 70r (ll. 34-39) del codice V, del quale occupa per intero il margine inferiore. Esso è scritto in una grafia scattante e fitta di abbreviazioni, che esibisce un modulo considerabilmente più ridotto rispetto a quello adoperato dal Bonincontri in tutto il resto della pagina; se a ciò si aggiunge il rilevo che, nelle altre carte del codice, lo specchio di scrittura non supera quasi mai le 30/35 linee per foglio, si ricava la fondata impressione che questo brano sia stato aggiunto dal Bonincontri, nel margine inferiore del manoscritto, successivamente alla stesura del testo d'impianto del suo commento. Eccone la trascrizione⁶¹:

Ego vero Laurentius Bonincontrius Miniatensis feci fieri anulum aureum Getio Caseo mercatori florentino qui erat mecum Neapoli qui valde patiebatur ex dolore capitis, in quo, coelo inter coetera bene disposito, sculpiri feci

⁵⁶ Cf. Sordari, *La poesia*, p. 134, n. 3, sullo stesso episodio v. anche Thorndike, *History*, vol. IV, p. 407.

⁵⁷ Trattasi di un Gizio della Casa che praticava la mercatura a Napoli al tempo del soggiorno napoletano del Bonincontri; purtroppo, oltre a queste informazioni fornite dal Bonincontri stesso, non mi è riuscito di trovare nessun'altra notizia su questo personaggio nella bibliografia e nella documentazione a me accessibile.

⁵⁸ PONTANI *Comment. in Prol.*, sent., IX, c. B 3v.
⁵⁹ Cfr. WEILL-PAROT, *Les "Images astrologiques"*, pp. 742 s.
⁶⁰ Entrambi i brani sono stati editi da WEILL-PAROT, *Les "Images"*, p. 745 n. 92 e p. 746 n. 93.
⁶¹ Accogliendo le argomentazioni svolte da HEUER, *Einleitung*, p. 311, a proposito dei criteri edottici ed ortografici da lui seguiti per l'edizione critica dei due poemetti *De rebus naturalibus et divinis*, nella mia trascrizione di entrambi i brani ho sciolto tacitamente tutte le abbreviazioni e uniformato alle norme classiche le oscillazioni ortografiche tipiche dell'*usus scribendi* bonincontriano. In calce al testo, poi, ho segnalato le diverse letture del precedente editore.

imaginem arietis. Iove primum minutum Arietis ingrediente; et mirabiliter operabatur, nam non solum illum supra se fecerent liberavit, sed etiam alios cui, ad tempus aversare illius valetudinis, exhibebat; nec feci in eo fieri alia sigma nisi tamen nomine Iesu invocato cum funderetur.

Bonincontrius: Bonincontri Weill-Parot; Neapolis: Napoli Weill-Parot; minutum: gradum Weill-Parot; illum: ipsum Weill-Parot; Verba cui [sic!, scil. pro quibus] – fundetur per pervam omisit Weill-Parot.

Il secondo brano, invece, si trova regolarmente inserito nel testo d'impianto di V, tra i fogli 70v, 1. 29 - 71r, 1. 5⁶²; esso ha il pregi di aggiungere alla descrizione del nostro amuleto astrologico qualche non trascurabile particolare relativo alla sua efficacia (che pare si estendesse anche a coloro che lo ricevevano in prestito, come accadde al Conte di Fondi, Onorato Caetani⁶³):

[...] Feci ego fundi et sculpiri anulum aureum cum imagine arietis. Iove existente vel intrante primum minutum Arietis, et liberavi Gitium ex familia Casae qui valde patiebatur ex dolore capitis; et Honoratus Fundorum Comes, cum eadem aegritudine vexabatur, petebat a Grito illo ut sibi pro aliquibus horis anulum mutuaret et sic liberabatur, et multi alii; quod sine peccato fieri posse existimo, nihil, enim, nisi illam horam introitus Iovis in illum primum minutum, exspectavi aut aliquid feci quod religioni nostrae adversaretur.

sculpiri: sculpi etiam Weill-Parot; minutum: gradum Weill-Parot; Honoratus: honorandus Weill-Parot. minutum: gradum Weill-Parot;

A questo punto, non è facile stabilire se la notizia raccolta dal Pontano abbia un'origine orale (cioè sia nata da un diretto scambio di esperienze tra i due umanisti⁶⁴), oppure derivi da una lettura personale, da parte del Pontano, del commento

⁶² Questo secondo brano è tradito, senza alcuna variante di riferimento, anche dall'unico altro testimone noto del commento bonincontriano al *Centiloquium*: l'astrografo codice Laut. Plut. 29, 3, fol. 32v, ll. 16-22 della Biblioteca Laurenziana di Firenze (nel quale, invece, è assente il primo brano da me trascritto).

⁶³ Su Onorato Caetani (o Ghetani), conte di Fondi († 1491), Logoteta e Pronototorario del Regno di Napoli, che fu un fedelissimo sostenitore di Alfonso il Magnanimo sin dalla battaglia di Ponza (1435), v. VOLPICELLA, *Regis Ferdinandi primi Instrucionum liber*, cit., pp. 334-36.

⁶⁴ Tale è l'opinione espressa da WEILL-PAROT, *Les Images*, p. 746: "L'histoire rapportée par Pontano est donc confirmée par Bonincontri lui-même. Sans doute Pontano l'a-t-il appris de la bouche même de Bonincontri, et non par la lecture de ce commentaire". A parziale conferma di questa ipotesi potrei citare il fatto che tra le descrizioni dell'amuleto astrologico fornite dai due umanisti non c'è una perfetta corrispondenza: Pontano, ad es., nel riferire la situazione astrale che prelude alla confezione dell'amuleto bonincontriano, accenna anche al benefico aspetto della Luna e di Venere, di cui non c'è traccia nella versione del Samminiatense (il quale, nel primo brano, si limita ad osservare che il cielo era "inter coetera bene dispositum"). A rigore, poi, va osservato che mentre il Pontano parla soltanto dell'"immagine" di un ariete incisa nell'oro, dalla descrizione del Bonincontri si deduce che essa doveva essere stata montata su di un anello.

bonincontriano, come inducono a credere altri *loci parallelī* tra le die esegesi⁶⁵; d'altra parte, non è detto che le due ipotesi si escludano a vicenda, anzi, a ben guardare, è più probabile che tra i due umanisti vi sia stato prima un effettivo scambio di opinioni (su una dottirina tolomaica, per altro, di non certo facile interpretazione), al quale poi, da parte del Pontano, potrebbe aver fatto seguito un riscontro diretto sull'esegesi bonincontriana. Se questo è vero, non mi pare infondato affermare che, d'ora innanzi, il commento bonincontriano sul *Centiloquium* dovrà essere considerato una fonte tutt'altro che secondaria per ricostruire il tessuto dottrinario delle *Commentationes in Ptolemaeum* del Pontano (soprattutto per quanto riguarda i rapporti con la letteratura astrologica mediolatina, di cui l'esegesi bonincontriana si rivela largamente tributaria).

D'altra canto, se è possibile che il Pontano si sia servito dell'opera del suo antico sodale, il Bonincontri, a sua volta, non fu da meno; difatti, se controlliamo il codice F V 31 (931) della Biblioteca Universitaria Nazionale di Torino, che contiene le *Commentationes in Ptolemaeum* del Pontano⁶⁶, scopriremo che esso risultava saltuarialmente annotato da una mano che scrive in una minuscola bastarda fitta di abbreviazioni, la quale, nel margine destro del fol. 22r, proprio in corrispondenza della citata descrizione dell'amuleto bonincontriano (e sulla medesima linea delle parole "Laurentius miniatus familiaris <meus>"), annota: "de me loquitur" (si veda la tavola pubblicata alla fine di questo contributo). Lascio volenteri ad una più tecnica analisi paleografica il compito di dimostrare che le consuetudini grafiche di questa mano sono –come almeno a me pare– perfettamente assimilabili a quelle di Lorenzo

Bonincontri⁶⁷. Ciò che qui mi preme sottolineare, invece, è che, rispetto all'immagine vulgata del Samminiatese quale vero e proprio ‘maestro di astrologia’ del Pontano, questa annotazione ci mostra, per la prima volta, un Bonincontri che, da maestro, si fa piuttosto lettore del suo più giovane sodale; né questo è l'unico caso in cui l'esegesi pontaniana sembrerebbe aver sollecitato l'attenzione del Samminiatese, inducendolo a postillare il codice di Torino⁶⁸. Ne consegue che, d'ora in avanti, anche l'esegesi del Pontano dovrà essere considerata una fonte importante per illuminare le molteplici implicazioni dottrinarie di un'opera complessa quale il commento bonincontriano sul *Centiloquium*. Insomma: se è vero che il futuro editore delle *Commentationes* pontaniane dovrà tenere ben presente l'*exposito* del Samminiatese, è altrettanto auspicabile che, a sua volta, anche il futuro editore del commento bonincontriano presterà l'attenzione che merita all'esegesi del Pontano.

D'altra parte, è mia personale impressione che i punti di contatto tra i commenti dei due umanisti sulle “Cento sentenze di Tolomeo”, lungi dall'essere delle semplici e casuali analogie, siano piuttosto il frutto “yeteris studii sociique laboris” sul testo di Tolomeo e cioè siano il risultato di una comune consuetudine di studi sui *Centiloquium* nata al tempo del soggiorno napoletano del Samminiatese⁶⁹. Mi sembra, infine, che resti da stabilire a partire da quale momento tale lavoro comune dei due umanisti abbia preso una direzione autonoma e indipendente. In ogni caso, quali che siano le risposte che la ricerca saprà dare alle questioni qui appena sollevate, mi pare di poter dire che questa lunga amicizia, nata nella Napoli aragonese, e coltivata tra gli astri, i libri e i versi dei poeti antichi, si prolungò ben oltre la pagina scritta, i suoi margini, e l'angusta memoria di quel tempo, tanto che essa ci appare oggi come una delle vicende di maggior rilievo nella rinascita degli studi umanistici di astrologia latina⁷⁰.

⁶⁵ Cfr. ad es., il seguente passo del commento pontaniano alla prima sentenza del *Centiloquium*, *Pontani Comment. in Ptol.*, sent. I, c. A 3r: “in quo [se]l. mathematico], cum coelestium significationum interpres sit, multo etiam magis quam in poeta necesse est uti natura ipsa vires suas exercet, quando medicum quoque et imperatorem asseruent fortunatum esse oportere quod natalium stellarum beneficio illis tribuitur [...] quod et Manilius in carmine suo confirmat cum ait: ‘hoc quoque factorum est: leges edicere fati’”, dove entrambe le osservazioni (sia la citazione maniliana che l'affermazione sulla natura “fortunata” del medico) rimandano ad altrettanti luoghi paralleli del commento bonincontriano alla stessa sentenza del *Centiloquium*, cfr. ms. V. f. 63r, ll. 2-3: “Unde C. Manilius in primo dicit: ‘hoc quoque factorum noscere leges’”, unde dicimus oportere medicum esse fortunatum”. Il rimando a Manilio –che evidentemente entrambi gli umanisti citavano a memoria– deve riferirsi ad *Astron.* II 149: “Hoc quoque factorum est, legem perdiscere fati”.

⁶⁶ Questo manoscritto costituisce un testimone molto importante delle *Commentationes* pontaniane, giacché contiene numerose aggiunte e correzioni autografe del Pontano stesso; una riproduzione del fol. 128v di tale codice (che esibisce in mg. dext. una correzione autografa del Pontano) è stata da me pubblicata in M. RINALDI, *Sic itur ad astra. Giovanni Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della Mathesis di Giulio Firmino Materno*, Napoli, Loffredo, 2002, tav. VIII, p. 141.

⁶⁷ La postilla fu certamente apposta dal Bonincontri dopo il 1474, anno che, allo stato attuale delle mie ricerche, costituisce il più alto termine di composizione per le *Commentationes in Ptolemaeum* pontaniane (v. RINALDI, *Sic itur ad astra*, pp. 212-15); nell'apporre tale annotazione, quindi, il Bonincontri doveva aver già oltrepassato i sessant'anni.

⁶⁸ Fra le altre postille bonincontriane che figurano nel codice torinese F V 31 vale la pena di riportare la nota che il Samminiatese appose in mg. sin. del f. 59v del manoscritto: “de stellis meridionalibus”; tale postilla serve a segnalare un brano del commento pontaniano alla sentenza XXIX del *Centiloquium* che tratta, per l'appunto, “de stellis quae in Austrum vergunt”, mi pare indubbio, quindi, che il futuro editore del commento bonincontriano, nell'affrontare l'esegesi di questo afrodisiaco, dovrà necessariamente tener presenti le parallele osservazioni del Pontano.

⁶⁹ Questa ipotesi troverebbe un significativo paralelo in ciò che il Bonincontri stesso ci dice a proposito dei suoi studi napoletani sui quintenioni cassinesi di Manilio, i quali, come si è detto (cfr. la precedente nota 8), furono da lui trascritti ed emendati assieme all'astrologo catanese Tolomeo Galina. Uno dei capitoli più interessanti (e al tempo stesso meno indagati) di questa vicenda è quello dei rapporti che il Pontano e il Bonincontri poterono avere, per il tramite del Panormita, con i codici

tenente: dum tamen nec luna certam dominum alpi-
ciat, nec ascendens signum domini invenitur. Sa-
turnum autem Gatuem communem reddat: sanari
etiam morbum hunc tempore tunc quod eo signo
est et impressum. L. antenarrat ministris famihazaf
meus: Amico suo dolembre expiri pena quotidie
laboranti impressa divensi magne remedium:
attulit: quam celata nescio facio primo. A. nietis
gradu ascendente] oue, ibi constato multisq; in
felicium stellatum regis precioso: inno luna venit
regi amice innentibus. Quo circa qui signa facio
aut imagines volent, die si hinc sib; idem ab aliis
debet: celumque inspiceret ut celi signa probet subiecti.

I. I. PONTANUS, *Commentationes in Ptolemaeum*, ms. F V 31 (931) della Biblioteca Nazionale di Torino, fol. 22r, ll. 13-25; in mg. dext. è visibile una nota autografa di L. Bonicontri il quale, a fianco della corrispettiva sezione del testo del Pontano ("Laurentius ministratus familiaris") scrive: "de me loquutus".

di Montecassino; è noto, infatti, che tale abbazia ebbe un ruolo di primissimo piano non solo nella trasmissione dell'ancora misterioso Manilio bonicontriano ma – come oggi mi appare sempre più chiaro – anche in quella della *Mathesis* di Firmico Materno, che Poggio ivi trovò nel luglio del 1429, e che proprio nel Pontano ebbe uno dei suoi più importanti lettori del Quattrocento (sul codice cassinese di Firmico si veda quanto ho osservato in RINALDI, *Sic iur ad astra*, pp. 55-73).

**Il Cristo Cronocratore:
ALLEGORIE E SIMBOLI NEL CHIOSTRO DI SANT CUGAT**

ADRIANA ROSSI
II Università di Napoli

Riassunto

Con quale diritto sarebbe lecito supporre che, all'interno di una Abbazia Benedettina del dodicesimo secolo dove ogni ora del giorno e della notte era subordinata da una precisa simbologia rituale, sorgesse, all'improvviso, un chiostro liberamente decorato secondo il capriccio del suo intagliatore? Lo studio di Marius Schneider, riproposto all'attenzione del contemporanei, ripresentato con lausilio delle nuove tecniche di denotazione informatica, trova riscontro in una serie di corrispondenze simboliche e grafiche.

PAROLE CHIAVE: ASTRONOMY, ASTRONOMIA, ASTROLOGIA, ARTE ROMANICA, SYMBOLISMO, ALLEGORIA ASTRALE.

CHRIST THE 'MASTER OF TIME': ALLEGORIES AND SYMBOLS IN THE CLOISTER OF SANT CUGAT

Abstract

On what basis could one assume that in a Benedictine Abbey where every hour of the day was connected to a precise ritual symbolism there might be a cloister decorated according to the whim of its designer? Marius Schneider's study which is here re-proposed to the attention of the contemporary reader and represented in part with the aid of new information technology techniques is further supported by a series of symbolic and graphic correspondences.

Key Words: ASTRONOMY, ASTRONOMIA, ASTROLOGY, ROMANIC ART, SYMBOLISM, ASTRAL, ALLEGORY.

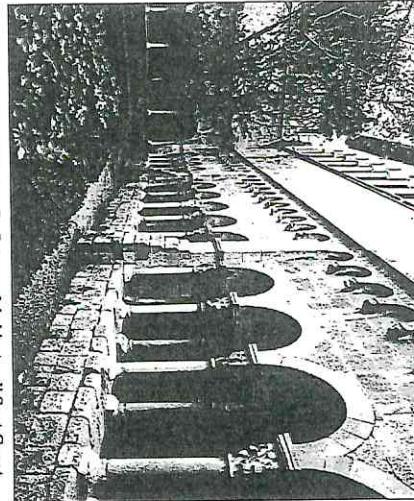


Foto 1. A. Rossi. Fotografia. Interno del chiostro di Sant Cugat

L'area quadrangolare che definisce il chiostro dell'Abbazia di Sant Cugat, cittadina a nord di Barcellona, è rimasto da settantuno intercolumni, diciassette per ciascuno dei quattro lati che circostrivono il piccolo giardino centrale. Le volte a botte che coprono le gallerie laterali si appoggiano, nella parte interna, su muratura continua e verso il giardino, su tre gruppi d'arcate uguali, intervallate tra loro da due contrafforti. Ogni gruppo è composta di cinque piccoli archi a tutto sesto, sorretti da un doppio ordine d'esili colonnine binate, attestate su di un basamento continuo interrotto, su ciascun lato, in corrispondenza degli ingressi al giardino (foto 1-5).

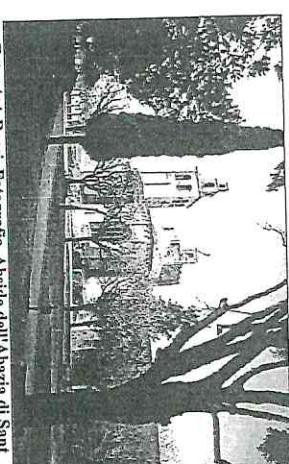


Foto 2. A. Rossi. Fotografia. Interno del chiostro di Sant Cugat. Dettaglio di uno dei pilastri del chiostro.

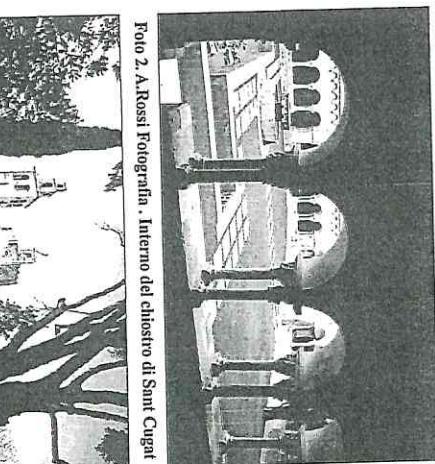


Foto 3. A. Rossi. Fotografia. Esterno dell'Abbazia di Sant Cugat del Valles

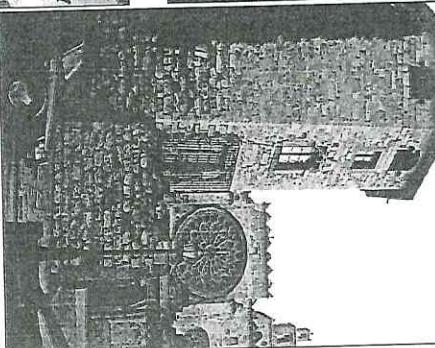


Foto 4. A. Rossi. Fotografia. Abside dell'Abbazia di Sant Cugat del Valles

oppure motivi ornamentali.

La successione potrebbe sembrare casuale. Più di due terzi del patrimonio iconografico è, infatti, costituito, da capitelli decorati con frutti e foglie oppure effigiati con motivi zoomorfi: animali e uccelli stilizzati, talvolta, mostri fantastici (foto 6-10).

Il capitello è uno degli elementi fondanti il linguaggio classico dell'architettura, una chiave privilegiata di accesso per proiettare l'analisi verso riflessioni più ampie: Erwin Panofsky, Hans Sedlmayr, Aby Warburg, Vladimir Weidé sono stati storici e filosofi dell'arte, ma leggendo anche uno solo dei loro testi, il lettore viene orientato ad accogliere i segni come sistemi viventi

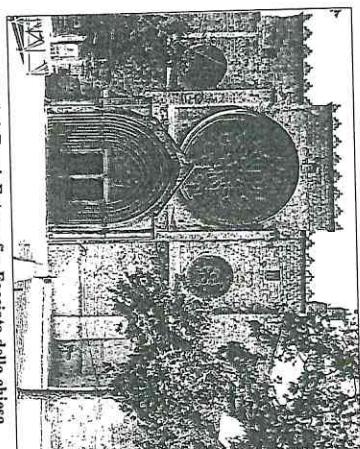


Foto 5. A. Rossi. Fotografia. Facciata della chiesa dell'Abbazia di Sant Cugat del Valles

che, con le loro metamorfosi organiche, orientano la decifrazione dei linguaggi¹.

Marius Schneider, storico dell'arte, archeologo, e musicologo basa la sua ricerca su un'ipotesi accettata e suffragata nel saggio che si presenta: "Con quale diritto - egli scrive- sarebbe lecito supporre che nel convento benedettino, dove la vita ad ogni ora del giorno e della notte era subordinata ad una ben precisa simbologia rituale (elaborata in ogni minimo particolare), sorgesse all'improvviso un chiostro che il costruttore avrebbe progettato senza pensare assolutamente a niente o lasciando guidare da motivi puramente fantasiosi?"²

In vero se si analizza il modello di vita cenobitica sancita dalla *Regola monastica* che s'ispira alla vita di San Benedetto (da Norcia 540 d.c.)³ appare per lo meno strano che l'Abate, responsabile della cura delle anime che albergavano nel convento, abbia consentito al frate Arnau Cadell⁴, scultore del chiostro nonché più ospite dell'Abbazia almeno fino al 1207, di dare sfogo ad un'incondizionata libertà, con il solo intento di distrarre i monaci che proprio qui, nel chiostro, attendevano alla *Lectio Divina* e alla *Meditatio*, ovvero alle attività principali con le quali: "i intellectus va alla ricerca della certezza che la rivelazione, accolta per fede, possiede".⁵

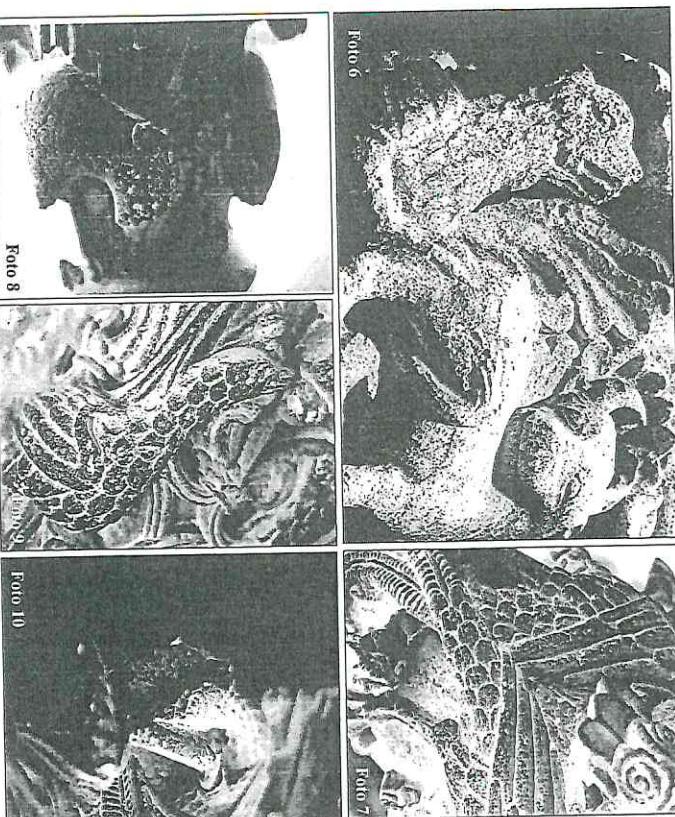


Foto 6-10. A Rossi. Fotografie dei capitelli. Dettagli

Non meraviglia in quest'ottica come l'Abbazia di Sant Cugat, fondata nella seconda metà del XI secolo, quando cioè si ritrovano proporzioni e misure che, attraverso la ricerca estetica, esprimono una sorta di accordo tra natura e spirito, sia diventata, nel corso della storia, "...un libro di teologia, un Vangelo e un encyclopédia della Creazione"⁶, dando così luogo a numerosi esercizi di interpretazione. Alcuni sono stati giudicati senza alcuna base scientifica, da Joan Tortosa, autore di uno tra i più recenti testi sul chiostro, altri a giudizio non solo di chi scrive, sono da considerare seri e fondati come quello di Marius Schneider⁷.

Gli studi di Marius Schneider, all'interno di un diffuso interesse che, intorno alla metà del Novecento, tendeva a porre in rilievo i caratteri fondanti che legano la cultura europea con quella dei riti e dei miti indo-orientali, hanno verificato l'ipotesi che gli apparati iconici del chiostro di Sant Cugat, così come quelli degli altri chiostri catalani da lui analizzati, se osservati nel giusto verso e dal punto iniziale, sono i simboli di un ritmo musicale e/o astronomico, spartito e calendario, per il racconto di paralleli registri narrativi⁸.

In realtà, ad un'analisi metodologicamente fondata, la successione iconografica si svela essere il risultato di un'attenta regia. La successione non solo guida la meditazione sulla vita di Gesù Cristo (scene del nuovo testamento), secondo una ritualità a noi nota giacché tutt'oggi praticata con la *Via Crucis*, ma l'estende al racconto della creazione (scene mitologiche e del vecchio testamento), inserendo la meditazione sulla vita del martire San Cucufane, patrono della città di Sant Cugat.

⁴ M. SCHNEIDER, *Pietre che cantano*, trad. it. A. MENDUNI (a cura di), Archè, Milano, 1976, p.2.

⁵ Cf. <http://www.ora-et-labora.net>. La regola di San Benedetto riassume in se tutto ciò che il monacheño pre-benedettino ed extra-benedettino aveva posto a servizio della società.

⁶ Cfr. R.M.BORRÀ, *Monestir De Sant Cugat del Vallès*, Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1994. Il maestro lapideo ha immortalato il suo nome nell'icona del pilastro angolare compreso, secondo la numerazione adottata, tra la ventiquintesima e la ventiseiesima colonna.

⁷ A. GHISALBERTI, "L'ascesa a Dio in San Bernardo", in *Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno Internazionale*, Todi, 1999, Centro Italiano di studi dell'Alto Medioevo, Spoleto 1999, p.217 e seg.

⁸ Cfr. M. SCHNEIDER, *PietreOp.cit.*, pp.17-53.

¹ G.A.BORDI, *Manuale di Disegno architettonico: ossia i cinque ordini del Vignola*, Torino 1876.
² J. BALTRUŠAITIS, *Réveils et prodiges*, Paris 1988; trad. it. M. Infurna (a cura di), "Risvegli e prodigi", Adelphi, Milano, 1999.
³ J. TORTOSA, *Al claustre de Sant Cugat del Vallès*, Editorial Busa, 1998, p.133.

Dio... Lui stesso in te diventa visibile”¹².

Ogni capitello sembra acquistare la profondità di almeno tre dimensioni temporali a cui corrispondono altrettanti livelli meditativi: il monaco, come tutti i cristiani, partecipa alla Storia della Salvezza (il racconto che connette le scene bibliche e le scene mitologiche segna le tappe di questo primo livello meditativo), vive la sua storia personale in un tempo e in un luogo preciso (le illustrazioni relative la vita monacale di San Cœufane, patrono dell'abbazia, configura la trama di questo secondo livello meditativo) ed in fine combatte le difficoltà quotidiane e le tentazioni del peccato (la descrizione dei lavori stagionali, resi ancora più duri dai rigori invernali, unitamente a quelle delle lotte contro i pericoli materiali ed immateriali, tracciano le basi dell'individuale percorso di meditazione e penitenza)⁹.

Douglas R. Hofstadter ha spiegato, in modo interessante ed accessibile ai più, come le modalità di elaborazione cerebrale ed artificiale si avvalgano dell'esistenza di diversi livelli di analisi aggregative dei dati, a cui corrispondono linguaggi e sistemi operativi di complessità differente¹⁰. In quest'ottica, si potrebbe comprendere come la successione delle icone, rappresentate per essere decodificabili in più livelli mediativi, orienta l'osservatore in sempre nuovi percorsi riflessivi i cui risultati sono imprevedibili ma dalla qualità prevedibile.

Le esili colonnine binate, fissando il tempo necessario a percorrere gli intervalli da una colonna all'altra, scandiscono le tappe di un percorso ordinato, ma non ripetitivo, sospeso tra estremo rigore ed estrema libertà: il monaco, che percorreva l'ambulacro, conoscendo a ciascun livello il linguaggio mediante il quale decodificare i simboli, intraprende un cammino di penitenza e redenzione, orientato dalla musica e guidato dalle scene che configurano il nucleo intorno al quale tessere la propria personale riflessione. L'unicità dell'esperienza è sancita dalla imprevedibile risonanza dei processi di evoluzione dinamica, dipendenti sia dal come questi sono stati generati e si sono evoluti dal primo *input* verso la complessità, sia da quanto lunga e tortuosa fosse la storia personale dell'orante. La qualità del procedimento è, invece, garantita dalla possibilità di ripercorrere a ritratto il cammino intrapreso, confrontando e criticando in ogni tempo, le metamorfosi di ogni pensiero. Pochi ma chiari motivi configurano l'intreccio che dell'insieme delle storie fanno il luogo della ricerca introspettiva: “Dio è spirto e coloro che vogliono diventare e rimanere simili a Lui, devono entrare nel loro cuore”¹¹... “La conoscenza di se stesso costituisce un gradino per conoscere

i nodi di scambio, fisicamente riferiti ad un orologio, quindi ad un calendario, calcolato in base al percorso apparente del sole”¹².

All'uomo che non dispone di strumenti, la prima esperienza che gli consente di formulare il concetto di tempo, è indubbiamente data dalla variabilità dei fenomeni visibili: l'aurora ed il crepuscolo scandiscono la durata quotidiana della luce solare; la luna, alternativamente crescente e decrescente, circoscrive la durata del mese; l'altezza del sole sull'orizzonte, maggiore o minore, definisce la durata dell'anno.

Come ogni architettura antica anche quella claustrale era orientata in riferimento al moto apparente del sole.

In assenza di un orologio meccanico, inventato, sottoforma di gnomone automatico, soltanto nel 1330¹³, la scansione ritmica delle colonne illuminate dal sole segnano, come lancette la successione delle ore che scandiscono tutte le attività diurne e notturne.

I monaci onorano “incessantemente il Signore”, recitando preghiere comuni al termine di ogni *hora*. Secondo l'uso arabo, poi romano, il giorno iniziava con l'alba e si divideva in due parti uguali¹⁴. Dodici ore diurne, dodici ore notturne.

All'interno della vita cenobitica, le *hore* civili vennero dette canoniche poiché ciascuna di esse ritmava secondo la Regola, *Canon*, ogni attività quotidiana.

I monaci lodano il Signore all'alba, quando si alzano nella *Prima ora* diurna.

Nelle ore medie la preghiera scandisce l'impegno lavorativo. Le difficoltà e la fatiche vengono offerte in suffragio della passione e morte di Gesù Cristo.

Si elevano preghiere comuni: nella *Terza ora*, circa le nove astronomiche, in cui si commemora l'arresto di Gesù, tradito da Giuda Iscariota (At. 1,15); nella *Sesta*

⁹ *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen Age*, Édition du CNRS, Paris, 1981, pp.99-128.

¹⁰ Douglas R. Hofstadter, *Fluid Concepts and Creative Analogies* (New York 1995) Ed. it. *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano, 1995; Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid (New York, 1979), Edit Gödel, Escher, Bach: un eterno ghirlanda brillante Adelphi, Milano, 1994

¹¹ D.FARKASALVY, “La conoscenza di Dio nel pensiero di San Bernardo”, in *Studi su San Bernardo*

¹² *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen Age*, Édition du CNRS, Paris, 1981, pp.99-128.

¹³ *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen Age*, Édition du CNRS, Paris, 1981, pp.99-128.

¹⁴ *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen Age*, Édition du CNRS, Paris, 1981, pp.99-128.

¹⁵ *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen Age*, Édition du CNRS, Paris, 1981, pp.99-128.

ora, circa mezzogiorno secondo quanto testimoniato dalla traduzione del Vangelo (Mc. 15,33) si medita la flagellazione e crocifissione del Cristo; nella *Nona ora*, circa un quarto alle tre del pomeriggio, secondo quanto riferito da Marco, quando la terra trema, si medita la morte del Cristo (Mc. 15,34; 15,30).

Al tramonto, con i *Vespri*, i monaci elevano ringraziamenti al Signore che la preghiera di *Compieta* conclude. Se si aggiunge all'ufficio diurno la recitazione del *Mactutinum*, ovvero le lodi recitate al canto del gallo¹⁶, le ore canoniche rispettano esattamente le prescrizioni del libro dei Salmi: "Sette volte al giorno io ti dò lode per i giusti giudizi tuoi". (Sal. 119,164).

Le composizioni poetiche raccolte nel *Libro delle laudi*, posto alla base del culto israelitico (*Sepher thehillim*), hanno permeato la liturgia cattolica, diventando il libro della preghiera ufficiale. I Salmi, inseriti tra i testi sapientali del Vecchio Testamento, prescrivono anche le lodi notturne: "A mezzanotte, io mi levo a lodarti, per i giusti giudizi tuoi" (Sal. 119,62).

Gli Uffici Notturni, generalmente suddivisi in tre tornate, *prima vigilia (conticinum)*, *seconda vigilia (media nox)*, la *terza vigilia (gallitum)* scandiscono le invocazioni che accompagnano il riposo attento del monaco sapiente: "state preparati perché il figlio dell'uomo verrà in quell'ora che meno pensate" (Mt. 24,44).

Ricostruita l'antica liturgia delle ore canoniche, modificata dal Concilio Vaticano II, in riferimento al calcolo delle ore romane, si è potuto passare all'ipotetica rappresentazione dell'orologio naturale disegnato dal moto apparente del sole all'interno del chiostro di Sant Cugat¹⁷ (fig. 11-12).

A tal fine, tracciato in pianta il colonnato che circoscrive lo spazio aperto del chiostro, si è proceduto a suddividere un ideale circonferenza da suddividere poi in 24 segmenti (fig. 13).

Tracciato il diametro est-ovest, linea alba-tramonto, la circonferenza è spaccata in due parti uguali da suddividere ciascuna in dodici ore, diurne-notturne, in base al *computus* romano, vigente all'epoca della costruzione del monastero iniziata nel 1191. Le colonne del periplo, intercettate da questa linea, individuano gli equinozi in cui realmente la durata del giorno è uguale alla durata della notte. Tracciando

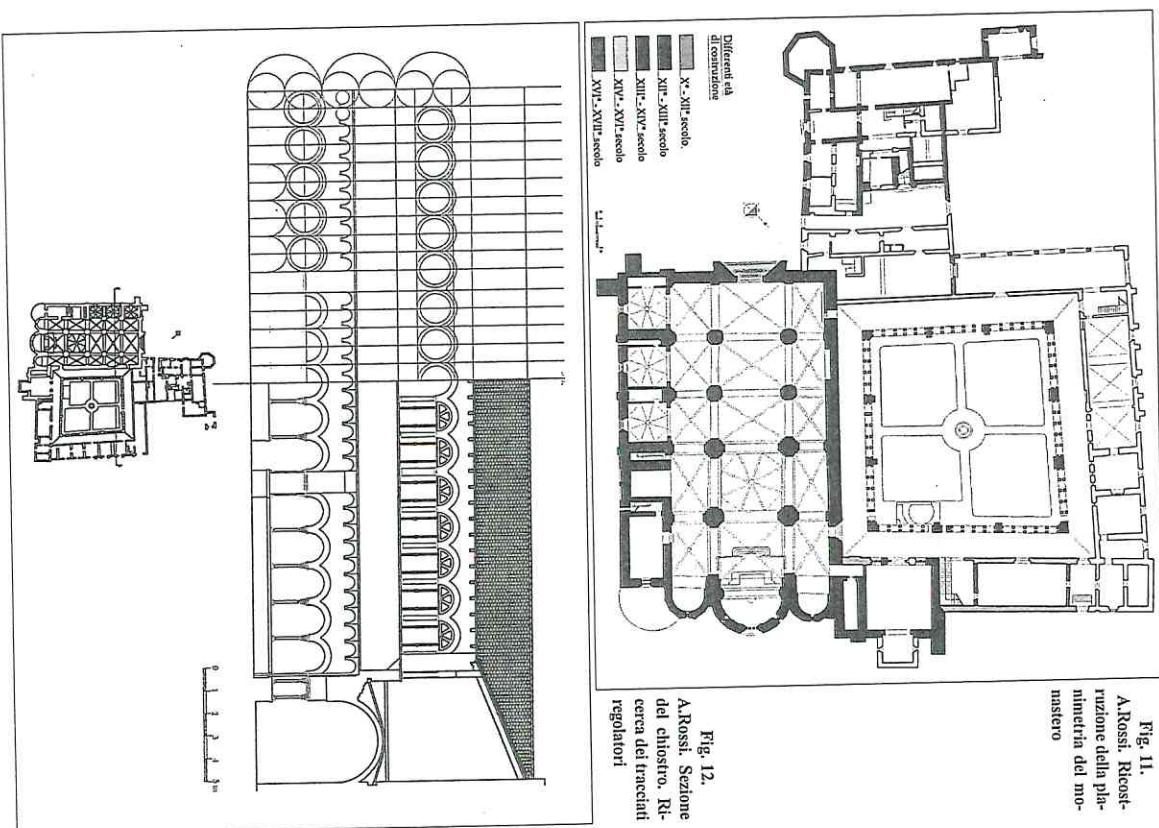


Fig. 11.
A. Rossi, Ritrovamento della planimetria del monastero
Fig. 12.
A. Rossi, Sezione del chiostro. Ricerca dei regolatori

¹⁶ *Ibidem*, le ore civili riferite alla notte erano ripartite in quattro parti: la *prima vigilia (conticinum)*, la *seconda vigilia (media nox)*, la *terza vigilia (gallitum)* e la *quarta vigilia (mactutinum)*.

¹⁷ Nel profondo rispetto della tradizione ecclesiastica il Concilio Vaticano II, per venire incontro alle mutate necessità della comunità religiosa, ha ridefinito la scorsione liturgica delle ore, abolendo la preghiera della prima ora e l'ufficio notturno. Le preghiere comuni, limitate da otto a cinque, celebrano la passione del Signore, l'ufficio delle letture e il completamento delle ore.

Ripartendo per ciascun quarto di circonferenza le sei ore astronomiche tra le sedici postazioni individuate si ottiene a partire dalla direzione est-ovest la rappresentazione iconografica delle 24 ore astronomiche, cadenzate per un terzo di ora dalla posizione di ciascuna colonna (tabella A)²⁰.

Le ore civili coincidono perfettamente con le riflessioni di cui al calcolo delle ore canoniche. Suddividendo tra le colonne i giorni compresi tra solstizi ed equinozi segue il calendario di cui alla tabella B²¹.

La rappresentazione in pianta è completata dal cerchio zodiacale. Lo zodiaco esprime una concezione qualitativa del tempo: la ‘danza della vita’ si ripete ciclicamente, mimando momenti fondamentali della storia dell’uomo e della creazione.

I motivi incisi sui bassorilievi dei capitelli del chiostro di Sant Cugat sono un esempio emblematico di come l’iconografia medievale sovrappone, quando non intreccia indissolubilmente, i caratteri di due culture differenti: la pagana e la cristiana. Crono, nell’atto di divorare i suoi figli, rappresenta la natura che si rigenera: l’uroburo, inciso sui capitelli del chiostro o ugualmente il serpente che si morde la

TABELLA A (distribuzione delle ore in base alla posizione delle colonne)

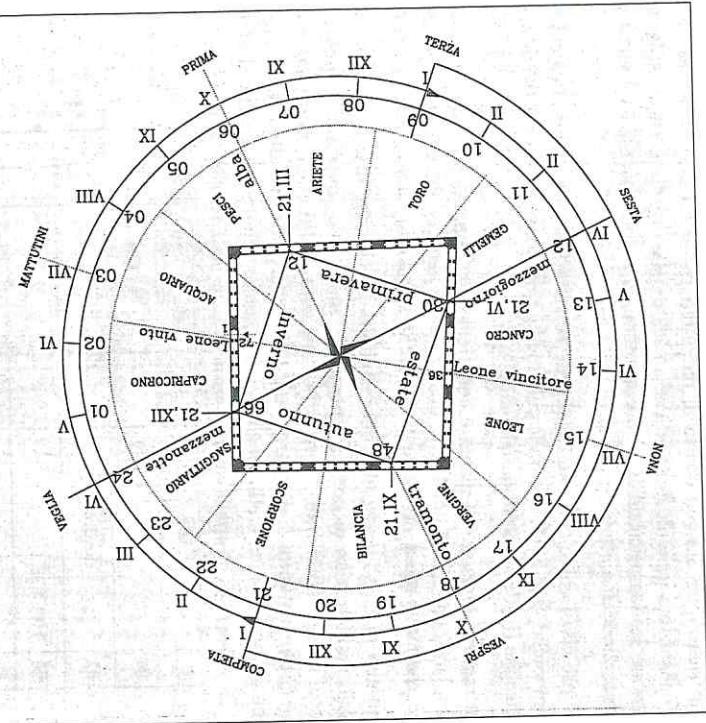


Fig. 13. A. Rossi Decodifica del ritmo astronomico e astrologico impresso sui capitelli del chiostro

l’asse ortogonale al diametro alba-tramonto, resta determinata la direzione mezzogiorno mezzanotte. Individuamente le quattro colonne individuate sul periplo seguano le date del 21 giugno, 21 dicembre, 21 Marzo e 21 Settembre, calcolate sulla base del Calendario Giuliano.

Giulio Cesare nel decretare l’anno della confusione, sotto consiglio di Sosigene, filosofo di Alessandria¹⁸, fece entrare in vigore il calendario di 365 giorni e un quarto. L’ecedenza di soli 11 minuti e 14 secondi l’anno tropico, rese tuttavia, necessario la revisione del computo nel 1582, quando fu introdotto il calendario gregoriano, adottato sotto Papa Gregorio XIII¹⁹.

¹⁸ Cfr. Plinio Secondo Gaio detto il Vecchio (23-79) *Naturalis Historia*, 37 vol.

¹⁹ Cf. <http://www.space.tin.it>; www.ora-et-labora.net

	0	10	20	30	40	50	60	70
01		Ore 9		Ore 19				
02		Ore 10		Ore 16		Ore 2		
03	Ore 3							
04		Ore 10		Ore 20				
05		Ore 7		Ore 17				
06	Ore 4		Ore 14		Ore 24			
07			Ore 11		Ore 21			
08		Ore 8		Ore 18				
09	Ore 5		Ore 15		Ore 1			
10		Ore 12		Ore 22				

coda, per traslato le sculture degli atlanti e delle fiere che rigurgitano frutti e foglie, sono trasposizioni allegoriche del tempo circolare.

Chronos, invece, padre della verità, si rivela inattuale, oggi.....
tempo positivo perché correlato all'evangelizzazione dei popoli. Le scene bibliche del Nuovo e del Vecchio Testamento, così come quelle riferite alla vita del martire Coccifane o alla vita claustrale, se interpretate in senso moralistico, sono celebrative della vittoria dei cristiani sui pagani, del bene sul male; Gesù Cristo, il "Sole" della salvezza e della giustizia, il signore dello zodiaco, il cronocratore dell'universo e delle storie, leggi, attraverso gli angeli e i santi, influenza il destino degli uomini.²²

TABELLA B (distribuzione del calendario in base alla posizione delle colonne)

	01	10	20	30	40	50	60	70
01	025-	075-	127-	178-	229-	280-	330-	015-
02	029	079	131	182	233	284	334	019
02	030-	080-	132-	183-	234-	285-	335-	020-
03	034	084	136	187	238	289	339	024
03	035-	085-	137-	188-	239-	290-	340-	
03	039	089	141	192	243	294	344	
04	040-	090-	142-	193-	244-	295-	345-	
04	044	094/95	146	197	248	299	349	
05	045-	096-	147-	198-	249-	300-	350-	
05	049	100	151	202	253	304	354	
06	050-	101-	152-	203-	254-	305-	355-	
06	054	105	156/7	207	258	309	359	
07	055-	106-	158-	208-	259-	310-	360-	
07	059	110	162	212	263	314	364	
08	060-	111-	163-	213-	264-	315-	365-	
08	064	114/6	167	217/8	268	319	004	
09	065-	117-	168-	219-	269-	320-	005-	
09	069	121	172	223	273	324	009	
10	070-	122-	173-	224-	274-	325-	010-	
10	074	126	177	228	278/9	329	014	

Tra le più antiche interpretazioni sacre in chiave simbolica, il commento al *Messale*, conservato presso il Monastero di Bobbio (VII secolo), tratta proprio delle varie fasi della storia cristiana secondo una concezione positiva del tempo lineare²³.

Come ogni architettura antica, anche il chiostro di Sant Cugat sembra riferito ad un modello distributivo, orientato e collocato, secondo implicazioni di carattere

²² CRISTO CRONOCRATORE, sub voce, in *Dizionario dell'Arte. Electa. Marzalago (Venezia)*, 2003.
²³ G. Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book editore, Milano, 1991, p.128.

LE stagioni, giugno alla fine di settembre, per la prima delle colonne numero 48-66, per l'inverno alla sequenza numero 66-12, per la seconda alla sequenza numero 12-30, e per l'estate alla sequenza numero 30-48. Fissata la

Le relazioni che s'instaurano tra il luogo e il moto apparente dei sole ombreggiando il ritmo quotidiano che accompagna la liturgia delle ore ma anche la meditazione sulla storia del luogo, quindi sulla storia personale, mattone per la costruzione della storia della Salvezza.

Fig. 14. Marius Schneider; analisi dei motivi zoomorfi

Le relazioni che s'instaurano tra il luogo e il moto appartenente nei suoi secolari sono la meditazione quotidiana che accompagna la liturgia delle ore ma anche il ritmo

ne sulla storia dei luoghi,
della storia della Salvezza

Le stagioni, diciassette intercolumni per l'autunno corrispondono alla sequenza delle colonne numero 48-66, per l'inverno alla sequenza numero 66-12, per la primavera alla sequenza numero 12-30, e per l'estate alla sequenza numero 30-48. Fissata la

delle colonne numero 48-00, per l'inverno alla sequenza numero 30-12, per l'estate alla sequenza numero 12-30, e per l'estate alla sequenza numero 30-48. Fissata la

suddivisione dei giorni in base al movimento apparente del sole intorno alla terra restano determinati indirettamente l'avvicendarsi dei giorni, dei mesi, dei moti celesti.

Lo studioso tedesco, prendendo in considerazione le scene descrittive come ad esempio i lavori svolti nei campi, ripartisce la durata delle stagioni. L'illustrazione del lavoro del bottaio (capitelli 1-2), del lavoro del boscaiolo (capitelli 4-10), delle scene di caccia (capitelli 2-10), segnano a suo giudizio l'inizio della stagione invernale, in perfetta analogia, si nota di seguito, con il simbolismo pagano.

L'Inverno, infatti, caro a Giano bifronte, la divinità che consacrava l'inizio dell'anno romano (*caput anni*) è allegericamente correlato all'oscurità notturna; Saturno, reggente dei segni zodiacali del Capricorno e dell'Acquario, è venerato come protettore dei mestieri agricoli proprio quelli sopra menzionati²⁴.

Segue la Primavera, la stagione più amata nel repertorio mitologico letterario e iconografico. Tra la dodicesima e la ventinovesima colonna si riscontrano il maggior numero di capitelli decorati con intrecci di frutti e foglie. Nell'interpretazione religiosa, la rinascita primaverile della natura diventa un simbolo della redenzione umana, celebrata dalla Pasqua cristiana, trasposizione del culto degli antichi riti pagani con i quali si celebrava la Primavera allegericamente vittoria della vita sulla morte. Il ventitreesimo capitello, mostrando teste di leoni che divorano e rigurgitano frutti e fiori, sottolinea la rinascita ciclica della vita.

La postazione numero ventinove, segnata dalla presenza di quattro aquile, indica, invece, l'inizio dell'Estate. Secondo quest'interpretazione l'Estate è compresa tra la trentesima postazione e la quarantottesima, ove ha inizio la stagione autunnale che si protrae fino alla sessantesima posizione, luogo d'inizio dell'Inverno. Tra l'Autunno e l'Inverno sono collocate il maggior numero di scene bibliche riferite al Nuovo Testamento, quindi alla nascita e alla morte del Cristo. Sul lato opposto, tra Primavera ed Estate, sono collocate il maggior numero di scene bibliche relative il Vecchio Testamento.

La ripartizione ipotizzata da Schneider come osservato in perfetta aderenza con il simbolismo pagano trova riscontro nei miti orfici, secondo i quali ogni stagione è rappresentata da una delle quattro teste animali di Eros: l'ariete, il leone, il toro e il serpente. Ciascuna di queste è correlata alle caratteristiche divinizzate in Zeus, Helios, Dionisio, Ade.

Le teste umane, che sottolineano per lo più il passaggio tra un arco e l'altro sul lato sud del chiostro, rimandano, dal punto di vista astrologico, alla testa dell'aer te, animale consacrato a Zeus e alla Primavera, simbolo del sole che sorge e, per-

traslato, della vita che nasce. Gli otto leoni scolpiti sul trentaseiesimo capitello, corrispondendo, in base al calendario adottato, al periodo tra il 22 e il 26 Luglio, marcano il giorno in cui il sole entra nel segno del Leone. Rappresentano inoltre il centro dell'Estate, notoriamente consacrato a Helios, da sempre associato al temperamento colericco del leone, trasposizione simbolica del sole infuocato al mezzodì. Di contro, il toro sacrificato, scolpito sulla quarantottesima posizione, annuncia l'inizio dell'Autunno: rappresentazione allegorica del sole calante che, come la vita, si prepara a tramontare: i bassorilievi scolpiti sui capitelli compresi in quest'intervallo, raffiguranti la raccolta dei frutti maturi, la vendemmia e il mito di Dionisio sono rappresentazioni allegoriche di questa stagione.

Il pavone, la figura più importante della mitologia indiana, costantemente mutabile tra due modi di essere, lampo e tuono, talvolta raffigurato anche come serpente con la coda spiraliforme, annuncia, alla sessantasettesima postazione, la stagione fredda, allegoria della morte, simboleggiata da Ade, il Dio greco dell'oltretomba su cui regnava con Persefone.

Questi ed altri temi sono ripresi dai bassorilievi che, in senso orario, segnano il canovaccio sul quale decodificare i registri narrativi.

Lo studio dei motivi zoomorfi, rilevatisi un grimaldello utile a forzare l'aspetto visibile delle forme, ci ricorda nuovamente, anche se per altra via, agli studi di Schneider²⁵.

Gli studi sull'origine musicale degli animali simboli della mitologia arcaica ritornano nella sua analisi effettuata sui tre chiostri catalani di Sant Cugat, Girona, Ripoll. In particolare decodifica i simboli zoomorfi scolpiti sui capitelli del chiostro di Sant Cugat e Girona riconduccendoli a due categorie distinte. Nella prima possono annoverarsi i mostri e gli uccelli fantastici. Nella seconda invece sono compresi gli uccelli e gli animali chiaramente riconoscibili in quanto simili ai modelli bizantini e alle illustrazioni dei manoscritti spagnoli. I già menzionati 'pavoni', uccelli dalle grandi ali piunate e dall'aspetto sempre mutevole, oppure le pecore, i buoi, i tori, i vitelli, le aquile, i galli, gli uccellini canterini, i leoni, nella duplice veste di grifoni rampanti o di fiere dolorosamente sconfitte. Non si può fare almeno di notare come ciascuno motivo zoomorfico è correlato ad un aspetto della "danza della vita", che ciclicamente si rinnova: il 'pavone', nella veste di uccello notturno o diurno, rappresenta la gestazione di tutte le possibilità insite nel nascituro; la pecora, il toro ferito, il vitello sacrificato così come il leone vinto e il bue inseguito, sono rappre-

²⁵ Cf. M. SCHNEIDER, *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antigua*. Barcelona, 1946. Trad. it. G. CHIAPPINI (a cura di) "Gli animali simbolici e la loro origine musicale nella simbologia e nelle culture antiche", Rusconi, Milano, 1986.

tentazioni allegoriche della sconfitta e pertanto della luce che cede il passo alle tenebre, della vita che cede il passo alla morte. Al contrario, i rapaci che stringono le prede tra gli artigli, fendendo i cieli infuocati, oppure i leoni vincitori nella loro caccia diurna sono metafore della forza produttiva, del vigore del sole e della giovinanza, della tenacia della vita che si difende con ogni mezzo.

In senso religioso, i pavoni ricordano la presenza nel mondo del male e del peccato, le scene di lotta simboleggiano il contrasto tra il bene il male, il leone rampante l'apparente vittoria dei pagani sui cristiani, esemplarmente rappresentata dalla morte di san Cocufane.

A conclusione del percorso, invece, il leone sconfitto da Sansone è l'emblema della definitiva vittoria di Dio Padre che si manifestata con l'ascensione al cielo del santo martire ma anche, ed in relazione a ciascuna decodificazione temporale, con la gloria delle anime che imitano la sua vita, oppure con la vittoria, già qui su questa terra, delle tentazioni per i fedeli che si affidano alla sua protezione.

Come si può notare, l'interpretazione dei simboli zoomorfi, materializzano idee e concetti permanenti, ma non forme fisse. Il professore Elémire Zolla "studioso di letteratura anglo-americana, narratore, saggista e autorevole conoscitore di dotti in esoteriche",²⁶ racconta come non solo nei suoi lavori scientifici ma "Perfino nella pratica universitaria Schneider impartiva un'arte, comunicava segreti di mestiere, che non rischiano di essere traditi, perché nessuno potrebbe tradurli in una formula.... I suoi allievi – scrive ancora Zolla – dovevano trascrivere sul pentagramma canti primativi, così come instancabilmente gli alunni di un pittore disegnano scoccati o tazze mentre il maestro li guarda, tentando di comunicare non tanto gli accorgimenti delle misurazioni e dei pigmenti (si fa presto ad insegnarli), bensì il senso delle forme formanti dietro le forme formate".²⁷

Ebbene sì! I suoi allievi dovevano proprio trascrivere sul pentagramma canti primativi... Marius Schneider infatti individua anche un ritmo musicale in connessione alle colorazioni tinte di ciascun motivo zoomorfo.

Dall'analisi rigorosa dei fenomeni assunti come dati verificabili in ogni momento, la saggezza dei popoli cosiddetti primitivi conviene sulla possibilità, oggi verificata in molti campi scientifici, che tutti i fenomeni visibili e invisibili sono vibratori. Il suono, la luce, l'attrazione gravitazionale, le onde del mare, per citare solo alcuni, sono fenomeni vibratori. Il ritmo, ovvero la vibrazione cadenzata, è la chiave per penetrare i fondamenti di ogni fenomeno.

Tale è la consapevolezza che induce Schneider prima a misurare il tempo, secondo l'alternanza ritmica della luce e delle tenebre, poi a ricercare il ritmo musicale, dunque, la melodia materializzata dallo spartito inciso in pietra.

Ponendo in relazione i vari sistemi musicali indiani dal più antico finora noto (scritto nel XIII secolo, il Sangita-ranakara di Sarngadeva in cui le colorazioni timbriche sono correlate ai versi di animali e uccelli prescelti), Marius Schneider ricava una serie di corrispondenze in grado di tradurre il linguaggio iconico in linguaggio musicale.²⁹

Applicando le corrispondenze trovate al chiostro di Saint Cugat, lo studioso ha trovato nel canto gregoriano *Iste Confessor* la base melodica corrispondente. L'esito trova riscontro nell'evidenza che: a) il numero delle frasi musicali, non ripetitive, sono quattro quanti sono i lati del chiostro; b) il numero delle note contenute in ciascuna frase e pari al numero dei capitelli del rispettivo lato; c) la corrispondenza tra icone ed altezza del suono è ricorrentemente rispettata; d) i motivi ornamentali sono introdoti al posto delle icone omofone della note là dove entrano in collisione con i ritmi solari, ovvero con il calendario, oppure con i ritmi narrativi; e) la stessa trasposizione simbolica se applicata ai motivi zoomorfi scolpiti sui capitelli del chiostro della cattedrale catalana di Girona dedicata alla Madre di Dio realizza uno spartito musicale in pietra che riproduce esattamente la melodia di un canto mariano.

In quest'ottica appare per lo meno affrettato il giudizio di Tortosa, che accusa Schneider di confondere una chimera con la conseguente possibilità di adattare l'applicazione corretta della melodia ricercata.³⁰

Spiegare a qualcuno il significato di un simbolo è come spiegare ciò che si deve provare ascoltando un brano musicale. Ciononostante la rappresentazione dei ritmi riscontrati in relazione alle icone zoomorfe (fig. 14), con tutti i suoi limiti, mi ha permesso di predisporre un programma interattivo con il quale rappresentare la corrispondenza di ogni capitello con i rispettivi simboli nucleo di scambi tra i vari registri narrativi impressi nel chiostro (fig. 15).

Nel prodotto multimediale elaborato per rappresentare le regole dei registri musicali e narrativi sovrapposti sui medesimi fregi convivono, come di norma, elementi di tipo diverso: testi, immagini, oggetti, suoni (fig. 16-17). L'aspetto più interessante che questo prodotto dovrebbe offrire non è, a mio avviso, la banale convi-

²⁶ Le abbreviazione delle parole sanscrita *sa*, *ri*, *ga*, *ma*, *pa*, *dha*, *mi*, sono adoperate come omofone delle sette note classiche *do*, *re*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, *si*, *do*.

²⁷ U. GALIMBERTI, "È morto Elenire Zolla, l'ultimo degli esoterici", in *La Repubblica*, venerdì 31 maggio 2002.

²⁸ E. ZOLLA, *Uscite ... Op.cit.*, p. 372.

²⁹ M. SCHNEIDER, *Pierre...* *Op.cit.*, p.13.

³⁰ J. TORTOSA, *Al clausure...* *Op.cit.*, p.133.

venza in uno stesso contesto di media differenti, quanto piuttosto la possibilità di fare interagire il lettore con il sistema elaborato, sfruttando le potenzialità tecniche e comunicative dei componenti elettronici coinvolti³¹.

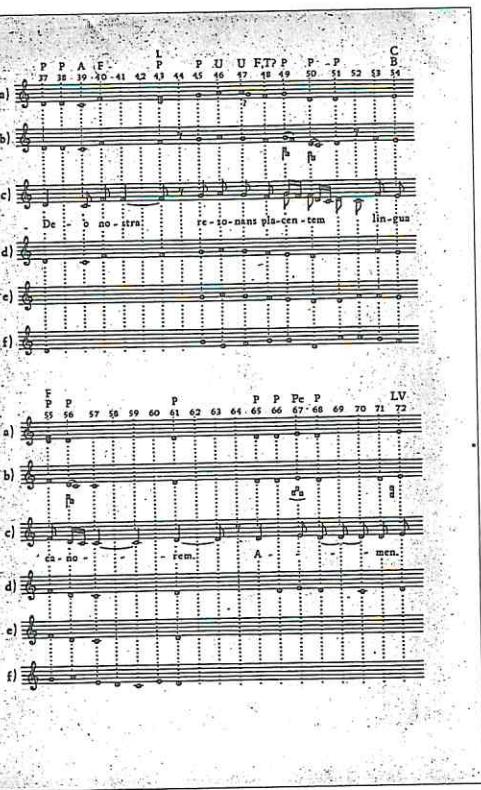


Fig. 15. Marius Schneider, spartito del canto gregoriano inciso sui capitelli di Sant Cugat

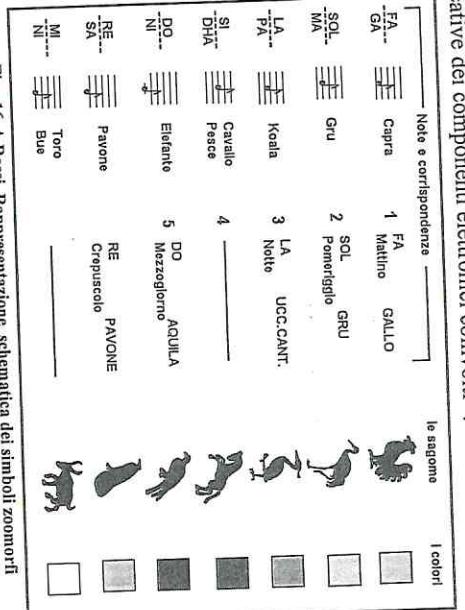


Fig. 16. A. Rossi, Rappresentazione schematica dei simboli zoomorfi

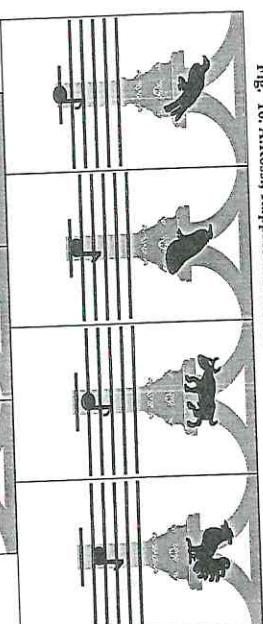


Fig. 17. A. Rossi, Simboli adottati all'interno delle finestre interattive che evidenziano suoni rispondenti alle icone dei capitelli

³¹ A. Rossi, *Rappresentazioni ... Op.cit.*, cf. CD in allegato.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

**El *Himno Xaipē Spákou*, a HÉLIOS, DEL PAPIRO PARISINO
EDICIÓN CRÍTICA CON INTRODUCCIÓN Y COMENTARIO**

José Luis CALVO MARTÍNEZ
Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

El papiro

El Gran Papiro parisino –nº IV de los *PGM*— es uno de los más ricos en información de todo género no sólo sobre la Magia, sino, especialmente, sobre las creencias del mundo de creencias que regían en el mundo civilizado en la primera mitad del s. IV, época en la que seguramente fue redactado. Encontrado por Lenormant en Tebas y calificado por él precipitadamente como ‘gnóstico’, fue publicado en edición ‘diplomática’ por C. Wessely¹.

Y como suele ser el caso con la mayoría de los grandes papiros de contenido ‘mágico’ hallados en Egipto, una de sus características más notables es la falta de unidad. En realidad contiene un conjunto bastante dispar de elementos que pueden, ocasionalmente, no ser mágicos *stricto sensu* en su origen, pero que son utilizados para tal fin. Es el caso de algunos de los himnos que en él aparecen y que podrían proceder de oráculos oficiales de Apolo o de círculos sacerdotiales más cercanos a la religión oficial.

El Papiro IV se abre con dos prácticas adivinatorias ḥpōc ḥyūov (aunque no falta la colaboración de Selene); una, manipulando un escarabajo y otros animales; la otra, con la utilización de un *medium* (ll. 1-15). Ambas en griego y copto, aunque,

El papiro

en realidad, más que estar en un griego veteado de copto como otras veces, ambas lenguas tienen una presencia cuantitativamente equilibrada. Y en ambas aparecen nombres exclusivamente egipcios y hebreos. Lo que nos induce a pensar para su origen en una comunidad muy mezclada por personas procedentes de estas etnias y que dominan tanto la lengua griega como el copto. Sin embargo, salvo la lengua, no hay nada que sea genuinamente griego y, en cambio, además de los nombres ya aludidos, predominan elementos exclusivamente egipcios, como las ausiones al Nilo o a animales de presencia constante en la religión egipcia como el escarabajo, el gato, el ibis o el halcón. La introducción misma del primero consiste en un himno a Anubis, Thot) y hebreas (Sabaot, Altonai = Adonais, y el arcángel Miguel); lo que sigue es una larga práctica de comunicación con un demon profético, que en realidad es una coacción: hay que utilizar un escarabajo y ponerlo colgando sobre un fuego para forzar al demon a que profetice por miedo. La segunda es muy breve (ll. 88-93) como es de esperar y las palabras mágicas están en copto y contienen nombres hebreos (Yaho Adonai Eloai Sabaoth). En tercer lugar hay una práctica de seducción erótica, casi toda ella en copto, en la que se narra con finalidad “simpática” la seducción que Isis ejerció sobre Osiris luego de la infidelidad de éste con Neftis². Las instrucciones van en griego.

A estas prácticas les sigue una supuesta “carta de Neftis a Psamético, rey de Egipto”, también de colorido mayormente egipcio, aunque ya hay elementos metódicos con lo griego: Helios, corona de laurel, olivas; y, sobre todo, aunque el nόvοc central es un himno dirigido a Tifón, está compuesto en trimetros yámbicos; luego hay una corta plegaria a este mismo dios en tetrametros trocaicos y una invocación en hexámetros impecables. El origen último de este escrito es previsiblemente diferente del anterior: aquí el peso recae más sobre lo propiamente helénico, aunque tampoco faltan, claro está, las invocaciones a Iao.

Después de una larga e importante práctica erótica, quizás la más completa e ilustrativa de los *PGM*, inesperadamente aparece una imponente pieza que Dietrich bautizó como “Liturgia de Mitrá” por la alusión al nombre Helios-Mitrá en el mismo comienzo; y que fue, probablemente, la que sugirió a Lenormant la idea de que estábamos ante un “papiro gnóstico”³. El autor confiesa que se trata de un ritual místico para “recobrar la immortalidad”; en realidad, es un instrumento para la “visión directa” de la divinidad con fines mánticos.

¹ “Griechische Zauber papyrus von Paris und London”, *Denks. Wien. Akad.*, 36 (1888) 27-208. Sobre las primeras colecciones, ediciones parciales y estudios de este papiro, cf. K. PRESENDANZ, *APF* 8 (1926) 109-115.

² Lo cuenta Plutarco en *De Is. Et. Osir.* 14, aunque no lo hace con detalle como aquí: es su padre Thot el Viejo quien proporciona a Isis la fórmula.

³ Ver su publicación y estudio detallado en DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Darmstadt, 1966³.

Contexto inmediato del Himno a Helios

Después de unos retazos insertados aquí sin mucho sentido (unos Epimerismos o distribución de las edades de la vida, y un llamado "Trance de Salomón", práctica de adivinación con *medium*) sigue una "Práctica de liconomancia" de casi dos centenares de líneas (ll. 930-1110) al comienzo de la cual se encuentra el himno que editamos aquí. El autor la califica como "comunicación de visión directa" (*āv̄orrōc cūcratīc*)⁴ y comienza señalando las circunstancias rituales que han de rodear al λóyoc de la práctica: este debe pronunciarse en dos momentos, de los cuales el segundo es como un reflejo y contrapartida del primero: el primero es a la salida del sol; el segundo, ante una lámpara que debe de ser de aceite porque tiene una mecha (*ver infra*).

A parte del 'cuándo', nuestro autor señala con todo detalle el 'cómo'; y se refiere, como suele ser habitual, a la indumentaria del oficialante, y, más brevemente, a su gestualidad. El autor señala expresamente que la indumentaria han de ser "los ropajes proféticos", ya que se trata de captar "fuerza" (cf. *θέροc v. 9*) profética para cualquier fin. A los ropajes se añaden los objetos sagrados que acompañan la práctica –rama de olivo, ajo⁵, un guijarro con el número 3663 (*ver infra*).

El himno o plegaria, λóyoc, está compuesto en hexámetros de cierta corrección –tres de los cuales son holodactílicos (4,5,7) y solamente uno (6) es poco común, ya que termina en un monosílabo vocalico (ε!), aunque de ninguna manera incorrecto. El lenguaje es el característico de esta himnica y en él se mezclan los arcaísmos homéricos (incluso un verso completo tomado de la Odisea, v. 2) con la terminología hermética y mística, por lo que no faltan oscuridades y dificultades que han conducido a divergencias de interpretación.

La sintaxis es impecable, y, aunque se trata de un himno muy corto, de hecho constituye una unidad cerrada que se inicia con el saludo de rigor (χάιpe) y se cierra con una petición de fuerza (χεινοc ὅταδόc) que el dios debe proporcionarle al mago en persona (κύροc)? ¡O no se cierra aquí?

Tanto Preisendanz como Heitsch y los demás editores sitúan el final del himno en el v. 9, pero la frase que sigue tiene indicios claros de ser un hexámetro ligeramente retocado: admitiendo un comienzo en tribraço (Ἐχε σθεντάμενον) y una

slaba breve alargada ante la cesura pentemímeras (κύρε, καί), con un cambio al final del verso de μου γένον por εἴσοδο, resulta un hexámetro apto para cerrar el himno. En mi opinión éste es el verdadero final, ya que las cuatro líneas que siguen no presentan indicio alguno de métrica.

Este λóyoc, que comentaremos después, es en realidad preparatorio –contiene una primera llamada al dios de la luz en busca de alianza y permanencia. Pero la práctica se extiende a continuación con otras tres fórmulas más concretas: hay una primera que el autor denomina φωτεργεία ("atracción o captación de la luz"), aunque en realidad tiene como finalidad "endiosar" el fuego de la lámpara, es decir, lograr que el dios de la luz penetre en ella y la ocupe; y lo más importante, que con ello genere una expansión de la luz en las direcciones dimensionales (anchura, profundidad, longitud y altura), y sobre todo, cualitativamente, resplandor, potencia iluminadora. Se trata de una simbología bastante simple: esta luz es la que hará, naturalmente, que el mago pueda ver el pasado, el presente y el futuro. Aquí, sin embargo, y ello demuestra el grado de sincretismo alcanzado, se cita como dios de la luz a Iao y a Albalal⁶, desconocido por lo demás, pero de nombre transparentemente semítico. Lo mismo que son desconocidos Bael, Fra y Frael, que parece una amalgama egipciosemítica. Y finalmente se cita a Bainchooch, de la suma de cuyas letras resulta el número 3663, aunque se ha interpretado como "alma de las tinieblas (de b³ n k̄ey)". La tercera invocación –ahora de nuevo a Iao-Sabath, pero también a Arbatibao y a los tres palíndromos que aparecen sistemáticamente en los *PGM: sesevenbanpharanges, ablannahalba y akrammachamarei*⁷— pide la permanencia de la luz ya que, de acuerdo con las palabras del autor, a veces la presencia del dios es tan fuerte que pueden "sobrevenir las tinieblas". El cuarto y más importante de los λóyoi pide la *parousia* de la propia divinidad bajo advocaciones y tantas de los λóyoi, que citadas a las que se añade, naturalmente, la de Horus-Harpócrates y algunos otros de aparición más o menos frecuente en los *PGM*, pero de origen y sentido oscuros que no hace al caso dilucidar aquí. En esta larga fórmula el oficialante comienza por invocar al dios señalando su poder ("el más grande, el que todo lo ilumina") y continúa exponiendo las razones por las que debe mostrarse: primero porque le invoca

⁶ Cf. Th. HOFFNER, "Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus der griechischen Zauberpapyri Ägyptens. Archiv Orientalist., 3 (1931) 34.

⁷ Cf. BONNER, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, pp. 26 y 146.

⁸ En realidad, tal como se transmiten en los *PGM* sólo es palíndromo *ablannahalba*, pero los otros dos parecen haberlo sido antes de que la transmisión oral y escrita los deformara. En todo caso hay un intento de explicar desde el hebreo *akrammachamarei*, cf. G. SHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965, pp. 94-100.

como los tres cinocéfalos con sus posiciones simbólicas (εὐβολικός σχήματος); Iego, y sobre todo, porque él, *el propio mago*, es *Bainzooch*. El mago se hace pasar, como es habitual, por la divinidad – aquí por la divinidad numérica 3663 (no olvidemos que lleva un guijarro contra el pecho con este número), y, como tal, conoce y le revela a Helios su verdadero nombre, así como sus formas y símbolos. Ya el final resulta implícitamente coactivo. Pero el mago no se contenta con ello. Hay una plegaria expresamente coactiva para el caso de que, pese a todo, el dios se retrase. La coacción la realiza ahora en el nombre de Iao y con terminología y coloquio hebreo: “el gran dios vivo”, “el que vive por los siglos de los siglos”, “el que hace temblar”, etc. Sigue una fórmula de salutación a Horus-Harpócrates – a Horus le saludan las Horas en un juego de palabras un tanto simple. Pero ahora se desciende a un plano incomprendiblemente grotesco después de tanta teología (cf. θεολογία, l. 1036): para “retener” al dios (*καρέχεται*), en vez de la fórmula κάροχος que se promete, el mago ha de “pisarle el dedo gordo del pie derecho con el talón izquierdo”. Luego le despedirá (λύεται) con un nuevo λόγος (l. 1060-65).

En fin, la práctica de la luz que venimos comentando se cierra con nuevas instrucciones para protegerse (el φυλακτήριον es un jirón de lino de una estatua de Harpócrates con una fórmula inscrita) y para realizar la “práctica” (πρᾶξις) tiene que cruzar la habitación con dos tiras de papiro en forma de X y poner en medio una planta de artemisa y la lámpara. Ahora nos describe cómo ha de ser ésta: de alabastro y con una mecha de *achil* (hierba de los pantanos) untada en grasa de carnero negro, producto de un primer parto. El oficial debe estar con el rostro vuelto hacia Oriente y purificado tres días antes.

II. EL HIMNO

1. El texto griego

El himno fue editado junto con el papiro IV, por primera vez, en edición diplomática de C. Wessely y posteriormente por K. Preisendanz. Como parte de la práctica de liconomancia en la que se inserta, es incluido por Th. Hopfner en *Griechische-Agyptischer Offenbarungszettel*, II, 2, (Frankfurt, 1924, p. 345-59) con un texto y breve comentario dependientes por completo de los de A. Dieterich (ver infra).

De manera independiente, aunque junto con otros himnos de los *PGM*, fue editado inicialmente como *himno* por H. van Herwerden en *Mnemosyne*, n.s., 16 (1888) 322-23 (quien reconoce una conjuración, probablemente verbal, de su amigo). Lo considera un *carmen perobscurum* y, por lo mismo, afirma no se atreverse a innovare más que en escasas palabras sobre la edición diplomática (*ut scripti sunt*)

de C. Wessely. Posteriormente es editado y muy brevemente comentado por A. Dieterich en *Abrazas* (1891), y por S. Eitrem en *SO* 4 (1926) 42-49. Finalmente aparece con el n. 594 in *Solem* por E. Heitsch en *Die Griechischen Dichterfragmente...* (1966, p.181). Correcciones puntuales, y no muy felices, fueron introducidas por K.F.W.Schmidt en *GG* 193 (1931) 441-58. Tanto van Herwerden como Dieterich confiesan en notas occasioales su deuda para algunas interpretaciones con van Leeuwen y con el egipólogo Weidmann respectivamente.

IN SOLEM

Textus: P. Paris. Bib.Nat.suppl. gr. 574, fol 11 v, saec. IV a.D.
Conspectus signorum.

Π = Papiro

Cal = Calvo Martinez

Diet = Dieterich

He = Heitsch

Her = Van Herwerden

Pf = Preisendanz

Schn = Schmidt

5 καῦθαρε, δράκων ἀκμαῖτε τε λέων, φυσικὴ πυρὸς ἀρχή,
χαῖρε δέ, λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑμητέρηλον
καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθρώπου μελίωτον,
καὶ καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἡμερου ἔξαναβλύζων,
5 καῦθαρε, κύκλου ἀγωνοπόρου πυρός, αὐτογένεθλε,
ὅπτη διεύλαβός εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανῆς εἴ,
νεῦσον ἐμοι, λίτοια, ὅπις σύμβολα μυστικὰ φρέζω.
[Ἴησος αἱ οὐ αἰσχροὶ οὐαθ· τοῦτο. Μαρμαραῖος. Λαδίαμος·σουμαρτα·]
Δαδεῖ μοι, προπτεῷ, καὶ μου σθένος αὐτὸς ὄπαζοις.

10 ἔχε συνεστάμενον, κύριε, καὶ ἐπήκοος [τοι] ἔέσσο [γενεῦ] 1 δράκων... λέων cf. πρόσθε λέων, ὅπθεν δὲ δράκων, μέσον δὲ χίμαιρα II. 6.179 ss., δεινὸν ἀποπρεπεῖσα πυρὸς μέρος αἴθουμένοις Od. 456 ss. ἦ τοι πρωτεῖστα λέων γένεται, πηγένετος, αὐτὰρ ἔπειτα δράκων E, Fr. 943 πυργενής δὲ δράκων διὸν γηγέται [τραῖς] τετραπλόφοις ὄπατ... ὄχηλα, Id., Ion 1262 πυρὸς δράκοντος, αὐτὸν πέσσατετ; βλέποντα φουντα φλόγα, S, Fr. 150 (Peleus), τίς γάρ με μόχθος...οὐκ ἐπεστάτετ;

λέων δράκων τε, πῦρ, θύμορ· πυρὸς ἀρχῆι· cf. Pl., *Tim.* ταῦτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν... Synes., VIII 31 ss. t̄s̄t̄ou πυρὸς ἀρχέων 2 χάρε βέ, λευκὸν θύμο, cf. Od. 45 γίνετο δ' ὑγρὸν θύμον καὶ δέδρεον ὑμετέπιθον. 3 καυμάνως, cf. ? βαστάται τὸν κάθαρον... ἀπόθεου ἐν καυμάνῳ γωφιστοῦντι PGM IV 768 ss. 5 καθάρες... cf. Porphyrius, Abst. 4.9 7 σύμβολα cf. PGM III 701, 4.559, 2287, 2299, 2306, 2318; VII 560, 786, 883.

1 δράκων Herw, Diet, Pr : ἀρχῶν Schm : ἀράκων⁹ Π | αἰράται Π : αἰρανεῖ Schm | τε λέων Pr : δε om. Diet, He : δέλεων¹⁰ Herw cum Π (etsi sugg. τε λέων monte v. Leeuwen), δέλεατων Wess in Indice | φυσική Π : φυσική καὶ Herw, He : φυσικὰ Diet, Pr | ἀρχή Π : ὄρχατο Diet, Pr 2 cf. Od. 8 458 3 χρυσοῦ Π : χρυσοῦ Schm | καυμάνως Π : καύμανον Schm | ἀναθράψαν corr. Herw, edd. : ἀναθράψαν Π: καύμανων Schm | μελλωτον Π : καίσας μελλωτον Schm 4 καὶ Π : ἐκ προ καὶ sugg. He | καθάρων correctum ex καυμάρων Π | ἔξανθράψαν Π 6 ὅτι Cal : ὥτε Schm : ὥτι Π | πρωτοφανῆς εἶ Herw : πρωτοφανῆς Π 8 nomina barbara 10 ἐπίκοος ἔργο Cal : ἐπίκοος μοι. γενοῦ Π

2. Traducción

1 ¡Salve, Serpiente, y floreciente León, principio natural del fuego!

Y tú, que te elevas a lo alto de la flor de un dorado campo de miríaceas,

Y tú, que regurgitas de tus bocas puras pacífica espuma,

5 Y tú, Escarabajo, que llevas la rueda del fuego seminal, nacido de ti mismo,
Porque eres bisifabo. AE, y eres el primero en manifestarse.

Asiente para mí, te lo ruego, porque estoy declarando tus símbolos secretos
.....

Séme propicio, protopadre, y concédeme tú mismo vigor.

Mantémene unido a ti, Señor, y escúchame.

3. Comentario

v. 1. Xáipe, δράκων δικαδέ τε λέων...ἀρχή: la invocación es la habitual en toda clase de himnos dirigidos a los dioses superiores. Pese a estar en un contexto mágico, la llamada inicial es característica de un himno religioso sin rastro alguno de compulsión o coacción por parte del orante (cf. *hymnos Homéricos* 1, 5,7,9,10, etc., Cleanthes 1,3, Procl.6,1, etc.). Después de esta salutación, el autor enumera una serie de formas teríacas y de otras clases a las que luego se va a referir como ‘símbolos místicos’ de Helios.

—δράκον: en un himno a Helios, y seguido por el (signo del) León, es tentador inclinarse a pensar en una alusión, aunque sea forzada, a la constelación de Draco. Pero este signo astrológico no parece tener relación especial con el fuego o con la

divinidad solar⁹. Según Arato los signos del fuego son Aries, Leo y Sagitario¹⁰. En cambio, la imaginería de Helios en relación con la serpiente en general es tan antigua, al menos, como Eurípides, como revela la frase πυρετενής δὲ δράκον δέσμον (Fr. ἴνεται [τράκη] τετραρχόφοιο ὕπαυξεύνυπα πολύκαρπον ὄχημα (Fr. 943,1) que Macrobio, su transmisor, interpreta como símbolo del recorrido solar *velut flexum draconis*¹¹. También relaciona Eurípides con el fuego la mirada de la serpiente en el *Ion* (v.1262): πυρὸς δράκοντ' ἀνθράψαντα φονταν φλόγα.

En fin, en un guinjo aparentemente forzado, pero fácil de comprender debido al contexto general de una ‘manifestación múltiple’ del astro solar, hay una alusión al pasaje de *Odisea* 4, 456 y ss. en que Proteo se convierte primero en león, luego en serpiente, y, en fin, en pantera, en jabalí en agua y en árbol. A un transformismo similar hace alusión un fragmento del *Peleo* de Sófocles¹²; una divinidad también marina, Tethis, se transforma en los mismos elementos. En su origen no parece que haya duda de que se trata de una metonimia del aspecto cambiante del mar frente a la imagen estática que ofrece la tierra. Con todo, el autor del himno está, sin duda, atribuyendo a Helios la capacidad de manifestarse bajo formas y objetos diversos de los diferentes reinos del mundo natural como se hace expresamente en otros λόγοι de los *PGM*, donde se precisa la hora y el animal, planta o mineral bajo cuya forma se manifiesta¹³.

—δέ λέων. Desde el punto de vista textual, no parece dudoso que haya que admitir la fácil corrección δέλεων¹⁴ del papiro en δέ λέων que ya sugiriéra van Leeuwen, como señala van Herwerden, y que éste no admite por más que la consideración lógica y admita, en cambio, que δέλεων carece de sentido (*multum sensum praeberet*). Parece que se inclina por ésta tomándola por una forma rara de plural del sustantivo δέλεατο (Wessely la incluye incomprendiblemente en el índice bajo la forma δέλεατων). Tampoco admite Herwerden su propia conjectura τελέων por τελετῶν (el Sol sería, según esto, *vis mysteriorum generatrix*). Otros estudiosos se inclinan por cambiar δέ por τε, como K. Preisendanz a quien sigo; o lo eliminan, como B. Heitsch. En mi opinión se violenta más el texto con ésta última solución que con el cambio δέ por τε, ya que éste sólo supone una isinización de λέων en λέων.

⁹ Cf. BOLL-GUNDEL, Art. *Dracon* en ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, cols. 881-884 (1937).

¹⁰ Fr. 4,16,19 'Εκ τοῦ πυρὸς Κρότον, Λέων, Τοξότης.

¹¹ Cf. I 17,58: *Nam solis meatus, licet ab ecliptica linea nunquam recedat, sursum tamen ac descendere* *sun ventorum vices certa deflexione variando iter suum velut flexum draconis involvit.*

¹² Fr. 150,1-2 τίς γάρ με μόχθος... οὐκ ἐμεοτάτε; λέων δράκων τε, πῦρ, θύμος.

—Φυσικὴ πυρὸς ἀρχή es una frase que presenta problemas textuales y (por ende) de interpretación. El papiro tiene φυσικὴ πυροσαρχή lo cual es imposible. Por ello se ha cambiado en una invocación a la Naturaleza: Φύσις, καὶ πυρὸς ἀρχῆ (E. Heitsch), cosa bastante improbable y que rompe incluso la secuencia, ya de por sí frágil desde el punto de vista lógico, de los elementos que se enumeran. Pero además, en toda la himnica conservada sólo se invoca a φυσίς como diosa en dos ocasiones¹⁴, y en ambas tiene relación con Afrodita. Por tanto quedan dos soluciones paleográficamente razonables (aunque fonéticamente ambas tienen inconvenientes): de un lado, mantener φυσική (pronunciado *physikē*) y cambiar ἀρχή por ἀρχή (quizá pronunciado *archē*) si la expresión es antigua, como hace A. Dieterich. Ello supondría una aposición tanto a δράκουν como a λέων. O bien, al revés, y quizás paleográficamente más aceptable, cambiar φυσική en φυσική para hacerlo concordar con ἀρχή. Se seguiría refiriendo a ambos, pero concertando solamente con el más próximo. A. Dieterich justifica su cambio porque, en su opinión, el autor del himno se está refiriendo a los 'símbolos mágicos' del fuego¹⁵: estas φυσικαι ἀρχαι no son otra cosa que los σύμβολα μυστικά del v. 7. Sin embargo, en mi opinión esa una interpretación un tanto forzada del término y es posible que no haya que ver en φυσικά más que su significado primario de 'natural' y/o 'productor', lo mismo que en φυσικόν στο ὄνομα¹⁶. No es una palabra que aparezca con frecuencia en los papiros mágicos, y nunca lo hace con el sentido que quiere Dieterich. Lo mismo que nunca vuelve a aparecer la expresión πυρὸς ἀρχῆ que tiene un color filosófico-místico que nos recuerda pasajes como el Himno 8 de Sinesio¹⁷ precisamente en un contexto helíaco similar al que tenemos aquí.

— v.2 Χάρης θέ, λευκὸν ὕδωρ καὶ δέρδρεον ὑψητέρηλον.

Yá he señalado arriba que el autor del himno ha aprovechado parte de un hexámetro homérico, *Odisea* 4, 458 (γίνετο δ' ὕδωρ ὕδωρ καὶ δέρδρεον ὑψητέρηλον) exactamente lo que sigue a la cesura trihemímetros, cambiando, eso sí, el adjetivo banal *ὑπόν* por un *λευκόν* más pleno de sentido religioso. Ya he señalado arriba que el autor del *Himno* ha aprovechado parte de un hexámetro homérico. Ya de por sí este verso ha resultado sospechoso a algunos editores de la *Odisea* por el uso de tema de presente (*γίνετο*) frente a un *ἔγένετο* anterior. No parece, sin embargo, que sea razón suficiente para rechazarlo ya que es habitual la oposición entre ambos temas para destacar el valor durativo o puntual de la acción verbal en cada verbo. El todo caso es obvio que el autor del himno leyó el verso en *Homero* y de ahí lo tomó.

te me inclino a pensar en la voluntad por parte del autor del himno de presentarnos una visión plurimórfica de Helios en términos más o menos misteriosos.

—kal χρυσοῦ κυανῶνος ἀνθρόποκον μελλότον. Es una frase que, en mi opinión, no se ha interpretado correctamente debido a la oscuridad de los referentes tanto de κυανῶνος como de μελλότον. Ya se ha rechazado la interpretación de v. Herwerden convirtiendo a todos los acusativos en complementos regido por el verbo; pero no sería imposible, incluso es plausible, pensar que ello es cierto en este último. Si ello es así, el sentido sería: "tú que asciendes a la flor (melliloto) de un campo de nenúfares de oro". Es, desde luego, gramaticalmente aceptable y encaja perfectamente con la conocida imagen de Horus como el sol naciente sobre la copa de una ninfácea a la que haría referencia tanto la palabra μελλότον como κυανῶνος. Esta palabra no puede significar, en cualquier caso, 'campo de jardines' o habas ordinarias (*vicia faba*) como suele entenderse. Parece obvio que κιόνος es aquí el *nehumbiūm speciosum* que es una ninfácea a la que se denomina unas veces loto y que no es muy diferente del nenúfar, propio, por lo demás, de terrenos pantanosos. Siendo ello así, κυανῶν puede significar: (a) la planta del *nehumbiūm*, siendo μελλότον la flor (i.e. "tú que asciendes a la flor de un nenúfar de oro"); o (b) un "campo de *nehumbiūm*". Siendo (a) la posibilidad más atractiva, parece (b) la más probable puesto que es lo que significa *siempre*²¹. Por ello me he inclinado por esta posibilidad, tal como se refleja en la traducción.

—kal ιαθαρὸν στρογάρων ἀδρὸν ἡμέρων ἔξανθημένων. Esta frase tiene la misma estructura que la anterior: el orante se dirige al dios calificándolo mediante una acción expresada en participio. Aquí, una vez más, el autor que ha señalado con mayor acierto el sentido último de la frase es A. Dieterich, si bien él mismo confiesa en nota al pie deberle la sugerencia a Wiedemann, el gran historiador de la Religión egipcia. Esta frase, en principio, nada tiene que ver con el escarabajo; se refiere a la 'mansa espuma' que arroja el Nilo por sus bocas. El problema, ulteriormente, es qué relación tiene el Rio con Helios, pero no parecen faltar textos que relacionan al Nilo tanto con dios solar como con el dios supremo —tan relacionados entre sí por otra parte. En todo caso aquí tendríamos una representación más de las Fuentes del sol a las que antes nos referíamos.

Desde otros puntos de vista hay que señalar otros rasgos notables de este verso: así el hecho de que el verbo ἔξανθημένων es un *hapax legomenon*; que hay homóliteton en todas las palabras del verso y, finalmente, desde un punto de vista métrico, que es holodactílico.

—κάρθαρε. También es holodactílico este verso con el que el orante se dirige a Helios bajo la figura y forma más characteristicamente egipcia, el escarabajo pelotero.²² En los *PGM* son continuas las alusiones al escarabajo como elementos de prácticas mágicas de todo género: purificadorias²³, mánticas²⁴, coactivas²⁵; o en invocaciones²⁶, etc. Y se citan variedades de escarabajo: hay el "tauromorfo"²⁷ y el "selaciaco"²⁸, pero el preferido es el "helíaco, el que tiene los doce rayos"²⁹.

—ἀύτογένεθλε es un epíteto apropiado para Helios, en tanto que dios supremo y en tanto que sol que surge aparentemente de sí mismo cada mañana (cf. I 342: Ἰαθ. μιο προπάτω, προγενέτερε, αύτογένεθλε); y en tanto que escarabajo, ya que según la creencia generalizada, que reproduce Porfirio en el pasaje citado (cf. nota 22), este animal se reproduce sin concurso de hembra depositando su semilla en la boca que arrastra con sus patas delanteras.

—ὅττι διεύλαβός εĩ, AH, kal πρωτοφανής εĩ. Desde el punto de vista textual me ha parecido más lógica (paleográficamente es más simple y por ello más aceptable *a priori*) el cambio de ὅτι del Papirio por ὅττι, forma relativamente común en el hexámetro homérico³⁰ incluso como conjunción causal, lo cual elimina un inicio en tríbraco, aunque, en realidad, ello no sea razón necesaria.

Σκύλλαθός aplicado a un dios, no es una metáfora, sino una indicación de la identificación del dios con su nombre, un rasgo muy conocido de la religión tardía. En todo caso es un uso único en los *PGM* y su sentido último, el carácter bisilábico del dios que se manifiesta en las dos letras que siguen, AH, se nos escapa. Todo lo que podemos hacer son conjecturas: así se ha pensado para éstas en una abreviatura de ἀ(ρχή)ι (Preisendanz *ad. loc.*), o ἀ(ρχί) (Schmidt), pero en mi opinión ese es un camino un tanto ingenuo y que no lleva muy lejos. Las dos vocales, desde luego, aparecen juntas

22 Cf. Porph., *Abst.* 4,9,46 ss. κάρθαρον δὲ διαθήσι μετ' βελυκεθέντι ἀν δημώμαν ὑπάρχων τῶν θεῶν. Αγγυττοι δὲ ἐκέθησαν ὡς εἰκόνα ἡμέρων καθαροπογόνη πάσης ἀρχῆς καὶ ἀφεῖται τὸν θερόν εὐ τελεῖται καὶ ποιητας επαρκεῖται τοῦς ὄμηθεοὺς ἀρχαδέφεις ποντίους ὡς ἥλιος οἰκανόν, καὶ περίσσον ἡμέρων ἐκδέκεται σεληνιακήν.

23 Cf. I 159; IV 65,68,71,83.

24 IV 752, 768, 796.

25 IV 2452, 2594

26 III 207-8; VII 520, etc.

27 Cf. IV 68

28 Cf. IV 2452

29 Cf. IV 751 ss.

30 Cf. II 5,439, 17,411, etc.

21 Cf. Thphr., *HP.* 4,8., Strabo, XVII.

ώς φασι τῷ παρὸ Διονυσίῳ μιθολογικού ποτὲ γενέθου. πλὴν δύον εἶτε μὲν ἕπον δρόμοις πέτεια καθεγένετη θεσμούσιν ἔλεγοτο) y Plinio (*Nat. Hist.* 4,2,5) sólo a "innumerabiles ierapētēs pēteia ierapētēs" (quid quos Dodonaeī lōuis templum oraculo iustare, Talarus mons, centum fontibus circa radices Theopompo celebratus).

tas y destacadas no pocas veces dentro de cadenas de vocales mágicas y sobre todo, entre *nomina barbara*: cf. φριξ ἀπ κευφ³¹. Pero no sabemos qué significan.

—ηῦσον ἔμοι, λύτραι, ὅτι σύμβολα μυστικὰ φράζω.

[ηῶ αι ου αμερρ οουωθ- τιλην· Μαρμαρανόθ· Λαϊλαι· οουμαρτρ·] A partir de aquí el orante comienza su petición de que el dios le conceda su asentimiento con un verbo común en los himnos (νένονται)³²; en cuanto al parentético λύτραι (que aparecía también en el pasaje citado de Píndaro) aparece en los papiros otras dos veces —una dirigido al dios supremo³³ y otra a Hécate³⁴.

El sintagma σύμβολα μυστικά es único, aunque ambas palabras aparecen por separado no pocas veces. Sobre todo σύμβολα. Pero no necesitan ir unidas, ya que σύμβολα sirve para designar por lo general a una serie de objetos relacionados *simbólicamente y secretamente* con una divinidad por encontrarse en su cadena de simpatía. En efecto, por lo general se trata de una relación secreta, es decir, sólo conocida por el mago y los iniciados (o por el mago y el dios) porque son palabras cuyos referentes ordinarios están quizás encubriendo una realidad diferente —como sucede probablemente con los “símbolos” que se enumeran en IV 2314 y ss. Otras veces, las menos, la palabra (sobre todo en singular, σύμβολον) tiene un sentido más elevado y cercano al actual, como en IV 554: στγή, σύμβολον θεοῦ ζώντος ἀφθόνου. Aquí, en nuestro himno, probablemente los símbolos secretos son las denominaciones y las frases que se han aplicado al dios desde el comienzo. Sin embargo, parece que el autor no se contenta con ello, porque añade a continuación una cadena de letras y nombres mágicos como Μαρμαρανόθ, que parece un compuesto greco-egipcio y que suele aparecer en relación con la luz, quizás por su raíz griega (*μαρμαρό-, o λαϊλαι), también en contextos similares, a veces bajo la forma Δαλαμη³⁵, quizás para acercarse a la raíz griega *λαζηπ-. En XIII 82 y 149 es el nombre para Helios “en la lengua jeroglífica” (ἰερογλυφῆς) junto a Osiris Omophoris (Ὀτοριωφῆς) y Báptape en XV 15 (en XXIIa.25 sólo este último. —ἔχε. El último verso, como señalé arriba, no aparece en ediciones anteriores del himno. Lo he añadido por el hecho de que tiene todas las trazas de ser un hexá-

metro ligeramente corrupto. Tiene 5 dactilos, pese a su comienzo por tribaco y el alargamiento de κύριε (perfectamente explicable, y corriente en Homero ante cesura, aquí la pentemímetra) y se puede convertir en un hexámetro cambiando la frase final μοι γένον en ἔτορο. Para ello me he basado en otros dos ‘himnos mágicos’ también dedicados a Helios: III 206 Σημέα βατιλεὺ, κόριου [γενέτω]ρ, ἔμοι Ὀλαος ἔ[ccο], y 213 δητολή χαρπ[ω]ν, θεὸς Ὂλαος ἔtoco.

Es cierto que nuestro pequeño himno puede cerrarse con el verso ἔκθ... pero el autor ha añadido un hexámetro más que insiste en la petición de fortaleza para el orante y de atención por parte del dios.

³¹ *PGM* IV 1196; cf. XIII 812.
³² Tanto antiguos (*Pi.*, *Pyth.* 1.71 λίσσομαι νένονται, Κρονίων, τίμετον) como de los *PGM* (cf. IV 2243, 2929).

³³ IV 10.

³⁴ XII 38.

³⁵ Cf. I 226, III 414, 430 (junto a [τέσσα] κάνθαρα, otra vez el escarabajo); IV 16, 25, 1801, 1978; y junto a Σεμεοληρ (= Samas?) en V 365 y XII 167.

**UN AMULETO DEFENSIVO DEL TEMPLO CONTRA LOS ANIMALES:
EL BASILISCO**

Son numerosas las informaciones que conservamos acerca de las propiedades atribuidas a la fabulosa serpiente denominada por los antiguos basilisco (*βασιλίσκος, regulus*). El nombre que recibía este imaginario animal ('reyezuelo') fue explicado por algunos autores alegando que lucía en la cabeza una mancha blanca en forma de mitra o diadema, o también por tratarse del monarca de las serpientes, ya que el resto de los reptiles huyen ante él, temerosos de su poder¹. Creían los antiguos que el basilisco era una bestia horrorosa por los nocivos efectos que despedía y que consistían en:

- Su sibilido espantaba a todas las serpientes y las ponía de inmediato en fuga.
- Quemaba las hierbas y secaba los áboles.
- Rompía las piedras, estragaba y abrasaba la tierra por donde transitaba.
- Era capaz de tales logros y de matar animales tanto por contacto como por obra de su aliento y del olor que despide.
- Por eso se decía que infestaba el aire, de modo que cualquier ave que cruzase por delante de él, aun estando muy lejos, caía abrasada y era devorada.
- Se tuvo incluso por cierto que si un jinete lo mataba de unlanzazo, su veneno subía por el asta de la pica y fulminaba al cazador y al caballo, y que si una persona sostendía una vara y ésta era mordida por el basilisco, el desgraciado moría.
- Destruía también a quienes oían sus silbos y a quienes tenían la desgracia de ponerle la vista encima.
- Vivía en sitios áridos y, cuando se acercaba al agua, se volvía hidrófobo y radios.
- Los animales que morían a consecuencia de su veneno no eran comidos por otros animales ni tocados por la aves².

Pese a todo ese conjunto de virtudes, que teóricamente debían hacerlo invencible sobre todo porque causaba la muerte a quienes lo oían o veían, la leyenda del basilisco no dejaba sin embargo de incurrir en las habituales contradicciones mágico-supersticiosas. Se suponía, en efecto, que las comadrejas, ante cuya presencia huía, lograban derrotarlo; si los hombres las introducían en los agujeros donde la fiera se escondía, la perseguían y la mataban. Y existía además otra tradición, según la cual el basilisco se horrorizaba ante el gallo: si lo veía, se echaba a temblar, pero si llegaba a oír su canto, moría entre convulsiones. De ahí que quienes viajasen por Libia llevasen consigo un gallo, como defensa y protección contra calamidad tan grande³.

Durante la Antigüedad nadie puso en duda la veracidad de estas maravillas. Algunos autores proporcionaban sus medidas (doce dedos, un palmo, medio pie)⁴, y otros, en un alarde de precisión, llegaron a distinguir entre tres especies de basilisco: lo había totalmente dorado (*όλούχρως*), los había tachonados con una estrella (o con estrellas), y los del tercer grupo eran de color sangre, como bermellón, y tenían la cabeza dorada⁵. Erasistrato, el célebre médico griego del siglo III a. C., recomendaba tomar contra su mordedura castóreo y meconio⁶. Es cierto que un científico como Galeno se cura en salud asegurando que nadie lo vio jamás, pero añade acto seguido que si son ciertas las cosas que se refieren, sería peligroso incluirse para acceder cerca de él⁷, e incluso en otro escrito se atreve a asegurar que el animal ostenta tres excrescencias en la cabeza⁸. Sin embargo otro médico del s. II d. C., como Elio Promoto (f. 481 a-b), asegura que Demócrito vio al animal con sus propios ojos (*αὐτόμην του ζωου γεγονώς*), que lo llama 'el astuto' (*ὁ κυδόης*) y que los famosos psilos de Libia eran capaces asimismo de curar su mordedura. Nicandro describe que su veneno era negro, que a consecuencia del mismo se hincha todo el cuerpo, que caía el cabello y la muerte llegaba en breve tiempo. Y nuevas afirmaciones como la de Plinio, de que hubo reyes que vieron al basilisco muerto (puesto que a menudo se hacía para ellos la prueba de cazarlos con la ayuda de comadrejas)¹⁰, seguían contribuyendo a reforzar la idea imperante.

Resultaba por tanto natural que se consolidara la convicción de que las facultades del basilisco admitían aplicaciones extraordinarias, y esa transferencia se encuentra documentada por Plinio cuando nos refiere que los Magos sentían gran

¹ Plin., *nat.* 8, 78, mancha; Sol., 27, 51, pequeña mitra blanca; Elio Promoto, f. 481 b (*infra*, nota 9), diademata; Pest., p. 28, 13; basiliscus appellatur genus serpentis, vel quod in capite album habeat mitram diademata vel quod relquia serpentum genera vim eius fugiant; Isid., *orig.* 12, 4, 6; basiliscus graece, latine interpretatur regulus, eo quod rex serpentum sit, adeo ut eum videntes fugiant.

² Nic., *Th.* 396-410; Lucan., IX 724-726, 828-830; Plin., *nat.* 8, 78-79; Ael., *NA* 235; Gal., XIV 233-234 KÜHN; Hld., III 8, 2; Sol., 27, 50-53; Ann., XXVIII 1. 41; Hier., *in Is.* 5, 14, 29; Aët., IV, 1, 33; Isid., *orig.* 12, 4, 6-10.

aprecio por la sangre del animal y que se vallan de ella para curar enfermedades y como amuleto no sólo contra los hechizos (*veneficiorum amuleta*), sino también para que tuvieran éxito las peticiones hechas a los poderosos y las súplicas dirigidas a los dioses¹¹. Es también muy probable que la propia imagen del basilisco, tal como la describían los textos y más o menos encubierta con otros símbolos y adornamientos mágicos¹², se constituyese en talismán defensivo para neutralizar toda clase de maleficios; tal es la plausible tesis de Clerc, para quien una serie de amuletos greco-egipcios que ofrecen la iconografía de una serpiente que se alza sobre la mitad de su cuerpo y que han sido agrupados con el nombre genérico de amuletos de Cnúois no serían sino representaciones del basilisco usadas mágicamente para defenderse de algunas dolencias y evitar los ajos en general¹³.

Así pues, esta tradición del basilisco como amuleto protector llegaría a desdoblarse en la representación de la imagen del supuesto reptil, por una parte, y en la utilización de sus residuos materiales por otra, hasta el punto de que debió existir un catálogo de productos muy raros y caros, obtenidos seguramente mediante manipulación de reptiles varios, que lograrían pasar por auténticas reliquias de la fiera. De ahí el interés que despertaría la noticia sobre uno de los destinos mágicos que habría recibido en Pérgamo el basilisco aprovechando la circunstancia de que "ni siquiera después de muerto perdía su poder" (*vix tamen ne defuncto quidem deserit*). Según Solino, única fuente que ha conservado este dato, los habitantes de aquella ciudad habrían gastado una cifra immense para adquirir los restos de un basilisco con el objeto de impedir que las arañas tejesen sus redes en el templo engalanado con valiosas pinturas y que las aves penetrasen en él (Sol., 27, 53: *denique basilisci reliquias amplio sestertiō Pergamēi comparaverunt, ut aedēm Apollodori manu insignem nec araneae intixerent nec alites involaverint*)¹⁴.

Cuando preparé la traducción y comentario a Solino sospechaba que esta singular información podía derivar de algún escrito paradoxográfico, aunque no había manera de establecer si se trataba de un dato cierto –los pergaminos colgaron efectivamente en el templo unos restos animales y estaban convencidos de que pertene-

cían a un basilisco–, o era simplemente un golpe de ingenio bien urdido. Me limité entonces a señalar que dicha "aplicación se halla en consonancia con la extendida idea de que la sangre y las representaciones del basilisco constituyan un eficaz amuleto contra influencias dañinas"¹⁵. Pero ha querido el *fatum* que en una de mis lecturas de las fuentes literarias postclásicas tropiecease con un pasaje que sin duda nos permite corroborar la vigencia de aquel expediente mágico y que aporta nuevas perspectivas sobre el caso.

En su detallada descripción de Damasco, el historiador árabe Ibn 'Asākir pasa revista a una serie de particularidades del mobiliario de la Gran Mezquita y, entre ellas, recoge el siguiente dato: "Mon grand-père le cadí Abū-Faḍl Yāḥyā b. 'Alī me disait qu'il avait pu voir dans la Grande-Mosquée, avant son incendie, des talismans contre toutes sortes de bestioles. [Ces talismans étaient] suspendus au plafond aux-dessus des placages dans la partie contiguë à [...] endroit où l'on récitait] le *sub'*. On ne trouvait dans la Grande-Mosquée aucune espèce de bestioles ayant l'incendie: mais il y eut lorsque les talismans eurent été brûlés"¹⁶. Líneas después recuerda la fecha del incendio de la Mezquita y termina afirmando: "Au plafond de la Grande-Mosquée il y avait des talismans que les Sages y avaient fixés, à la jonction avec le mur sud, contre les hirondelles afin d'empêcher qu'elles y entrent, y nichent et salissent la mosquée, et afin aussi qu'aucun corbeau n'y entre; il y avait également un talisman contre les serpents, les rats et les scorpions. Les gens n'aperçoivent dans la mosquée aucun des rats, mais peut-être avait-on changé de talisman. Il y avait aussi un talisman contre les araignées pour qu'elles ne tissent pas leurs toiles dans les coins de la mosquée et qu'elles ne la remplissent pas de poussière et de saletés"¹⁷.

Ambos pasajes, especialmente este último, me parecen integrar un excelente testimonio para la reconstrucción histórica del talismán-basilisco (en lo sucesivo t.-b.) y de su continuidad en el mundo islámico. Podemos certificar, en primer lugar, que los motivos allegados en Pérgamo para comprar a tan alto precio los restos del supuesto basilisco obedecían a una verdadera preocupación de los responsables del santuario por mantenerlo libre de la presencia de animales, y que para reforzar otras medidas tomadas –no demasiado eficaces, como ahora diré– se decidió recurrir a la confeccción de un poderoso amuleto. La costumbre de proteger algunos monumentos contra la acción de los pájaros se mantuvo viva dentro del mundo griego, especialmente en los santuarios, que eran muy visitados por éstas y otras criaturas para

¹¹ Plin., *nat. 29, 66.*
¹² Una serpiente en posición alzada, pues se decía que su forma de desplazarse consistía en arrastrar medio cuerpo, y que el otro medio lo llevaba alto y erguido; la tiara o diadema que se le presumía dio paso a representar una imagen de la cabeza del reptil despidiendo rayos.

¹³ J.-B. CLERC, "Pour se protéger du *fascinum* (Pline le Jeune, *Lettres VI, 2*)", *Latomus*, 57 (1998) 634-643.

¹⁴ Véase F. J. FERNÁNDEZ NIETO, introducción, traducción y comentario a SOLINO, *Colección de hechos memorables o El errabito* [Biblioteca Clásica Gredos, 291], Madrid, 2001, pp. 397-399. La conjura *Apollodori* en este pasaje es responsabilidad mía. La familia III de codices solinianos (SAP) contiene una noticia que, aun siendo tardía, resulta de interés para ilustrar una insólita configuración de tan relevante amuleto: "colgaron allí mismo su cuerpo muerto dentro de una rededilla de oro".

¹⁵ *Ibidem*, p. 399, n. 866.
¹⁶ Ibn 'Asākir, *Description de Damasco VI 47*; reproduzco la traducción al francés de N. EUSTEYFF, *La Description de Damas d'Ibn 'Asākir (Historien mort à Damas en 571/1176)*, Damasco, 1959, p. 72. Aquí se indica (n. 1 de p. 72) que estos talismanes fueron también mencionados por Ibn Guaway, *Nagis III* 302 y 342.

¹⁷ *Description de Damasco VI 48* (pp. 72 s.).

procurarse los restos de los sacrificios y de las ofrendas incruentas. Hubo en los recintos sagrados muchas estatuas que lucían en su cabeza un objeto llamado μηνόκος, que podía ser tanto un mero pincho de metal, o una pequeña barra rematada en forma de tridente o de afilado creciente lunar, con las puntas mirando al cielo; estos aparejos defensivos conseguían impedir que las aves se posasen sobre las esculturas y las dañiesen con sus deyecciones¹⁸. También en los edificios de los templos se aplicaron remedios tendentes a atajar la llegada y nidificación de volátiles en zonas exteriores. A veces se colocaron puntas de metal en las acroteras, en las antefijas y en la techumbre del edificio; pero en otros lugares optaron también por fijar una red entre el entablamento y el arquitrabe, la cual se hallaba sostenida mediante pequeñas clavijas o pasadores introducidos en obra. Hay indicios de la colocación de tales protecciones en las metopas del templo de Selinunte, así como en el templo de Júpiter en Baalbek, cuya cornisa y friso pudieron recibir uno de estos ligeros aparejos capaces de evitar que los pájaros construyesen sus nidos entre los modillones de la cornisa y en las repisas del friso, que formaban saledizo¹⁹.

En cambio, resultaba complicado defender el interior del templo frente a la entrada ocasional de pájaros o impedir que éstos lo cruzasen en vuelo. Es seguro que en numerosas ciudades algunas estancias interiores, como la capilla (*ωδός*, ὡδός) y el opistodomo, estaban resguardadas con cortinas o velos (*παρατέρα-ἄστρον*) y el opistodomo, estaban resguardadas con cortinas o velos (*παρατέρα-άστρον*), pero la magnitud de los espacios abiertos en los intercolumnios dificultaba seriamente la tarea. Ciertas estatuas eran protegidas con cortinas corredizas, y en las grandes fiestas se sacaban colgaduras, tapices y persianas no sólo para decorar los muros, sino también para situarlos entre las columnas²⁰. Antíoco IV offendido al templo de Zeus en Olimpia "una cortina de lana adornada con tejidos asirios y teñida de púrpura de Fenicia... Esta cortina no la levantan hasta el techo, como en el templo de Árttemis Efesia, sino que con cuerdas la dejan caer hasta el suelo"²¹. En la tragedia homónima, Eurípides retrata a Ión amenazando con sus flechas a las aves que se acercan a la mole del templo de Apolo en Delfos para que no perjudiquen las venerables ofrendas, las cornisas o los dorados techos²². Y aunque ocasionalmente pudiera organizarse una corta 'cacería' para eliminar a algunos ejemplares o disuadir de sus propósitos a otros, la única medida eficaz hubiese consistido en cubrir los grandes huecos con algún material ligero, pero resistente. Desde luego, la solución

al problema es muy simple si el edificio se halla totalmente cerrado con paredes y cuenta sólo con puertas y ventanas, lo que no era el caso en la antigua Grecia. Por eso, como recuerda Seyrig, sucede que en Egipto y Siria, donde la abundancia de murciélagos incrementa las molestias causadas por otros pájaros, se suelen colgar grandes redes tapando las puertas de las mezquitas o el *hwan* de las casas.

Es evidente que en el mundo griego tales esfuerzos no intentaban sino preservar la primitiva sacrailidad del lugar, considerando que la domicilación de animales carentes de todo atisbo de purificación, introducía una especie de mancha en la casa del dios y tentaba contra sus propiedades, ya que dañaban o destruían la fábrica del templo, las obras de arte y los demás *ἀνθεῖα*; aparentaban cometer cuasi un sacrilegio (*ἱεροφυλά*). Claramente se halla expresado en Eurípides, que habla del daño que infligen a las ofrendas sagradas y se conduce del hecho de que lleguen siquiera a rozar las cornisas o a instalar un nido hecho con briznas de paja (= impureza, mancha). No es desde luego casualidad que el trágico ateniense utilice la expresión *βλάπτειν* para referirse a la ofensa cometida por las aves contra la divinidad (*I. 177: ὁς ἀνθεῖα τὴν βλάπτειν*), pues se trae exactamente de un tecnicismo registrado en las leyes sagradas para formular la prohibición de causar deterioro a las ofrendas o a las instalaciones del santuario (Sokolowski 74, 4 s.: *μηδὲ βλάπτειν ἢν μηθέ*). *ἀνθεῖα* (*ἀνθεῖα*) Fueron pues las aprensiones religiosas las que debieron de conducir a la fijación en los templos de amuletos defensivos que ahuyentasen ese riesgo (*φυλακτήρια*, *κωλυτήρια*), y semejante paso pudo producirse pronto, aunque desconocemos su naturaleza exacta. Ya que existían también otros animales, junto a las aves, capaces de albergarse en el templo (arañas, escorpiones, reptiles, ratones y ratas), lo más probable es que se concibiesen amuletos polivalentes. Es verdad que Solino habla de la *δύναμις* del t.-b. sólo respecto a arácnidos y volátiles, pero es probable que hubiese fijado su atención en los dos aspectos más llamativos para la literatura de *mirabilibus*, omitiendo la relación de otros animales 'alejados' del templo en virtud de la energía del amuleto.

Si existieron ya en Grecia, antes de que los pergaminos alumbrasen la idea de colgar los restos de un basilisco, otros amuletos empleados dentro de los templos para desempeñar esa misma función defensiva, permanece como algo hipotético, aunque de ser así no debió depositarse excesiva confianza en su poder, puesto que se pagó un altísimo precio por el t.-b. como solución definitiva. Todo parece sugerir que a partir

¹⁸ H. LECTIAT, *DS* III 2, pp. 1718-1720, s.v. *Meniskos*.

¹⁹ *Vid. H. SEYRIG, "Heliopolitana", Bulletin du Musée de Beyrouth*, 1 (1937) 97-99 (= SEYRIG, *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire* [Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique, T. CXXVI], Paris, 1985, pp. 86-88).

²⁰ Véase V. CHAVOT, *DS* V, pp. 672-673, s.v. *Velum*.

²¹ Paus., V 12, 4.

²² E., *Io.* 106-108, 156 s.; 172 s.

del feliz 'hallazgo' de Pérgamo, que podríamos datar en el último tercio del siglo V a. C.²³, los talismanes de templo contra animales y sibandijas acabarían extendiéndose, al menos en Asia Menor; y en el Oriente helénístico, y es lícito sospechar que una mayoría no contendrían restos materiales de supuestos basiliscos, sino representaciones más o menos acertadas de la imagen del reptil (amuletos tipo Cnubis) y/o fórmulas mágicas que invocasen al temible 'revezuelo', siendo colocados en distintos puntos del templo. No debe tampoco descartarse que la llamada por los Magos 'sangre de basilisco' formase parte del contenido de algunos talismanes.

Esta tradición debió arraigar en ciertos lugares y se perpetuó durante la época romana hasta alcanzar las puertas de la cultura islámica, que la adoptó plenamente. Ibn 'Asakir no suministra ningún dato sobre 'los ingredientes que componían los talismanes, pero caben pocas dudas acerca de la filiación de los mismos como descendientes del t.-b. (obsérvese el paralelismo de arañas/aves en los textos de ambos autores). De todas formas, en el tránsito de la Antigüedad al Medievo parece haberse producido una desagregación del t.-b. en varios tipos, de manera que cada uno se especializó en una clase concreta de animales (volátiles/arañas/reptiles/ratas/escorpiones), y de hecho se nos dice que antes del incendio había en la Gran Mezquita talismanes contra toutes sortes de bestioles', y que después del incendio las ratas volvieron, pero debió de ser porque "se había cambiado de talismán" (evidentemente los Sabios se equivocaron creando uno que no contenía las virtudes del que quedó destruido y que "resultó ineficaz" contra los roedores).

La reconstrucción de los amuletos por parte de los Sabios nos hace presumir que éstos contaron con algún tratado especial donde, al modo de los papiros mágicos, se indicaba el procedimiento para obtenerlos, es decir, las figuras a representar (cabeza basilisco, etc.)²⁴, las fórmulas filacterias a redactar y las *prætexta de consagración* para activar las facultades del talismán una vez fijado en el templo. Es lástima que no se hayan conservado más detalles sobre este grupo de talismanes distribuidos por la Gran Mezquita de Damasco, pues estoy convencido de que nos habrían ayudado a mejorar nuestra visión del secular t.-b. instalado para que opera-se dentro de los recintos sagrados.

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
Universidad de Valencia

UNDER THE SIGN OF ARIES: THE NILE, THE ZODIAC, AND A ROMAN POET^{*}

Emergence of this short essay was motivated by a much wider study of ancient theory of the astrological geography. And this is what it fundamentally remains: a by-product of much wider investigation, concerned with vastly different sources. As a result, I do not purpose to contribute either to the general study of Manilius' poetics or to the evaluation of his importance in the history of astrological thought: my interest lies solely with two verses of the Chant Four (vv. 751-752), though to understand their import, one will need to look at the whole passage in which the poet discussed his view of astrological *oikoumene*, i.e. *Astromonica* IV 744-817. For obvious reasons, this passage has acquired impressive critical literature, which will also have to be invoked in this essay: this accounts for its misleadingly large dimensions.

Let us however state the problem that needs to be considered. When discussing the regions associated with the Zodiacal constellation of Aries, Manilius mentions the Nile (and, by implication, Egypt). Yet, the exact wording of the passage is quite striking, and, hardly surprisingly, continued to puzzle modern commentators of the work. Namely, Manilius says:

*Illiū [scil. Arietem] venerata colit vicina Propontis
Et Syriæ gentes et laxo Persis amictu*

*In Vestibus ipsa suis haerens Nilusque tumescens
in Cancerum et tellus Aegypti iussa nature* (IV, vv. 749-52)

Why would one invoke Cancer when trying to further the association with Aries? The geographical passage furnishes no parallels and no other region is mentioned together with two signs. Interestingly, the answer to this particular difficulty may lie in the character of the description itself. Certainly, there are several other references to the summer flood of the river in Manilius' work, but why would he invoke the phenomenon in this precise place? The passage continued to defy the modern scholarship and occasioned the frustrated comment of Godefroid de Callatay: *aucune justification n'est*

* This article was written while enjoying the hospitality and scholarly atmosphere of the Warburg Institute in London. I am deeply indebted to the Sophia Trust and to the staff of the Institute for their generosity and encouragement.

²³ Valdíran los dibujos, pero aún mucho más los antiguos amuletos de Cnubis conservados en piedras talladas.

pas apportée pour cette corrélation...¹. Thus, to understand the reasons that drove Manilius to bring up the flood in his description (if there were any) we must both consider the character of the geographical excursus and take into account the advancement of the Manilian studies as achieved by modern scholarship.

The passage

The short description of the lands associated with Aries opens with the four-verse introduction concerning the Hellespont and the origins of its subordination to the sign, explained as relying on the mythological link furnished by the Lamb of Phryxus (which, in its catasteral form, corresponds to Aries). This somewhat elaborate passage draws reader's attention to one of the principal sources of Manilian aetiologies: mythology². Yet, by contrast, the link with the Proponents derives not so much from the realm of myth as from the immediate vicinity, while the association with Persis and Syria has far more accidental base, being linked to the typical garments of the region: yet, in this case, the reference is to the ancient chorography, and hence, the justification of Manilian attribution would be probably considered plausible³. Only then the attention turns to the land of the pharaohs.

The interesting point is that Egypt's subordination to Aries is far from usual: in the course of antiquity, the land would be associated with several other signs as well. In the first century AD Dorotheus locates it under the influence of Taurus, in the second, the elaborated chorography of Valens associates it with not less than three signs i.e. Aries, Capricorn, and Aquarius. Then, in the fourth century, Paulus of Alexandria locates it under Capricorn alone⁴. The least traditional of astrological chorographers, Ptolemy, believes that Egypt, being positioned in the central part of the world, remains associated with Gemini⁵. Clearly, its attribution was far from clear – moreover, it is likely that each of the above associations could be defended

¹ DE CALLATAÝ 2001, p. 40.

² Since the principal focus of this essay lies not with the sequence of associations, but rather with the justification employed to explain them, I will not enter into detailed discussion of what other astrologers would associate with the sign, or how far is Manilius' work dependent on the possible 'original' source proposed by de Callataý (DE CALLATAÝ, 1999/2000).

³ Still, we must remember that the long robes of Syrians and Persians formed a *locus communis* in ethnographical descriptions of the two regions, being quite clearly regarded as highly typical feature of the region: cfr. Strabo, XV 3, 19, Diodorus Sic., II 6, V 45, 6, mirrored in Ptolemy *Apotelesmatika* II 3, 27.

⁴ Dorotheus, F. 9a STRÖMANN (= Hephaestio, *Apotelesmatika* I 1–5); Paulus, *Eisagoge*, cap. 1, pp. 2–8 Boer (one may note that the system of Paulus enjoys particular fame among the modern scholars, being considered as the oldest known astrological chorography, cfr. DE CALLATAÝ, 1999/2000, pp. 27–28).

⁵ *Apotelesmatika*, II 3: 46–48; the system developed by Ptolemy differs from the others in its assumption of particularly logical order and in clearly distancing itself from the earlier tradition.

with references to some element of the Egyptian culture. Yet, all this tradition notwithstanding, Manilius chose Aries and what one would expect of the text is some sort of justification for this attribution. This, should we follow de Callataý, is far from implicit in the passage.

The scholarship

As it was already mentioned, the appearance of Egypt, disguised under the name of the Nile, has caused notable confusion among modern scholars. The following overview of the proposed solutions to the difficulty reflects something of their uneasiness where Egypt as the land of the Ram is concerned.

Thus, it seems ironical that the author of the association usually accepted as motivating the Aries-Egypt link, Auguste Bouché-Leclercq, remained quite puzzled by what he regarded as Manilius' failure to acknowledge the very reason he himself considered as an obvious source of the respective affinity: wondering at the mention of Ammon in the Oasis region⁶. This explanation is repeated both in the Ferboli/Scarcea commentary and in de Callataý's contribution to the Manilian scholarship⁷. The latter author, one must note, seems at least aware of the basic difficulty: the I 263 seems far enough connection, and no mention of Ammon appears in the immediate vicinity of the passage, while we would expect the missing link to emerge much closer. By virtue of analogy, or that of the very structure of Manilius' passage, the explanation should be provided within its text – and yet there is only the Nile itself that appears there. The logical solution, I would argue, would be to assume that the true answer lies hidden in the mysterious flow of the most divine of rivers: the Nile.

On the banks of the Nile

The first possible explanation of the association emerging between Aries and Egypt which would possibly support the mention of the river in the crucial passage⁸ can be found in J.-H. Abry's contribution to *Manilio sua poesia e scienza* volume⁹.

The connection comes in the form of *Deltoon, Triangulum*, the arresting constellation adjacent that of Aries. Quite strikingly, in an astral myth recorded by both Hyginus and Germanicus (their possible source being Brasistratos' *Catasterismos* 20), the Triangle could be conceived as corresponding to the Delta, or even, as forming a celestial reflection of Egyptian land: *aliu dicunt Aegypti effigiem stellis figurare*.

⁶ Bouché-LECLERCQ, 1899, p. 329: "Manilius, hanté par son type de bétier nageur, croit que c'est à cause des inondations du Nil: il oublie Ammon, le dieu à tête de bœuf".

⁷ DE CALLATAÝ, 2001, p. 40.

⁸ ABRY, 1993.

*uratam in tribus angulis id est in trigono et Nilum inundationem facientem (Hyginus, Astr. 2. 19 (59.19 B.)) or to quote Germanicus' version: *dilector si quis (domum hoc spectabile Nili/ divitibus generatum undis) in sede notabit etc...* (Phaen. wv. 235-6).*

To accept that Egypt's subordination to the sign of Aries relies on this *parancatellonta* derived association is tempting, yet we must realize that there are no outright references to this particular interpretation of *Triangulum* in Manilius's poem (characteristically, the constellation is missing from the list of the *parancatellonta* of Aries)⁹, which makes the link largely hypothetical – and, even more importantly, such an explanation suffers from the drawback much similar to that which prevents an easy acceptance of the 1.263 as the intended link between Egypt and Aries¹⁰. Moreover, it offers no solution to the problems raised by the mention of Aries¹¹. More superficially, the other solution that the latter appears in sort of formulaic ornament accompanying the allusion to Egypt and the flood. But should we accept such an easy way out of the dilemma? There is not much that can be defined as accidental in Manilius¹²: should we assume that the reference to the flood is merely an ornament? Incidentally, the other solution I would consider for the discussed difficulty seems to answer the need to account for both the mention of the solstitial sign and to draw a plausible link between the river and Aries.

It is hard to imagine a member of educated Greco-Roman society who would be unaware of the fact that the flood of the Nile, a phenomenon of fundamental importance for the economy of the empire, comes shortly after the heliacal rising of Sirius, or, to put it in slightly more accessible terms, when the Sun crosses the solstitial sign of Cancer¹³. But what is striking is that the full implications of this time coincidence seem to have escaped most of the modern scholars, even though one may gather quite a comprehensive insight into their importance from what is clearly spelled by a fourth century Roman senator, Firmicus Maternus, author of a comprehensive treatise on astrology which, characteristically, bears some strong similarities to the work of Manilius¹⁴.

Canrum inter gelidumque [Caprum] per tempora veris.

Strangely, there could be yet another reason for linking Egypt with the sign located in MC: in the Hermetic thought, the land would be considered to constitute

Cancer, the most significant moment in its daily course being the sunrise (accompanied by the heliacal rising of Sirius). At this precise moment, the sign of Cancer is therefore located in the Ascendant point. Now, if we look at the distribution of signs along the *dodekatopoi*, the MC will be found in Aries. Significantly, such an arrangement is attested within the Hermetic tradition, as exemplified by the world horoscope that was transmitted by Firmicus: this located the Ascendant point in the fifteenth degree of Cancer¹⁵. This latter is an important testimony, for the horoscope shows the planets and the stars as they were arranged at the very beginning of the world, but simultaneously, it derives from the most fundamental dogmas of astrology: those of planetary houses, cardines, etc. Even more importantly, the *thema* explains the epithete associated with the Zodiacal sign, known as *caput mundi*: because of its position in the MC, the sign takes precedence over the whole Zodiac, the guide of other constellations¹⁶.

Strikingly, the possibility that MC may be of importance in the interpretation of IV 751-52 is attested by the very beginning of the respective passage, which opens with several verses concerning the very character of Aries:

Lanigero in medio sortitus sidera mundo

Certainly, the spring sunrise would take place in the Ram: yet the simultaneous mention of the two other signs may also form an allusion to other times of the year – and perhaps we should also consider a possibility of the *medio sidera mundo* as referring not only to the ecliptic, but also to the summit of the world at the spring of time. Then, one has to account for the overall importance of the fourth house: while discussing the *cardines*, Manilius makes no secret of the prominent position of MC within the horoscope:

primus erit, summi qui regnat in culmine caeli (II 810)

⁹ Cf. *Astronomica* V 32-139.
¹⁰ Actually, Avery notes that Manilius did not retain this explanation (1993, p. 204). However, we should remember that some tentative suggestions concerning the relations between Manilius's map of the world and extra-zodiacal constellations were made also by FERABOLI/SCARCI in their commentary to the work (pp. 412-413).

¹¹ Cf. HÜBNER, 1984, pp. 144-174.

¹² Meton dates the phenomenon for the 27th day of Cancer, Dositheus for the 23rd –cfi Geminus *Elementa*, parapergma; Cancer, pp. 210-213 Mantius. For the importance of the flood see LEWIS 1983, pp. 107-133, RUCKMAN, 1980, p. 115, or SMELIK & HEMELUK, 1984, pp. 1922-1925.

¹³ Concerning these similarities cf. HÜBNER, 1984, pp. 140-144 or apparatus and notes to *Mathesis VIII* 7-17 (MONAT, III, pp. 252-269).

¹⁴ The horoscope is described in considerable detail in III 1. The positions given are as follows: *Constituerunt Solem in Leonis parte XV, Lunam in Cancri parte XV, Saturnum in Capricorni parte XV, Iouem in Sagittarii parte XV, Martem in parte XV, Venerem in Librae parte XV, Mercurium in Virginiis parte XV, horam in Canceris parte XV* (1.1).

¹⁵ The descriptive emerges in Manilius; in Valens' *Anthologiæ* I 2, 1 the sign is termed as κόσμου μητροπόντιον, which bears witness to the spread of the universal *thema*, and corroborates the close association of the Cancer/Aries dyad. Aries' guiding characteristics are confirmed by HÜBNER, 1982, pp. 98, 206-208; the same author notes that the position of the sign within the *thema mundi* resulted in its association with the head in the ancient system of *metathesis* (p. 66).

the original abode of gods, *templum totius mundi*, and there are not many places to rival its fame as the religious center of the world¹⁶. And there are numerous testimonies one can quote in support of Manilius' awareness of this special position of Egypt: first, he lays considerable stress on the importance of the revelation conceded to Nechepsos and Petosiris¹⁷. Next, he notes the close relation between the land and the firmament, with the former resulting as an *imago caeli*: this becomes particularly obvious in the verses analyzed by Abry i.e. III, 272-274, where he claims that the seven mouths of the Nile correspond to the seven planets¹⁸.

This extraordinary position of Egypt on the religious map of the ancient *oikoumene* seems particularly consonant with subordination to the sign that corresponds to the *caput mundi*. Additionally, we have to consider the association deriving from the astrological teachings concerning the solar houses. Thus, we know that MC would be frequently associated with religious thought and practice, cult ceremonies, etc.¹⁹. On the other hand, the tropical signs would be considered as having particularly close relation with the divine world, which may provide yet another explanation why Manilius would mention two of them in connection with Egypt²⁰.

Conclusion

To summarize: the two verses describing the rise of the Nile in Manilius' Chant Four are intrinsically linked to his understanding of astrology and they cannot be dismissed as irrelevant to the argument he tries to develop in IV 744-817. The two: Egypt and Aries are connected because of the Zodiacaal sign standing in the MC during

- ¹⁶ The concept of Egypt as *templum mundi* is attested in *Corpus Hermeticum: Asclepius* 24, where we also read: *An ignoras, ... quod Aegyptus imago sit caeli, aut, quod est verius, translation et descendens omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo?*
- ¹⁷ Cf. *Astronomica* I, 40-50.
- ¹⁸ Cf. ABRV, 1993. The text concerned is as follows:
- Nilus et erumpens imitator sidera mundi
Per septem fuentes atque ora figuranta pontum.*
- ¹⁹ This is particularly manifest in katachscopy, where the MC stands for god, judge, etc. In the nativity horoscope the point will be linked with royalty, priesthood, judicial duties, etc. (cf. *Astronomica* 2,810-819); the association may have been developed in accordance with the arrangement of the signs in the world-horoscope. On the other hand, a passage attributed to Julian of Laodicea (ca V AD) attests to the existence of a different doctrine, linking the cult sphere to the trigonal nature of the Zodiacaal signs, cf. CCAG VIII 4, p. 252ff.
- ²⁰ After all, the stability of equinoctial points guarantees the maintenance of the universal order: the importance of these two is stressed by Manilius when speaking of the Zodiacaal Ram and Libra in I, 263-268. Also, one may note that Aries remains one of the most important aims of Typhonian assault in Nonnus' *Dionysiaca* I 181, ff.

ing the most important event of the Egyptian year; the flood of the life-giving Nile. The mention of Cancer emerging in v. 752 and left unexplained in most of the modern interpretations, is easily understandable within this term, for it sends the reader back to the image of the sky as observed during the flood of the river.

Thus, the two discussed verses may be regarded as providing a highly sophisticated and composite support for the basic connection the author draws between Egypt and the constellation of Aries. The explanation, however, is couched, in typically Manilian fashion, in careful and indirect terms, thus making the essential beauty and simplicity of the chosen solution manifest only when considered against the wider context of the work as well as that of the ancient astrological thought.

BIBLIOGRAPHY

- ABRY, J.-H.,
"Le Nil: reflexions sur les vers III 271-274 des *Astronomiques*", in D. Luzzu (ed.) *Manilio fra poesia e scienza: Atti del convegno Lecce 14-16 maggio 1992*, Università degli studi di Lecce, 1993, pp. 195-210.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899.
- DE CALLATAVY, G.,
- "La géographie zodiacale de Manilius (*Astr.* 4, 744-817), avec une note sur l'*Énéide* viii-guillème", *Latomus*, 60 (2001) 35-66.
- "Οἰκουμένη ὄποιανος: réflexions sur l'origine et le sens de la géographie astrologique", *Geographia antiqua*, 8/9 (1999/2000) 25-69.
- FERABOLI/SCARZIA,
- = Manilio *Il poema degli astri*, vol. II: Libri III-V, a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia, Fondazione Lorenzo Valla: A. Mondadori, 2001.
- HÜBNER, W.,
- *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike: Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Sudhoffs Archiv Beiheft XXII, F. Steiner, Wiesbaden, 1982.
- HÜBNER, W.,
- "Manilius als Astrologe und Dichter" *ANRW* II 32. 1 (1984), pp. 126-320.
- Lewis, N.,
- *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford Clarendon Press, 1983.
- MONAKI, P.,
- = Firmicus Maternus *Mathesis*, tome III, livres VI-VIII, texte établi et traduit par P. Monat, Paris (Les Belles Lettres), 1997.
- RICKMAN, G.,
- *The Corn-Supply of Ancient Rome*, Oxford Clarendon Press, 1980.

SMELIK, K. A. D. & HEMELRIJK, E. A.,

“Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conceptions of Egypt” *ANRW* II 17.4 (1984), pp. 1853–2000.

JOANNA KOMOROWSKA

Institute of Philosophy and Sociology
Paedagogical University of Kraków

RECENSIONES

RESEÑAS

STEPHAN HELEN, *Laurentius Bonincontrius. De rebus naturalibus et divinis*, Beiträge zur Altertumskunde, Band 129, B.G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1999, pp. 679 [ISBN: 3-598-77678-0].

Com è noto, quello della poesia didattica di argomento astronomico, astrologico o puramente scientifico-meteorologico, costituisce uno dei filoni più vitali della poesia latina del Quattrocento. Non a caso esso annovera tra i suoi cultori alcuni degli umanisti più in vista del secolo: da Basinio da Parma¹ a Lorenzo Bonincontri², da Giovanni Pontano³ a Michele

¹ Su Basinio da Parma si veda, innanzitutto, la scheda biografica di A. CAMPANA, "Basinio da Parma", in *Dizionario biografico degli Italiani* (d'ora in poi: *DBI*), Roma, Ist. Dell'Encyclopædia Italiana, vol. VII, 1965, pp. 89-98; fra gli studi successivi si segnalano: P. SIMONETTI, "Eine unbekannte Elegie des Basinus Parmensis", in *Acta conventus neo-latini Turonensis. Troisième congrès international d'études néo-latines*, Tours, Université François Rabelais, 6-10 settembre 1976, ed. par JEAN-CLAUDE MARGONI, Paris, J. Vrin, 1980, II, pp. 1059-1075; G. RESTA, "Vegio, Basinio e l'Argonautica di Apollonio Rodio", in *Miscellanea Augusto Campana*, Padova, Antenore, 1981, vol. II, pp. 639-665; R. SCARCIÀ, "Bellerophon te more": una variazione poetica di Basinio Parmense", *Res Publica Litterarum*, 6 (1983) 319-335. Sull'opera astrologica di Basinio restano fondamentali le pagine di B. SOLDATI, *La Poesia astrologica nel '400*, Sansoni, Firenze, 1906 [rist. anast. Firenze, Le Lettere, 1986, con una Presentazione di C. Vasoli], pp. 74-104.

² Sul Bonincontri si veda, in primo luogo, il breve profilo bio-bibliografico di C. GRAYSON, "Bonincontri Lorenzio", in *DBI*, XII, 1970, pp. 209-211; per altre indicazioni bibliografiche cfr. *infra* n. 14.

³ Un'ottima introduzione alla vita e all'opera del Pontano è il recente lavoro di L. MONTI SABIA, *Una profilo moderno e due Vitae antiche di Giovanni Pontano*, Quaderni dell'Accademia Pontaniana, 25, Napoli, 1998 (che aggiorna e integra, alla luce di nuovi documenti, il classico studio di E. PERCORSO, *Vita di Giovanni Pontano*, a cura di M. MANFREDI, Napoli, I. T. E. A., 1938). Per l'*Umanità* l'edizione di riferimento resta quella curata nel 1902 da B. SOLDATI (*I. I. Pontani Carrinata*, a cura di B. SOLDATI, Firenze, Barbera, 1902, vol. I, pp. 3-177); per il *Meteororum liber*, invece, si veda M. DE NICOLÒ, *I poemi astrologici di Giovanni Pontano. Storia del testo con un saggio di edizione del Meteororum liber*, Bari, Dedalo, 1975 (aggiunte e correzioni in ID., "Ancora sul testo del *Meteororum liber* di Giovanni Pontano", *Atti dell'Accademia Pontaniana*, 28 (1979) 129-149).

Marullo⁴, senza contare una schiera di poeti d'occasione⁵ e di verseggiatori minori⁶. Si tratta, dunque, di un genere di estrema vitalità, quanto mai ricco di voci e di contributi originali, la cui fortuna si prolunga, senza soluzione di continuità, fino al pieno Cinquecento con le opere di Luca Gaurico⁷, Scipione Capice⁸, Palingenio Stellato⁹ ed Antonio Palestro¹⁰. A fronte

⁴ Un rapido profilo bio-bibliografico del Marullo è quello curato da R. WEISS, "Marullo Tarcaniota, Michele", in *Dizionario critico della letteratura Italiana*, diretto da V. BRANCA, Torino, Utet, 1986, pp. 100 s. Degli *Imi naturidi*, si veda, in primo luogo, la classica edizione critica curata nel 1951 da A. Perosa (*Michaelis Marulli Carmina*, editi ALESSANDRO PEROSA, Zürich, Artemis-Verlag, 1951); di recente sono uscite altre due importanti edizioni commentate: M. MARULLO, *Imi naturali*, con testo a fronte, a cura di D. COPPINI, Firenze, Le Lettere, 1995; *Id. Hymnes naturels*, ed. critiquée par Jacques Chomarat, Genève, Diwo, 1995.

⁵ Per i casi del Panormita e del Porcile v. D. COPPINI, "Un'eclisse, una duchessa, due poeti", in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, a cura di R. CARDINI, E. GAUNI, L. CESARINI MARTINELLI, G. PASCUCCHI, Roma, Bulzoni ed., 1985, vol. I, pp. 333-373.

⁶ Cfr. P. GARAINI, "Poeti e astrologi tra Callisto III e Pio II: un nuovo carme di Lodrisio Crivelli", *Sudi Umanistici*, 2 (1991) 151-70.

⁷ Su Luca Gaurico (1475-1558), autore di una vasta letteratura a carattere profetico-astrologico, spesso in versi, nonché del prosmirore *Machinae sive Spierae celestis totius descripitione* (scritto in epoca giovanile assieme al fratello Pomponio) si vedano, innanzitutto, E. PERCOPPO, "Luca Gaurico ultimo degli astrologi", *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Studi Umanistici*, 2 (1991) 151-70.

⁸ Su Scipione Capice (1480 ca.-1511) si veda la scheda biografica di G. PARENTE, "Capice, Scipione", in *DBI*, vol. XVIII, 1975, pp. 425-428; sulle sue concezioni astrologiche, consegnate soprattutto al poema *De principiis rerum*, cfr. F. BACCHETTI, "Sulla cosmologia di Basilio Sabazio e Scipione Capice", *Rinascimento*, 30 (1990) 107-152.

⁹ Sul Palingenio (Pietro Angelo Manzoli, 1500/1503-1543) e il suo suggestivo *Zodiacus vitae*, ha scritto delle pagine molto belle E. GAUNI, *Lo Zodiaco della vita. La poetica sull'astronomia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1976, pp. 119-21 (per altri riferimenti bibliografici, *ibid.* pp. 148 s.).

¹⁰ Del *De animorum immortalitate*, poema filosofico-didascalico in tre libri di Antonio Palestro, si veda la recente edizione a cura di D. SACHITÀ, *Atonii Palestri Veterani De animorum immortalitate libri III. Introduction and Text* by D. SACRÉ, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1992; sul personaggio cfr. A. DAL CANTO, *Antonio Palestro. Un martire del libero pensiero*. Ristampa anastatica, Foggia, Bastogi, 1995 (1910); S. CAPONETTO, *Antonio Palestro (1503-1570) e la riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudioiana, 1979; D. SACRÉ, "Parensa Palestriana" *Humanistica Lovaniensia*, 32 (1983) 197-217; *ibid.*, "Some remarks concerning Antonio Palestro's Milanese years", *ibid.*, 38 (1989) 200-208; *ibid.*, "Quae stiunculae Palestrianae", *ibid.* 40 (1991) 206-243.

naturalibus et divinis, Zwei Lehrredigete an Lorenzo de' Medici und Ferdinand von Aragonien, Einleitung und kritische Edition von Stephan Heilen, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1999, pp. 1-679), ed è nata da una dissertazione di Dottorato condotta sotto la guida di uno dei maggiori specialisti di astrologia classica e tardocantica quale Wolfgang Hübner. Frutto di ricerche plurennali e di un'accuratissima ricostruzione filologica, essa si segnala subito come un lavoro di solida erudizione e di grande rilievo, destinato a restare un punto di riferimento obbligato per tutti i futuri studi sul Sammunitense.

Merito dell'opera è, innanzitutto, quello di riproporre all'attenzione degli studiosi, in un testo criticamente accertato, entrambi i poemi didascalici del Bonincontri, il primo dei quali, che è anche il più antico e fu dedicato a Lorenzo de' Medici, fino ad oggi era del tutto inedito, mentre il secondo, dedicato a Ferdinando d'Aragona, aveva avuto due edizioni, rispettivamente nel 1526^[13] e nel 1540^[16], a cura di Luca Gaurico, più una successiva ristampa Basilese del 1575^[17], che però, come Heilen persuasivamente dimostra, riproduce l'edizione del 1540^[8]. I due poemi hanno lo stesso titolo (*De rebus naturalibus et divinis ad Laurentium Medicem e De rebus naturalibus et divinis ad Ferdinandum Aragonum*), lo stesso numero di libri (tre per parte) e una genesi contingua; difatti — come ci attesta il Bonincontri stesso in un brano del commentario che egli compose sulle proprie poesie astrologiche^[9] — il primo libro del secondo poema, dedicato a Ferdinando d'Aragona^[20], in origine costituiva il quarto libro del poema più antico, indirizzato a Lorenzo de' Medici^[20]. Ad indurre l'autore alla successiva rielaborazione ed a formare un'opera autonoma, furono le richieste del Re di Napoli, alla cui corte il Bonincontri soggiorno tra gli anni ca. 1450 - 1475.

- 15 *Laurentii Bonincontri Miliatensis De rebus coelestibus aureum opusculum*, ab L. Gaurico Neapolitano Prothontario recognitum nuper, Venetiis, per Ioanne [sic] mantonum [sic] et fratres de Sabio, MDXXVI (Stampa siglata F dall'editore).
- 16 *Laurentii Bonincontri Miliatensis Rerum naturalium et divinarum, sive de rebus Coelestibus libri tres, ad Ferdinandum Aragonum Inclytum Siciliae Regem*, ab L. Gaurico Neapolitano Prothontario recogniti inque lucem editi, Basileae, in Officina Roberti Winter, anno a natali Christi MDXL (= G).
- 17 *Laurentii Bonincontri Miliatensis Rerum naturalium et divinarum, sive de rebus Coelestibus libri tres, ad Ferdinandum Aragonum Inclytum Siciliae Regem*, ab L. Gaurico Neapolitano Prothontario recogniti inque lucem editi, in L. Gaurici Geophoenensis civitatis episcopi astro nomi ac astrologi praestantissimi *Opera omnia quae quidem existunt*, tomo III, pp. 1521-1572, Basileae, ex Officina Henricpetrina, s. d. (ma 1575) = H.
- 18 HEILEN, *Einführung*, p. 232: "Der Druck H ist somit vollständig von G abhängig".
- 19 Tale commentario autografo è contenuto nel codice Vat. Lat. 2845 (= K, di cui HEILEN dà una compiuta descrizione alle pp. 136-150 della sua *Einführung*).
- 20 La notizia dell'origine contingua dei due poemi è data dal Bonincontri stesso a f. 63v di K, dove, a illustrazione dei vv. 1-7-8 del suo secondo poema (*num meliore lyra, maiori carmine, uirgo / surge precor [...]*) ed in particolare del termine *meliore*, il Sammunitense osservava: "melior: quia non solum de deo bene sentire, sed etiam bene loqui necesse est; meliore[s] scilicet quam iuuen- tuts tempore fecerit, cum amorum elegias et de rebus naturalibus prius tres libros fecerit [fecerat contec. Heilen] et hunc quantum [quartum coniec. Soldati, Heilen] ab hoc carmine incepereat; sed a rege ipso rogatus quale videtis exordium sumpsit".

Ciononostante, va subito sottolineato che i due poemi, così come ci sono stati trasmessi dalla tradizione manoscritta (e anche al di là del loro titolo comune e dei frequenti titramandi interni) costituiscono, a tutti gli effetti, due opere indipendenti, per fonti, materia e ispirazione. Il primo, infatti, affronta una serie di temi di carattere naturalistico (l'origine delle cose; il sorgere dei quattro elementi; la genesi delle comete e dei terremoti, etc.) ed ha un'impronta più marcatamente lucreziana, come mostra subito lo splendido proemio (I 1-8 e 13-27):

Carmine prima fero mundi simulacra iacentis,
ordior et causas rerum formasque ingentes
et quibus immenso concrescant margine mundi.

Tu mea uela, precor, rector, qui concepis orbem,
dirige, dum celeris fatorum labitur ordo;
et tu, qui patria cives pietate tueris,

Laurenti Medicis, uir praestantissime, uti
da mihi te facilem nostroque illabere uersu.

.....
Nam iuvat et rerum causas depromere certas,
ut pater Oceanus spumantha litora signet

15 telluri mediae circunque rotetur ad orbem,
semen et unde suos nascentium sumpserit ortus;
aqueora, tum magni montes vallesque profundae
quo duxere suam sedem, quibus imbris aucta
fluminia, ut in uridi luctentur margini ripae;

20 quo sua deducant tauri primordia, et unde
natu homo, mentesque uirum quo semine constent;
omnia num perent animae, cum corpora linquunt,
uel sua suspensio referant primordia caelo,
an fictumque bonos regnum penetrare Tonantis.

25 sed sacrata Dei primum describere tempa
expediam; post haec, fuerit si condita mundi
congeries patibus quondam distincta coluris^[21].

Il secondo poema, invece, dopo una prima parte di argomento teologico, descrive, sulle orme di Manilio e di altre fonti astrologiche, le proprietà dei pianeti e i loro influssi sull'operamento umano, inaugurando un'ampia caratterologia astrologica che avrà notevole fortuna nella poesia didattica del Quattrocento^[22]. Questo secondo poema dedicato a Ferdinando d'Aragona è stato generalmente riconosciuto come l'opera artisticamente più riuscita del Bonincontri: non a caso esso si apre con l'orgogliosa rivendicazione da parte dell'autore della propria originalità di poeta (I 1-9):

In noua temptantem deducere carmina Musas
atque aperire uiam uerae rationis et artis
te regum Fernande precor iustissime princeps,

²¹ Laur. Boninc. *Miliat. De rebus nat. et div. ad Laur. Med.*, lib. I 1-8, 13-27 (ed. Heilen, p. 348).

²² Su questo tipico aspetto della letteratura astrologica del Quattrocento si sofferma Vasoli, *Presentazione della ristampa di SOLDATI, La Poesia astrologica*, cit., p. 7.

qui quondam tanto bellorum turbine pressus
inuita fortunae ictus uirtute tulisti,
fleete animum uatenque tuum ne desere; tuque
nuuc meliore lyra, maiori carmine, uirgo,

surge precor, nam diua tuum ueneranda parentem
te fredi trinum pariter cantanus et unum²³.

Heilen accompagna la sua edizione con una ponderosa *Einleitung* di 343 pagine, nella quale, con una prosa precisa ed elegante (anche se estremamente complessa ed articolata dal punto di vista sintattico) egli mette a disposizione del lettore una straordinaria mole di informazioni, frutto di pazienti e puntigliose ricerche. Tale *Einleitung* offre, nell'ordine: una esaustiva analisi del codice contenente l'unica copia a tutt'oggi nota del commentario autografo del Bonincontrì ai suoi poemi (= K); una rassegna di vari *Testimonia* utili alla costituzione o all'esegesi dei testi (*Einleitung*, II, *Die Textzeugen*, pp. 19-220). In questa prima sezione dedicata alle testimonianze manoscritte ogni scheda è corredata da un'accuratissima descrizione codicologica, da una storia del manoscritto (ripercorsa attraverso le sue successive indicazioni in cataloghi e inventari di biblioteche) e dalla bibliografia relativa. Segue la ricostruzione dei rapporti e dipendenze tra i testimoni (cap. III, *Abhängigkeitsverhältnisse der Textzeugen*, pp. 222-300) e l'enunciazione dei *Leiende Editionsschichten* – i principali criteri editoriali – (cap. IV, pp. 300-317), mentre chiudono l'*Einleitung* una sintetica trattazione della lingua dell'autore e i due indici della bibliografia citata e delle tavole. Queste ultime, che sono ben 56, costituiscono un prezioso supporto documentario per le numerose questioni paleografiche discusse dall'editore.

Ma i pregi di questa *Einleitung* non si fermano alla lucida esposizione dei criteri adottati dall'editore per la costituzione del testo. Heilen, infatti, dissemina la sua trattazione di una miniera di notizie e di nuove ricerche sulla vita e sull'opera del Bonincontrì. Egli, ad esempio, riconosce, con un buon margine di sicurezza, nel codice Ottoboniano latino 1706 della Biblioteca Apostolica Vaticana (siglato O tra i *Testimonia*) il manoscritto che servì quale esemplare di stampa per la prima edizione del commento bonincontriano a Manilio (Roma, 1484 siglata E tra i *Testimonia*²⁴). Inoltre, si occupa a lungo di un documento molto importante per gli studi astrologici del Samminiatense: il codice Vaticano latino 3379 della Biblioteca Apostolica Vaticana (del quale, come vedremo in seguito, egli dimostra, per la prima volta, l'autografo). Studiando gli ultimi fogli di questo codice, Heilen vi ha rinvenuto due interessanti oroscopi datati, rispettivamente, al 5 febbraio (soprascritto marzo) e al 9 marzo 1410, che il Bonincontrì redasse per se stesso²⁵, e che stranamente non coincidono con l'eff-

fettiva data di nascita del Samminiatense (23 febbraio 1410) quale si deduce da un noto passo degli *Annales* bonincontriani²⁶. La spiegazione che Heilen fornisce di tali discrepanze è molto suggestiva: Lorenzo avrebbe modificato i dati astronomici del proprio tema di genitura per accordarli con una particolare posizione di Marte, che egli considerava responsabile del proprio esilio e della propria vita errabonda²⁷. Come il dotto Ficino²⁸, anche l'indomito alla fredda stella di Saturno il proprio temperamento melanconico²⁹, anche l'indomito Samminiatense cercava di leggere negli astri la parabola del proprio destino³⁰. Da segnare, infine, anche i numerosi spogli linguistici dedicati da Heilen alla lingua poetica del Bonincontrì, e conflitti – oltre che nell'apposita Sezione della citata *Einleitung* – in una ricchissima concordanza di recente pubblicazione³¹.

Ma veniamo alla costituzione del testo, che rappresenta senz'altro l'aspetto più impegnativo di questo lavoro. Il primo poema bonincontriano è tradotto dai cinque codici L (Laur. XXXIV, 52), U (Vat. Urb. Lat. 703), M (Flor., Maglib. - Strozzi. Cl. VII, 1099), A (Plut. XXXIV, 52), U (Vat. Urb. Lat. 703), M (Flor., Maglib. - Strozzi. Cl. VII, 1099). A (Mediolan., Ambros. R 12 Sup.), R (Vat. Lat. 2844), il secondo, invece, è tramandato dagli stessi manoscritti L, U A R, con l'aggiunta di P (Paris. Lat. 8342), di V (Vat. Lat. 2833) e delle tre citate edizioni a stampa F, G e H. Nella ricostruzione dei rapporti stemmatici tra i manoscritti l'editore si viene a trovare in una situazione assai spinosa, e per altro non infernale quando si pubblicano testi neolatini, "weil [...] keiner der Codices als Textzeuge eli-

26 "Eo anno [scil. 1410] natus sum in Miniate oppido, patre Bonincontrio et matre Jacoba, dite XXXII Februariori", il passo è citato da HEILEN, *Einleitung*, p. 29.

27 Si veda questo importante passaggio del commento bonincontriano a MANIL. II 872 (*praeceps*), citato da HEILEN, *Einleitung*, pp. 29s.: «expertus loquor qui habui martem in hac [sc. secunda] domo et amisi omnia bona et partiam exulique 45 annis aberavui a miniate oppido; et si vedano anche i seguenti versi autobiografici: «Expertusque meo natali, quanta minetur / ille [sc. Mars] loco: quam multa tuli: quantosque labores / et quam multiplices dederint mea tempora casus» (LAUR. BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Ferd. Arag.*, lib. III 664-66, ed. Heilen, p. 636).

28 Sulla complessa posizione di Ficino riguardo l'astrologia si veda ora l'antologia di scritti curata da O. Pompeo Faracovi: MARSLIO FICINO, *Soritti sull'astrologia*, Milano, Bur, 1999.

29 Qualcosa di simile avviene anche nel caso del Pontano il quale, nato sotto l'ascendente dell'Ariete (cfr. IOANNIS IOVANI PONTANI *Urania* lib. II 210, in PONTANI *Camina* ed. Soldati, cit., p. 43: «At mithi nascenti sub eodem sidere [sc. Ariete]», attribuiva alla felice disposizione di Mercurio nella terza casa del suo tema natale (I Gentili) l'origine del proprio talento poetico e letterario: «Expertus qui Mercurium in domo terta collocatum habuit atque a Sole remotum evaprodimus qui Mercurium in Geminis in domo terta signum, ut et philosophiam et astrologiam optime teneret. Etenim Mercurius in tercia geniture domo positus, in suis praeteritum signis, si a nullo impinguetur sitque a Sole remotor, operae consequuntur, ut et philosophiam et astrologiam optime teneret. Etenim Mercurius in tercia admittantum praebet nato ingenium, ut quas ad artes eum naturaliter impellit, illas non modo facilius discat, sed multa quoque per se natus ipse inventat, cunctaque que ad eas quas sequitur artes pertincent ingenii sui felicitate, et cito et facile consequatur» (I. I. PONTANI *Commentationes in centrum sententias Ptolemaei* Neapol., ex officina Sigismundi Mayr, MDXII, sent. III c. A 5v).

30 HEILEN, *Einleitung*, pp. 318-24.

31 S. HEILEN, *Concordantia in Laurentii Bonincontrii Miniatensis Carnis de rebus naturalibus et divinis*, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 2000.

23 LAUR. BONINC. MINIAT. *De rebus nat. et div. ad Ferd. Arag.*, lib. I 1-9 (ed. Heilen, p. 494).
24 HEILEN, *Einleitung*, pp. 191-95. L'Ottoboniano Lat. 1706 è un codice scritto interamente da una sola mano anonima della seconda metà del XV secolo, e contiene numerose varianti ed aggiunte autografe del Bonincontrì, il quale ha eseguito una revisione integrale del manoscritto. Dalla collazione di Heilen è emerso che tutti gli interventi correttivi del Bonincontrì si ritrovano nel testo della stampa E, il che, in assenza di significativi elementi separativi, sembrerebbe indicare la derivazione di E da O.
Il primo di questi due temi di genitura è infatti intitolato "1410 mea natuitas", mentre il secondo "Natalis laurentij bonincontrij Miniatensis".

miniert werden kann"; nessuno dei testimoni può essere eliminato quale *descriptus*³². Boninconti, infatti, come molti umanisti, rielaborava e migliorava continuamente i suoi poemetti, e ciò fa sì che ciascun manoscritto sia portatore di una nuova redazione del testo, successiva a quelle anteriori. È così possibile ricostruire uno sviluppo diacronico per cui i manoscritti del primo poema vengono a disporsi stratigraficamente secondo la successione L U M A R, mentre quelli del poema a Ferdinando d'Aragona secondo la sequenza P L U A V R³³. Anche l'*editio princeps* del secondo poema, pubblicata nel 1526 a Venezia da Luca Gaurico (= F), discende da un ramo indipendente di tradizione³⁴; essa fu poi rielaborata dallo stesso Gaurico che la ripubblicò, con vari miglioramenti, nel 1540 (= G)³⁵ e da G, come mera ristampa, fu tratta anche la terza edizione del poema del 1575 (= H)³⁶. È chiaro, quindi, che di fronte a questo modello non lachmanniano (cioè non verticale) di trasmissione testuale il principale problema che l'editore si trova a dover affrontare in sede di *constitutione textus* è quello di stabilire quale redazione pubblicare³⁷.

Nella filologia umanistica non è rara la circostanza – preclusa, in genere, ai filologi classici – di poter accedere ad autografi o a manoscritti rivisti direttamente dall'autore. Il che, sotto molti aspetti, talvolta semplifica non poco il lavoro editoriale. All'inizio della sua trattazione Heilen dedica ampio spazio a dimostrare l'autografia del codice P (*Einführung*, pp. 20-47), un manoscritto cartaceo, copiato probabilmente a Napoli verso il 1470, cioè pochi anni prima che il Sammunitate riprendesse la via di Firenze nell'aprile del 1475; esso appartiene certamente alla biblioteca napoletana del re d'Aragona, anche se, dato il suo aspetto dimesso di copia di lavoro, è da escludere che si tratti di un esemplare di dedica. Sulla scrittura di Lorenzo Boninconti, fino ad oggi, regnava una notevole incertezza e discordanza di opinioni; Benedetto Soldati, ad esempio, riteneva autografe le note apposte ad un esemplare del commento bonincontiano a Manilio conservato presso la Biblioteca Nazionale di Firenze (segnato Inc. B 3 n° 11, e incluso da Heilen tra i *testimonia*, sotto la sigla Q³⁸), ipotesi che lo

³² *Einführung*, p. 19.

³³ *Ibid.*, p. 241: "Im nun folgenden Kapitel soll gezeigt werden, daß Lorenzo Boninconti den Text seiner beiden Lehrgedichte kontinuierlich überarbeitete und verbesserte, so daß eine Entwicklung erkennbar ist, nach der die Handschriften des Lehrgedichtes an Lorenzo de' Medici in der Reihenfolge LUMAR und die des Lehrgedichtes an Ferdinand von Aragonien in der Reihenfolge PLUAVR zu ordnen sind".

³⁴ *Ibid.* pp. 285-89.

³⁵ È proprio per questo motivo che Heilen, nonostante la priorità della *princeps* F, sceglie G quale testimone più autorevole 'della volontà editoriale di Luca Gaurico': «für diese kritische Edition gilt daher der Basler Druck von 1540 trotz der chronologischen Priorität der venezianischen Erstausgabe als die getretere Verwirklichung der editorischen Absicht Luca Gauricos» (*Einführung*, p. 241).

³⁶ Per l'analisi dei rapporti fra queste tre stampe si veda, rispettivamente, *Einführung*, pp. 285-89 e 229-241.

³⁷ Per una complessa rappresentazione grafica dei rapporti intercorrenti fra i testimoni, e per una discussione in merito cfr. *Einführung*, pp. 289-91.

³⁸ SOLDATI, *La poesia astrologica*, cit., p. 151, n. 2; la stessa attribuzione di Soldati è ripresa da GIORGETTI, *Da Giorgio Trapezunzo*, cit., p. 207.

stesso Heilen dimostra falsa³⁹. Autografo bonincontiano è stato talvolta considerato anche il citato codice Vat. Lat. 3379, una miscellanea astrologica che contiene, oltre ai suggestivi auto-oroscopi del Bonincontini, anche i suoi commenti alla *Sfera del Sacro Bosco* ed al *Centiloquium pseudo-tolomaeo*; tuttavia, rispetto ai pur rari e spesso imprecisi accenni a questo manoscritto reperibili nella bibliografia corrente⁴⁰, è senza dubbio merito di Heilen l'aver reimpostato la questione della sua autografia su più solide basi scientifiche, e soprattutto sulla scorta di un serrato confronto paleografico con l'unico documento a tutt'oggi certo della scrittura del Sammunitate: una lettera del 5 ottobre 1466 indirizzata a Piero de' Medici e conservata presso l'Archivio di Stato di Firenze (MAP 73, nr. 328)⁴¹. Il raffronto tra le caratteristiche grafiche di questa lettera, quelle del codice Vat. Lat. 3379 e quelle di P permettono ad Heilen di stabilire persuasivamente che tutti e tre i documenti furono vergati dalla stessa mano, cioè dalla mano di Lorenzo Bonincontini. Tuttavia, il vantaggio di poter disporre di questa copia autografa è vanificato da due circostanze: in primo luogo, P tramanda soltanto il secondo poema bonincontiano, e inoltre, nell'ordine di successione cronologico dei testimoni dei due poemi presi insieme (P L U M A V R⁴²), esso rappresenta chiaramente una redazione anteriore, incompleta e via via rifiutata dal Bonincontini stesso.

Per evitare di pubblicare un testo non omogeneo, all'editore tocca dunque scegliere uno stadio ben definito della genesi del testo: "die maßgebliche Stufe der Texogenese"⁴³. Nella sequenza PLUAMVR, oltre a P (escluso in quanto portatore di una redazione del testo sicuramente nondefinitiva⁴⁴), due stati meritano particolare attenzione: quello rappresentato da L (l'elegante esemplare di dedica a Lorenzo de' Medici di entrambi i poemi bonincontiani) e quello che trova in R l'ultimo stadio riconoscibile dell'evoluzione del testo. La scelta di quest'ultimo testimone – che pure sembrerebbe ovvia sia per la sua posteriorità cronologica, sia perché l'importante materiale scolastico offerto dal commentario autografo bonincontiano (K) è databile allo stesso stadio redazionale – è resa, però, impraticabile dall'alto numero di varianti d'autore e di errori di trascrizione che questo manoscritto esibisce⁴⁵. A favore di L, invece (che pure, rispetto a P, segna un notevole passo in avanti nella storia del testo) parlano almeno tre importanti elementi: in primo luogo, esso costituisce il testimone

³⁹ Cfr. *Einführung*, pp. 203s.

⁴⁰ Cf. P. DE NOLHAC, *La bibliothèque de Fulvio Orsini*, Paris, F. Vieweg Libr. edit. 1887, p. 248; dopo il De Nolhac, notizie sul codice dicendo THORNDIKE, *History*, IV p. 409, n. 78; P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, Leiden, Brill, vol. II, 1977, p. 319; G. TOURNOY-THOEN, *La laurea poetica del 1484 all'Accademia*, cit., p. 219.

⁴¹ Il documento fu segnalato per la prima volta da FIELD, *Lorenzo Bonincontini and the first public lectures on Manilius* cit., p. 209, n. 5; esso è stato pubblicato da HELEN, *Einführung*, p. 38, e, in fac-simile, *Ibid.*, Tav. 8, p. 47.

⁴² Su tale sequenza diacronica v. *Einführung*, p. 272.

⁴³ *Ibid.*, pp. 243s, e 253s

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 300-304.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 302: «Es würde an Mißgunst gegenüber dem Autor grenzen, diesen frühesten und sicher nicht als offizielle Herausgabe intendierten Zeugen zur Leithandschrift zu machen und damit etwa zwanzig Jahre eindeutig belegter Überarbeitungstätigkeit zu ignorieren».

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 300s.

più affidabile dello stadio del testo che tramanda (ed è quasi privo di errori); inoltre, contiene entrambi i poemi didascalici; infine, quale esemplare di dedica a Lorenzo de' Medici, esso rispecchia, almeno per il più antico dei due poemi, la forma del testo approvata dall'autore al momento della sua pubblicazione. A ciò si aggiunge la circostanza che, dopo la trascrizione, L subì una capillare revisione ad opera di una seconda mano (= L^{pe})⁴⁷ che, attraverso rasure e sostituzioni, intervenne sul testo di entrambi i poemi, salvo arrestarsi al primo libro del secondo poema. Heilen dimostra che le varianti sostituite in L^{pe} corrispondono ad un successivo stadio redazionale del testo rappresentato dalla copia d'autore ricostruita v., trascritta posteriormente all'apparizione del codice M⁴⁸. Nella maggior parte dei casi gli interventi correttori siglati L^{pe} trovano puntuale riscontro nel codice U^{pe}, pertanto «si può assumere che L, in rilevanti luoghi dei libri II-III del poema a Ferdinand d'Aragona, offrirebbe le medesime correzioni di U, qualora l'anonimo avesse continuato la sua opera di correzione»⁴⁹. Ultima considerazione a favore della scelta di questo codice è il fatto che L^{pe}, per il secondo poema, testimonia uno stadio redazionale del testo assai prossimo a quello rappresentato dall'*editio princeps* curata nel 1526 da Luca Gaurico.

Ventendo allo spinoso problema dell'ortografia, purtroppo anche in questo caso l'eventuale ricorso all'autografo P moltiplifica piuttosto che ridurre le difficoltà. Con dovizia di esempi Heilen dimostra che il codice P esibisce un uso assolutamente incoerente dell'ortografia latina, dell'interpunzione, dei dittonghi e dei prefissi; alterna capriciosamente le maiuscole alle minuscole; per una stessa parola oscilla tra grafie diverse (che, nel caso del termine *coelum*, arrivano addirittura a sei⁵⁰); infine, mescola tratti tipici del neolatino con eruditi calchi dai classici. Di qui le giuste conclusioni dell'editore: poiché Bonincontri non mostra mai di ritenere giusta per la scrittura di una qualsivoglia parola latina un'ortografia postoclassica (mentre, per converso, esistono molti esempi in cui, dietro il richiamo a fonti classiche, egli si preoccupa chiaramente di seguire una grafia etimologicamente corretta) in questa edizione è parso metodologicamente opportuno uniformare alle norme classiche l'ortografia di entrambi i poemi bonincontriani⁵¹.

Il testo è corredata da un complesso apparato esegetico. Heilen stampa a fronte dei testi latini innanzitutto il ricco materiale scolastico (fatto di titoli, rubriche o di semplici *notabili*) proveniente dai codici dei due poemi, e risalente, in gran parte, all'autore stesso. L'apparato vero e proprio, che figura a piè di pagina, è invece suddiviso in tre fasce successive: la prima registra le varianti redazionali dei codici e delle stampe F G (si configura, pertanto, come un apparato diacronico⁵²); la seconda fascia accoglie i *testimonita* provenienti

GIULIA SFAMENI GASPARRO, *Oracoli profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Biblioteca di Scienze Religiose, 171, Roma (Libreria Ateneo Saluzziano), 2002, 489 pp. [ISBN: 88-213-0482-5].

En el presente volumen se recoge y reclabora el conjunto de investigaciones que la autora ha dedicado al estudio de las distintas vías de comunicación y transmisión de lo divino y soprattutto dal codice K, cioè gli scelti a determinati lemni dei poemi bonincontriani che figurano nel commentario K redatto dall'autore stesso sui suoi poemi; la terza fascia, infine, raccolge una serie di *loci similares* tratti sia da fonti latine classiche (vi sono compresi soprattutto i poeti latini del I secolo d.C.) sia da altre opere del Bonincontri, come le parti in versi dei vari *Faticinia* composti dal Nostro tra il 1485 e il 1491 e i *Fastorum sive Diuum solemnium Christianae religionis libri III* (Roma, 1491). Quest'ultima sezione costituisce, dunque, già un primo commento intertestuale ai poemi bonincontriani, da cui si evince chiaramente la netta predilezione del Bonincontri per i poeti di età augustea (specie Virgilio e Manilio (ma del quale il richiamo ai due dioscuri della poesia didattica latina, Lucrezio e Ovidio). Costante è il primo andrà approfondata soprattutto la ripresa in chiave ideologica⁵³). Tuttavia, ciò che forse più colpisce nell'uso bonincontriano delle fonti, è l'abile trasposizione in versi che il Samminiatese riesce ad operare del difficile manuale di Celso, nelle sezioni mediche e dietetiche del suo primo poema⁵⁴. Non c'è dubbio, quindi, che questo denso apparato di *fontes* apprestato da Heilen resterà un importante punto di riferimento per tutti i futuri studiosi della poesia del Samminiatese⁵⁵, anche in vista di ulteriori approfondimenti in direzione sia della contemporanea produzione in versi, sia dei successivi sviluppi del genere didascalico. E a tal fine non resta che augurarsi che Heilen possa darci quanto prima quella traduzione in tedesco dei due poemi del Samminiatese che (assieme all'*edizione* del commentario autografo bonincontriano K) egli ha preannunciato nella sua *Einführung*⁵⁶.

MICHELE RINALDI
Università della Tuscia di Viterbo

⁴⁷ La sigla L^{pe} sta per "L post correctionem", e ciò vale anche per la successiva sigla "U^{pe}".

⁴⁸ *Einführung*, p. 290.

⁴⁹ *Einführung*, pp. 305 ss. (Mit Ausnahme der wenigen Fälle, wo die von U^{pe} überlieferte Lesart erst nach der Tätigkeit des Korrektors des Codex L entstanden ist, darf man annehmen, daß L an den relevanten Stellen der Bütcher II-2-3 dieselben Korrekturen wie U bieten würde, wenn der Anonymus seine Arbeit fortgesetzt hätte).

⁵⁰ *Ibid.* p. 309.

⁵¹ *Ibid.* p. 311.

⁵² Notevole la ricchezza di informazioni di questo apparato che spesso non si limita soltanto a segnalare le corrette, ma ne individua anche le origini paleografiche: si vedano, ad esempio, a p. 407, le osservazioni dell'editore a proposito della variante di L *preferet* (nata da un errato sciogl-

⁵³ Si vedano, ad es., i versi in Laur. Boninc. Miniat. *De rebus nat. et div.* ad Laur. *Med.*, lib. III, 481-493, ed. Heilen p. 464 che polemizzano sulla diffusa credenza nella nascita di mostri e portenti, e che trovano puntuale riscontro nell'analogia polemica lucreziana (Lucr. V 916-24), sulla fortuna umanistica e rinascimentale di Lucrèzio: cf. M. LEHNERDT, *Lucretius in der Renaissance*, in *Festschrift zur Feier des 600jähr. Jubiläums des Kreisgröfischen Gymnasiums zu Königsberg i. Pr. am 23. Juni 1904*, Königsberg, Hartung, 1904, e M. D. REEVE, *The Italian Tradition of Lucretius*, atlatta Mediaevalis et Humanistica, XXIII, 1980, pp. 27-48; mentre, per quanto riguarda Manilio, si veda il citato lavoro di W. HÜBNER, *Die Rezeption des astrologischen Lehrgedichts des Manilius*, cit.

⁵⁴ Cfr., ad es., Laur. Boninc. Miniat. *De rebus nat. et div.* ad Laur. *Med.*, lib. II, 688-825.

⁵⁵ Dispiace, invece, che Heilen non ci dica nulla sull'ipotesi avanzata a suo tempo da SOLDATI, *La poesia astrologica*, cit., pp. 176s., sulla possibile influenza dell'epica cristiana a tema biblico sul primo libro del secondo poema bonincontriano.

⁵⁶ *Ibid.* p. 13 n. 11, e pp. 16-18.

su trascendencia en el contexto judío, pagano y cristiano. Por este motivo, posee por su propio carácter monográfico un único filo argumental sólido y coherente pero reúne además al mismo tiempo las cualidades de trabajos de investigación más específicos; y así se logra por ejemplo, evitar la pérdida de tensión propia de una obra extensa pues cada capítulo analiza un problema específico y constituye una entidad autónoma.

Entre los aspectos más destacados cabe mencionar que se supera el análisis tradicional de estos recursos adivinatorios centrado en la religiosidad pagana y se indaga sobre experiencias similares ambientes religiosos contemporáneos como el mundo judío y cristiano y donde las prácticas proféticas y adivinatorias se muestran como elementos trascendentales y con un desarrollo autónomo. El marco cronológico al que se ofrece especial interés es el período helenístico y los dos primeros siglos del imperio romano.

Tras un capítulo introductorio en el que se ofrece un panorama general de la actividad profética en el mundo grecorromano, su dimensión pública privada y los protagonistas más destacados (Apolonio de Tiana, Alejandro de Abonotico, etc.) no resulta extraño que a continuación se estudie el canal profético por autonomía, el más famoso y de mayor solvencia reconocida en el mundo antiguo como es el oráculo sibílico. El valor de sus predicciones adquiere tal reconocimiento que se convierte en un elemento religioso con entidad propia hasta el punto que logra desvincularse del paganismo grecorromano en el que surge para cobrar significado dentro del mundo judío y el cristiano.

A continuación se examinan los casos de profetismo y adivinación más representativos en el área helenizada como los recogidos en la obra de Plutarco. Especialmente se estudia la extégesis que Plutarco ofrece sobre todo en torno al oráculo de Delfos que para la autora aparece dotada de un fino equilibrio entre el respeto y preservación de la tradición religiosa débil sin evitar la aplicación de sus principios filosóficos como la trascendencia del logos y la relación del oráculo débil con los niveles cósmico y humano. Otro ejemplo que se examina es el caso del profeta Alejandro cuya existencia nos es conocida a través de las noticias de Luciano quien dirige toda su ironía hacia este personaje de dudoso conocimiento intelectual a pesar de su reconocimiento en el entorno grecorromano del s. II d.C.

Un ámbito distinto al que se dedican varios capítulos es la calidad salutífica de algunos oráculos que deriva de la comunicación establecida entre los hombres y un dios con propiedades sanadoras. En los procedimientos adivinatorios y oraculares, la sanación de las enfermedades mediante un milagro o siguiendo las prescripciones transmitidas por el dios mediante sueños no se detecta sólo en el mundo pagano como reflejan los paradigmáticos ejemplos de Asclepio, Isis o Serapis sino que también se atestigua en el mundo judío y cristiano, con la actividad taumatúrgica de Jesús de Nazareth o el exorcismo que permite la liberación de los demonios culpables de la enfermedad con el paso del tiempo gracias a la intervención benéfica de santos, ascetas y mártires.

Y de nuevo se retorna no a los beneficios que la comunicación con lo divino tiene para los hombres sino hacia otro agente de transmisión que puede considerarse como el intermedio por naturaleza en la teodicea grecohelénica como son los demonios, seres intermedios que actúan de vehículo de comunicación entre dioses y hombres, enviando a los primarios las peticiones de los segundos y transmitiendo a los hombres las instrucciones divinas. Plutarco aparece aquí de nuevo como uno de los grandes autores que articula el universo demónico y redifine su función, en el que ahora se inscriben ahora los dioses recaégorizados ahora como demonios subordinados al Destino. La labor de Plutarco permite así adecuar la integración de estos seres intermedios a las corrientes filosóficas y el ambiente

religioso del momento. Es en este contexto en el que cobran sentido los trabajos que se dedican a Isis y su relación con el Destino y las páginas dedicadas a *Dionysus Tyche*. La obra concluye con un apéndice donde se recoge la revisión y reflexión que la autora hace del trabajo de D.E. Aune *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*, indíces de materias y nombres y un nutrido elenco bibliográfico.

CLEJJA MARTÍNEZ-MAZA
Universidad de Málaga

MICHELE RINALDI, 'Sic itur ad Astra': Giovanni Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della *Mathesis di Giulio Firmico Materno*, Studi latini, 45, Napoli (Loffredo Editore), 2002, 278 pp. [ISBN 88-8096-902-1].

La obra que ahora presentamos, que figura con el número 45 de la colección «STUDI LATINI», Collana diretta da Fabio e Giovanni Cupaiuolo» de Loffredo Editore, estudia en profundidad tanto el papel que desempeña el *Neoplatonius* VA 17, de la Biblioteca Nacional de Nápoles, en la compleja tradición manuscrita de la *Mathesis* de Firmico Materno. Además, contiene relación con la obra astrologica del humanista italiano Giovanni Pontano. Ademas, contiene un somero pero clarificador recorrido por la historia del texto firmicano y de su lectura.

La importancia del *Neap. VA 17*, buena muestra de la contribución del Nápoles aragonés a la transmisión del texto de Firmico, radica en que no sólo es uno de los mejores ejemplos para la constitución del texto de la *Mathesis*, sino que además es testimonio único para una parte de los libros VI y VII. A pesar de ello, sigue siendo un manuscrito poco conocido. De hecho, desde el punto de vista bibliográfico, los únicos cotejos fáciles de hallar son las dos ediciones modernas de la *Mathesis*, la teubneriana de Kroll, Skutsch y Ziegler (Ksz) y la de Monat para Les Belles Lettres.

En cuanto a su estructura, el libro se divide en dos partes, la primera (pp. 17-105) está dedicada a trazar la historia de la tradición manuscrita de la *Mathesis* y de sus lectores entre el Medievo y el Humanismo. La segunda (pp. 107-230) se centra en la intervención de Pontano sobre el texto del *Neap. VA 17* y la influencia que la obra de Firmico ejerció en las obras astrologicas del humanista italiano, sobre todo en las *Commentationes in Ptolemaeum et in De rebus coelestibus*. A estas dos partes se añaden un Apéndice (pp. 231-254), con la recensio de los códices de la *Mathesis* manejados por Rinaldi, una lista de abreviaciones bibliográficas (pp. 11-16) y tres índices (pp. 255-272), uno de citas del texto firmicano (según la edición teubneriana), un índice de manuscritos y de documentos de archivo y otro de nombres propios. Finalmente, el libro incluye también una fe de erratas en hoja suelta y ocho ilustraciones, la mayoría del códice objeto de este estudio.

Según confiesa el autor en la *Premessa* (pp. 7-10), este trabajo es fruto de la propuesta que le hizo Liliana Monti Sabia hace ya unos cinco años, para que investigara el testimonio más importante entre los códices de la *Mathesis*, el ya señalado VA 17. Para llevarlo a cabo ha debido recorrer los fondos manuscritos de las principales bibliotecas italianas, así como

* Esta reseña se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGI del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

las de Francia, Alemania, Austria e Inglaterra. Además, el estudio se desarrolló, entre los años 1997-99, en el marco del proyecto de investigación denominado "Autori classici nello scrittorio di Giovanni Pontano", del que era directora la ya citada Monti Sabia y coordinador Vincenzo Fera. En un segundo momento, entre los años 1999-2001, lo hizo dentro del proyecto de investigación "La ricezione degli autori nell'Umanesimo", que tuvo como responsables científicos a los mismos del proyecto anterior.

Al comienzo de su estudio, Rinaldi valora en términos muy elogiosos lo que, para los estudios firmicianos, supuso la aparición de la edición de la Teubner (entre finales del XIX y principios del XX, con una reedición en 1968) y la más reciente de Monat. La primera supone volver a poner en circulación una obra olvidada durante casi tres siglos, restaurada a partir de la tradición manuscrita y liberada del ciceronianismo que los editores del XVI le habían atribuido indebidamente. De gran utilidad fue el *Index Mathematicus* y el *Index Herbarium*, con un total de casi doscientas páginas, que acompañaba al segundo volumen, publicado en 1913. La edición de Monat, conservadora en su uso de la tradición manuscrita, destaca por la nueva importancia atribuida al manuscrito *Neap. V A 17*, la indicación de algunos testimonios nuevos y, sobre todo, por su traducción, realizada con rigor y competencia técnica.¹

En cuanto a la tradición manuscrita de la *Mathesis*, lo más llamativo, como pone de relieve el autor, es la existencia de dos ramas independientes: la más antigua y mutilada, representada por doce códices *antiquiores*, que sólo transmiten los libros I-IV, 22 de la obra; y una más reciente, constituida por numerosas copias humanísticas, que incluye también los libros V-VIII. Esta rama humanística, a su vez, se ha dividido en dos grandes familias de manuscritos, la I, denominada "germánica", nombre que deriva de la ubicación actual de algunos de sus principales testimonios, aunque ninguno parece haber sido transcrita en el área germánica; y la Δ, también denominada *Itala recentio*, a la cual pertenece el *Neapolitanus*.

El arquetipo pertenecería a los siglos VIII-IX y, según los editores de la Teubner, habría contenido los libros I y II completos, III y IV con lagunas, el V mutilado y los restantes, VI-VII, casi completos. De éste procedería la lección del códice *Neap. V A 17*. Después de la pérdida de algunos fascículos (que habría provocado las dos extensas lagunas de los libros VI y VII), se habría transcurrido el ejemplar arquetípico del que derivarían todos los *recentiores* humanísticos. Por fin, de un códice mutilado, sin los libros V-VIII y una pequeña parte del II, se habría copiado el antígrafo de los manuscritos más antiguos que sólo conservan los cuatro primeros libros.

Como parte de su trabajo, Rinaldi ha reconstruido la historia de la lectura de la obra firmiana. Igual que sucede con los códices más antiguos, los primeros testimonios de una lectura de la *Mathesis* aparecen sin lugar a dudas entre los siglos X y XI, en el área anglo-francesa. Entre los siglos XIII y XIV desciende el número de copias manuscritas e incluso se aprecia una cierta marginalización de la obra de Firmico. La razón es bien clara: en esta época los viejos manuales de astronomía (Marciano Capela, Isidoro, Beda) son sustituidos

por el *Quadrivium* de Tolomeo y el *Centiloquium*, falsamente atribuido entonces a él, que se insertaron bien pronto en los *curricula* académicos de las principales universidades europeas. A esto se une un buen número de compilaciones astrológicas, obra de los árabes, y los textos mágicos atribuidos a Hermes. Todo ello a comienzos del XIII.

Por su parte, fue Petrarca el que recuperó la *Mathesis* y reintrodujo a Firmico en el canon de autores. Pero a parte de él, parece que Firmico siguió siendo desconocido en Italia hasta principios del Quattrocento. Ya en este periodo el texto firmicano conoció un nuevo auge, con un aumento del número de copias manuscritas y, lo más importante, con la aparición en su segunda mitad de las primeras copias completas, siendo clave en este aspecto el biento 1467-1468, cuando se transcribieron los manuscritos *Norimbergensis Cem. V 60* y *Palat. Lct. 1418*, respectivamente los mejores representantes de las dos familias de *recentiores*, la Γ y la Δ. Estos junto con el *Neap. V A 17* constituyen los testimonios de base para la restauración de los libros V a VIII de la *Mathesis*.

Este recorrido por la tradición textual de la obra de Firmico se cierra con la publicación de sus primeras ediciones impresas, en concreto su *editio princeps* en 1497 y la edición aldina en 1499, que ponen definitivamente en circulación el texto íntegro. A partir del siglo XVI, Firmico vuelve a languidecer, llegando a caer casi en el olvido hasta su rescate por los editores teubnerianos.

Trazadas en líneas generales los aspectos fundamentales de la *Texigeschichte* de la obra firmicana y su recepción, pasa Rinaldi al que es el objetivo central de su trabajo, el manuscrito V A 17 de la Biblioteca Nacional de Nápoles y su relación con el humanista Giovanni Pontano.

El *Neapolitanus*, uno de los más insignes representantes de la *Itala recentio*, es un códice del siglo XV, bellamente iluminado y constituido por 211 folios pergamínicos.

En su decoración parecen haber intervenido varias manos distintas. Rinaldi da el nombre de uno de los posibles ilustradores, Cristoforo Majorana, que se formó en el taller de Coja Rapicano y que intervino en un buen número de códices napolitanos de la época. A partir de la decoración, el códice se dataaría entre finales de la década de los 80 y principios de los 90 del Quattrocento.

En lo que respecta a la transcripción del texto, en el códice intervinieron dos manos distintas, ambas datables del último cuarto del siglo XV. En los *marginalia* del mismo son reconocibles al menos cinco manos diferentes: las principales son las de los dos copistas que transcribieron el texto.

Según Rinaldi, el primer copista, que transcribió los fascículos A, C, D, E y F, es el humanista italiano Giovanni Pontano. A esta conclusión llega tras el examen hecho por una gran experta en la grafía pontaniana, Liliana Monti Sabia; por la comparación paleográfica con los autógrafos del humanista y los principales códices copiados por él; y por la estrecha relación existente entre las obras astronómicas de Pontano y el texto de la *Mathesis*. Además, Pontano, para los libros VI y VII de la obra firmicana, conoce la redacción más amplia y completa, que es la transmitida por el *Neapolitanus*.

Asimismo, el análisis de la letra de esta parte del manuscrito permite datarlo entre finales de los años 80 y principios de los 90 del siglo XV, lo cual viene confirmado también por la datación de las ilustraciones que lo acompañan y por ciertos detalles de carácter paleográfico. A Pontano también pertenecen muchas de las apostillas al margen.

Respecto al segundo copista del manuscrito, en el estado actual de nuestros conocimientos, no podemos identificarlo con ese misterioso Francisco de Pavía, del cual nos consta que una compiuta ricostruzione del testo (e, soprattutto, della *Texigeschichte*) della *Mathesis*, sia ancora di là da venire" (p. 53).

ta que transcribió por esa época unos 159 folios de la obra de Firmico. Rinaldi lo más que se atreve a sugerir es que este copista trabajó o colaboró con Pontano y que el humanista fie, con casi total certeza, el que encargó la transcripción del manuscrito.

Una de las hipótesis más arrriesgadas de Rinaldi es que Pontano debió de contar con otro ejemplar de la obra de Firmico, del que el *Neapolitanus* sería una simple copia. A afirmar esto le lleva el escaso número de anotaciones al margen atribuibles a Pontano que el VA 17 lleva (cuando conocemos la costumbre del humanista italiano de apostillar generosamente los manuscritos clásicos que maneja); la propia datación tardía del manuscrito (finales de los 80 del siglo XV, al menos), mientras que las principales obras astrologicas de Pontano (en las que se percibe una profunda influencia firmicana) son anteriores a este periodo. Además, de este misterioso antígrafo procederían los textos de los libros VI y VII de la *Mathesis* que Pontano reutilizó en varias ocasiones en sus obras, y no del *Neapolitanus*, el cual por entonces aún no habría sido redactado. Planteadas así las cosas, Rinaldi añade, basándose en otra serie de pruebas, que el *Neapolitanus* no sería una mera copia, sino una auténtica edición humanística de la obra latina.

De ser esto cierto, obligaría a futuros editores de la *Mathesis* a servirse con cautela del códice comentado y a sospechar que tras muchas de las lecciones para las que el *Neap.* es testimonio único, pueden ocurrir brillantes conjjeturas de Pontano.

Parte importante de su estudio es la referida a las relaciones que la obra de Firmico mantiene con los tratados astrologicos del humanista italiano, sobre todo las *Commentationes in Problematum* y el *De rebus coelestibus*. Para esto se ha servido de las ya clásicas ediciones del *Ptolemaeum* y el *De rebus coelestibus*. Parte importante de "menor relieve", mientras que para las citas del humanista para los extractos pontianos de los libros VI y VII, ha empleado el manuscrito napolitano. estas sacadas de los *additamenta* de los libros VI y VII, ha empleado el manuscrito napolitano.

A este respecto, el objetivo de Rinaldi es demostrar que estas obras, datables con anterioridad al *Neap.*, presentan un abundante uso del texto firmicano, lo cual serviría como argumento principal para confirmar la existencia en manos del humanista italiano de un segundo ejemplar, que sería el empleado para sacar los préstamos y citas textuales que sus obras astrologicas exhiben.

Del cotejo de las obras de Pontano con la de Firmico, Rinaldi concluye que la fuente firmicana aquél la emplea con cuatro fines diferentes:

- Préstamos doctrinales: como las doctrinas del *Dominus genturiae*, los *Chronocratores*, los influjos de la carta natal o del círculo zodiacal sobre los transitos planetarios (*domificationes, amicticia, dodecatemoria, fines, pars Fortuneae* y las llamadas *Stellae Regiae o Augustae*), el *Thema Mundi* y la melothesia zodiacal, entre otras. Son, con mucho, los más habituales.
- Préstamos lingüísticos: sobre todo en el ámbito de la terminología específica científico-astrologica. Así, para referirse a los influjos planetarios, Pontano utiliza a menudo *effigia*, uno de los preferidos de Firmico; el empleo, en el campo léxico del determinismo astral, de términos como *vis, potentia y potestas*; las expresiones *testimonium perhibere* (o *praebere*) y *radiatione (inimica) percutiere*, para aludir a los aspectos planetarios, benigno el primero y nefasto el segundo.
- Préstamos estilísticos y sintácticos: como la estructura *si sit... erit* (atestiguada algo en el periodo republicano, pero más frecuente en época imperial), que Pontano usa, junto con *si fuerit... erit* (estando *fuerit* en subjuntivo), cuando quiere ilustrar las consecuencias de una determinada configuración astral.

d) Préstamos en el ámbito de la iatromatemática: como el tratamiento que Firmico hace de la etiología de varias afecciones oculares o los efectos de la configuración de Marte y Saturno en el temperamento del neonato.

Como datación de las obras aquí utilizadas, Rinaldi da para las *Commentationes* los años 1474/75 y 1479 y para el *De rebus coelestibus* el año 1475, por tanto anteriores al *Neapolitanus*. Respecto a los *additamenta*, ya se ha dicho que V A 17 es testimonio único para dos amplias secciones de la *Mathesis* (VI, 23, 4 a VI, 29, 23 y VII, 16, 5 a VII, 23, 9). Pues bien, Pontano tomó algunos *excerpta* de estas secciones del manual, que representan un auténtico *unicum* en la tradición indirecta de la obra. Uno de ellos, del libro VII de la *Mathesis*, se encuentra en la LXX de las *Commentationes* (repetido luego en otros pasajes de su obra); el otro, procedente del libro VI, se incluyó en el libro VI del *De rebus coelestibus*. Lo interesante de estos *excerpta*, en muchos casos copiados literalmente del texto firmicano, es cuando presentan discrepancias con el manuscrito *Neapolitanus*, las cuales podrían explicarse por ser lecciones tomadas de ese otro manuscrito de la *Mathesis* que Rinaldi supone que debió tener Pontano.

Como apéndice, Rinaldi incluye la *recensio* de los códices de la *Mathesis* por él manejados. Éstos abarcan todos los utilizados por los editores de la Teubner y Monat; además ha controlado directamente un gran número de catálogos de bibliotecas, elevando a 45 (entre códices, fragmentos y *excerpta*) el número de testimonios acaecamente conocidos. Gracias a esto ha logrado añadir a la *recensio* teubneriana otros dos códices de los siglos XII y XIII (más dos fragmentos, respectivamente de los ss. XI y XIII), seis nuevas copias humanísticas y dos códices con *excerpta* de los siglos XVI y XVII. De estos 45 testimonios ha revisado por sí mismo casi los dos tercios, esto es, los principales *antiquiores* y casi todos los *recentiores* humanísticos. Para todos estos códices siempre ha tratado de proponer una datación y de recabar su procedencia.

Por todo lo que llevamos expuesto, no cabe duda de que estamos ante una importante aportación a los estudios sobre la tradición textual de la *Mathesis*, que los futuros editores del autor latino habrán de tener en cuenta. Primero, por la ampliación del número de códices utilizados hasta ahora para fijar el texto del autor latino; luego, porque tras su profundo y amplio análisis del *Neap.* V A 17, éste, más que un manuscrito, pasa a convertirse en una auténtica edición humanística, por lo que ha de ser utilizado con mucha prudencia. Además, su estudio de las relaciones entre las obras astrologicas de Pontano y la *Mathesis* nos permite conocer mejor de qué modo se sirvió el humanista italiano de una de sus fuentes principales. Y el repaso por los manuscritos que componen la *Itala recensio* nos descubre el relevante papel que el Nápolo aragonés desempeñó en la recepción y transmisión del texto del último gran astrologo latino de la Antigüedad.

Un último detalle que queremos destacar es el gran número de notas incluidas en el texto (445), donde se ha descargado la mayor parte de la información digamos "érudita"—mucho de ella consistente en bibliografía complementaria—, lo cual permite al autor evitar *excur-*

Arte dell'incontro di studio: GEMME GNOStICHE E CULTURA ELLENISTICA, a cura di Attilio Mastrocincio. Università degli Studi di Verona. Dipartimento di Discipline Storiche Aristiche e Geografiche. Bologna, Patron Editore, 2002, pp. 279 [ISBN 0-8122-1816-7]

El editor explica en el prefacio (pp. 7 s.) que el coloquio reunió en Verona los días 22 y 23 de octubre de 1999 a un grupo de especialistas relacionados con el proyecto de publicar una *Sylloge gemmarum Gnosticarum* con el fin de presentar sus investigaciones. El resultado fue no sólo los trabajos editados en el volumen que resflejan, sino también la creación de un comité internacional que vele por la realización de la propuesta. Tiene gran interés, desde luego, el plan de reunir en un *corpus* las gemas hasta ahora dispersas en multitud de colecciones y museos. Las que han sido publicadas vierten la luz en una infinidad de revistas, libros y folletos desde el siglo XVII. Mastrocincio anuncia que el trabajo está bien encuadrado y que el primer volumen de la *Sylloge* ha sido ya enviado a la imprenta. Aparecerá como monografía del *Bollettino di Numismatica* dedicada a las gemas editadas por anticuarios entre los siglos XVI y XVIII. El segundo recogerá las colecciones italianas. Tanto la personalidad del coordinador del proyecto, el Prof. Mastrocincio, como la de los otros miembros del comité internacional que lo impulsa (todos destacados especialistas) garantiza que el intento se llevará a feliz término. Nosotros podremos felicitarnos de que forme parte de esta importante empresa un español, el Prof. Francisco Marco-Simón, de la Universidad de Zaragoza, donde dirige un activo equipo investigador con el nombre de 'Lugus'.

Se ha adoptado la vieja denominación de gemas "gnósticas" en atención a que durante mucho tiempo se llamaron así estas singulares representaciones. Puede esa preferencia, sin embargo, dar pie a alguna confusión, puesto que desde hace más de medio siglo tiende a prescindirse de tal adjetivo, que sugiere indebidamente una conexión con los gnósticos, y se habla en su lugar de gemas "mágicas". De hecho los títulos de los trabajos contenidos en el libro optan por "mágico", con la excepción del último, obra de J. Elizava, pero empieza (p. 271) "Gnósticas/mágicas Gemmen...". Varias veces, además, se encuentran referencias a la falta de fundamento en el uso de "gnóstico" en estos contextos: pp. 155 (Nagy), 195 (Neverov), 230 y 238 (Sfameni), 250 s. (Sfameni Gasparro).

Los diecisésis trabajos del libro abarcan la mayor parte de los aspectos bajo los que pueden estudiarse estos curiosos documentos. En general, están muy bien informados y constituyen una digna muestra del estado actual de la investigación sobre el tema. Cualquier lector aprenderá mucho en ellos y obtendrá variada y amplia información, a veces insospechada, como la anotación en el diario del secretario de la emperatriz Catalina de Rusia, hecha en octubre de 1792, relativa al envío de gemas como talismanes de guerra a los hermanos del rey de Francia (p. 196 Neverov con la referencia a Chrapovitsky). Es una continuidad que el volumen, como es habitual en las actas de congresos, no tenga índices, los cuales hubieran facilitado mucho el aprovechamiento de su rico contenido, tanto más cuando que las referencias cruzadas entre los trabajos de los distintos autores faltan a menudo, porque, sin duda, muchos de ellos no conocían las contribuciones de los otros cuando redactaban las suyas. En cambio, las abundantes ilustraciones facilitan notablemente la lectura.

El trabajo de Á. M. Nagy "Gemmae magiae selectae. Sept notes sur l'interprétation des gemmes magiques", pp. 153-179, aborda al comienzo la cuestión de carácter más general: la definición misma de las gemas mágicas. El criterio que se utiliza es puramente formal: las gemas mágicas son aquéllas en las que figuran representaciones de personajes híbridos, con cabezas de gallo, piernas serpenteras, etc.; tienen signos especiales y contienen fórmulas extrañas con palabras que parecen carecer de sentido. Nagy observa con razón que esos cri-

terios, aunque en la práctica sean obligados, son restrictivos, porque los *Lithica*, que explican las propiedades de las piedras, contienen instrucciones para fabricar talismanes en las que a menudo faltan aquellas características, de manera que la mayor parte de las gemas fabricadas conforme a esas instrucciones no se encuentran recogidas en nuestros repertorios. En un apéndice muy útil (pp. 170-176) recoge las indicaciones de los lapidarios antiguos y señala los ejemplares que se atienen a ellas. El autor toca aquí el tema siempre interesante de la relación entre teoría y práctica en la magia, es decir la conexión entre las recomendaciones del manual y la aplicación en documentos concretos. En este sentido, aborda también otro aspecto del problema comparando gemas y papiros mágicos, con un nuevo apéndice (pp. 177-179), donde se recogen quince pasajes de los *PGM* sobre fabricación de esas piedras grabadas, con los cuales completa la lista que había dado M. Smith en un trabajo publicado en las actas del XV Congreso Internacional de Papirología (III, Bruxelas, 1979, p. 132 nota 6).

También Giulia Sfameni Gasparro ("Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche", pp. 243-269) trata la relación entre gemas, lapidarios y papiros mágicos en un trabajo que combina consideraciones de carácter general, como la contraposición entre religión y magia, con el estudio de algunos documentos concretos. Insiste con toda razón en que la misma eficacia mágica que la palabra, hablada o escrita, la tiene la imagen, y que las gemas son nuestra fuente principal (están también los dibujos de varios papiros) para estudiar la iconografía mágica.

Los filólogos clásicos poco familiarizados con la cultura egipcia, pero interesados en estos temas, pueden aprender mucho en la contribución de Carla Sfameni, "Magia e potere delle immagini: il caso dei soggetti egiziani", pp. 225-242. Allí encontrarán, tratadas con competencia y acompañadas de bibliografía pertinente, cuestiones como influencia egipcia en la fabricación de gemas mágicas, tipos en la representación en ellas de dioses egipcios, problemas planteados por la asociación de nombres de origen judío con representaciones de dioses tradicionales (ej. Anubis y el nombre Michael), Isis y el helenismo, el escarabajo como símbolo solar, etc. Su conclusión es una saludable advertencia contra la sistematización excesiva: en las representaciones mágicas un mismo personaje puede ser interpretado de modos diferentes, incluso aunque mantenga sus rasgos iconográficos tradicionales. Anubis, por ejemplo, puede considerarse como el dios egipcio que lleva las almas al reino de los muertos, o como uno de los decanos que formaban parte de las creencias astrológicas, o quizás como el Arcángel San Miguel, encargado de regular las crecidas del Nilo. Como en la iconografía y en las inscripciones de las gemas se combinan elementos egipcios, greco-romanos y judíos, es una simplificación injustificada querer asignarla a una de esas tres culturas (pp. 241 s.).

La iconografía solar y la imagen del mundo que tentan los egipcios de los Imperios Medio y Nuevo son los temas que desarrolla E. M. Ciampini, "Tradizioni faraoniche e iconografie mágicas", pp. 27-40, con el fin de mostrar en qué medida pueden haber contribuido a la formación del sincretismo religioso reflejado en los documentos mágicos. El artículo de Mariangela Monaca, "Gemmae magiae e divinazione", pp. 135-152, ofrece un estudio de las gemas de iconografía astrológica y de las que representan a divinidades que, por las fuentes literarias, por los oráculos y por las recetas de los papiros mágicos, sabemos que intervienen en la omníomancia (Satrapis, Hermes, Bes).

Cuatro trabajos estudian colecciones de gemas de otros tantos museos: F. Marco-Simón ("New Magical Gems in the Museo Arqueológico Nacional de Madrid", pp. 87-101), estudia trece gemas inéditas, con interesantes observaciones sobre el tipo en que figura una mano sosteniendo una oreja y acompañada de la inscripción MNHMONEYE (MOY), sobre la

representación de caras humanas con cuerpos de animales y sobre un curioso jaspe sanguinario (¿antiguo?) en una de cuyas caras hay lo que parecen ser ocho gotas de sangre (el autor prefiere considerarlas lenguas de fuego), mientras que en la otra se lee una inscripción latín-tomada de *Eneida* IV 66 s.: TACITUM.VIVIT.SUB.PECTORE.VULNU. Bruna Nardelli, "Gemmæ magiche della Dalmazia", pp. 181-194, presenta sólo las guardadas en los museos de Split y de Venecia, con la advertencia de que hay otras en diferentes colecciones pendientes de estudio. O. Neverov, "Les amulettes magiques de l'Ermitage. Essai d'une classification", pp. 195-205, resume primero la historia de la importante colección de este famoso museo ruso, con útiles indicaciones sobre los imitadores y falsificadores, para describir después las gemas conforme a una clasificación iconográfica en dioses de la magia, egipcios, griegos, iranios, magia amorosa, médica y piedras sin imágenes, pero con inscripciones. Finalmente J. Eliwa, "Gnostische Gemmen in den Krakauer Sammlungen", pp. 271-279, indica también cómo se formó la colección del Museo de Cracovia, la describe y acaba dando noticia de otros ejemplares en colecciones polacas que deberán ser tenidos en cuenta en la futura *Sylloge de gemas mágicas en Polonia*.

Una de las gemas del Museo Arqueológico Nacional presentadas por Marco-Simón, la nº. 2, da pie a Simone Michel ("Der NIXEYA BOΛBAX-Logos. Zu einer neuen magischen Formel und ihrer Bedeutung", pp. 119-134) para reconstruir una nueva fórmula mágica. Es un feldespatio (S. Michel dice calcedonio) sin figuras, pero con la siguiente inscripción, que hoy en la forma en que la escribe Marco-Simón, pues S. Michel, que no parece habella visto, la escribe con algunas variantes (la fotografía de la p. 88, aunque no es buena, parece dar la razón al primero):

OΙΟΔΗΟΓΑΡ
ΟΒΑΚΚΑΣΙΚΥ

KΕΡΑΤΑΓΑΖ

seguida de dos ZZ cruzadas por una barra Y una P (la barra que cruza los signos ZZ pue-
de verse en la fotografía). Mediante la comparación con otras stete gemas, S. Michel puede
restituir un logos original NIXEYA BOΛBAX O IOAHJOYEYEAHIOIAAHI O BAKA-
ΞΙΧΥX O KΕΡΑΤΑΓΡΑΣ, compuesto por una de las habituales combinaciones con las
stete vocales seguidas y precedidas de nombres mágicos. Los dos primeros están atestiguados
también en los papirus asociados a invocaciones a espíritus de los muertos. BAKAΞΙΧΥX
puede interpretarse como egipcio con la significación "Alma de tinieblas" y está menciona-
do en un texto como principio de los demonios. El epíteto KΕΡΑΤΑΓΡΑΣ, no atestiguado
fuera de estos textos, podría atudir a algún demonio cornudo. La conclusión del autor es que
el grupo de gemas invoca a una divinidad que tiene poder en los conjuros a los demonios, a
lo cual apunta también que una de ellas menciona expresamente el anillo de Salomón y otras
ayudan a él por medio de los típicos caracteres en forma de Z con una barra cruzada; es bien
sabido que dicho anillo tenía especial virtud en los tratos con genios y demonios. El dios
debe ser Chnoubis o Chnoupis, representado en las gemas como serpiente con cabeza de
león, en cuatro de ellas mordiéndose la cola. La serpiente con cabeza leonina y rodeada de
rayos se encuentra con frecuencia en las gemas mágicas. Sorprendentemente el autor guar-
da para el final (p.132) la advertencia de que los amuletos de Chnoubis con la fórmula
NIXEYA BOΛBAX que ha estado estudiando pueden proceder del Renacimiento.

Tanto el tema de Salomón, como el del *ouroboros* son estudiados también en dos tra-
jos aparte: A. Cosentino, "La tradizione del re Salomon come mago ed esorcista, pp. 41-
59 Maria Grazia Lancellotti, "Il serpente *ouroboros* nelle gemme magiche", pp. 71-85. El

prímero muestra cómo se elaboró la leyenda de los poderes mágicos del rey de Israel desde Flavio Josefo hasta el *Testamentum Salomonis* y estudia su representación iconográfica en los amuletos (las consideraciones sobre la relación entre Salomón y el santo cristiano a caballo en lucha con los demonios son notables). El trabajo de M. G. Lancellotti rasistra las representaciones de la serpiente que se muerde la cola en Egipto y en el Oriente próximo, con las interpretaciones que le dieron los autores antiguos; recoge las menciones que de ella hacen los papiros mágicos y estudia sus representaciones en algunos tipos de gemas y en particular su relación con los dioses Bes y Saturno.

Hay otros trabajos dedicados a la iconografía específica de los dioses. El de A. Mastrocinque, "Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna", pp. 103-118, contiene información muy interesante sobre la evolución que esa figura divina experimentó en el helénico tardío a consecuencia de las lucubraciones mágicas, cuando substituyó a Urano como dios castrado y se le identificó con Iao Sabaoth. Al final, un apéndice (pp. 117 s.) llama la atención sobre Empusa en tanto que contrapartida femenina del dios multiforme.

E. Sanzi ("Magia e culti orientali. Osservazioni storico-religiose intorno ad una gemma eliopolitana conservata nel Museo Arqueológico Nazionale di Napoli", pp. 207-224) reconoce en la figura de un heliotropo al Júpiter Heliopolitano, es decir, a la divinidad principal de la Heliópolis siria (Baalbek). La posición de las manos con el haz de espigas y el azote, de la cabeza radiada y coronada por el *kalathos*, el vestido ajustado con bandas (los "elementi apparentemente sferici", p. 207, que las decoran deben de ser los siete planetas) no dejan lugar a dudar de la identificación con dicha divinidad, estudiada sobre todo por Yousef Hajjar, a cuyos trabajos citados en el artículo hay que agregar "Heliopolitani dei", en el Lexicon Iconographicum Mythologie Classicae, IV, Zürich-Múnich 1988, pp. 573-592. Lo peculiar de esta gema es que su otra cara contiene iconografía mágica, que Sanzi explica convenientemente: un *ouroboros* que encierra un escarabajo con algunos caracteres y rodeado a su vez por la inscripción ΔΟΣΙΝΕΙKHН ΧΑΡΙΝ ΟΛΒΟΝ ΦΡΗΘ.

Gabriella Bevilacqua ("Arres e Afrodite sulle gemme magiche", pp. 13-25) estudia las piedras de carácter erótico en que se encuentra esta famosa pareja divina. Su punto de partida es el hallazgo en la Biblioteca Municipal de Osimo (provincia de Ancona) de la fuente manuscrita en que G. Kaibel se basó para el texto de uno de *amuleta selecta* ("diaspro rosso largo tre dita") que imprimió en I.G.XIV 2413.10:

ΤΗΣΜΕΝ·ΑΡΦΕ
ΚΡΕΠΤΩΝΤΑΣΗΣ
ΗΤΤΩΝΔΑΦΡΟΔΙΤΗΣ

(Bevilacqua lo reproduce de modo inexacto en p. 13) e interpretó como τῆς μὲν ἀρφῆς κρέπτων πάστρις, τῆτον δὲ Ἀφροδίτης. Dicha fuente, de mediados del siglo XVIII, son dos hojas de papel en las cuales el arqueólogo Rudolffino Venuti copió la inscripción de una gema de jaspe rojo para su amigo, el conde Aurelio Guarneri, muy aficionado a las antigüedades. Bevilacqua da (p. 14) los facsímiles de ambas copias, la segunda de las cuales, que lleva fecha de 1745, es más cuidadosa, puesto que reproduce los puntos que separan las palabras en los tres renglones, incluido el que divide las dos sílabas de ΗΤΤΩΝ. Los dos apógrafos tienen claramente ΤΗΣ al comienzo, como en el texto de Kaibel, pero el primero va acompañado de una traducción latina: *Terra omni præstantior Mars, minor autem Venere* (la autora lee ante *Venere*). Ella estima que esta interpretación latina confirma la conjectura de R. Merkelbach en ZPE 86, 1991, p. 44: γῆς μὲν Ἀρφης κρέπτων πάστρις, τῆτον

8' Ἀφορδῖτης, y que debe leerse ΗΗΣ y no ΤΗΣ al comienzo de la inscripción, porque aunque esta última es la lectura, hay que suponer una equivocación motivada por haberse prolongado un poco a la izquierda el trazo horizontal de la Γ, como ocurre a veces "nelli" epigrafía minuta, como quella gemmata" (p. 15). Esto es ciertamente posible, pero se trata de una conjectura, en la que el arqueólogo del siglo XVII se adelantó a Menkelbach, no de un hecho probado. Lo más probable es que Kabel conociera la interpretación latina de Venuti (pero note-se que su texto no recoge más que uno de los puntos de separación), si bien prefirió atenerse a la lectura de los apógrafos, que proporcionan un texto aceptable. La objeción de que si no se nombra a Ares, la frase queda sin sujeto y resulta ambigua, no es real, porque no sólo el dios está aludido en el juego de palabras con ἀρῆς, sino también porque la gema tendría su grabado para dejar claro a quien se refería. Por lo demás, Bevilacqua estima con verosimilitud que no se trata propiamente de una gema mágica, sino que ha de contarse entre las de carácter amoroso, que tuvieron cierta popularidad en época imperial. Cita paralelos y hasta esboza la línea en que pudieron adquirir significación mágica (p. 16): la contraposición del dios de la guerra y la diosa del amor para hacer resaltar la superioridad de Afrodita, contenía una especie de angustia para asegurar a quien llevara la gema su potencia sexual. Tal vez cabría pensar en una explicación diferente y ver en las gemas que representan el triunfo de Afrodita sobre Ares la contrapartida femenina de otras en las que es Ares quien sonete a Afrodita, como ocurre también en el amarre de bienquerencia, el φλύποκταράσεος, recogido en *PGM IV* 206-466. A la bibliografía señalada al hablar de los amores de Ares y Afrodita en el canto VIII de la Odisea y de su reflejo en la literatura y en las artes figurativas, debe añadirse la monografía de M. Luz Prieto Prieto, *Ares en Homero*, Amsterdam, 1996, pp. 336-407.

Sobre el texto de otra gema trata el importante trabajo de D. Jordan, "Il testo greco di una gemma magica dall'Afghanistan (?) nel Museo Pushkin, Mosca", pp. 61-69. Es un diaastro redondo (hay otro casi idéntico comprado en Roma unos decenios antes y publicado en una revista rusa en 1873) que tiene en una de sus caras a Cupido en forma de muchacho con arco y flecha, debajo está inscrito Ακρωφή, nombre mágico que acompaña a parecidas representaciones del dios en otras gemas, presente también en fórmulas eróticas de los papiros mágicos. La otra cara tiene una inscripción, cuya lectura no es difícil, pero que ha sido mal interpretada por los editores anteriores. Jordan ofrece aquí un texto nuevo muy superior, lo cual ha de tenerse en cuenta para corregir el que se imprimió en *SEG XLIV* 1568 (en p. 62 fin se cita erróneamente como 1458). El da

Otros ó λόγοι

{λόγοι} (?). A βα-

χωρίανδ. Φίλ-

ωρου τὸν δένα), δύ

5

εἴθεκεν ΤΟΝΟ, εἴ-

α μὲ ἀντίθετο μ-

οι, εἴς εἴσαστον π-

ρᾶμα, ὡ ἄν τι

βάλω αὐ-

10

τῷ.

Corrigiendo algunos errores del laponista, que no sorprenden en documentos de época romana (5 ἔθεκεν = ἔτεκεν, 5-6 ἔνα μέ = ἕνα μή, 7-8 πρᾶμα = πρᾶγμα, 9 βάλω =

βάλω que es la lectura de la gema gemela), el texto dice: "Esta es la fórmula: Αβαῖθοντι, amordazza a fulano, a quien parió TONO, para que no me devuelva en cualquier asunto lo que te echo a él". Jordan ha visto muy bien que el texto está copiado de un formulario mágico, cuyo encabezamiento "esta es la fórmula" reproduce mecánicamente el lapicida. Otros autores en el libro se refieren también a estas intronismos del modelo y deben ser tenidas en cuenta junto con los paralelos aducidos en p. 63: S. Michel, p. 126 y n. 4; A. M. Nagy, pp. 161 s.; G. Stameni Gasparro, p. 259 n. 5. La fórmula de filiación con la típica abreviación Δ = Σένα (l. 4), pertenece también al formulario. Se esperaría que continuase δυ ἐτέκεν ἵ Δ, pero el texto tiene TONO. Esta es la auténtica cruz, según el autor, que considera de pasada (p. 66 n. 2) la posibilidad de que sea abreviación de δύοια, pero no se decide a admitirlo, porque en los papiros mágicos se emplea □ con esa función, de modo que sopresa otros dos posibles casos de TONO: τονούπικοον en una definición (*Suppl. Magicum* II 55, 17), que se interpreta bien como un compuesto, y una secuencia en un amuleto de oro, donde R. Kotansky, *Greek Magical Amulets* 45, 56, lee τὸ δύοια. En realidad, nada se opone a que δύοια se abrevie en la forma δυ, puesto que dicha abreviatura está atestiguada en *Poxy* XLVI 3228 verso 42 (*Suppl. Magicum* II 85) γρ τὸ δυ = γο(ά)ον τὸ δύοια. Podríamos pues entender TONO en la gema como τὸ δύοια. Lo peculiar sería que en el texto o en su modelo se emplee τὸ δύοια para indicar que se ponga allí el nombre de la persona concreta. Como en la fotografía y en el facsímile de Jordan se aprecia bien que la secuencia TONO está inmediatamente debajo de TONA, ll. 4-5, no puede excluirse que el grabador repita equivocadamente en la línea de abajo lo que acababa de grabar en la de arriba. De hecho la inscripción tiene muchos descuidos y es incluso posible que el texto este más mutilado de lo que parece, puesto que habla que copiar el formulario en el espacio reducido de la gema. En cuarto a la palabra mágica de las ll. 2-3, ABAΙXOPMΙΔ Jordan considera (p. 64) que la Δ final "é un po' goffo, anche in una parola magica", pero cf. el nombre bíblico Δαύιδ. Llamaria la atención el orden de palabras δύ τι, en l. 8, en vez de δύ τι δυ. La inscripción mágica no busca dar directamente a cualquier posible enemigo, sino imposibilitarlo de defenderse devolviendo los ataques que se le hagan. No hay razón para limitarla a los contextos judiciales, pues, si bien es muy cierto que πράγμα puede referirse a los pleitos, como recuerda Jordan (p. 65), el texto se expresa en términos muy generales, lo cual invita a dar al substantivo también sentido general, de modo que aparte cualquier asunto, también los amorosos, lo cual disminuye la incongruencia entre el cupido de la cara A y la inscripción, πράγμα y πράγμα pueden, en efecto, tener significación erótica, cf. Esquines I 132 y Teócrito II 143.

Hemos procurado dar en esta reseña noticia de lo mucho que aporta y de lo mucho que enseña el libro. Quien se interese por las gemas mágicas no podrá prescindir de él, pero también los que tengan intereses más generales, como la magia, los fenómenos de sincrétismo religioso o por la glifística antigua podrán encontrar en *Genre Gnostiche e cultura ellénistica* información útil y sugerencias atractivas. Por su rica documentación puede servir de actualización a quien trabaje con los conocidos repertorios de Bonner y de Delattre-Derchaine. Es lástima, como hemos indicado ya, que la falta de índices no facilite la consulta. Hay que esperar que los volúmenes de la *Sylloge gemmarum Gnosticarum*, cuya publicación esperamos con impaciencia, vayan compensando ese inconveniente, pues es previsible que incorporen mucho del libro. En él no son raras las erratas, consecuente unas veces del ordenador, otras de la homogeneización de trabajos independientes presentados a un congreso, a veces simples descuidos. Hemos encontrado las siguientes:

p. 13,14 μεν > μέν .. πῆται > πῆται (ambién en l. 21); p. 16,6 εἴρην δ' ἐστι δ'

'Αφορδῖτη, εἰρήνη δέστι, Αφορδῖτη; p. 21,30 ἕνα > ἕνα; p. 44,2 número volado para

indicar la nota 1 (lo mismo p. 137-23 para la nota 4, p. 142 final para la 6, p. 157-3 para la 1, p. 215 final para la 9, p. 218-19 para la 3); p. 62 penúltima SEG XLIV 1458 > 1568; p. 66 l. 16 del texto griego *S* > *s*; p. 67 n. 1 > *dīēlīSj* > del LSJ; p. 77 n. 1: parece que falta algo; p. 81 n. 4.3 ὄλης > ὄλης; p. 82 n. 1.3 *sue* > *sue* ... *que* > *quem*; pp. 93/94: repite dos veces la referencia a PGM V 447 ss.; p. 94 n. 2.6 *lobewas* > *lobē was*; p. 96 n. 2.1 *omine* > *nomine*, 7 *fleeting* > *fleeting*; p. 124 n. 2.1: oben u. Ann. 9 > S. 121 u. Ann. 3; p. 128,3-4: repite dos veces "drei S-förmigen Linien mit Querbalken"; p. 132 n. 3: s. oben und Ann. 42 > s. oben S. 129 und Ann. 2; p. 142 n. 3.2 Approach > Approach; p. 153 hay dos notas 1; p. 161,13 le gemme nr. 3 > le gemme nr. 4; p. 203,22 ss.: repetición sobre el demonio Orobouth y el titero, 2.6: quitar comillas al final de la linea; p. 218,19 ΔΟΧ > ΔΟΣ; p. 219 n. 7 PGM IV 159-1716 > 1596-1715; p. 223,12-13 Χα-/-πν > Χά-/πν; p. 226,7: comillas sobre ateos sandrino; p. 225,24 οὐκεῖται > οὐκεῖται; p. 237 n. 3.1 ἡλίου; p. 238 fin αἰσχροῦς > αἰσχροῦς; p. 243 n. 1.1 οὐτο > οὐτο ... νῦν εἶται > νῦν εἶται; p. 246,8 ἐπαοιδᾶς > ἐπαοιδᾶς; p. 259 n. 2.6 *unasintetica* > una sintética; p. 273 n. 4 wie Ann. 2 > *épaoiδᾶς* > *épaoiδᾶς*; p. 276 n. 1.3 SS. 63-167 > 163-167;

MANUEL GARCÍA TEJERO
Universidad de Valladolid

E. SANZI, *I culti orientali nell' Impero Romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza (Edizioni Lionello Giordano. Hierà. Collana di studi storico-religiosi, 4), 2003, 483 pp. [ISBN: 88-86919-14-X].

La presente obra posibilita al lector interesado en los fenómenos religiosos del mundo mediterráneo antiguo el acceso directo a una rica documentación literaria que abarca un denso arco cronológico amplísimo, desde el siglo VI A.C., con el canto luctuoso y consolatorio de Sato a Afrodita por la muerte de Adonis, hasta las invectivas cristianas de los siglos IV-V.D.C. contra los cultos paganos tachados de obras diabólicas que llevan a la ruina a la Humanidad.

Siguiendo a J. M. Pailler ("Les Religions orientales, Troisième époque", *Pallas XXXV*, 1989, 95-114), la directora de la colección, la profesora Sfameni Gasparro, nos acentúa en un interesante prefacio que la obra de Sanzi se inserta en la tercera fase de los estudiantes sobre los cultos orientales, tras la primera de síntesis genial caracterizada por los estudiantes de Cumont y una segunda, iniciada en 1961 por la serie EPRO (*Études Preliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*), dirigida por M.J. Vermaseren.

En la tercera fase, de nueva puesta en cuestión de los problemas con nuevas preguntas a los materiales y nuevas técnicas, que se abrió con los encuentros dirigidos por U. Bianchi en los años finales de los años setenta del siglo XX e inicios de los ochenta (1978-1979 y 1979/bis-1982), es interesante la contribución "anatólogica" (el profesor Sanzi con textos literarios en versión bilingüe (griego/latín - italiano) que ayudan a la nuestra comprensión sobre lo reflexionado por los propios antiguos frente y como complemento del análisis de la documentación monumental e iconográfica.

La antología está precedida por una interesante introducción que hace de síntesis explicativa de los distintos fenómenos religiosos orientales, partiendo de los misterios griegos (Eleusis especialmente) y anotando acertadamente el desarrollo azaroso de las características isíacas, con énfasis especial en su segundo desarrollo, es decir, el de carácter esotérico; igualmente las de Mithra, las de Cibeles y Attis, etc.

Los textos, en bilingüe, como ya hemos indicado se estructuran por cultos. Sobre los de origen egipcio se recogen 146 textos de 46 autores distintos, destacando sobremodo la treintena del *Astro de Oro* de Apuleyo y la veintena del *De Iside* de Plutarco. Sobre los cultos de origen frígio, tracio y minoasiático, de 124 textos, 101 se dedican a la información sobre Cibeles y Attis, recogiéndose 4 epígrafes. 119 textos recogen la información sobre los cultos de origen sirio y comagénico, en los que, además de los 38 del Pseudo Luciano, desatan los 8 de Apuleyo, dedicados a la Dea Siria. Cierra el elenco el capítulo de los textos sobre los cultos mithriacos con 49 elementos, de los que 2 son inscripciones.

Una decena larga de páginas dedicadas a la bibliografía de "orientación", y algo metros de treinta, dedicadas a un doble índice de autores-obra / autores-pasajes, completan este trabajo que sólo es lo que pretende, un interesante instrumento de trabajo, tanto más para alumnos que para especialistas, en estos días en que las tenuias veniaculas están muy por encima del conocimiento de nuestras queridas "lenguas muertas". La colección que dirige Safameni Gasparro parece que tiene claro en lo que se refiere al entorno italiano. ¿Por qué no aceptar que en España sucede lo mismo y se fomenta este tipo de obras bilingües?

RAFAEL CHENOLL ALFARO
Universidad de Málaga

GEROLAMO VITALI *Lexicon Mathematicum Astronomicum Geometricum*. Ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668 a cura di Giuseppe Bezza. Con una prefazione di Ornella Pompeo Faracovi, La Spezia: Agorà Edizioni 2003 (Medium Coeli. Testi filosofici e scientifici del secoli XVI e XVII, vol. 2), pp. LIII+721. [ISBN 88-87218-60-9]. EUR 80,00.

Der Geistliche Gerolamo Vitali (1623-1698, cf. p. XLIX) veröffentlichte im Jahre 1668 das umfangreichste jemals erstellte Lexikon der astrologischen Fachsprache unter Berücksichtigung verwandter Disziplinen. Die insgesamt 1345 Lemmata gewähren einen tiefen Einblick in die lateinische, griechische und arabische Terminologie, derer Kenntnis zum Verständnis astrologischer Texte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit unabdingbar ist. So finden wir zum Beispiel die astrologischen Lemmata 'Actinobolium', 'Critici dies', 'Cronocrator', 'Doryphoria', 'Decani', 'Trutina Hermetis', die astronomischen Artikel 'Astrolabium', 'Callipha periodus', 'Defervens', 'Eccentricus orbis', 'Sextans astronomicus', mathematische Erläuterungen zu 'Arithmetica', 'Aureus numerus', 'Logarithmi', und geometrisches Wissen über 'Angulus', 'Figuree isoperimetrae', 'Hypothenusa', etc. Neben den griechischen und lateinischen Lemmata sind arabische wie 'Algebra', 'Almanach', 'Cazimi', 'Nadir', 'Zenith' sehr zahlreich. Vitali be spricht die Tierkreisbilder und die hellen Einzelsterne, die Elemente der Sphärengeometrie, die Jahreszeiten, Himmelsrichtungen, 'Winde', 'Kometentypen, aber auch Stichworte wie 'Magia' oder 'Limbus SS. Patrum' (= 'Sinus Abrahæ'), neue Sternbilder wie den 'Anser americanus' (= 'Tukilan'), und schließlich auch ganz abstruse Lemmata wie 'Riforitas dumnumata' (alias 'Riforitas dumnumata', 'dumnumata riforitas') = arab. 'Dimantarcoris' (genitura duarum faiminarum & vinis masculi, beim Zusammentreffen von Venus, Mars und Luna). Der Umfang der Erläuterungen schwankt stark: Sehr lang ist z.B. der Artikel 'Mundus' (12 Seiten). Vitali zitiert mehrere hundert Quellen (Aristoteles, Euklid, Ciceron, Plinius, Galen, Ptolemäos, die Bibel, Augustinus, Albumasar, Hale, Alchabitius, Thomas

von Aquin, Pontano, Kircher, Bayer, Brahe, Kepler und viele andere) und diskutiert, wo angebracht, auch die impliziten theologischen und philosophischen Probleme. Den Rezensenten interessierte besonders die ‘Erlöhung’ im Rahmen der abendländischen Rezeption der persisch-arabischen Konjunktionslehre. Auch hierzu bietet Vitali pp. [63]-[64] s.v. *almanar* und pp. [210]-[212] s.v. *elevatio* eine wahre Fundgrube.

Zur Gliederung: Nach Faracovis *Prefazione* (X-XVII), Bezzas *Introduzione* (XIX-XLVI) und einer kurzen Vita des Gerolamo Vitali mit Verzeichnis seiner Werke (*Bibliografia*, XLIX-LI) bietet der eigentliche Nachdruck des *Lexicon*, der in eckigen Klammern präguntiert ist, Vitalis *Pregatio*, einen Index der gewählten Stichwörter, den alphabetisch lemmatisierten Hauptteil (pp. [4]-[574]), eine *Digressio physio-theologica ad verbum Sympathia* [...], einen *Index rerum notabilium*, einen *Index insigniorum questiorum* sowie *Errata Corrigenda*. Im Anschluß an den Nachdruck bietet Bezza einen Namensindex (pp. 687-703), einen Sternindex (pp. 705-716) sowie ein Glossar der arabischen *termini technici* (pp. 717-721).

Besondere Hervorhebung verdient Bezzas *Introduzione*. Sie skizziert zuerst die Entwicklung astrologischer Lexika seit der griechischen Antike; man denke etwa an die Porphyrios zugeschriebene Einführung zur *Tetrabiblos* des Ptolemäos (Bezza p. XXI: “pseudo-Porfirio”, vielleicht zu Utrecht; ferner sollte das Werk des Hephaistion von Theben trotz einiger Kapitel lexikalischen Charakters nicht insgesamt als “*lessico*” [p. XIX] bezeichnet werden). Seit etwa 1000 n.Chr. (Fulbert de Chartres, † 1028; p. XX) entstehen technische Lexika der mittelalterlichen Astrologie. Das Hauptverdienst der *Introduzione* ist es, daß sie den wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Diskurs des 17. Jh., vor dessen Hintergrund das Lexikon Vitalis zu verstehen ist, transparent macht. Bezza zeigt, wie damals unternommene Versuche, die Astrologie auf streng physikalisch-mathematischer Basis wiederzubeleben, innerhalb weniger Jahrzehnte scheiterten. Von zentraler Bedeutung war in diesem Kontext der Benediktinermönch Placido Titi (1601-1668), der eine natürliche Astrologie unter Ausschluß okkulter Elemente forderte (*Quæstiōnū physiōmathematicarū libri*, 1650; cf. pp. XXXIV-XXXV). Seine Schüler und Anhänger, darunter Gerolamo Vitali, strebten im Gegensatz zur *Astrologia Gallica* des Jean-Baptiste Monin de Villefranche (1583-1656), des bedeutendsten französischen Astrologen des 17. Jh., die Verwirklichung einer *astrologia Itatica* an, die streng auf mathematische und philosophische Grundlagen aufgebaut sein sollte (XXVI; cf. XXX). Nachdem das Lexikon Vitalis im Todesjahr Titus erstmals gedruckt worden war, erschien 1690 in Rom eine zweite Edition, die zwar äußerlich umfangreicher war (ca. 1000 S.), aber eigentlich ein ganz neues, anderes orientiertes Werk bot, wie Vitali selbst einleitend hervorhob und durch eine Verkürzung des Titels zu *Lexicon mathematicum* deutlich machte. Diese zweite Auflage enthielt nur noch wenige astrologische Lemmata (ca. 100 von insgesamt 1269), dafür jedoch viele neue Artikel zur Mathematik, Militärtchnik und Architektur (XXVII). Vitali distanzierte sich im Zuge der gewandelten Zeitgeistes von seiner ersten Edition (*ex minima festinatione et inveneri auctore*, XXIX) und glaubte nun nicht mehr, die Astrologie gehöre zur Mathematik oder zu den Naturwissenschaften. Die zweite Auflage ist somit ein hybrides Werk, dem Bezza für den Nachdruck zu Recht die astrologiehistorisch um vieles wertvollere Erstausgabe vorgezogen hat.

Bezzas *Introduzione* ist nicht nur in umfassender Kenntnis der einschlägigen zeitgenössischen Traktate adnotiert und mit Belegen versehen (sie analysiert sogar die Rezensionen des *Lexicon* am Ende des 17. Jh.), sondern macht auch (pp. XLIII-XLVII)

den inneren Zusammenhang der *Digressio physio-theologica ad verbum sympathia. De magnetica vulnerum curante* (pp. [577]-[636]) mit dem eigentlichen *Lexicon* deutlich. Die für die Astrologie grundlegende und im 17. Jh. lebhaft diskutierte Frage, ob und wie die Einwirkung auf ein Objekt über räumliche Entfernung hinweg möglich sei (durch Strahlung?), erhält auf dem Gebiet der noch jungen und verblüffend erfolgreichen Magnettherapie eine besondere medizinische Relevanz. Vitali urteilt ebenso wie Keneim Digby (1603-1665), van Helmont (1577-1644) und andere, das auf Stoßlapppen applizierte, ohne direkten Wundkontakt wirkende Magnespulver (*pulvis sympatheticus*) sei entgegen theologischen Verurteilungen unbedenklich (*naturaliter; non virtute diabolus agit*). In der nützlichen *Prefazione* skizziert Faracovi die Entwicklung der Astrologie seit den mesopotamischen Anfängen und betont zu Recht, der Nachdruck des *Lexicon* Vitalis biete ein wichtiges Hilfsmittel zur bisher stark vernachlässigten Erforschung der astrologischen Fachsprache (in letzter Zeit mehrten sich lobenswerte Ansätze in dieser Richtung). Wenn Faracovi allerdings in kritischer Auseinandersetzung mit Bouché-Lécot betont (IX), “a tecnica degli oroscopi individuali” sei keine griechische, sondern eine mesopotamische Erfindung, in der Begründung aber durchweg von “genetialogia” spricht, so wäre eine begriffliche Differenzierung wünschenswert gewesen, da zwar seit 410 v.Chr. genethialogische Kellschriftexte erhalten sind, diese aber den spätesten wichtigen Aszendenten (griech. horoscopos), wonach die Horoskopie benannt ist, noch nicht kennen. Ferner heißt es, wir besäßen babylonische, ägyptische und griechische Dokumente nicht nur für die Genethialogie und die Universalastrologie, sondern auch “per altre due tecniche, l’astrologia interrogativa e quella catarchica” (XIII); die Interrogationen sind jedoch nach Pingree erstmal¹ 269/270 n.Chr. in Indien als Weiterentwicklung der Kataarchenhoroskopie nachweisbar.

Ungeachtet solcher Beanstandungen im Detail ist der Nachdruck der Erstausgabe von Vitalis’ *Lexicon* ein hoher Wohlkommenes Buch. Es macht in kenntnisreicher Präfation ein ebenso seltenes wie wertvolles Hilfsmittel für Astrologiehistoriker und alle an der Geschichte der Sterndeutung interessierten wieder uneingeschränkt zugänglich. Ein dringendes Desiderat wäre ein modernes wissenschaftliches Lexikon dieser Art für die astrologische Fachterminologie der griechisch-lateinischen Antike, das die zahlreichen erst im 20. Jahrhundert bekannt gewordenen Quellen einbezöge.

STEPHAN HELEN
Universität Münster

¹ Guy Ducourthial, *Flore magique et astrologique de l’Antiquité*, Paris, Éditions Belin, 2003, 656 pp. [ISBN: 2-7011-3286-X].

El autor de esta monografía, Doctor del Museo Nacional de Historia Natural de Francia y especialista en historia de la botánica (de la Antigüedad al Renacimiento), nos ofrece una

² Vgl. D. Pincorei, *The Iwanqajata of Sphujidhvaja*, Cambridge (Mass.) – London, 1978, II, pp. 370-388. In, *From Astral Omens to Astrology* [...], Rom, 1997, 47. Ib., “Mashāt allāh: Greek, Pahlavi, Arabic and Latin Astrology”, in *Perspectives antiques et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* [...], éd. par A. Hasnawi et al., Leuven – Paris, 1997, 123-136, hier: 135 mit Ann. 55.

visión de conjunto, bastante completa y bien organizada, de las botánicas mágica y astrológica (denominada en esta obra astrobotánica).

Aunque el grueso de la información aparece (siguiendo el índice general de la obra) en la segunda y tercera parte ("Plantes et magie", pp. 103-256 y "Plantes et astrologie", pp. 257-473), no de menor entidad y calidad científica e investigadora es la primera parte, "Aproche des connaissances botaniques de l'Antiquité greco-romaine", pp. 13-102; en ella Ducourtinal aborda cuestiones como la dispersión de los textos de botánica mágica y botánica astrológica grecolatina, la problemática de la identificación de numerosos áboles, arbustos y plantas herbáceas (por divergencias entre especialistas, por la capacidad de la lengua griega para crear neologismos mediante palabras compuestas, como *kuniglōsson*, 'terapia de perro', y usar varios epítetos para designar plantas que parecen diferentes pero que, en realidad, presentan características comunes), las fuentes literarias y pseudocientíficas (paramédicas, en expresión del autor), incluyendo opúsculos y tratados, y, finalmente, la mención de citas y extractos de obras hoy en día perdidas.

En la segunda parte ("Plantes y magia") aclara el significado de los vocablos *mágos* y *pharmacos* y se centra en conocidas imágenes de la Antigüedad (Hécate, Medea y Circe). A continuación el autor lleva a cabo la identificación (cuando le es posible hacerla) de hierbas y plantas de la botánica mágica grecolatina y, finalmente, describe las prácticas mágicas usadas en todo el proceso (antes, durante y después) de la recolección, clasifica las propiedades de aquellas (plantas protectoras de enfermedades y maleficios, hierbas y plantas usadas en relación con la sexualidad, la procreación y la conservación de la salud).

En la tercera parte de esta monografía ("Plantes y astrología"), después de señalar las fuentes básicas de la astrología griega, de la medicina astrologica y el *Corpus de astrobotánica grecolatina*, se centra, en primer lugar, en la relación que existe entre plantas y planetas (en este orden, Sol, Luna, Saturno, Júpiter, Marte, Venus y Mercurio) y, a continuación, en la relación entre plantas y Zodiaco (plantas de Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpio, Sagitario, Acuario y Piscis).

La obra se cierra con una amplia bibliografía temática (pp. 585-614, diccionarios y léxicos, autores antiguos griegos, latinos y árabes, bibliografía sobre astronomía y astrología, botánica de la Antigüedad, botánica moderna, magia, alquimia y supersticiones, farmacología y toxicología, medicina, religión y mitología), un índice alfabético de plantas y sus principales propiedades según los autores griegos y latinos, un índice alfabético de nombres de plantas (en donde se ofrece, cuando se sabe, la identificación botánica actual) y, finalmente, un índice alfabético de autores griegos y latinos y sus obras.

Guy Ducourtinal, cuya tesis doctoral (1993) se orientó hacia las relaciones existentes entre plantas no cultivadas, magia y astrología en la Antigüedad griega, se nos presenta aquí como un buen y minucioso conocedor no sólo de los textos griegos, sino también de los latinos sobre botánica, tanto de autores bien conocidos (Teofrasto, Diocórides médico, Plinio el Viejo o Galeno), como, sobre todo, de textos raros, mal editados, inéditos, parcialmente traducidos, mal traducidos o jamás traducidos.

Esta monografía es, por tanto, una valiosa contribución tanto para la historia de la botánica y la farmacopea de Occidente, como para la de sus implicaciones astrológicas.

MHNH. Revista International de Investigación sobre Magia y Astrología Antigua

Se trata de la Primera Revista Científica Internacional cuyo tema de investigación es la Magia y la Astrología en la Antigüedad, así como las implicaciones religiosas, místicas e influencia de las creencias astrales y de las prácticas mágicas de la Antigüedad en el pensamiento, el arte y la literatura posteriores.

La revista se publica a razón de un volumen anual (de más de 300 páginas) y su contenido se articula en tres Secciones: *Studia*, destinada para estudios extensos relacionados con los dos campos de especialización de la Revista, *Documenta et Notabilis*, donde se incluyen ediciones críticas de textos, con traducción y comentario, notas sobre paisajes problemáticos y/o noticias sobre novedades relativas a la Magia o la Astrología en la Antigüedad; y *Recensiones*, reseñas críticas de monografías y Actas de Congresos concernientes a cualquiera de ambos temas.

La fecha de aparición de cada volumen es septiembre de cada año y, con el presente, ya se han publicado los cuatro primeros volúmenes, estando abierto a posibles colaboraciones el 5 (2005), previsto para el año próximo. Las propuestas serán sometidas a informe de evaluadores científicos, por lo que la fecha límite para el envío de originales será el 31 de enero de 2005.

INFORMACIÓN Y PEDIDOS:

Charta Antiqua Distribución - Editorial
Apto. de Correos 3334, 9080 Málaga (España)

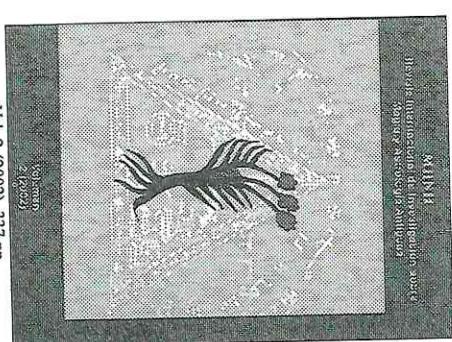
www.chartaantiqua-es.net

Tfno: (+34) 617 62 79 12

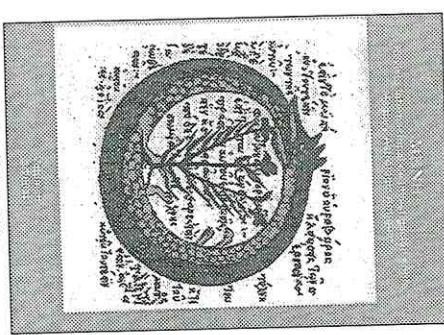
Fax: (+34) 952 13 18 38

e-mail: charta.antiqua@terra.es

Vol. 1 (2001), 350 pp.



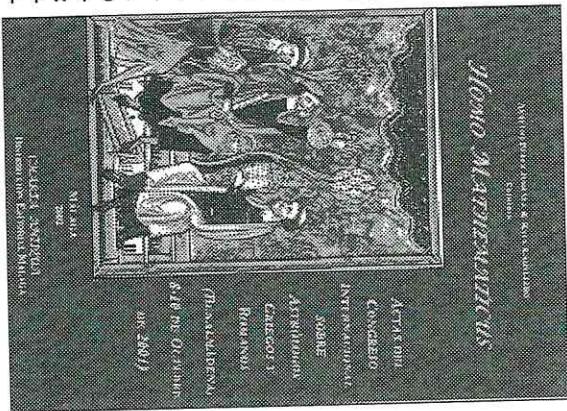
Vol. 2 (2002), 337 pp.



Vol. 3 (2003), 345 pp.

II.- ACTAS

A. PÉREZ JIMÉNEZ & R. CABALLERO (eds.), *Homo Mathematicus (Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos celebrado en Benalmádena (Málaga), 8-10 octubre 2001)*, Málaga, Charta Antiqua, 2002, 384 pp.



Contiene este libro los trabajos presentados en el Congreso de Benalmádena, en su mayoría concernientes a los astrólogos griegos y romanos de época imperial (Manilio, Tolomeo, Valente, Firmico Materno, Retiro) y a la actitud de filósofos, místicos y teólogos (Cicerón, Sexto Empírico, los neoplatónicos, Tertuliano, san Agustín) ante la astrológia. El volumen incluye una introducción general de los editores ("*Homo Mathematicus. Astrólogos griegos y romanos*", pp. 9-18), 5 ponencias de W. Hübner ("Manilius: le poète implique", pp. 53-72), E. Calderón Dorda ("Ptolomeo, μαθηματικὸς ἀνὴρ", pp. 103-122) y G. Auñac ("Sextus Empiricus et l'astronomie", pp. 225-254). J. Martínez Gázquez ("Firmico Materno: la astrología, enseñanza para el recto gobierno de la vida", pp. 159-174) y G. Bezza ("L'astrologia greca dopo Tolomeo: Retorio", pp. 175-202) y 15 comunicaciones de los siguientes especialistas: S. Montero (pp. 19-28), A. Schmid (pp. 29-50), J.-H. Abry (pp. 73-92), D. Lluži (pp. 93-102), J. A. Fernández Quintanilla (pp. 123-140), J. Halbronn (pp. 141-152), J. Fco. Martín del Pozo (pp. 153-158), A. M. Ioppolo (pp. 225-246), M. C. Salcedo Parrondo (pp. 247-256), J. Capriglione (pp. 257-272), E. Spinelli (273-300), F. Altese (pp. 301-316), G. de Callatay (pp. 317-324), V. Alfaro Beech & V. E. Rodríguez Martín (pp. 325-336) y C. Macías Villalobos (pp. 337-384). El volumen, encuadrado en pasta dura, con sobrecubiertas a todo color, incluye 20 imágenes en blanco y negro y 10 en color.

INFORMACIÓN Y PEDIDOS:

Charta Antiqua Distribución - Editorial

Apto. 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

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

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

1. **Languages:** Manuscripts may be written in any of this languages: English, French, German, Italian, Latin, Portuguese, Spanish.
2. **Abstracts:** Long articles (those meant to be in the Section *Studia*) will be sent together with an abstract in the original language and an other in English not longer than 7 lines.
3. **Format:** Manuscripts must be typed 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. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, 1931.
 - b) **Articles:** For the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*: author, comma, title in quotation marks, comma, name of journal, comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):
 - A. H. KRAPPE, "Tiberius and Thrasyllos", *AJP*, 48 (1927) 359-366.
 - D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985), pp. 210-212.
 - c) **Works in collaborative volumes:** Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: e.g. H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὄρατοι. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72).
 6. **Quotations from ancient authors:**
 - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
 - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5,2-3; X., *HG* 1.5,2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XI 8.2; Str., I 5.
 7. **Notes References:** References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes³; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque⁴".
 8. **Greek 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, 4 (2004)

I.- STUDIA

J.A. ARTÉS FERNÁNDEZ, "Máyoς en el Nuevo Testamento"	5-32
L. BALDINI MOSCADI, "La magia nell'epica latina: Funzionalità e trasgressione (A proposito di Virgilio e Silio Italico, Lucano e Stazio)".....	33-50
CHR. A. FARONE, "In the Horn of an Ox: A Curious Hexametrical Curse from Hellenistic Cyrene (SGD 150)"	51-62
A. KROPP, "Altes Blei neu ausgegraben. Textkritische Bemerkungen zu den lateinischen 'Defixiones' aus Hadrumentum"	63-78
FCO. MARCO SIMÓN, "Magia y cultos orientales. Acerca de una <i>defixio</i> de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Attis"	79-94
A. N. MICHALOPOULOS, "Fighting against a Witch: the Importance of Magic in Hypsipyle's Letter to Jason (Ov., <i>Her.</i> 6)"	95-122
P. OIKONOMOPOULOU, "Pharmaka and Witches"	123-140
C. MACÍAS VILLALOBOS, "Referencias a los astros en el Panegírico latino"	141-172
A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Influencias astrales en la fundación de ciudades y en las tareas de construcción"	173-196
I. PÉREZ MARTÍN, "Un escolio de Nicéforo Grégorás sobre el alma del mundo en el <i>Timeo</i> (<i>Vaticanus Graecus 228</i>)"	197-220
M. RINALDI, "Un sodalizio poetico-astrologico nella Napoli del Quattrocento: Lorenzo Bonincontri e Giovanni Pontano"	221-244
A. ROSSI, "Il Cristo Cronocratore: Allegorie e simboli nel chiostro di Sant Cugat".....	245-262

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "El <i>Himño χαῖρε δράκων</i> del papiro parisino. Edición crítica con introducción y comentario"	265-278
FCO. J. FERNÁNDEZ NIETO, "Un amuleto defensivo del templo contra los animales: el basilisco"	279-285
J. KOMOROWSKA, "Under the Sign of Aries: The Nile, the Zodiac, and a Roman Poet"	286-294

III.- RECENSIONES

ST. HEILEN, Laurentius Bonincontri. <i>De rebus naturalibus et divinis</i> , Stuttgart & Leipzig, 1999 (M. Rinaldi). GIULIA SFAMENI GASPARRO, <i>Oracoli profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico</i> , Roma, 2002 (C. Martínez Maza). MICHÈLE RINALDI, 'Sic itur ad Astra': <i>Giovanni Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della Mathesis di Giulio Firmico Materno</i> , Napoli, 2002 (C. Macías Villalobos). ATTI DELL'INCONTRO DI STUDIO: <i>GEMME GNOSTICHE E CULTURA ELLENISTICA</i> , a cura di Attilio Mastrociccare, Bologna, 2002 (M. García Teijeiro). E. SANZI, <i>I culti orientali nell'Impero Romano. Un'antologia di fonti</i> , Cosenza, 2003 (R. Chenoll Alfaro). GEROLAMO VITALI, <i>Lexicon Mathematicum Astronomicum Geometricum</i> . Ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668 a cura di Giuseppe Bezza, La Spezia, 2003 (St. Heilen). GUY DUCOURTHIAL, <i>Flore magique et astrologique de l'Antiquité</i> , Paris, 2003 (J. L. Jiménez).....	295-326
---	---------