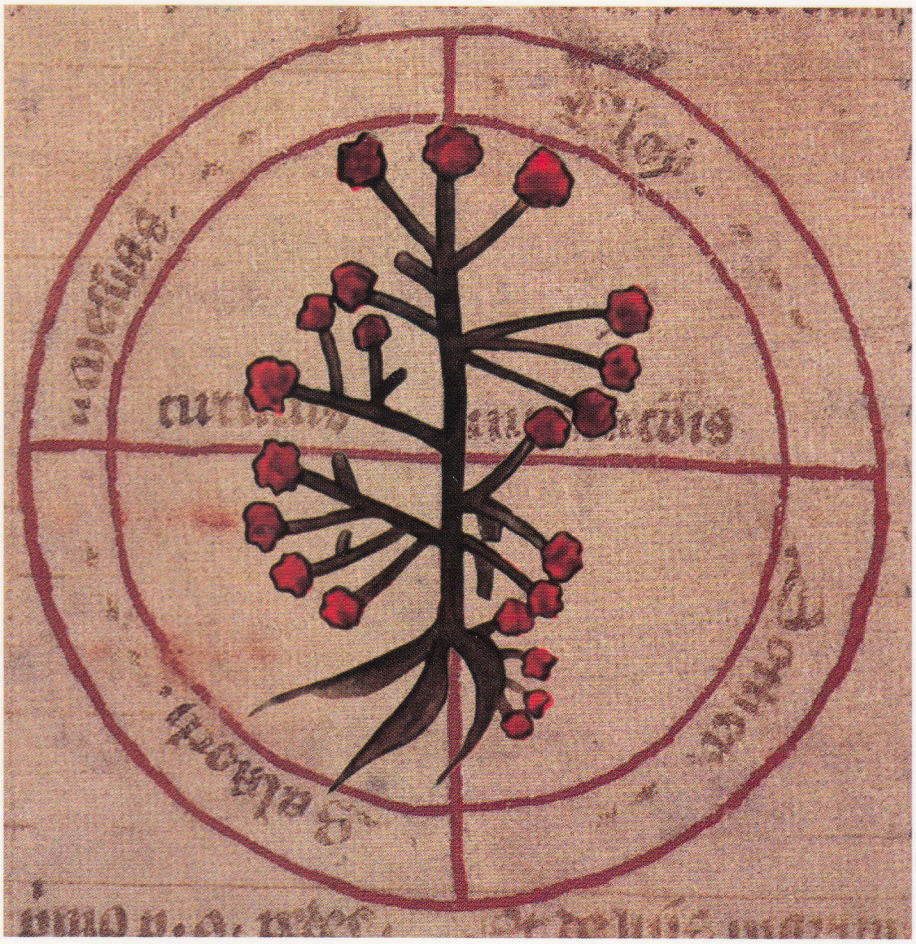
MHNH

Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas



Volumen
6 (2006)

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. IUIMA).

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, 6 (2006)

NECROLOGICA

W. HÜBNER, "David Edwin Pingree †"..... 3-12

I.- *STUDIA*

A. ALVAR NUÑO, "'Ανερρίφθω κύβος. Áyax y Aquiles tiran los dados"..... 15-32

G. SFAMENI GASPARRO, "Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec.): La *Vita di Severo* di Zaccaria Scolastico"..... 33-92

J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, "Diosas y/o brujas: Hechiceras míticas (y menos míticas) de Grecia"..... 93-108

ST. HEILEN, "Aelius Aristides über seine Geburtssterne. Eine überfällige Richtigstellung"..... 109-126

C. MACÍAS VILLALOBOS, "Los cometas y su papel en la astrología antigua"..... 127-154

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "El Himno a Helios ''Αεροφοιτήτων ἀνέμων'"..... 157-176

R. CABALLERO SÁNCHEZ & H. BAUTISTA RUIZ, "Una paráfrasis inédita de los *Tesoros* de Antíoco de Atenas. El epítome IIa. Edición crítica, traducción y notas"..... 177-242

A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "*Bibliographia Demonologica Antiquitatis Graecae et Romanae*"..... 243-298

A. PÉREZ JIMÉNEZ, "La Luna como símbolo de los prestamistas"..... 299-304

III.- *RECENSIONES*

JOANNA KOMOROWSKA, *Vettius Valens of Antioch: an intellectual monography*, Kraków, Ksiegarnia Akademicka, 2004, 480 pp. (A. Pérez Jiménez)..... 307-314

ZOSIMO DI PANOPOLI, *Visioni e Risvegli*. A cura di A. Tonelli, Milano, Classici Greci e Latini BUR, 2004, 210 pp. (S. Perea Yébenes)..... 315-319

KATRIN FROMMHOLD, *Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Münster: Aschendorff Verlag 2004 (Orbis Antiquus. 38; Diss. Münster 2003), viii+296 pp. (St. Heilen)..... 319-322

G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizione profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*. Atti del II Seminario Internazionale Messina 21-22 Marzo 2003 (*Hierá*. Collana di Studi Storico-Religiosi 7. Temi e problemi della Storia delle Religioni nell'Europa contemporanea 2), con la collaborazione di A. Consentino - M. Monaca - E. Sanzi, Edizione Lionello Giordano, Cosenza, 2005, 383 pp. (J. A. Delgado Delgado)..... 323-326

K. VON STUCKRARD, *Astrología. Una historia desde los inicios hasta nuestros días*, Barcelona, Herder Editorial, 2005, 485 pp. (C. Ordóñez)..... 326-328

GEORG LUCK, *Arcana Mundi*: *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006^2, 544 pp. (C. Macías Villalobos)..... 328-332

David Edwin Pingree †

Wolfgang Hübner
Westfälische Wilhelms-Universität, Münster

Am 11.11. 2005 verstarb nach längerem Leiden David Edwin Pingree. Auf einem Auge blind geboren und auf dem anderen mit nur 20% Sehkraft ausgestattet, machte er dennoch eine brillante Karriere als Gelehrter, tatkräftig unterstützt von seiner fürsorglichen Frau. Er konnte kein Auto fahren und kaum einen Rechner benutzen; seine Korrespondenten kennen seine feine, gestochene Handschrift.

David Pingree wurde 1933 in New Haven (Connecticut) geboren und studierte Klassische Philologie und Sanskrit in Andover (Maine) und an der Harvard-University, wo er 1960 den PhD ablegte. Er erhielt mehrere Stipendien, nicht nur für Studien in den U.S.A., sondern auch Reisestipendien nach Italien (1954-1955), Indien (1957-1958) und in den Libanon (1964-1965). Er wurde Professor am Oriental Institute in Chicago (1963-1971) und lehrte ab 1971 am Department of the History of Mathematics and Classics an der Brown-University in Providence (Rhode Island).

Sein wissenschaftliches Werk ist kaum übersehbar. Die in seiner Festschrift aus dem Jahre 2004 zusammengetragene Bibliographie erwähnt (bis zum Juli 2002) 32 Monographien, 48 Buchbeiträge, 83 Zeitschriftenbeiträge meist in englischer, aber auch französischer oder italienischer Sprache, 98 Lexikonartikel und 60 Rezensionen und ist dabei zugegebenermaßen noch nicht einmal vollständig[1]. Seine Forschungen zur Geschichte der Naturwissenschaften beziehen sich auf das alte Mesopotamien, den griechisch-römischen Mittelmeerraum samt der Rezeption der klassischen Kultur ebenso im byzantinischen Osten wie im lateinischen Mittelalter bis zu den Humanisten sowie deren Ausbreitung über den Iran nach Indien und zur islamischen Kultur. Dabei geht es selten um schlichte Rezeptionsvorgänge, sondern um die wechselseitige Durchdringung in beiden Richtungen.

1 *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*, edd. Charles Burnett, Jan P. Hogendijk, Kim Plofker, Michio Yano, Leiden - Boston, 2004 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies. 54, 863-881).

 ISSN: 1578-4517

Die Grundlage für seine überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen und Editionen bilden seine enormen Sprachkenntnisse. Aus den genannten Kulturbereichen edierte er die verschiedensten Texte der Astronomie und Astrologie sowie angrenzender Gebiete wie Geographie, Mathematik und Medizin. Es wäre unmöglich, dieses alles mit gleichschwebender Intensität zu erfassen, geschweige denn zu beurteilen. Daher sei es gestattet, ein Schwergewicht auf die editorische Tätigkeit und die interntionale Verflechtung zu legen.

Seit seiner Dissertation[2] hat sich D. Pingree mit der Überlieferung der griechischen Astrologie in Indien beschäftigt. Damit ergänzte er die von Franz Boll, Aby Warburg und Wilhelm Gundel begonnenen Studien zur Geschichte und Überlieferung der Astrologie um einen weiteren Kulturkreis[3]. Er edierte und kommentierte indische Astrologentexte des Vahāra Mihira (zunächst noch zusammen mit seinem Lehrer[4] Otto Neugebauer)[5] und das aus dem Griechischen übersetzte astrologische Werk des Spujidhvaja[6]. Der zugehörige Kommentarband bietet die bisher beste Einführung in die griechische Astrologie und ihre Überlieferung und ersetzt in weiten Teilen das bisherige Standardwerk von Auguste Bouché-Leclercq (1899)[7]. Zusammen mit Takanori Kusuba edierte er eine weitere Sanskrit-Übersetzung aus dem Arabischen[8]. In den astrologischen Miszellanhandschriften spürte er weitere Texte der indischen Astrologie auf, die über das Arabische (Māša'allāh und Abū Ma'šar) ins Griechische übersetzt wurden[9].

2 David Edwin Pingree, *Materials for the Study of the Transmission of Greek Astrology to India*, Diss. Harvard, 1960.

3 Vgl. den Anfang seines Aufsatzes, David Pingree, "The Indian iconography of the decans and horâs", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 26 (1963) 223-254.

4 Vgl. seinen Nachruf, David Pingree, "Otto Neugebauer 26 May 1899 - 19 February 1990", *Isis*, 82 (1991) 87-88.

5 *The* Pañcasiddhantikā *of Vahāramihira*, ed. Otto Neugebauer und David Pingree, 2 Bände, Kopenhagen, 1970-1971 (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab historisk-filosofiske skrifter 6,1).

6 *The* Yavanajātaka *of Sphujidhvaja*, ed., transl. David Pingree (2 Bände), Cambridge/Mass., 1978 (Harvard Oriental Series. 48).

7 Mit einer bequemen alphabetischen Liste sämtlicher astrologsichen Schriftsteller: *The* Yavanajātaka (w.o.), II 417-451.

8 Takanori Kusuba - David Pingree, *Arabic Astronomy in Sanskrit. al-Birjandī on Tadhkira II*, chapter 11 and its Sanskrit Translation (Köln, 2002).

9 David Pingree, "The Indian and Pseudo-Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts", Viator, 7 (1976) 141-195: Appendix 1-12.

Äußerst wichtig sind die Editionen griechischer Texte, deren Überlieferung häufig ebenfalls auf dem Wege über die Araber verläuft. Als erstes steuerte er zusammen mit Otto Neugebauer sachliche Erläuterungen zu der von der Boll-Schülerin Emilie Boer besorgten Ausgabe des Kommentars von 'Heliodor' (= Olympiodor) zum astrologischen Handbuch des Paulus Alexandrinus bei[10] (die Ausgabe des Paulus selbst hatte sein Lehrer noch allein begleitet[11]), sodann edierte er die umfangreiche griechische Übersetzung aus dem zehnten Jahrhundert von Abū Ma'šars erfolgreichem Werk *De revolutionibus nativitatum*[12].

Da die astrologischen Handbücher zumeist Gebrauchsliteratur darstellen, unterliegen sie oft starken Veränderungen: Sie werden epitomiert, paraphrasiert oder erweitert. Bei Hephaistion von Theben gehen die Modifikationen so weit, daß sich der 'Originaltext' nicht mehr genau ermitteln läßt. Hier handelt es sich also nicht um Überlieferungs-, sondern um Entstehungsvarianten, mit denen es in der Regel erst die Editoren moderner Texte zu tun haben. Diese Textfassungen verlangen von dem kritischen Herausgeber neue Formen der Edition, wie sie D. Pingree in seiner zweibändigen Hephaistion-Ausgabe angewandt hat[13]: Die ausführlichste Version erscheint als Referenztext in Band I und die vier verschiedenen "Epitomai" in Band II. Abgesehen von den vorläufigen Editionen einzelner Kapitel in den Anhängen zum *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* (*CCAG*) handelt es sich hier um eine Editio princeps, deren Text auch für die Überlieferung der klassischen *Apotelesmatika* des Ptolemaios einen hohen Überlieferungswert hat[14].

Da das Lehrbuch des Hephaistion eng mit der Überlieferung des Lehrdichters Dorotheos von Sidon verflochten ist, war es nur konsequent, daß kurz darauf auch dessen Editio princeps folgte, die den Herausgeber vor noch ernstere Probleme stellte[15]: Zunächst erforderten die echten Hexameter eine Erfahrung in der griechischen Metrik, ferner waren die Umwandlungen von Versen in griechische Prosa

10 *Heliodori, ut dicitur, in Paulum Alexandrinum commentarium*, ed. Ae. Boer. Interpretationes astronomicas addiderunt Otto Neugebauer et David Pingree, Leipzig, 1962.

11 *Pauli Alexandrini Elementa apotelesmatica*, ed. Ae. Boer, interpretationes astronomicas addidit Otto Neugebauer, Leipzig, 1958.

12 *Albumasaris* De revolutionibus nativitatum, ed. David Pingree, Leipzig, 1968. Der arabische Text ist in vier Handschriften und einer Epitome erhalten (p. V), diesen werden Charles Burnett und Keiji Yamamoto, London, zusammem mit zwei lateinischen Übersetzungen herausgeben.

13 *Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres*, ed. David Pingree, 2 Bände, Leipzig, 1973-1974.

14 *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, volumen III 1: *ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΑ*, post F. Boll et Ae. Boer secundis curis ed. W. Hübner, Stuttgart-Leipzig, 1998, p. XLII-XLVI.

15 *Dorothei Sidonii* carmen astrologicum, *interpretationem arabicam in linguam anglicam versam una cum Dorothei fragmentis et Graecis et Latinis* ed. David Pingree, Leipzig, 1976.

nicht immer leicht von dem Text des zitierenden Autors Hephaistion abzugrenzen, und schließlich gibt es eine schon seit längerem bekannte arabische Paraphrase des ganzen Werkes von 'Umar ibn al-Farrukhān, die allerdings Lücken und Zusätze aufweist. Den arabischen Text präsentiert D. Pingree in seiner eigenen Schönschrift, dazu kommt eine Übersetzung ins Englische (während er die Praefatio nach guter Gepflogenheit der Bibliotheca Teubneriana in geschliffenem Latein verfaßt hat), bevor er dann die griechisch überlieferten echten Verse und die Paraphrasen bietet. Er hat dieses Werk Victor Stegemann († 1948) gewidmet, der seine in den Kriegsjahren 1939-1943 begonnene Edition nicht mehr vollenden konnte.

Zehn Jahre später folgte die Neuedition des Vettius Valens, die jene von Wilhelm Kroll (1908, Ndr. 1973) ersetzt. Die verschiedenen Appendices beweisen einmal mehr den Gebrauchscharakter astrologischer Handbücher, der bei diesem reinen Praktiker der Astrologie besonders stark ausgeprägt ist[16]. Diese Ausgabe hat D. Pingree in einer echten συναστρία dem Andenken von E. Boer gewidmet[17].

Wegen seiner Kompetenz als Editor griechischer Astrologentexte konnte D. Pingree auch als Mitherausgeber des *Corpus des astronomes Byzantins* gewonnen werden, dessen Band 2 mit den Werken von Gregorius Chioniadas und Band 8 mit dem *Preceptum Canonis Ptolomei* er selbst übernahm[18].

Sehr gehaltvoll sind die Praefationes zu den einzelnen Ausgaben, in denen er beiläufig so manches in den Handschriften verborgene Horoskop ediert, datiert und diskutiert. Der Edition und Interpretation von griechisch oder arabisch überlieferten Horoskopen dienen ferner etliche Zeitschriftenaufsätze: Horoskope bei Ps.Stephanus Alexandrinus[19], aus der Zeit des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenitus (905)[20], die am Hof des Kaisers Zeno erstellten politischen Horoskope (zwischen 440-486)[21], das spekulative Gründungshoroskop der Stadt Konstantino-

16 *Vettii Valentis: Anthologiarum libri novem* ed. David Pingree, Leipzig, 1986.

17 David Pingree, *ibid.* p. V "D.M. Aemiliae Boer in astris amicae".

18 Band 2: *The astronomical works of Gregory Chioniades*, Amsterdam, 1985-1986. Band 8: *Preceptum Canonis Ptolomei*, Louvain-La Neuve 1997.

19 David Pingree: "Historical Horocopes", *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962) 487-502.

20 David Pingree: "The Horoscope of Constantine VII Porphyrogenitus", *Dumbarton Oaks Papers*, 27 (1973) 219-231.

21 David Pingree: "Political Horoscopes from the reign of Zeno", *Dumbarton Oaks Papers*, 30 (1977) 133-150. Ein ausführliches Repertorium aller bisher edierten Horoskope in babylonischer, griechischer, lateinischer und demotischer Sprache wird demnächst St. Heilen vorlegen: Hadriani gentura. *Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia*. Edition, Übersetzung und Kommentar, München-Leipzig (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).

pel[22], weitere aus dem neunten Jahrhundert edierte er zusammen mit Wilfred Madelung[23], andere zusammen mit Bernard R. Goldstein[24]. Hinzu kommen die Editionen verschiedener anderer Texte, darunter einzelner Kapitel aus dem ersten Buch der *Mysteria*, einer Art Anthologie griechischer Übersetzungen aus Werken des Abū Ma'šar (gräzisiert 'Απομάσαρ)[25], auch aus den zweiten Buch, den "Sayings of Abū Ma'šar", der griechischen Version des *Mudhākarāt* des Abū Ma'šar- Schülers Šādhān, steuerte er ein Kapitel bei[26]. Hinzu kommt etwa eine byzantinischen Liste mit Astrolabsternen[27] - und vieles andere mehr.

Schon die griechischen Texte erforderten es, immer wieder auch die arabische Überlieferung mit einzubeziehen. Aus der genuin arabischen Literatur edierte er zusammen mit E.S. Kennedy die "Astrologische Geschichte" des Māšā'allāh[28]. Überdies rekonstruierte er "Das Buch der Tausend" (*Kitāb al-ulūf*), eines der verlorenen Werke Abū Ma'šars und besprach auch dort etliche arabisch überlieferte Horoskope[29]. Zusammen mit Bernard R. Goldstein gab er den hebräischen Text und dessen lateinische Übersetzung von Levi ben Gersons Vorhersage für die Konjunktion von 1345 heraus[30].

Da einige Textpassagen des Dorotheos auch in lateinischer Version überliefert sind und Teile der 'Ανθολογίαι des Vettius Valens auch in die mittelalterliche

22 DAVID PINGREE: "The Horoscope of Constantinople", in: *Πρίσματα. Naturwissenschaftliche Studien (Festschrift für Willy Hartner)*, hrsg. YASUKATU MAEYAMA, Wiesbaden, 1977, 305-315.

23 DAVID PINGREE und WILFRED MADELUNG: "Political Horoscopes relating to Late Ninth Century 'Alids'", *Journal of Near Eastern Studies,* 36 (1977) 247-275.

24 BERNARD R. GOLDSTEIN und DAVID PINGREE: "Horoscopes from the Cairo Geniza'", *Journal of Near Eastern Studies,* 38 (1979) 153-175 und 231-256; DIES.: "Astrological Almanacs from the Cairo Genitza'", *Journal of Near Eastern Studies,* 36 (1977) 113-144; DIES.: "More Horoscopes from the Cairo Geniza'", *Proceedings of the American Philosophical Society,* 125 (1981) 155-189.

25 DAVID PINGREE: "The Indian and Pseudo-Indian Passages" (s.o. Anm. 9) 183-191: die Kapitel Apom. myst. 1,76. 1,78. 1,140. 1,143.

26 DAVID PINGREE: "The Indian and Pseudo-Indian Passages" (s.o. Anm. 9), 187-188: das Kapitel Apom myst. 2,59. Über die geplante Edition ganzer Bücher dieses Werkes s.u.

27 DAVID PINGREE: "A Greek List of Astrolabe Stars", in: *Sic itur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag*, hrsg. Menso Folkerts und Richard Lorch, Wiesbaden, 2000, 474-477.

28 *The astrological History of Māshā'allāh*, ed. E. S. KENNEDY - DAVID PINGREE, Cambridge Mass. 1971 (Harvard Monographs in the History of Science). Vgl. in derselben Doppelautorschaft mit E. S. KENNEDY: *The Book of the Reasons behind Astronomical Tables*, Delmar, 1981.

29 *The Thousands of Abū Ma'shar*, ed. DAVID PINGREE, London, 1968.

30 BERNARD R. GOLDSTEIN und DAVID PINGREE: *Levi ben Gerson's Prognostication for the Conjunction of 1345*, Philadelphia, 1990 (Transactions of the American Philosophical Society. 80/6).

Kompilation des *Liber Hermetis* aufgenommen wurden, hat er im Anhang der Ausgaben des Dorothos[31] und des Vettius Valens[32] auch die lateinischen Versionen präsentiert. Im selben Jahr legte er die lateinische Version des *Picatrix* vor[33], ein Kapitel daraus auch in spanischer Sprache mit lateinischem Paralleltext[34] sowie das darin übernommene Planetengebet des al-Ṭabari in lateinischer Übersetzung durch den sardischen Bischof Theodosius[35]. Zusammen mit Charles Burnett edierte er den *Liber Aristotilis* des Hugo von Santalla[36].

Schließlich wirkte er zusammen mit Erica Reiner[37], Hermann Hunger[38] und Christopher Walker[39] auch an der Edition und Interpretation babylonischer Keilschrifttexte mit.

Insgesamt dienen alle diese Editionen dazu, den Überlieferungsweg der hellenistischen Astrologie von Alexandrien nach Byzanz und Bagdad, über das sassanidische Persien bis nach Indien und wieder zurück in das byzantinische Reich zu verfolgen. Immer wieder geht es um Adaptationen und Modifikaionen, um die Befruchtung und gegenseitige Durchdringung der östlichen Kulturkreise. Während die astrologische Lehre im Westen infolge ihrer Verdammung durch die katholische Kirche so gut wie ausgestorben ist und erst vom zwölften Jahrhundert an über die Araber in Toledo und Sizilien wieder verstärkt in Westeuropa eindrang, blieb im Osten eine multikulturelle Kontinuität gewahrt, und es ist das Verdienst von D. Pingree, diese inneröstlichen Traditionswege erschlossen und gewürdigt zu haben. Bezeichnend ist ein programma-

31 DAVID PINGREE, *Dorotheos* (s.o. Anm. 15), 427 Appendix I bei Firm., *math.* 2,29,2 und 433 Appendix II E. 1 im *Liber Hermetis* c. 21.

32 DAVID PINGREE: *Vettius Valens* (s.o. Anm. 16), 434-453: Appendix XX. Danach die synoptische Ausgabe von S. FERABOLI, *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis*, Turnholti, 1994 (Hermes Latinus IV 1 = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. 144), c. 4-15.

33 *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-akīm*, ed. DAVID PINGREE, London, 1986 (Studies of the Warburg Institute. 39).

34 DAVID PINGREE: "Between the *Ghāya* and Picatrix I: the Spanish Version", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 44 (1981) 27-56, spanisch-lateinische synoptische Edition 38-56.

35 DAVID PINGREE: "Al-Ṭabari on the Prayers to the Planets", *Bulletin d'Études Orientales,* 44 (1992) 105-117.

36 *Hugo von Santalla, Liber Aristotilis*, ed. CHARLES BURNETT und DAVID PINGREE, London, 1997 (The Warburg Institute. Surveys and Texts. 26).

37 DAVID PINGREE und ERICA REINER: *Babylonian Planetary Omens*, Malibu, 1975-1981 und Groningen, 1998.

38 *Mul.Apin. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, by HERMANN HUNGER und DAVID PINGREE, Horn, 1989 (Archiv für Orientforschung, Beiheft 24).

39 DAVID PINGREE und CHRISTOPHER WALKER, "A Babylonian Star-Catalogue: BM 78161", in: *Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, 1988, 313-322.

tischer Aufsatztitel: "From Alexandria to Baghdād to Byzantium"[40] im Gegensatz zu einem Titel wie "Von Alexandria über Bagdad nach Toledo"[41].

Viele renommierte emzyklopädische Werke profitierten von seiner Gelehrsamkeit, im anglo-amerikanischen Raum: *Dictionary of Scientific Biography, Dictionary of the History of Ideas, Encyclopaedia Iranica, Encyclopaedia of Islam, Encyclopaedia of Astronomy, Encyclopaedia Britannica*, in Deutschland das *Augustinus-Lexikon* und die *Theologische Realenzyklopädie*. Die Herausgeber etlicher renommierter Periodika und Reihenwerke kooptierten ihn in das "editorial board": *Historia mathematica, Arabic Philosophy and Science, Journal for the History of Astronomy, Journal for the History of Arabic Science, IslamicPhilosophy, Theology and Science, Micrologus, International Journal of the Classical Tradition* und andere.

D. Pingree stand im brieflichen Austausch mit vielen anderen Gelehrten. Mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der er die Hilfe anderer Experten in Anspruch nahm, erteilte er auch selbst bereitwillig und freundlich Auskünfte. Von seinem Kooperationsgeist, den er von Otto Neugebauer übernommen hat[42], zeugt die bereits genannte mannigfache editorische Zusammenarbeit mit Emilie Boer (1962)[43], Otto Neugebauer (1962 und 1970-1971), E.S. Kennedy (1971), Erica Reiner (1975-1998), Wilfred Madelung (1977), Bernard R. Goldstein (1979, 1981 und 1990)[44], Hermann Hunger (1989), Christopher Walker (1989), Charles Burnett (1997) sowie Takanori Kusuba (2002). Hinzu kommen eine frühe Gemeinschaftsrezension zu-

40 David Pingree: "From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The Transmission of Astrology", *International Journal of the Classical Tradition*, 8 (2001), 3-37.

41 Paul Kunitzsch, *Von Alexandria über Bagdad nach Toledo. Ein Kapitel aus der Geschichte der Astronomie*, München, 1991 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1991/1).

42 Otto Neugebauer und Abraham Sachs, *Mathematical Cuneiform Texts*. With a chapter (The Akkadian Dialects of the Old-Babylonian mathematical texts) by Albrecht Goetze, New Haven, 1945 (American Oriental Series. 16). Dies.: "The "Dodecatemoria" in Babylonian Astrology", *Archiv für Orientforschung*, 16 (1952/3), 65f. Otto Neugebauer und Henry Bartlett van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (Memoirs of the American Philosophical Society. 48). Otto Neugebauer und Richard Anthony Parker: *Egyptian Astronomical Texts*, London, 1960-1969. Noel M. Swerdlow und Otto Neugebauer: *Mathematical astronomy in Copernicus's De revolutionibus*, New York, al., 1984. Otto Neugebauer und George Saliba, "On Greek Numerology", *Centaurus*, 31 (1989) 189-206.

43 Hierzu genauer *Gnomon*, 52 (1980) 603: David Pingree dankt E. Boer und anderen für die Fahnenkorrektur bei fünf griechischen Editionen: Albumasar, *De revolutionibus nativitatum* (1968), beide Bände des Hephaistion, (1973-1974), Dorotheos (1976), vgl. oben Anm. 17 die Widmung der Valens-Ausgabe (1986).

44 Vgl. im letztgenannten Werk (1990, S. 56) die Danksagung an J. D. North, D.W. Olson, K. Stichweh, E. Poulle, J. Shatzmiller und G. Freudenthal.

sammen mit Walther Ludwig[45] sowie Aufsätze mit Otto Neugebauer[46], Erica Reiner[47], Wilfred Madelung, Bernard R. Goldstein[48], F. I. Haddad und E. S. Kennedy[49], Kristen Lippincott[50], D. Gold[51], Rosario Pintaudi[52], Otto Neugebauer und Richard Anthony Parker[53], P. Morrissey[54] und Antonio Panaino[55] sowie die Zusammenarbeit mit Hermann Hunger für das *Handbuch der Orientalistik*[56]. Gewöhnlich bedeuten derartige Doppelautorschaften eine Arbeitsteilung zwischen einem Philologen und einem Naturwissenschaftler. Bei D. Pingree treffen jedoch häufig beide Kompetenzen in einer Person zusammen, denn er vertritt ebenso den sprachlichen wie den astrologiehistorischen Part. Seine integrative Kraft vereinte nicht nur in seiner eigenen Person Disziplinen der Geistes- und der Naturwissenschaft, sondern auch darüber hinaus Einzelforscher auf den verschiedensten

45 David Pingree und Walther Ludwig: rec. Manfred Erren, *Die Phainomena des Aratos von Soloi. Untersuchungen zum Sach- und Sinnverständnis* (1967), *Gnomon*, 43 (1971) 346-354.

46 David Pingree und Otto Neugebauer: "The Astronomical Tables of Mahādeva", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 111 (1967) 69-92.

47 David Pingree und Erica Reiner: "A Neo-Babylonian Report on Seasonal Hours", *Archiv für Orientforschung*, 25 (1974-1977) 50-55. Dies.: "Observational Texts Concerning the Planet Mercury", *Revue d'Assyriologie*, 69 (1975) 175-180.

48 David Pingree und Bernard R. Goldstein: "Astrological Almanacs from the Cairo Genitza'", *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1977) 113-144; Dies.: "The Astronomical Tables of al-Khwārizmī in a Nineteenth Century Egyptian Text", *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978) 96-99; Dies.: "Astronomical Computations for 1299 from the Cairo Geniza'", *Centaurus*, 25 (1981-1982) 303-318; Dies.: "Additional Astrological Almanacs from the Cairo Geniza'", *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983) 673-690. Siehe auch oben Anm. 24.

49 David Pingree und F. I. Haddad und E. S. Kennedy: "Al-Bīrūnī's Treatise on Astrological Lots", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1 (1984) 9-54.

50 David Pingree und Kristen Lippincott: "Ibn al-Ḥātim on the Talismans and the Lunar Mansions", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50 (1987) 57-81.

51 David Pingree und D. Gold: "A Hitherto Unknown Sanskrit Work Concerning Mādhava's Derivation of the Power Series for Sine and Cosine", *Historia Scientiarum*, 42 (1991) 49-65.

52 David Pingree und Rosario Pintaudi: "Frammento astrologico (PL II (27)", *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 18 (1981) 83-87.

53 Otto Neugebauer und Richard Anthony Parker und David Pingree: "The Zodiac Ceilings of Petosiris and Petubasis", in: *Denkmäler der Oase Dachla* (1982) 96-101.

54 David Pingree und P. Morrissey: "On the Identification of the Yogātārās of the Indian Nakṣatras", *Journal for the History of Astronomy*, 20 (1989) 99-119.

55 Antonio Panaino und David Pingree: "Saturn, the Lord of the Seventh Millennium", *From East and West*, 46 (1996) 235-250.

56 Hermann Hunger und David Pingree: *Astral Sciences in Mesopotamia*, Leiden - Boston - Köln, 1999 (Handbuch der Orientalistik, Abt. I: Der Nahe und Mittlere Osten. 44).

STUDIA

Gebieten zu einer internationalen 'Gelehrtenrepublik'. Hiervon zeugt eindrucksvoll die fast 900 Seiten starke Festschrift aus dem Jahre 2004 mit 29 Beiträgern, unter denen sich die Namen vieler der soeben genannten Mitautoren wiederfinden.

Kurz vor seinem Tod konnte D. Pingree gerade noch die Edition der im dritten Buch der *Mysteria* aus der "Goßen Enleitung" Abū Ma'šars in verkützter Form ins Griechische übersetzten Kapitel zum Druck vorbereiten. Sie wird nun von Charles Burnett und Keiji Yamamoto in die neue Edition des arabischen Urtextes mit englischer Übersetzung einbezogen werden[57].

Seit geraumer Zeit plante D. Pingree, auch die Werke des Rhetorios herauszubringen. Rhetorios hat nach D. Pingrees eigener Neudatierung[58] erst spät im siebten Jahrhundert in Alexandrien gewirkt, bis im Jahre 640 n.Chr. die Araber die Stadt eroberten. In dem Werk des Rhetorios fließen einerseits - besonders über den Astrologen Antiochos - die Ströme der hellenistisch-ägyptischen Astrologie in einem Sammelbecken zusammen, andererseits leitet es auch auch zur byzantnischen Astrologie über, weil der Lehrdichter Johannes Kamateros im zwölften Jahrhundert seine Lehre in politische Verse umsetzt. D. Pingree hatte dieses Editionsprojekt bereits im Jahre 1976 (nach Abschluß der Dorotheos-Ausgabe) angekündigt[59]. Seit dieser Zeit erscheinen in seinen Publikationen auch schon die vorgesehenen Paragraphen[60]. Doch wie vertrackt die Überlieferungslage ist, zeigen

57 Ich danke Charles Burnett, London, für die freundliche Auskunft.

58 Zuerst, soweit ersichtlich, in der Dorotheos-Ausgabe (1976), p. XII, danach öfter vertreten.

59 DAVID PINGREE: "Antiochus and Rhetorius", *Classical Philology,* 72 (1977) 203-223: Ankündigung 203, Editionsplan 222f. Vgl. DENS., "The Teaching of the *Almagest* in Late Antiquity", in: *The Sciences in Greco-Roman Society*, hrsg. TIMOTHY DAVID BARNES, Edmonton, 1994 (Apeiron. 27), 75-98, hier 95. DENS., "Legacies in Astronomy and Celestial Omens", in: *The Legacy of Mesopotamia*, hrsg. STEPHANIE DALLEY, Oxford, 1998, 125-137, hier: 135 Anm. 137. CHARLES BURNETT und DAVID PINGREE (wie Anm. 36), 220-222, ferner die Rezension im *International Journal of the Classical Tradition,* 6 (2000) 474 "I am just completing my edition of the texts relating to that author." Vgl. DENS., "Māshā'allāh: Greek, Pahlavī, Arabic and Latin Astrology", in: *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Actes du colloque SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars - 3 avril 1993, hrsg. A. HASNAWI, AL., Leuven - Paris, 1997 (Orientalia Lovaniensia Analecta. 79), 123-136, hier: 126 n. 18 "Edition [...] to be published soon". DERS., "From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The Transmission of Astrology", *International Journal of the Classical Tradition,* 8 (2001), 6-13.

60 So stellte er mir bereitwillig Vorab-Editionen der Kapitel VI 7 und VI 17 zur Verfügung: W. HÜBNER, *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum.* Quellenkritische Edition mit Kommentar, Stuttgart-Leipzig, 1995 (Sammlung wissenschaftlicher Commentare). I 7 und 147-171 über die hellen, dunklen und leeren Grade. Der dort genannte anonyme Text *CCAC* VIII 1 (1929), p. 243,1-22 = Rhetorios, Ep.

die im *CCAG* erfaßten Handschriften und die verschiedenen Vorab-Editionen in den Appendices. Daher ist die Verzögerung nur allzu verständlich. Nach dem Vorbild der Hephaistion-Ausgabe sollte es auch hier wieder eine zweibändige Ausgabe werden. Während der erste Band nahezu druckfertig dem Verlag vorliegt, bedarf der zweite noch einer abschließenden Bearbeitung.

Wie D. Pingree sogar noch früher, nämlich schon im Jahre 1973 andeutet[61], plante er auch eine Edition sämtlicher griechischer und arabischer Schriften des Theophilos von Edessa († 785), der zusammen mit seinem Schüler Stephanos die alexandrinische Astrologie in Bagdad einführte. Außerdem beabsichtigte er eine synoptische arabisch-griechisch-lateinische Ausgabe des *Mudhākarāt* des Abū Ma'šars -Schülers Šādhān, das in griechischer Übersetzung am Anfang des zweiten Buches der *Mysteria* (Apom. *myst.* 2,1-97) erhalten ist[62]. Auch die Übersetzung der ptolemäischen *Tetrabiblos* auf der Grundlage einer spanischen Version durch Aegidius de Tebaldis (in der Mitte des 13. Jahrhunderts) wollte er untersuchen[63]. All dies zu verwirklichen war ihm nun nicht mehr vergönnt. So bleibt denn für uns Nachgeborene noch viel zu tun, um das Begonnene, so gut es geht, zuendezuführen. Seine Sach- und Sprachkompetenz im Griechischen, Lateinischen, Sanskrit und Arabischen wird dabei allerdings niemand in einer Person vereinen können.

IV 22, vgl. auch: *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis*, ed. SIMONETTA FERABOLI, Turnholti, 1994 (Hermes Latinus IV 1 = Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. 144), 309-311 nach dem codex Parisinus gr. 2425, fol. 173^{r} = Rhetorios, VI 17.

61 DAVID PINGREE: "The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy", *Journal of the American Oriental Society,* 93 (1973) 32-43, hier: 35 Anm. 21 "I am at present preparing an edition of all of his astrological writings, in Greek and in Arabic." Vgl. DENS., "Māshā'allāh: Greek, Pahlavī, Arabic and Latin Astrology" (wie Anm. 59), 125 n. 1 "On Theophilus see my forthcoming edition of his astrological works".

62 DAVID PINGREE: "The Sayings of Abū Ma' shar in Arabic, Greek, and Latin", in: *Ratio et Superstitio. Essays in honour of Graziella Federici Vescovini*, hrsg. GIANCARLO MARCHETTI, ORSOLA RIGNANI, and VALERIA SORGE, Louvain-la-Neuve, 2003 (Textes et Études du Moyen Âge. 24), 41-57. Vgl. CHARLES BURNETT, "«Albumasar in Sadan» in the Twelfth Century", *ibid.,* 59-67.

63 DAVID PINGREE, "Between the *Ghāya* and Picatrix I" (wie Anm. 34), 37f. "But I shall write of that at a greater length elsewhere."

’Aνεππιφθω κυβοσ. Áyax y Aquiles tiran los dados*

Antón Alvar Nuño
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Uno de los temas iconográficos más famosos de la cerámica ática es el de Áyax y Aquiles tirando los dados. Desde comienzos del siglo XX se ha mantenido un consenso generalizado en la interpretación de la escena: lo que los dos héroes están haciendo es echar una partida de dados. Sin embargo, esta hipótesis es puramente especulativa; no tiene una base argumental sólida. Lo que proponemos aquí es una reinterpretación de la escena, entendiéndola como la representación de una actividad de adivinación previa al combate

Palabras clave: Beazley, dados, cleromancia, Atenea.

’Aνεππιφθω κυβοσ. Ajax and Achilles throwing the dices

Abstract

One of the most famous motives in Attic Vases is that of Ajax and Achilles rolling the dices. The interpretation of the scene understood as the two heroes playing a game has been generally accepted since the beginning of the XXth Century, although it is merely speculative. What it is proposed here is a reinterpretation of the scene, considering it as the representation of a divination ritual before the fight

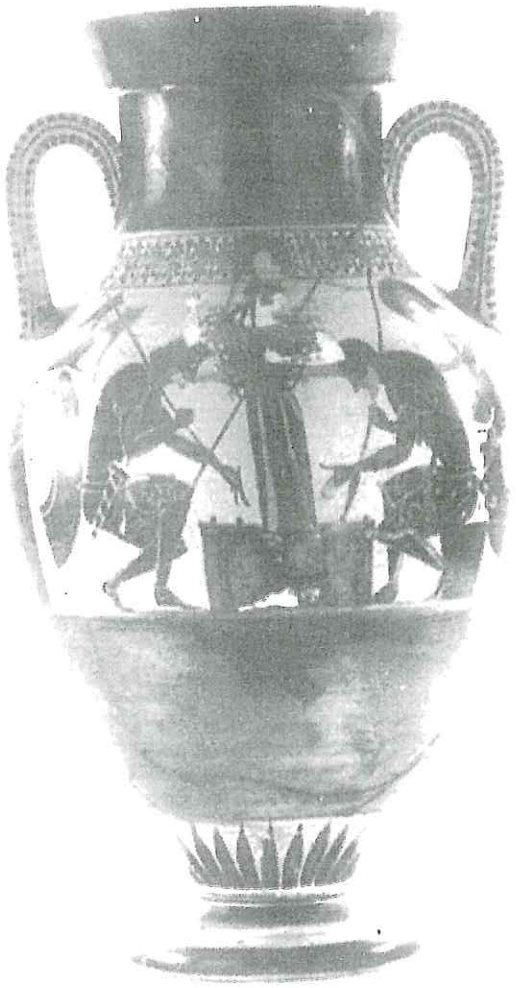
Key Words: Beazley, dices, cleromancy, Athena.

Presentación de las piezas

Entre la segunda mitad del siglo VI y el 480 a. C. se constata un tipo iconográfico en la cerámica ática que se repite en más de 100 vasos diferentes[1]. El patrón

* Agradezco la numerosa ayuda que he recibido a lo largo de la redacción de este trabajo, especialmente a los profesores A. Bernabé y R. Olmos, y al Museo Arqueológico Nacional por facilitarme la imagen que ilustra este trabajo.

1 *Lex. Icon. Myth. Class.* (1981) s.v. Achilleus: ix Achilleus und Aias beim Brettspiel, 96-103; Para una localización de las piezas: J. D. Beazley, *ABV.* 145, 254, 255, 256, 270, 278, 288, 290, 307, 324, 325, 330, 362, 365, 367, 368, 385, 395, 397, 430, 435, 441, 443, 480, 486, 492, 500, 510, 527, 556, 586, 601, 646, 648, 671, 706; Id. *Paralipomena.* 134, 140, 141, 142, 149, 166, 170, 206, 230, 231, 238, 279, 284, 300, 313; Id., *ARV.* 4, 11, 60, 73, 80, 90, 135, 222, 301, 460, 1114, 1600, 1601, 1626, 1634.



Ánfora de figuras negras (VI a.C.).
Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

básico está formado por dos guerreros sentados frente a frente con una mesita en medio. Los soldados, inclinados sobre el tablero, llevan sus armaduras puestas, la lanza apoyada al hombro, el yelmo a medio poner en la cabeza y el escudo en el suelo detrás de ellos. Su semblante serio se dirige a la acción que se representa sobre la mesita, de la que están recogiendo o lanzando pequeñas piezas, como dados o astrágalos. Las variaciones hechas partiendo de este modelo son muy abundantes. El primer tipo del que se tiene constancia representa a Áyax Telamonio y Aquiles solos frente al tablero. La pieza más característica y, además, la más antigua de este grupo, es el famoso vaso de Exequias conservado en los museos Vaticanos[2]. Tras la primera representación del grupo, el motivo se popularizó[3]. A partir del año 520[4] se modifica este primer patrón, añadiéndose entre los dos guerreros una divinidad de pie detrás del tablero atenta a la actividad que los soldados están llevando a cabo. La diosa que se representa en un mayor número de ocasiones es Atenea, aunque hay ejemplos en los que en vez de estar ella aparece una palmera, probablemente representando a Apolo o un espacio sagrado vinculado a él, y otros en los que la hija de Zeus aparece acompañada de Hermes. Las variantes que orbitan en torno al modelo de los dos guerreros sin tutela divina o con ella son muy numerosas. En unas ocasiones aparecen los dos guerreros con el casco completamente puesto; en otras, uno aparece con el casco y el otro sin él; algunos artistas omiten el tablero, o incluyen pájaros volando, guerreros a los flancos, palmeras o escenas de batalla[5].

El siglo XIX. Atenea y la adivinación.

Durante el siglo XIX se formuló una explicación del modelo iconográfico de los dos guerreros frente a un tablero que han olvidado la mayor parte de los estudios posteriores. Esta corriente desemboca en Bouché-Leclerq, que recoge las opiniones de sus predecesores[6] y las sistematiza. Él da la clave sobre la que se basa mi análisis:

2 Vaticano 344.

3 En general todos los autores comparten la misma opinión. J. BOARDMAN, 1978, p. 18 y S. WOODFORD, 1982, p. 173 informan sobre la existencia de otras opiniones que creen que existe un plato anterior con la misma iconografía.

4 D. L. THOMPSON, 1976, pp. 30-31; S. WOODFORD, 1982,pp. 174-75.

5 En S. WOODFORD, 1982, pp. 181-84 se recogen todas las piezas con esta temática, incluyendo tipología, procedencia y variantes iconográficas. Además, añade las que no aparecen en los *corpora* de BEAZLEY.

6 O. GERHARD, 1831, pp. 133-134 n. 189, comenta la aparición de un ánfora tirrena propiedad del museo de Nápoles, en la que aparecen dos héroes sentados. Ésta fue entendida en el momento de su aparición –en torno a 1825– como la representación de dos héroes jugando basándose en los textos de Paus. X 31 y Eurip. *Iph. Aul.* 194 (T. PANOFKA, 1825, p. 160). Continúa explicando que él considera más verosímil que se trate en realidad de una ceremonia sagrada de guerreros en honor a Minerva basada en los oráculos por suertes. La respuesta de Panofka no se hace esperar

"Comme elle (Atenea) présidait en même temps aux guerres légitimes, aux combats livrés pour la défense de la cité, il était naturel de la consulter, à la veille d'une bataille, sur les chances de vie ou de mort qu'allait apporter la terrible journée. L'idée fut certainement mise en pratique, car un certain nombre de vases peints représentent des guerriers, un genou en terre, jetant des galets en forme de boules aux pieds d'Athêna armée qui étende le bras droit ou le bras gauche, suivant que le coup est favorable ou funeste".[7]

Este motivo iconográfico se interpreta como dos guerreros llevando a cabo una práctica de adivinación por suertes, un rito cleromántico[8]. Bouché-Leclerq explica que la cleromancia es el origen del oráculo de Delfos, la práctica adivinatoria por excelencia en la Antigua Grecia, ya que χρησμός viene del verbo χράω cuyo significado fue "tallar" antes de convertirse en "profetizar". La relación entre la cleromancia y el primer significado de χράω está en las piezas que se emplean para leer el futuro, que antes hay que tallarlas, y cuyo primer ejemplo literario aparece en la *Ilíada*[9]: los guerreros aqueos hacen muescas en unos guijarros que luego meten en un casco para ver a quién designan los dioses para combatir contra Héctor. Otro ejemplo que aprovecha Bouché-Leclerq para argumentar su teoría es señalar la acción profética de la Pitia, que se expresa con el verbo ἀναιρέω: tirar (los dados)[10].

Un texto de Pausanias y el hallazgo de varios tableros aparecidos en Asia Menor[11] sirvieron asimismo a los eruditos del s. XIX para explicar la existencia de un método más elaborado de cleromancia en la Antigüedad: la astragalomancia. En una cueva dedicada a Heracles, Pausanias describe lo siguiente:

> Aquel que pregunta al dios realiza una oración en frente de la imagen, y después del rezo toma cuatro dados y los lanza sobre una mesa. Por cada resultado

(T. PANOFKA,1832, pp. 65-73); Panofka admite que el componente religioso es evidente, pero no cree que se trate de representaciones de sacerdotes, sino de jugadores desenfrenados, ludópatas y gente de mal vivir, que se reunían en el templo de Minerva Esciradia. Independientemente de si se trataba de sacerdotes o fieles, ambas propuestas son conscientes de que tiene que existir un componente religioso de algún tipo. Finalmente, con motivo del descubrimiento de varios vasos de figuras rojas en Vulci con iconografía similar a la que nos ocupa, ROULEZ, 1867, pp. 140-159 dedica todo un apartado (pp. 140-150) al estudio del oráculo de Atenea Esciradia argumentando en contra de que las imágenes de los vasos representen simplemente jugadores de dados.

7 A. BOUCHÉ-LECLERQ, 1879-1882, Vol. II, p. 405.

8 En DAR.-SAG. s.v. *Divinatio*: pp. 301-302 se propone la misma tesis que la de Bouché-Leclerq.

9 El resultado hace entrar en escena a uno de los protagonistas de la Ilíada y del presente artículo. Hom., *Il.* 7.175 y ss., trad. de E. CRESPO GÜEMES, *BCG*, 1991.

10 E.g. Hdt., IX 33; Aesch., III 108; X., *Mem.* 1.3, 1; Plut., *Mor.* 560 D, 674 D.

11 A. BOUCHÉ-LECLERQ, 1879, Vol. I, p. 196; W. R. HALLIDAY, 1913, pp. 212-216.

que dan los dados hay una respuesta expresamente escrita en una tablilla[12].

Los hallazgos arqueológicos de las tablillas que dan respuesta al resultado de los dados han sido varios[13]. Un tablero de Atalia, en Panfilia, contiene diez profecías en tríos de hexámetros encabezados por el nombre de un dios con una clave númerica descompuesta en cinco cifras parciales. El lanzamiento simultáneo de cinco tabas remitía a una de estas profecías, considerada la respuesta divina a la pregunta formulada[14].

Dentro de este bloque interpretativo se incluyen los vasos griegos en los que, en lugar de Atenea, aparece una palmera[15]. Este motivo vegetal podría representar a Apolo, dios de los oráculos por excelencia[16].

Sin embargo, en el siglo XIX no se relacionan estos modelos con aquellos en los que no aparece nada más que un tablero entre Áyax y Aquiles. Al estar disociados el grupo que incluye una figura divina del grupo exento de ella, W. R. Halliday, escritor de la obra sobre adivinación griega de referencia en el mundo anglo-sajón hasta nuestros días, puso en tela de juicio la identidad de esta Atenea cleromántica y sugirió que el motivo iconográfico podía representar sencillamente dos guerreros divirtiéndose en su tiempo libre:

"Still more familiar is the vase type, which represents two warriors casting lots in front of an image of Athena, or before a palm-tree. It is true that these designs have given rise to a good deal of rash speculation. They afford no justification for the wild suggestion that Athene Alea is a goddess of astragalomancy, and there is no reason to suppose that the goddess of the vases is Skiradian Athena. Again, from the presence of two warriors, especially when we remember the exigencies of design, it cannot be confidently asserted that the scene is an appeal to divination to declare the victor in an approaching duel. The figures may even represent merely warriors engaged in pastime."[17]

A partir de entonces se condena al olvido la lectura que hacen Bouché-Leclerq y sus predecesores con respecto a los dos guerreros frente a un tablero, dejando libre

12 Paus., VII 25.10., trad. de Mª C. Herrero Ingelmo, *BCG*, 1994.

13 F. Graf recoge los hallazgos epigráficos de este tipo de textos oraculares y propone una traducción de los que él considera que son los más significativos en F. Graf, 2005, pp. 82-94. Además (ibid. p. 57), anuncia la próxima publicación de un corpus de todos los textos de este tipo que han ido apareciendo a cargo de J. Nollé.

14 A. Bouché-Leclerq, 1879, Vol. I, p. 196.

15 Ver *supra* n. 7.

16 A. Bouché-Leclerq, 1882, Vol. II, p. 405, n. 1. Además, Apolo nace al pie de una palmera. *Hymn. Hom. Ap.* 15.

17 W. R. Halliday, 1913, pp. 207-208.

el camino para que la tesis que hoy está comúnmente aceptada se imponga.

Las teorías del siglo XX.

El 27 de junio de 1928 Sir John Davidson Beazley leía una conferencia sobre cerámica ática de figuras negras en la "Annual Lecture on Aspects of Art Henriette Hertz Trust" en la Academia Británica[18]. Aquel día propuso una lectura del ánfora de Exequias de los Museos Vaticanos[19] que supuso la base de todo lo que se escribiría a partir de aquel momento. Allí, después de describir la escena decorativa de los vasos, explicó que el artista se había inspirado en un poema que no se ha conservado en el que se narra una escena cotidiana de la guerra de Troya. Una noche Áyax y Aquiles descansan juntos en el campamento aqueo después de una dura jornada. Como la noche transcurre tranquila, los dos héroes, aburridos, deciden echar una partida de un juego parecido al backgammon. Concentrados en la partida, no escuchan la alarma de los guardias y los troyanos entran en tropel dentro del campamento[20]. Lo único que se sabe seguro de la escena es que los dos héroes son Áyax y Aquiles ya que en la propia ánfora aparece la inscripción: *αχιλεος/τεσαρα/ αιαντος/τρια* al lado de cada uno de los personajes representados.

A pesar de que Beazley es miembro de una tradición historiográfica a la que, puesto que nace del coleccionismo, le resulta más importante dar respuesta a la antigüedad de una pieza y a los artistas que la han fabricado y pintado que indagar sobre el mensaje iconográfico[21], su prestigio manifiesto ha acabado resultando un lastre para la exégesis de la iconografía de la cerámica ática. Su conocimiento absoluto de los materiales ha provocado una suerte de temor reverencial que ha acabado transformando sus afirmaciones en dogmas.

La prueba de ello es que las explicaciones posteriores se han limitado a buscar elementos para reforzar la teoría del maestro oxoniense. Así, los especialistas posteriores se han conformado con reproducir los argumentos que esgrimía Beazley, como por ejemplo asociar a la escena un verso de *las Ranas* de Aristófanes donde Dionisio exclama: "Aquiles tiró los dados y sacó dos ases y un cuatro"[22], u otro de la tragedia *Ifigenia en Áulide*[23] de Eurípides, en donde se narra cómo las tropas

18 J. D. Beazley, 1928.

19 La propuesta Beazleiana había sido ya sugerida a grandes rasgos por Halliday. *Vid. supra.*

20 Id. p. 18. C. Robert, 1892, 57 n. 36 (cit. en S. Woodford, 1982, p. 178, n. 44) narra algo parecido, añadiendo que Atenea se aparece ante los dos guerreros para alertarles del peligro.

21 H. Hoffmann, 1979, pp. 61-70.

22 Ar., *Ran.* 1400, trad. de L. M. Macía Aparicio, Madrid, 1993.

23 Eur., *IA.* 185-205, trad. de C. García Gual y L. A. de Cuenca y Prado, *BCG*, 1979.

aqueas se entretienen con el juego de dados que les ha enseñado Palamedes[24]. Sin embargo, estos paralelos no resultan sólidos ya que en *Ifigenia en Áulide* la acción se desarrolla antes de llegar al asedio de Ilión, durante la concentración de tropas aqueas, mientras que en la obra de Exequias Áyax y Aquiles se representan armados para entrar en combate. En cuanto a la cita que hace Dionisio en *Ranas*, no se puede saber a qué se está refiriendo, es un verso suelto en medio de una competición de recitales que se equipara a uno anterior de Esquilo, "la única divinidad que no ama los regalos es la Muerte"[25].

Bajo la sombra que proyecta Beazley, se tratan de cobijar nuevos elementos para corroborar su tesis. Afortunadamente para los seguidores de esta "teoría de los guerreros jugadores", se encuentra una referencia literaria que alimenta la hipótesis de Beazley. Ésta alude a un héroe que no está atento a la batalla porque está jugando a los dados[26]. Heródoto nos narra esta escena:

> Justamente en aquel preciso instante los atenienses de la capital se habían puesto a almorzar y algunos otros, tras el almuerzo, se hallaban jugando a los dados o durmiendo. Las tropas de Pisístrato cayeron, entonces, sobre ellos y los pusieron en fuga[27].

Los vasos donde aparece la figura de Atenea también se consiguen incluir al amparo del grupo de los "guerreros jugadores". A pesar de que la aparición de la diosa podría haber sugerido una explicación religiosa del motivo, se asume, sin embargo, una interpretación que refuerza la explicación simbólica de Beazley: Bien Atenea se aparece para llamarles al deber[28], bien se trata de una estatua de la diosa[29] al lado de la cual los guerreros se han puesto a jugar (sin tener en cuenta que los artistas suelen representar las estatuas sobre pedestales para que no haya confusiones) o, como protectora de Aquiles, está presente en la escena para asegurarse de que su favorito gane también en el juego[30].

Esto es lo que ha ocurrido en la tesis defendida por S. Woodford en relación a la escena que aparece en la olpe de Oxford. Una vez más se entra en el tema recurrente de dos héroes jugando durante la guerra de Troya y se añade un nuevo argumento para validar la teoría. Ya no es necesario pensar que el tema pudo tener sus orígenes en un poema épico perdido, sino que se construye en la concepción que tiene el artista de la guerra de Troya: el asedio resulta tan largo que los héroes acaban aburriéndose y, para salir de la rutina bélica, se entretienen jugando a los dados o a las damas. El artista ya no se basa en una posible tradición mítica sino que imagina una escena cotidiana. Una vez hecha la primera obra de arte, el tema resulta atractivo en el mercado, se populariza y se repite hasta la saciedad[31]. En un momento indeterminado, pero inspirado sin duda en Exequias, a un artista se le ocurre bien que como Aquiles es el que gana siempre y es el favorito de Atenea, sería más completo incluir a la diosa en forma de asistente divina del vencedor o que, como diosa de la guerra que es, aparece para llamarles la atención por faltar al deber. Esta nueva composición tiene éxito y vuelve a repetirse con diferentes variantes, una de las cuales, como se ha dicho antes, incluye una palmera que sustituye a la diosa. La elucubración a partir de la palmera ha llevado a pensar, de manera poco consistente, que la escena se sitúa en Áulide, donde Palamedes enseña a los aqueos a jugar a los dados[32], porque allí hay palmeras.

La única voz que hace frente a esta teoría de los "guerreros jugadores" es la de E. Vermeule[33]. Ella propone una nueva y refrescante interpretación: la imagen de los dos héroes frente a un juego de mesa representa un duelo alegórico contra la muerte. Desgraciadamente, su propuesta es ignorada.

En torno al tema central que se ha ido levantando sobre la tesis de Beazley, han surgido otros temas de discusión ajenos a la polémica hipótesis de los "guerreros jugadores". Es el caso del debate sobre el origen de Exequias y sus tendencias políticas. Se supone que Exequias nació en Salamina, de esta manera, se explica por qué tiene a Áyax como personaje predilecto[34]. Por otro lado se le ve como miembro de la oposición contra Pisístrato, de manera que así se puede encajar la referencia a Heródoto y el hecho de que incluya a los Dióscuros[35] en algunas de sus obras. Si bien puede resultar convincente el origen de Exequias, las especulaciones sobre su tendencia política no son homogéneas. H. A. Shapiro ve difícil esta explicación por varios motivos: Pisístrato habría censurado la obra de Exequias en Atenas; habría habido otros artistas de la misma procedencia que Exequias que hubieran representado a Áyax; y, finalmente, hay que tener en cuenta que también en Atenas la figu-

24 A. Furtwängler, F. Hauser y K. Reichhold, 1932, vol. III, p. 66.

25 Ar., *Ran.* 1391

26 J. Boardman, 1978, p. 24.

27 Hdt., I 63, trad. de C. Schrader, *BCG*, 1992 (1977).

28 J. Boardman, 1978, p. 19; G. H. Chase, 1946, p. 49; D. L. Thompson,1976, p. 31.

29 S. Woodford, 1982, p. 175.

30 Id. p. 179.

31 Id. 178-79.

32 Id. 180.

33 E. Vermeule, 1979, pp. 80-82.

34 El nacimiento y el culto más antiguo a Áyax Telamonio se sitúan en Salamina: L. Farnell, 1921, pp. 305-310. Sobre la procedencia de Exequias: J. Boardman, 1978; M. B. Moore, 1980, pp. 417-34; H. A. Shapiro, 1981, pp. 173-75.

35 Como libertadores de la tiranía. J. Boardman, 1978, p. 24.

ra de Áyax está vinculada a la clase política[36].

En otros casos, las investigaciones se han centrado en aspectos filosófico-matemáticos. Por ejemplo, se ha tratado de explicar por qué Áyax exclama "tres" y Aquiles "cuatro", y no otros números. Según J. M. Pailler, Exequias tiene una especie de obsesión con el número siete (la suma de los dos resultados) debido al éxito que tiene la mística de los números en el mundo griego del s. VI a.C.[37]

Recuperar una tradición olvidada.

El hecho de plantearse la identificación de los personajes en las representaciones que se están analizando no altera el significado simbólico de la iconografía. Puede ser correcto suponer que si las primeras representaciones, las ejecutadas por Exequias, ponen como protagonistas explícitos a Áyax y a Aquiles, las composiciones posteriores también representen a los dos héroes de manera no explícita.

Hay que tener en cuenta que la carga ideológica que supone la representación de Áyax y Aquiles en este caso es muy fuerte. Los dos héroes son los guerreros más poderosos de entre los aqueos, los que llevan a cabo las hazañas bélicas más memorables. La decisión de Aquiles de combatir supone un cambio en el equilibrio de poderes de los dos ejércitos: desde el momento en que coge las armas, los aqueos recuperan el valor, mientras que los troyanos pierden a su líder más capaz, Héctor. Además, Aquiles es casi invulnerable. Por su parte, Áyax es el segundo guerrero más poderoso del bando aqueo. Es el único capaz de enfrentarse a Héctor (a excepción de Aquiles) sin morir en el intento, y su valor le lleva a no huir de la contienda hasta que no recupera el cadáver del Pelida cuando es abatido, o a proteger el cuerpo de Patroclo hasta que es sacado de la contienda. Además, hay una tradición[38] que hace del Telamonio un héroe invulnerable como Aquiles. Son los dos únicos personajes aparentemente indestructibles y, sin embargo, se les humaniza al presentarles recurriendo a la adivinación, tratando de paliar su temor a lo incierto. Puede que la transformación de dos héroes concretos en dos guerreros indefinidos en la temática iconográfica presentada se deba a varios motivos como, por ejemplo, a una pérdida de calidad artística, a que la carga ideológica que lleva inherente la inclusión de dos héroes troyanos como Áyax y Aquiles ya no tenga contenido a partir del siglo V a.C. o a que el tema haya pasado al imaginario colectivo de manera que ya no sea necesario especificar quiénes son los guerreros. En cualquier caso, tanto si se trata de héroes como si no, el recurso a la adivinación parece evidente.

36 La familia de los *Philaidai*, relacionados con Salamina y con la promoción del héroe de su ciudad natal.H. A. Shapiro, 1981, pp. 173-75.

37 J. M. Pailler, 1996, pp. 203-13: "Une fois encore, en tout cas, quatre et trois, quatre plus trois: il y a bien sûr un vainqueur, mais l'important n'est-il pas le total, avec sa valeur symbolique d'une harmonie que est à la fois celle des nombres, celle d'une image merveilleusement composée en demi-cercle, celle d'une amitié que l'on sait – Exékias tout le premier – plus forte que la mort?" (p. 205)

38 Ch. Vellay, 1935, pp. 67-69.

La percepción decimonónica sobre la iconografía de los dos guerreros tratando de situar la escena en un contexto religioso y no simplemente jugando a los dados resulta más convincente que las interpretaciones posteriores, si bien habría que matizar un poco esta lectura. Cuando en el siglo XIX se trataba de imaginar por qué dos guerreros podían estar recurriendo a la cleromancia, la respuesta se limitaba a la duda de si se iba a lograr la victoria o no, y no se consideraba otra serie de posibilidades que podían inducir al uso de la adivinación por parte de dos guerreros prestos para el combate. Por último, se intentaba constantemente situar el rito cleromántico en un espacio sagrado determinado, el templo de Atenea Esciradia.

Si se piensa en la utilización de la adivinación como un refuerzo psicológico[39] frente a una adversidad que amenace la autodeterminación de un individuo en un ambiente de tanta incertidumbre como es el campo de batalla, intentar conocer el futuro inmediato puede servir como efecto placebo frente a la acción que se debe realizar.

En la batalla, las incertidumbres no se reducen a tratar de saber si se va a alcanzar la victoria o no. Esta duda es más bien de tipo colectivo, es una incertidumbre que afecta a todo el ejército, mientras que existen otros temores de tipo individual que pueden requerir un mecanismo de satisfacción personal ajeno a su correlato grupal. A parte de la inseguridad ante la victoria o la derrota, que responde a un estado de ánimo colectivo, se pueden imaginar otras inquietudes personales: el miedo a la muerte, el temor a no ser enterrado y la duda sobre si se va a alcanzar la gloria o no[40].

Existen casos en los que el recurso a la cleromancia está vinculado de alguna manera con la muerte y la guerra. El caso más llamativo de todos es el de la expresión ἀνερρίφθω κύβος, "los dados están tirados", que se hizo popular al exclamarla César antes de cruzar el paso del Rubicón y que ha pasado al refranero popular como *Alea iacta est*[41]. Es sabido que César toma esta frase de un verso de Menandro quien,

39 "¿Acaso ha habido algún rey o algún pueblo que no recurriera a las predicciones divinas? Y no sólo en tiempo de paz, sino mucho más, incluso, en tiempo de guerra, por el hecho de que el peligro y el riesgo que corría la supervivencia eran mayores" (Cic., *De div.* I 43, A. Escobar, *BCG*, 1999).

40 J. P. Vernant, 1982, pp. 45-76, presenta la muerte de los héroes en combate como la manera de alcanzar la gloria y de no ser olvidados. Por encima de cualquier recompensa material, está el recuerdo que quedará de las hazañas. A pesar de que la muerte violenta es la que glorifica al guerrero, este estímulo psicológico para ser capaz de afrontar el peligro no cumple la función de eliminar el miedo. Dejar el cadáver expuesto a las alimañas hace perder todo su sentido a la "belle mort". E. Vermeule, 1979, pp. 83-116, aporta la iconografía que dibuja la tesis de Vernant.

41 Suet., *Iul.* 32 y Appian., *Bel. Civ.* II 35.

a su vez, afirma que es un proverbio[42]. Cabe pensar, por tanto, que debía ser una expresión habitual. Además de Menandro y César, esta expresión aparece también, y siempre exclamada como preludio a una situación de combate, en Caritón de Afrodisias, que la pone en boca de un terrible pirata que va a asaltar a un cortejo fúnebre[43].

Además de en esta expresión particular el azar de los dados y la muerte aparecen en autores como Esquilo –"el resultado lo decidirá Ares con sus dados"[44]; Eurípides –"Merece un premio digno de su hazaña quien se juega la vida a los dados de un dios"[45]; y, aunque se trata de referencias muy tardías para el marco cronológico que nos ocupa, Horacio –"porque llega ya el momento fatal que me predijo una vieja Sabina siendo yo niño, después de haber dado vueltas a la urna profética: 'Este no morirá ni por el mortal veneno ni por el hierro enemigo [...]'"[46]; y Libanio –"En el primer caso su protagonista, entre otras cosas, resultaba ser pariente de Juliano y jugó así sus dados porque tenía miedo, estaba escondido esperando ser capturado en cualquier momento y escapaba de una muerte que veía venir"[47].

También hay un texto de Heródoto en el que se pone en relación una catábasis con el juego de dados: "posteriormente –proseguían los sacerdotes– este rey descendió en vida a los infiernos, al lugar que los griegos creen que es el Hades; allí jugó a los dados con Deméter, ganándole unas partidas y perdiendo otras, y regresó a la superficie con una toalla bordada en oro, regalo de la diosa" [48].

Si se tiene en cuenta esta relación posible entre la muerte y la cleromancia, se puede hacer una reinterpretación de una descripción de Pausanias en donde aparecen Áyax y Palamedes "jugando a los dados" según el autor:

> Si miras de nuevo hacia la parte de arriba de la pintura, a continuación de Acteón están Áyax de Salamina, Palamedes y Tersites jugando a los dados, un invento de Palamedes. El otro Áyax está mirándolos mientras juegan. El color de la piel de este Áyax es como la que tendría un náufrago con la sal del mar todavía sobre la piel[49].

Pausanias no entiende la pintura que está viendo ya que hay un personaje que no

42 Men., *frag.* 59 4: δεδογμένον τὸ πρᾶγμ', 'Ανερρίφθω κύβος.

43 Caritón, *Quéreas* 1.7, 2.

44 Aesch., *Sept.* 415, trad. de B. Perea Morales, *BCG*, 1993 (1986).

45 Eur., *Rhes.* 183, trad. de C. García Gual y L. A. de Cuenca y Prado, *BCG*, 1979.

46 Hor., *Sat.* I 9, 29-33, trad. de H. Silvestre, Cátedra, 2000.

47 Lib., *orat.* 24 13, trad. de A. González Gálvez, *BCG*, 2001.

48 Hdt., II 122, trad. de C. Schrader, *BCG*, 1977.

49 Paus., X 31. 1.

concuerda en la descripción que hace. Se trata de Áyax Oileo, que Pausanias describe como espectador. Su presencia trasciende más allá del hecho de ser un simple espectador, ya que el Oileo murió ahogado tras una tormenta provocada por Atenea como castigo por haber violado a Casandra dentro de un templo dedicado a la diosa[50]. Áyax Oileo, como espíritu, puede tener el poder de la clarividencia y es posible que en este caso esté dando la respuesta de los dados.

Por otro lado, y aunque se conozca un solo ejemplo, existe un ánfora en Orvieto[51] en la que aparecen Atenea y Hermes atentos al resultado de los dados lanzados por los dos guerreros. El hecho de que Hermes aparezca como un elemento más de la construcción iconográfica que se está analizando tiene un doble significado: en primer lugar se hace todavía más sólida la hipótesis de que la escena representa una práctica cleromántica, ya que es de sobra conocida la relación de Hermes con la adivinación por suertes[52]. En segundo lugar, es posible asociar la escena con la muerte a través de la función psicopompa del hijo de Zeus ya que en ocasiones aparece en la cerámica sujetando una balanza para pesar las almas de los guerreros que se van a enfrentar en el combate[53].

Otra inquietud de tipo individual que puede inducir al uso de la adivinación es el temor a no recibir las exequias fúnebres apropiadas. Con respecto al temor a no ser enterrado, existen abundantes referencias a lo largo de toda la Antigüedad[54]. El Más Allá homérico elimina la memoria a las sombras que lo habitan, no la necesitan ya que su recuerdo está a buen recaudo en la tierra de los vivos. Las honras de los vivos hacia los muertos alimentan su recuerdo y permiten la tranquilidad de las

50 Hom., *Od.* 4.499.

51 Orvieto, Faina 186, en Beazley, *Par.* 170. 2.

52 C. Grottanelli, 2000, pp. 155-196.

53 *Lex. Icon. Myht. Class.* (1981) s.v. "Hermes", cols. 622-629. Cf. Vermeule, 1979, pp. 76, 81 y 160 y ss. En la página 81, la autora asocia el motivo iconográfico que nos ocupa con las escenas del peso de las almas de los guerreros.

54 Para el caso de la escatología homérica, D. Bouvier, 1999, p. 63 : "Morts, mais détenant encore leurs facultés intellectuelles de vivants, ils se trouvent dans cette situation paradoxale qui leur interdit de rejoindre les autres défunts alors même qu'ils ont cessé de vivre. Privés de tombe, repoussés par la foule des âmes sans mémoire, "oubliés" par des vivants qui tardent à leur accorder leur tombe, ils errent dans une zone intermédiaire." El miedo a quedar insepulto es compartido por todos los pueblos de la *oikoumene* mediterránea; así, para Mesopotamia: E. Cassin, 1982, pp. 355-72; Para Roma, J. Prieur, 1986, pp. 14-18, para la Península Ibérica pre-romana, y contrariamente a la explicación habitual: S. Alfayé, 2002, pp. 63-74. En Grecia y Asia Menor hay casos en los que se protege la tumba del difunto contra aquel que pretenda profanarla (J. H. M. Strubbe, 1991, pp. 33-59).

almas[55]. Sin embargo, si los vivos no entierran a los difuntos como se merecen y los dejan expuestos, sus almas no podrán entrar en el Más Allá y mantendrán el recuerdo de la vida que acaban de dejar. La imposibilidad de entrar en el Hades, de mantener el recuerdo a pesar de haber muerto, de no pertenecer al mundo de los muertos ni al de los vivos es el temor que más atenaza a un guerrero, tanto si se trata de héroes homéricos como si no. Un ejemplo de ello es el diálogo que mantienen Aquiles dormido y el espíritu de Héctor, no enterrado:

> Estás durmiendo y ya te has olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto. Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades. Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río, y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades. Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego. En vida ya no deliberaremos sobre ningún proyecto sentados lejos de nuestros compañeros; pues me ha engullido la parca abominable que me correspondió en el momento de nacer[56].

En el caso de los héroes este temor se acentúa ya que lo que buscan es la fama, la gloria a través de la victoria o de una muerte digna. Si quedan insepultos, significa que se han olvidado de ellos y que no han conseguido la gloria.

Otro argumento que daban los especialistas en el siglo XIX al defender su teoría era la relación entre las figuras de los guerreros frente a un tablero y el culto a Atenea Esciradia. Parece ser que en Salamina existía un templo en honor a esta diosa que frecuentaban prostitutas, jugadores y libertinos de todo tipo. Allí, los sacerdotes llevarían a cabo el culto a Atenea lanzando tabas como algún tipo de práctica ritual[57]. Así se han interpretado, por ejemplo, unos restos escultóricos de la Acrópolis en donde aparece Atenea frente a dos jóvenes medio desnudos arrodillados[58]. Se ha interpretado que estos oficiantes eran oráculos especialistas en la técnica cleromántica que empleaban tablas que daban la respuesta según el resultado obtenido. De esta manera se explicaban también las tablas de astragalomancia con listas de respuestas según el resultado de los dados, que iban apareciendo por todo el suroeste de Anatolia[59].

Esta explicación tiene una serie de problemas de difícil solución. En primer lugar, no se sabe con certeza si realmente hubo o no un templo a Atenea Esciradia

55 D. Bouvier, 1999, pp. 62-65.

56 Hom., *Il.* XXIII 69-92, trad. de E. Crespo Güemes, *BCG*, 1991.

57 Ch. Picard, 1929, pp. 125 y ss.

58 En D. L. Thompson, 1976, pp. 36-37 se muestran posibles reconstrucciones.

59 Ver *supra* n.20 y 21.

en Salamina[60]. En cuanto al grupo escultórico de la Acrópolis, no se puede asegurar que representen realmente a dos sacerdotes de Atenea Esciradia, ni siquiera a dos jugadores de dados, puesto que los restos conservados son muy escasos[61]. Con respecto a las tablas astragalománticas, la cronología hace que sea muy difícil asociarlas directamente a un culto oficial existente en el siglo VI a.C. puesto que todas ellas pertenecen al s. II d.C[62]. Si no existe ningún templo que demuestre que hubo un culto oficial en el que unos sacerdotes emitían oráculos mediante prácticas clerománticas en el s. VI a.C., y las tablas con resultados para la tirada de astrágalos son de época tan tardía como el s. II d.C.[63], no hay ningún motivo para creer que los guerreros sentados frente a un tablero que figuran en la cerámica de figuras negras y figuras rojas sean sacerdotes especialistas de Atenea Esciradia.

Si la iconografía representa una escena homérica perdida de contenido religioso, habría que plantearse qué estadio de la religión griega refleja, si la homérica, dentro del marco mitológico en la que se inserta, o la de los pintores de estas cerámicas y su clientela.

En el caso de que el modelo iconográfico que estamos comentando representara una escena de adivinación cleromántica descrita por un texto perdido de Homero, sería lógico pensar que dicha escena tendría características comunes a otros tipos de predicción del futuro que se describen. En los textos homéricos hay pocos adivinos "profesionales", y cuando aparecen lo hacen sólo para responder dudas de interés grupal[64]. Tampoco hay Pitia, ni oráculo de Delfos[65], sino que cualquiera tiene la capacidad (tanto si acierta como si se equivoca) para leer los mensajes divinos que llegan a través del sueño o el vuelo de las aves. Por lo tanto no es necesario forzar la lectura simbólica para encuadrarla en un espacio cultual tan definido como pretenden Bouché-Leclerq y sus antecesores: un templo, un cuerpo sacerdotal y unos fieles dedicados a la veneración de una "Atenea de la cleromancia".

Si lo que las representaciones muestran es un tipo de práctica vaticinadora propia del siglo VI, habría que establecer dos niveles diferenciados de consulta del porve-

60 El culto a Atenea sí está demostrado a partir del siglo V a.C. (V. Karageorghis, 1998, pp. 105-113), sin embargo, no hay hallazgos que se puedan relacionar con la astragalomancia.

61 Ch. Picard, 1929, p. 124. W. Deonna, 1930, pp. 384-97 duda de que las dos personas arrodilladas en frente de Atenea formen parte de un grupo compacto compuesto por dos hombres lanzando dados y Atenea entre ellos, y cree más bien que son dos personajes más de una escena representada en un frontón perdido.

62 F. Graf, 2005, p. 54.

63 R. Lebrun, 1990, p. 188 remonta a época hitita la cleromancia y este tipo de inscripciones oraculares.

64 Bremmer, 1996 ; M. Di Saco Franco, 2000, pp. 35-36.

65 B. C. Dietrich, 1990, 160-161.

nir. El primero de ellos supone un tipo de respuestas susceptibles de una exégesis posterior al momento en el que se ha recibido la contestación divina. El desciframiento de la respuesta sometido a un lapso temporal indefinido permite que ésta pueda ser manipulada por el intérprete, que tenderá a utilizarla como legitimación sobrenatural del acontecimiento al que la asocie. Se consigue así un doble resultado: por un lado, la infalibilidad oracular, y por el otro la satisfacción del consultante, que recibe la justificación de su empresa. En un segundo nivel está la consulta cleromántica, empleada ante la necesidad de respuestas inmediatas, aquí y ahora, en la que el consultante no puede modificar la respuesta dada, que puede ser contraria a sus deseos, pero que al mismo tiempo tiene otras ventajas, a saber, una versatilidad locativa[66] (puesto que no necesita trasladarse a un oráculo que puede estar distante), un ahorro económico (la menor complejidad de este tipo de adivinación le exime de tener que cargar con los gastos de unas ofrendas al templo, los gastos del viaje, etc.), y la comodidad psicológica de dejar someter la decisión que se debe tomar al destino divino, liberándose de la inseguridad que supone una decisión propia, exenta de la infalibilidad sobrenatural. En la cleromancia, para soliviantar el disgusto de la incompatibilidad de la respuesta de los dioses con la que el consultante espera, se elabora un mito que sirve como válvula de escape que permite tomar una decisión contraria a la respuesta cleromántica sin que se tambalee la estructura metafísica del consultante ya que, incluso el desprecio de la respuesta que ha recibido forma parte del entramado religioso que le rodea. Así, existe un mito en el que la adivinación por guijarros, cuya diosa tutelar es Atenea, tiene mejor fama que los oráculos délficos. Apolo, consternado por esta causa, se queja a su padre, Zeus, que, para complacerle, introduce la posibilidad del error en las prácticas adivinatorias tuteladas por la diosa. Los mortales, defraudados ante la nueva situación, deciden confiar plenamente sólo en el oráculo de Delfos, donde se les advierte con el siguiente mensaje pítico: "muchos son los echadores de trías, pero pocos los adivinos"[67]. Los guerreros que conforman el tema iconográfico que he presentado pueden imaginarse como soldados que no pueden comenzar una peregrinación para consultar un oráculo debido a que están a punto de entrar en combate, pero que necesitan respuestas de un porvenir inmediato para salir seguros al campo de batalla.

---

66 J. Z. Smith, 1995, pp. 21-26.

67 Zenob., *Cent.* V, 75 en *Proverbios Griegos*, trad. de R. Mª Mariño Sánchez-Elvira y F. García Romero, *BCG*, 1999. La eficacia y compatibilidad de los dos sistemas de adivinación hacen que Cicerón tenga que volver a advertir de la invalidez de las prácticas adivinatorias que se podrían clasificar en el segundo nivel que he descrito. Estas prácticas de consultar el futuro son propias de vates que "se dedican a adivinar en busca de la ganancia" (*De div.* I 58). No se trata más que de "cosas en las que interviene el azar y la casualidad, no el razonamiento y la deliberación. Toda esta práctica se inventó mediante engaños, en búsqueda de ganancia, al objeto de generar superstición y desorientación." (*De div.* II 41).

Conclusión

La vuelta a las interpretaciones decimonónicas sobre el motivo iconográfico de Áyax y Aquiles "jugando a los dados" puede permitir el enriquecimiento del debate frente a la explicación que se ha generalizado y se ha consolidado a lo largo del siglo XX. El hecho de que aparezcan dados o un tablero no tiene por qué significar que se esté jugando, y mucho menos que exista un poema épico que relate un aburrido turno de guardia compartido por el hijo de Telamón y el Pelida.

Las prácticas clerománticas son habituales en el Mediterráneo Antiguo[68] y el tipo de consultas es muy amplio, por lo que es probable que si el tema de "los jugadores de dados" se utiliza para decorar *lekythoi* y existen algunos textos que asocien el lanzamiento de dados con la muerte, se puede pensar que la simbología de los vasos no se limita a presentar una consulta para conocer el resultado de la batalla como se pretende en el siglo XIX, sino que, además de esta posibilidad, se pueden imaginar otras muchas más que asocien un contexto bélico con la cleromancia como método para paliar las inquietudes que, en este caso, produce la guerra. Además, y desmarcándonos nuevamente de la interpretación decimonónica, es posible disociar la cleromancia de la actividad cultual en templos dirigidos por un aparato sacerdotal. Puesto que no existe literatura que pueda confirmar ninguna de las teorías que se han planteado hasta la fecha, una propuesta especulativa alternativa puede resultar atractiva para tratar de imaginar por qué tiene tanto éxito el motivo de los dos guerreros frente a un tablero.

Bibliografía

Alfayé, S.,
- "Rituales de aniquilación del enemigo en la "Estela de Binéfar"." En *Actas Del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX. Jerarquías religiosas y control social en el Mundo Antiguo*, ed. por L. Hernández and J. Alvar, Valladolid, 2002, pp. 63-74.

Beazley, J. D.,
- *Attic Black-Figure: A Sketch,* Londres, 1928.
- *The Development of Attic Black-Figure*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1986.

Boardman, J.,
- "Exekias", *AJA,* 82 (1978) 11-25.

Bremmer, J. N.,
- "The Status and Symbolic Capital of the Seer", en R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Estocolmo, 1996, pp. 97-109.

---

68 No sólo en Grecia como se ha ido viendo. En Roma también están constatadas: J. Champeaux, 1990, pp. 801-28; G. B. Gianni, 2000, pp. 197-220. Las prácticas de adivinación por dados cuyo resultado remiten a una respuesta concreta recogida en un libro oracular continúan en la adivinación árabe del siglo XVI. Para estos tratados de adivinación árabes en España: K. I. Kobbervig, 1987.

BOUVIER, D.,
- "La mémoire et la mort dans l'épopée homérique." *Kernos,* 12 (1999) 57-72.

CASSIN, E.,
- "Le mort: valeur et représentation en Mésopotamie Ancienne." En *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. por G. GNOLI y J. P. VERNANT, Cambridge, 1982, pp. 355-72.

CHAMPEAUX, J.,
- "Sors et divination inspirée: pour une préhistoire des oracles italiques." *MÉFRA,* 102 (1990) 801-28.

CHASE, G. H.,
- "Two Sixth-Century Attic Vases." *BmusB,* 44 (1946) 45-50.

DEONNA, W.,
- "Astragalizontes? Groupe isolé ou fronton?" *Rev. Ét. Grec.,* 43 (1930) 384-97.

DI SACO FRANCO, M.,
- "Les devins chez Homère. Essai d'analyse", *Kernos,* 13 (2000) 35-46.

DIETRICH, B. C.,
- "Oracles and Divine Inspiration", *Kernos,* 3 (1990) 157-174.

FARNELL, L.,
- *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.

GERHARD, O.,
- "Rapporto intorno i vasi Volcenti", *Ann. Ist.,* 3 (1831) 133-134.

GIANNI, G. B.,
- "Le *sortes* etrusche." en *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'Età Moderna*, ed. por F. CORDANO AND C. GROTTANELLI, Milán, 2000, pp. 197-220.

GRAF, F.,
- "Rolling the Dice for an Answer" En *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, ed. por P. T. STRUCK y S. I. JOHNSTON, Leiden, 2005, pp. 51-97.

GROTTANELLI, C.,
- "La cléromancie ancienne et le dieu Hermès." En *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'Età Moderna*, ed. por F. CORDANO AND C. GROTTANELLI, Milán, 2000, pp. 155-196.

HALLIDAY, W. R.,
- *Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles*. Londres, 1913.

HAUSER, A. F. & REICHHOLD, K,
- *Griechische Vasenmalerei* Vol. III, Munich, 1932.

HOFFMANN, H.,
- "In the Wake of Beazley. Prolegomena to an Anthropological Study of Greek Vase-Painting", *Hephaistos,* 1 (1979) 61-70.

KARAGEORGHIS, V.,
- *Greek Gods and Heroes in Ancient Cyprus*, Atenas, 1998.

KOBBERVIG, K. I.,
- *El libro de las suertes. Tratado de adivinación por el juego de azar,* Madrid, 1987.

LEBRUN, R.,
- "Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest", *Kernos,* 3 (1990) 185-195.

MOORE, M. B.,
- "Exekias and Telamonian Ajax", *AJA,*84 (1980) 417-34.

PAILLER, J. M.,
- "Le sept, pilier de la sagesse: pour un nouveau regard sur l'oeuvre d'Exékias", *Pallas,* 44 (1996) 203-13.

PANOFKA, T.,
- "Lettre de Panofka à Gerhard" *Bulletino dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica,* 4 (1832) 65-73.

PICARD, CH.,
- "Les antécédents des "Astragalizontes" polyclètéens", *Rev. Ét. Grec.* 42, (1929) 121-136.

PRIEUR, J.,
- *La mort dans L'antiquité romaine*, París, 1986.

ROULEZ, I., "Les peintures d'une coupe de Duris", *Ann. Ist.,* 39 (1867) 140-59.

SHAPIRO, H. A.,
- "Exekias, Ajax, and Salamis", *AJA,* 85 (1981) 173-175.

SMITH, J. Z.,
- "Trading Places", en *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. por M. MEYER & P. MIRECKI, Leiden, 1995, pp. 13-28.

STRUBBE, J. H. M.,
- "Cursed Be He That Moves My Bones." En *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion.*, ed. por CH. FARAONE & D. OBBINK, Nueva York, 1991, pp. 33-59.

THOMPSON, D. L.,
- "Exekias and the Brettspieler", *Arch. Class.,* 28 (1976) 30-39.

VELLAY, CH.,
- "Ajax Invulnérable", *Rev. Ét. Hom.,* 5 (1935) 67-69.

VERMEULE,
- *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1979.

VERNANT, J. P.,
- "La belle mort et le cadavre outragé." en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. por G. GNOLI y J. P. VERNANT, Cambridge, 1982, pp. 45-76.

WOODFORD, S.,
- "Ajax and Achilles Playing a Game on an Olpe in Oxford", *JHS,* 102 (1982) 173-185.

MAGIA E DEMONOLOGIA NELLA POLEMICA TRA CRISTIANI E PAGANI (V-VI SEC.): LA *VITA DI SEVERO* DI ZACCARIA SCOLASTICO

GIULIA SFAMENI GASPARRO
Università di Messina

RIASSUNTO

La *Vita di Severo* di Zaccaria di Mitilene, detto Scolastico, offre una vivace testimonianza della persistenza di culti e credenze pagane in Egitto, in particolare ad Alessandria, e nella regione siro-fenicia di Berytos nel V-VI sec. d.C. Il testo illumina le profonde radici che ancora legavano ampi strati delle classi colte al terreno delle religioni tradizionali. La critica e la condanna dei cristiani nei confronti dei culti tradizionali si esprimeva soprattutto attraverso l'identificazione dèi-demoni e la taumaturgia pagana, spesso connessa alla pratica oracolare, era interamente squalificata quale manifestazione di magia e di inganno diabolico. Tuttavia nei circoli intellettuali di Alessandria e di Berito pagani e cristiani convivevano, talora legati da rapporti di amicizia oltre che di interessi culturali, anche se alimentavano divaci discussioni e polemiche sul tema della magia e del potere taumaturgico. In particolare, il culto oracolare e terapeutico di Iside a Menuthis, ancora assai vitale, costituiva materia di dibattito e attorno ad esso si giocò una decisiva partita del confronto e anche dello scontro, duro e violento, fra i due fronti.

PAROLE CHIAVE: MAGIA, MIRACOLI, DEMONI, PAGANI, CRISTIANI.

MAGIC AND DEMONOLOGY IN THE DEBATE BETWEEN CHRISTIANS AND PAGANS (5TH - 6TH CENTURIES A.D.): THE LIFE OF SEVERUS OF ZACHARIAH THE SCHOLASTIKOS

ABSTRACT

The *Life of Severus* of Zachariah of Mytilene (the Scholastikos) is a testimony of the persistence of pagan beliefs and cults in Egypt, in particular in Alexandria, and Syria - Phoenicia (Berytos) in the 5th - 6th centuries A.D. The text illustrates the profound links between the pagan educated classes and traditional religions. The Christians condemned polytheistic cults above all by identifying ancient gods with demons. Pagan thaumaturgy and oracular practice were totally disqualified as manifestations of magical power and demonic trickery. Nevertheless, in the intellectual circles of Alexandria and Berytos, pagans and Christians were linked by friendship and cultural relations which permitted discussions on the issue of magic and thaumaturgic power. The oracular and therapeutic cult of Isis in Menouthis is the principal focus of the debate, on which the decisive confrontation and conflict between the two parties hinged.

KEY WORDS: MAGIC, MIRACLES, DEMONS, PAGANS, CHRISTIANS.

Le ragioni che hanno indotto Zaccaria, detto Scolastico, a redigere una biografia dell'amico degli anni giovanili, Severo, patriarca monofisita di Antiochia dal 512 al 538, ma di fatto attivo in tale funzione soltanto fino al 518, allorché fu costretto dagli avversari ortodossi a rifugiarsi in Egitto, sono enunciate ad apertura del testo. La biografia[1] infatti ha inizio con un dialogo, ambientato a Costantinopoli,

1 ZACCARIA SCOLASTICO, *Vita di Severo*, ed. KUGENER, 1904. Si veda la precedente traduzione di NAU,

fra un personaggio che si dichiara turbato dalla lettura di un libello, trovato presso le librerie poste nel Portico Reale, e lo stesso Zaccaria. Lo scritto in questione -si afferma- apparentemente è stato scritto da un cristiano ma di fatto risulta rivolto a deridere il cristianesimo. E' preso di mira un 'filosofo', ossia Severo, il quale "si è distinto nell'episcopato e si è fatto notare fino ad oggi per la sua condotta e la sua scienza nelle divine Scritture".

Il personaggio si appella dunque a Zaccaria, il quale aveva conosciuto personalmente Severo, essendo stato suo compagno negli studi di grammatica e retorica ad Alessandria, negli anni dal 485 al 487, e in quelli di diritto a Berito, tra il 487 e il 492, per avere più ampie notizie sul vescovo di Antiochia. "Tu mi farai conoscere - gli dice- di quale città egli è, di quale popolo, di quale famiglia, se peraltro conosci questi dettagli. Mi dirai soprattutto quale è stata la sua condotta, e quali sono state, fin dalla giovinezza, le sue opinioni riguardo a Dio. Infatti il diffamatore lo ha incriminato non soltanto riguardo alla sua vita e alla sua condotta, ma ancora perché, all'inizio della sua carriera, avrebbe adorato i demoni malvagi e gli idoli. Egli ha detto infatti: 'E' stato sorpreso ad offrire sacrifici pagani, in Fenicia, all'epoca in cui vi studiava le lettere e le leggi'"[2].

Già da queste prime battute si annunciano le tematiche che definiscono il peculiare valore storico-religioso di questo documento, il cui significato travalica i limiti di una biografia a carattere sostanzialmente apologetico per configurare lo spaccato vivace di un'epoca e di una società in cui, a fronte di un cristianesimo ormai maggioritario ma fortemente segnato da duri conflitti interni, si pongono aree di religiosità 'pagana'[3], marginali ma ancora assai autorevoli sotto il profilo intellet-

1899-1900, giudicata peraltro "meno fedele" di quella del Kugener da GOULET, 2000, p. 870. L'opera, redatta in greco, è pervenuta in una versione siriaca. Per una breve informazione sullo storico cf. BARDY, 1950. Cfr. anche BAUER, 1967.

2 Zaccaria Scolastico, *Vita di Severo*, ed. KUGENER, 1904, pp. 8 s. La circostanza che si parli di Severo al presente indica che l'episodio e la successiva redazione della biografia si collocano durante la sua vita. G. Bardy propone una datazione dello scritto fra il 512 e il 518, ossia prima dell'esilio egiziano del Patriarca, non menzionato in esso. Cf. BARDY, 1941, in particolare col. 1988. Su Severo e i conflitti teologici della sua epoca si veda MASPERO, 1923, pp. 65-101, con un breve schizzo della situazione sociale e culturale in Egitto fra VI e VII sec., *ibid.*, pp. 23-64.

3 L'uso di questo aggettivo per definire il complesso di posizioni religiose non giudaiche né cristiane è proposto in questa sede come quello più comune e consolidato nel linguaggio degli studi storici sul mondo antico e tardoantico. Esso vuole essere privo di qualsiasi connotazione derogatoria e prescinde dalla questione complessa delle sue origini e del suo primitivo significato (cf. CHUVIN, 2002). Per una discussione su tale questione e sulla legittimità dell'uso scientifico del termine, mi permetto di rimandare a un mio contributo (SFAMENI GASPARRO, 2003a).

tuale e attive nella pratica cultuale[4]. La *Vita di Severo*, di fatto, testimonia la vitalità, nello scorcio del V e nei primi decenni del VI sec., dei culti tradizionali in Egitto e in Siria e il solido radicamento in essi dei circoli colti alessandrini, d'ispirazione platonica. Sotto questo profilo l'opera di Zaccaria rappresenta la faccia cristiana della medaglia di cui Damascio, negli stessi anni, delinea con tratti vivaci quella pagana con le sue *Vite filosofiche*[5], in continuità con le *Vite dei filosofi e dei sofisti* di Eunapio di Sardi[6]. La 'biografia' severiana, pertanto, va letta alla luce di queste due opere e a sua volta risulta indispensabile parametro di riferimento di entrambi gli scritti, fra i più rappresentativi, insieme con la *Vita di Proclo* di Marino[7], delle

4 Una documentata discussione del tema in KAEGI, 1966; FOWDEN, 1978; HARL, 1990. Tracce significative della persistenza di ambienti legati alle forme religiose tradizionali e dei conseguenti conflitti con le autorità cristiane, nell'ambito dell'Impero bizantino, sono individuabili ancora nel VII sec. Cf. ROCHOW, 1976.

5 L'opera dello scolarca neoplatonico, più comunemente nota come *Vita di Isidoro* dal personaggio che sembra occupare il posto centrale, è pervenuta attraverso testimoni posteriori, fra cui soprattutto importanti il Patriarca Fozio (*Bibl.*, Cod. 181 e 242) e il Lessico di SUDA. Edita da ZINTZEN, 1967, è oggetto di una recente ricostruzione da parte di ATHANASSIADI 1999, su cui si vedano peraltro le osservazioni e le riserve di BRISSON, 2001. La datazione proposta è fra il 517 e il 526. Una breve ma perspicua notizia sullo scolarca ateniese in HOFFMANN, 1994, pp. 541-593. Per l'atteggiamento di Damascio nei confronti dell'imperante cristianesimo contemporaneo cf. VON HAEHLING, 1980 e ATHANASSIADI, 1993.

6 Una sintetica notizia sull'autore e la sua produzione letteraria in GOULET, 2000a. Si veda l'edizione critica di G. GIANGRANDE, *Eunapii Vitae Sophistarum*, Roma, 1956 e quella, con traduzione inglese, di W.C. WRIGHT, *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*, Cambridge-London, 1921. Una ricostruzione della fisionomia culturale dell'autore e dell'ambiente di sofisti e filosofi da lui descritto in PENELLA, 1990. Atteggiamenti anticristiani emergono anche dall'opera storica, pervenuta solo in frammenti, per le cui finalità cf. BREEBAART, 1979 e TARTAGLIA, 1995.

7 Si veda la recente edizione, con ampio commento, di H.D. SAFFREY- A.-PH. SEGONDS, *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, Paris, 2001. La scuola neoplatonica ateniese, di cui Proclo fu scolarca fino alla morte avvenuta nel 490 e la cui direzione, dopo lo stesso Marino, fu assunta da Damascio, costituisce, con Alessandria, l'altro fondamentale polo dell'attività religiosa oltre che intellettuale dei rappresentanti della cultura tradizionale. Per una prima informazione si vedano CAMERON, 1969 e i varii saggi di SAFFREY, 1990, in particolare pp. 257-285. Cenni polemici anticristiani sono percepibili nell'opera procliana, come ha sottolineato lo stesso SAFFREY, 1975. Come è noto, la scuola ateniese fu chiusa nel 529 (Malalas, *Chron.* XVIII, 187 ed. L. DINDORF, *Iohannis Malalas Chronographia*, Bonnae, 1931, p. 451) per decreto di Giustiniano, alla cui epoca sono ancora attestate ampie aree di persistenza dei culti tradizionali, come risulta da numerose fonti (Malalas, *Chron.* XVIII, 184 ed. DINDORF, 1931, p. 449; pp. 237-238, 491) e in particolare dall'intensa azione antipagana di Giovanni di Efeso (*HE* II, 44; III, 27-36 ed. E.W. BROOKS, *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae*, P. III, CSCO Scriptores Syri, S. III, 3, Lovanii, 1936, pp. 81 e 114-127). Si veda anche la traduzione di NAU, 1897, pp. 480-483: scoperta di un ambiente di notabili pagani a Costantinopoli nel 546, tra i quali Foca che, dinnanzi alla minaccia del giudizio imperiale, si diede la morte; nel 542 conversioni in massa e distruzioni di templi pagani nelle regioni dell'Asia Minore (Caria, Lidia, Frigia). Cf. IRMSCHER, 1981 e 1990; WHITBY, 1991. Per una ricostruzione del processo di mutazione che condusse alla "scomparsa del paganesimo dal regno di Costantino a quello di Giustiniano" si veda CHUVIN, 1990. Tuttavia, la stessa dura opera di repressione giustinianea non riuscì a distruggere completamente i culti tradizionali nell'Oriente bizantino. Non è possibile neppure sfiorare in questa sede il parallelo problema delle "persistenze pagane" in Occidente. Per una prima informazione si può vedere il recente saggio di RIZZO, 2002 e, per l'Africa tra IV e V sec., con particolare riguardo alla testimonianza di Agostino, ECKERMAN 1991 e la documentazione discussa in SFAMENI GASPARRO, 1999, pp. 122-142. Corrette osservazioni sul problema storiografico posto dal tema dell' "estinzione del paganesimo" in BONNER, 1984.

posizioni degli 'ultimi Elleni' a fronte di un cristianesimo ormai imperante, percorso da profonde tensioni interne e da tendenze intolleranti, più o meno acute, con punte accese di aggressività anti-pagana[8], di cui la vicenda della filosofa alessandrina Ipazia fu una delle più tragiche manifestazioni[9].

Lo stesso Zaccaria è diretto testimone sia di tali tensioni, delle quali le accuse mosse al suo 'eroe' sono segno eloquente, sia dei numerosi episodi di intolleranza che, tra la fine del V e i primi decenni del VI sec., scandiscono la storia della problematica convivenza tra quanti rimanevano legati alle tradizioni religiose ancestrali e quanti ormai erano solidamente radicati sul terreno cristiano. L'opera dello Scolastico peraltro mostra che quegli episodi caratterizzano soltanto dei momenti particolarmente critici di una parabola che per altri versi conosce anche una consuetudine di rapporti sociali e culturali non conflittuali fra i due ambienti, i quali

8 Tali tendenze sono illustrate, talora peraltro in maniera unilaterale, nella monografia di MACMULLEN, 1997, riccamente documentata. Si vedrà utilmente anche MACMULLEN, 1984. La letteratura sul tema è ormai assai ampia. Mi limito a segnalare alcuni degli interventi più rappresentativi: BEATRICE, 1990; BARNARD, 1990; PASCHOUD, 1990; ANDO, 1996. Nel IV sec., tra gli autorevoli rappresentanti della cultura di tradizione ellenica in Oriente che rivendicano una forma di 'libertà religiosa', emergono, come è noto, figure quali Temistio e Libanio. Tra una ricca bibliografia, basti qui ricordare, per il primo, DOWNEY, 1957; DAGRON, 1968; DALY, 1971; MAISANO, 1995. Per il secondo VAN LOY, 1933 e, dopo la magistrale monografia di FESTUGIÈRE, 1959, in particolare pp. 23-179, l'introduzione di ROMANO, 1982 alla traduzione italiana della famosa Orazione *Pro templis*, in cui il retore rivendica dinnanzi a Teodosio I il diritto alla conservazione di quel segno tangibile delle tradizioni religiose ancestrali che erano i templi degli dèi. Osservazioni puntuali in CRISCUOLO, 1990 e 1995. Cf. anche BURGARELLA, 1995.

9 L'uccisione di Ipazia ad opera di una turba di monaci fanatici, nel 415, sembra con ogni verisimiglianza avvenuta con la tacita approvazione del vescovo Cirillo (SOCRATE, *HE* VII, 15, *PG* 67, coll. 768A-769A; ATHANASSIADI, 1999, 43A.E, 128-131). Su questo episodio drammatico cf. RIST, 1965; ROUGÉ, 1990; RONCHEY, 1994; DZIELSKA, 1995 e TEJA, 2004. Il ruolo dei monaci nella distruzione dei culti tradizionali in Oriente sembra essere stato decisivo: cf. FREND, 1990. Sulla loro efficace opera di conversione degli ambienti rurali, FREND, 1967. Per i rapporti conflittuali tra pagani e cristiani si veda anche ELLI, 1999. L'esercizio della violenza nella cristianizzazione dell'Egitto è egualmente sottolineato da FRANKFURTER, 2000.

potevano confluire nelle medesime scuole, di maestri cristiani o pagani, e partecipare a dibattiti ideologici finalizzati a convincere l'interlocutore con gli strumenti dell'argomentazione razionale piuttosto che a imporgli forzatamente le proprie opinioni in materia religiosa[10].

Essa in pari tempo riflette, nella forma ormai stereotipata, lo schema interpretativo cristiano dei culti politeistici quale espressione privilegiata dell'attività diabolica[11] e magica e contestualmente conferma come il referente magico si era consolidato quale arma privilegiata nella polemica sia tra ambienti diversi, quali appunto quelli cristiani e pagani, sia tra opposti fronti all'interno di un medesimo quadro religioso. Di fatto, le accuse di collusione di Severo con le pratiche sacrificali pagane provengono senza dubbio dai suoi avversari in campo teologico, ossia dagli ambienti di ortodossia calcedonese avversi alle sue posizioni monofisite. Posta la solidarietà ormai automatica fra culto politeistico, demonologia e pratica magica, è facile infatti percepire come all'accusa rivolta a Severo soggiaccia una grave e pericolosa insinuazione, delineandosi implicitamente una sua compromissione con l'esecrato potere degli dèi pagani-dèmoni, esercitantesi in maniera privilegiata nella sfera magica, che ancora non ha perduto la sua efficacia e trova anzi agguerriti difensori, come dimostrerà la stessa biografia di Zaccaria. Del resto quest'ultimo, dopo la narrazione degli eventi di cui egli stesso fu protagonista a Berito negli anni in cui Severo gli era compagno di studi, dichiara che l'autore del libello diffamatorio nei confronti dell'amico ha osato affermare che egli fu "sorpreso nell'atto di offrire sacrifici pagani o di darsi alla magia"[12]. Più volte nel corso dell'opera, inoltre, il biografo interverrà a motivare il racconto degli episodi relativi alla pratica dei culti pagani e di riti magici con la volontà di mostrare la totale estraneità ad essi di Severo. Ora basti ricordare che un'accusa formale di esercizio di pratiche magiche sarà rivolta al Patriarca di Antiochia in occasione del Concilio di Costantinopoli del 536, i cui Atti contemplano anche un documento redatto dai sacerdoti e monaci ortodossi della sua città, indirizzato al Patriarca Giovanni e ai padri del Concilio. In esso costoro ricordano "ciò che egli ha osato com-

10 Sulle relazioni intellettuali fra gli ambienti neoplatonici alessandrini e i cristiani colti si vedano le osservazioni di PRAECHTER, 1912. Più ampiamente, sul complesso processo di mutazione delle strutture politico-sociali e ideologico-religiose che caratterizza il mondo tardo-antico nel passaggio dall'Impero pagano a quello cristiano e contempla non solo conflitti ma anche composizioni e continuità, si vedano le equilibrate osservazioni di FRASCHETTI, 1995. Lo studioso discute il noto volume di saggi sul tema curato da MOMIGLIANO, 1963, nei quali appunto si privilegiava spesso l'aspetto della 'transizione' piuttosto che quello, pur presente, del 'conflitto', soprattutto a livello di rapporti personali tra i rappresentanti dei due fronti.

11 Per la particolare valenza di tale identificazione nell'Egitto cristiano dei primi secoli, in particolare negli ambienti monastici, cf. AUFRÈRE, 2000.

12 Zaccaria, *Vita di Severo*, ed. KUGENER, 1904, p. 75.

piere... a Dafne, attorno a delle sorgenti, quando ha fatto uso delle pratiche della magia e onorava i demoni con sacrifici abominevoli (...μαγείαις τε χρώμενος, καὶ θυμιάμασι μυσαροῖς θεραπεύων τοὺς δαίμονας)"[13].

Il ricorso al tema magico come strumento di denigrazione dell'avversario ha una storia lunga e densa di episodi significativi nelle diverse culture del mondo mediterraneo e in particolare in quella greca e romana, oltre che nell'ambito dello stesso cristianesimo, nella duplice possibilità di arma polemica tra opposti fronti all'interno di un medesimo ambiente sociale e culturale ovvero tra culture e società diverse. Questo motivo tocca il centro nevralgico della stessa problematica della definizione del 'magico', che alcuni interpreti vogliono identificare proprio nell'aspetto conflittuale, identificando la magia nella 'religione degli altri'[14]. Senza accogliere tale posizione estrema né presumere ora di affrontare una questione di dimensioni assai ampie[15], basterà notare l'incidenza del tema nella tradizione greco-romana, a

13 Le sezioni degli Atti del Concilio relative a Severo sono state pubblicate in Appendice alla *Vita di Severo* redatta dal monaco Giovanni del monastero di Beith-Aphthonia, da M.-A. KUGENER, 1904a. La lettera in questione *ibid.*, 339-343. Questa *Vita* ha un carattere marcatamente apologetico e trascura completamente gli episodi della giovinezza di Severo narrati da Zaccaria, essendo finalizzata a illustrarne soltanto la *facies* tutta cristiana.

14 Per un' equilibrata discussione del tema cf. SEGAL, 1981; VERSNEL, 1991. Maggiori dettagli su questa complessa problematica in alcuni miei interventi (SFAMENI GASPARRO, 2002a; SFAMENI GASPARRO, 2003 [2004]).

15 E' impossibile tentare di proporre un sia pur minimo bilancio delle ricerche sul tema, anche limitatamente al mondo tardo-antico. Segnalo solo alcuni contributi che danno la misura dell'importanza di esso, in quanto riconosciuto componente essenziale -a vario titolo- della cultura e della spiritualità di quel mondo. Oltre le recenti sintesi generali di BERNAND, 1991; GRAF, 1994 con la discussione critica in AA. VV., 1999; CLERC, 1995; DICKIE 2001 e JANOWITZ, 2001, si vedano le raccolte di contributi a cura di NEUSNER 1989, FARAONE-OBBINK, 1991, MEYER-MIREKI, 1995 e SCHÄFER- KIPPENBERG, 1997. Un'utile silloge delle fonti antiche è offerta, in originale e in traduzione, da LUCK, 1985. Una nuova raccolta documentaria, in traduzione inglese, in OGDEN, 2002. Infine si vedranno le ulteriori messe a punto metodologiche e i dati offerti nei volumi a cura di JORDAN-MONTGOMERY-THOMASSEN, 1999; FLINT-GORDON-LUCK-OGDEN, 1999; PELAEZ, 2000; ASIRVATHAM-PACHE-WATROUS, 2001; PIÑERO, 2001; CIRAOLO-SEIDEL, 2002; BREMMER-VEENSTRA, 2002; PÉREZ JIMÉNEZ-CRUZ ANDREOTTI, 2002 e MIREKI-MEYER, 2002. Si segnalano anche i risultati del Colloquio Internazionale svoltosi a Montpellier nel marzo del 1999, i cui Atti (MOREAU-TURPIN, 2000) contemplano un intero volume di bibliografia (a cura di BRILLET-MOREAU). Si veda anche la bibliografia sintetica ma funzionale redatta da CALVO MARTÍNEZ, 2001. Sulla magia egiziana, i cui legami con il livello religioso sono assai forti e addirittura strutturali, basti ricordare ROCCATI-SILIOTTI, 1987 e i documentati, recenti contributi di RITNER, 1993, 1995, 1995a e 1995b e ASSMANN, 1997. Il *corpus* documentario più significativo per la conoscenza della magia tardo-antica, bacino di confluenza delle diverse tradizioni nazionali (egiziana, greca, giudaica, babilonese etc.), è costituito come è noto dai testi dei Papiri Greci Magici (PGM). Dopo l'edizione fondamentale di PREISEDANZ, 1928-1931, cf. DANIEL-MALTOMINI, 1990-1992 e MERKELBACK-TOTTI,

partire dalla situazione dei "maghi e vagabondi", purificatori e guaritori, evocata nel trattato pseudo-ippocratico *De morbo sacro*[16], fino al processo *De magia* di cui fu protagonista Apuleio, accusato di aver usato arti magiche per indurre alle nozze la ricca vedova di Oea, madre di un suo amico e condiscepolo[17].

Nella vicenda cristiana il motivo interviene assai presto ed esercita tutta la sua forza in particolare nel conflitto che, a partire dalla fine del I e dagli inizi del II sec., oppone i rappresentanti della Grande Chiesa ai portatori del messaggio dualistico gnostico. Quest'ultimo, fin da Giustino, sarà programmaticamente connesso alla figura del mago di Samaria, Simone, presentato nel noto passo di *Atti* 8, 5-25, come antagonista degli apostoli e in particolare di Pietro[18], per divenire nell'eresiologia cristiana l'espressione emblematica di ogni forma di deviazione dottrinale, segnata dunque -per suo tramite- dal marchio infamante dell'identità magica[19]. Questo tema percorre con varia intensità la storia dei conflitti interni al mondo cristiano, quale non è possibile ora evocare in dettaglio. Basti ricordare, come più prossimo alla vicenda di cui è portavoce Zaccaria, il caso di Atanasio di Alessandria, il campione dell'ortodossia nicena contro le posizioni ariane, sottoposto per le accuse degli avversari ad un vero e proprio "processo" ecclesiastico come autore di pratiche magiche. Rufino di Aquileia che narra estesamente gli eventi nel primo libro della sua *Storia ecclesiastica*[20] composta a completamento dell'omonima opera di

1990-1992. Utile la traduzione inglese a cura di Betz, 1986 e l'ampia rassegna bibliografica di Brashear, 1995. Una raccolta di testi magici copti in Meyer-Smith, 1994.

16 *De morbo sacro* 10-12 ed. e trad. di A. Lami, *Ippocrate. Testi di medicina greca*, Milano, 1991^3, 219. Per un'illustrazione del denso panorama storico nel quale si colloca lo scritto, cf. Lanata, 1967 e in ultimo Muñoz Llamosas, 2000. E' noto il problema dei rapporti fra tematiche magiche e scienza medicale, su cui si veda Lloyd, 1975 e già Edelstein, 1937. Più ampiamente, sulle relazioni magia-scienza nel mondo antico è ancora utile il saggio di Lloyd, 1979. Cf. anche Scibilia, 2000; Lancellotti, 2000 e 2001.

17 Per la valutazione storico-religiosa dello scritto di Apuleio, rimane indispensabile la raccolta di fonti nell'opera di Abt, 1908. Cf. anche Alimonti, 1979.

18 Il tema del confronto di potere tra i due personaggi, rispettivamente magico, ossia di origine diabolica, e sacro, ossia di origine divina, sarà elaborato su vari registri, con ampio intervento della componente taumaturgica, nella letteratura ps. clementina. Una recente messa a punto dei problemi relativi, nell'Introduzione di L. Cirillo alla traduzione delle *Recognitiones* di A. Schneider per la collana *Apocryphes* (Cirillo-Schneider, 1999, 13-61). Sul significato delle connotazioni magiche della figura di Simone si vedano le argomentazioni di Heintz, 1997 e di Tuzlak, 2002. Più ampiamente cf. Haar, 2003.

19 Per l'utilizzazione del motivo nel confronto polemico con gli gnostici, ai quali del resto non sono estranei interessi per la sfera astrologica e magica (Sfameni Gasparro, 2000), mi sia permesso rimandare a quanto argomentato nel mio saggio Sfameni Gasparro, 2003.

20 *HE* I, 16-18. Il vescovo di Alessandria fu accusato di aver mutilato di un braccio un certo Arsenio "con il concorso di arti magiche". Sebbene tale accusa da parte gli avversari ariani mascherasse i

Eusebio, da lui tradotta in latino, è testimone dell'efficacia di tale accusa. Essa infatti, pur dimostrata pubblicamente falsa, procurò l'esilio del vescovo e comunque si rivelò arma vincente nelle mani degli ariani per denigrare la sua figura. Dagli Atti del Concilio di Efeso (a. 449) risulta che Sofronio, vescovo di Tella, fu accusato, insieme con un presbitero e due diaconi, di aver praticato "l'errore delle stelle", ossia l'astrologia, oltre a forme di divinazione magica[21]. Come è noto, complesse motivazioni politiche, insieme con quello che è stato definito "il terrore della magia"[22] che sembra pervadere la società del IV secolo, furono le cause scatenanti dei drammatici eventi -sotto il regno di Valentiniano e Valente II- scanditi da processi e condanne a morte per accusa di magia. Sulla base dell'antica legislazione romana, assunta dall'Impero cristiano, di fatto il *crimen magiae* implicava la pena di morte, soprattutto quando si coniugava al pericolo di sovversione sociale[23], per i noti rapporti con la divinazione[24]. Una dura repressione colpì pertanto soprattutto i rappresentanti della classe senatoria a Roma[25] e, in Oriente, ad Antiochia. Lo stes-

forti contrasti teologici che opponevano i due partiti, costoro furono in grado di ottenere dall'imperatore Costantino su tale base la convocazione di un concilio a Tiro nel 335. Lo svolgimento del concilio -a dire di Rufino- ebbe come tema centrale proprio l'accusa di magia, cui si aggiunse quella di condotta immorale, sostenuta da una donna. Pur dimostrate entrambe false, Atanasio fu costretto all'esilio. Sulla situazione della chiesa alessandrina all'epoca di Atanasio cf. Martin, 1996a.

21 Si veda in proposito Peterson, 1959. Nuovo esame dell'episodio e di altri analoghi in Acerbi, 2001. Tra gli innumerevoli altri casi si può ancora ricordare un decreto del Concilio di Serdica del 325 che motiva la scomunica del vescovo Ossio di Cordova anche per i suoi rapporti con un certo Paolino, vescovo di Adana, definito *maleficus* e possessore di *maleficiorum libros*. Cf. Chadwick 1958. Tra le accuse che provocarono la condanna a morte di Severino Boezio, contemporaneo di Severo, verisimilmente intervenne anche quella di *maleficium*, come sostiene con buoni argomenti Rousseau, 1979, sulla base di un'affermazione dello stesso personaggio nella *Consolatio Philosophiae* (I, 4, 4 :...*hoc ipso videbimur affines fuisse maleficio*...). Gli stretti rapporti di Boezio con la scuola platonica di Alessandria diretta da Ammonio sono stati messi in luce da Courcelle, 1935. E' superfluo aggiungere che il caso più eclatante di accusa di magia in ambito intra-ecclesiastico, drammaticamente concluso con la condanna a morte degli imputati, è quello di Priscilliano e dei suoi più fidati discepoli. Documentazione sull'episodio nel mio saggio (Sfameni Gasparro, 1992). Cf. Breyfogle, 1995.

22 Maurice, 1927; Martroye, 1930.

23 Per analoghi episodi di repressione, motivati da sospetti di attività magica, nella Roma repubblicana cf. Le Glay, 1976 e Paillier, 1987.

24 Dopo Pharr, 1932 e Massonneau, 1933, le argomentazioni di MacMullen, 1966, 95-162 illustrano la peculiare connotazione dei maghi, insieme con astrologi, indovini e profeti, come "nemici dell'ordine romano". Cf. III Phillips, 1991. Un'intera sezione del *Codex Theodosianus*, come è noto, contempla le sanzioni *de maleficiis et mathematicis et ceteris similibus* (XVI, XVI [= Brev. XIII], VIIII, 16,1-12). Per la legislazione intesa a reprimere le pratiche divinatorie private cf. Desanti, 1990.

25 Ammiano Marcellino, XXVIII, 1-57. Cf. Fünke, 1967.

so Libanio durante il soggiorno nella città di Valente II (371-377) fu minacciato dall'accusa di complotto politico e di magia[26].

Alla luce di queste premesse, l'accusa rivolta a Severo nel "libello" noto a Zaccaria acquista il suo pieno significato e giustifica l'impegno del biografo nel respingerla con ogni mezzo[27], ricorrendo ad ampie digressioni sugli avvenimenti di Alessandria e di Berito al fine di dimostrare l'estraneità del suo condiscepolo e amico agli episodi di pratiche pagane e magiche che ne scandiscono lo svolgimento. Il tema in questione, peraltro, esprime tutte le sue valenze di strumento polemico e denigratorio soprattutto in relazione al confronto-scontro con le posizioni culturali e religiose contemporanee, giudaiche e pagane, che, fin dal suo primo manifestarsi, si impone al cristianesimo come ineludibile percorso per la propria affermazione e la sopravvivenza stessa. Nella dura polemica che dal II al V sec. d.C. oppone i seguaci delle tradizioni religiose politeistiche e i cristiani, di fatto, emerge con particolare frequenza e intensità l'accusa reciproca di magia[28]. I pagani, recependo un giudizio già formulato in ambiente giudaico, come attestano Giustino e Celso[29], definiscono spesso Gesù di Nazareth *goes*, "stregone/ ciarlatano", e attribuiscono alle arti magiche i suoi prodigi, in particolare le guarigioni miracolose e gli esorcismi, di cui anche i suoi discepoli sono abili esecutori[30].

Nel confronto polemico con il giudeo Trifone l'Apologista rimprovera gli ebrei per l'ostinato rifiuto di riconosce in Gesù di Nazareth il Messia annunciato dalle

26 Il retore a sua volta si sentiva minacciato dalle arti magiche dei sofisti, suoi avversari (*Orat.* I, 245-250 edd. J. Martin-P. Petit, *Libanios. Discours*, t. I *Autobiographie (Discours I)*, Paris, 1979, pp. 190-191. Sulla questione, dopo Bonner, 1932, cf. Clerc, 1995, pp. 204-237 e González Gálvez, 2000.

27 Non si dimenticherà peraltro che, per un'ironia della storia, lo stesso Zaccaria più tardi farà parte del consesso ecclesiastico che condannerà Severo, non solo per le sue tendenze monofisite, ma anche per l'accusa di aver compiuto a Dafne, nota sede di culto apollineo, pratiche pagane e magiche. Si veda la lettera ai Padri del Concilio di Costantinopoli del 538, citata sopra, n. 13.

28 Per un'illustrazione più dettagliata del tema, con relativa documentazione, mi permetto di rimandare al mio contributo Sfameni Gasparro, 2002b. Cf. anche Wypustek, 2002.

29 Sull'immagine di Gesù quale emerge dal trattato di Celso cf. Gallagher, 1980. Il dibattito sul tema taumaturgico è analizzato in Mosetto, 1986. Sui termini della polemica fra i due autori, tra una bibliografia assai ampia (cf. lo *status* degli studi in Borret, 1976), oltre ai saggi editi da Perrone 1998, si segnala in ultimo Frede, 1997 e 1999. Discussione della nozione origeniana della magia e dei termini della confutazione delle accuse celsiane in tale ambito da parte dell'autore alessandrino in Sfameni Gasparro, 2003b.

30 Per i termini generali della polemica anticristiana e più ampiamente per l'atteggiamento dei portatori delle religioni tradizionali nei confronti dei cristiani, mi limito a ricordare i saggi di Benko, 1980; Wilken, 1979 e più ampiamente Id., 1984. Sul problema l'opera "classica" di De Labriolle, 1934, pur apprezzabile, risulta ormai superata nel metodo e anche nella documentazione.

loro stesse Scritture. Dopo aver enumerato i numerosi prodigi compiuti da Gesù, afferma: "Coloro che vedevano questi prodigi dicevano trattarsi di illusioni frutto di magia, ed infatti osavano affermare che era un mago e uno che ingannava il popolo (... μάγον... καὶ λαοπλάνον)"[31]. Tale accusa circolava largamente in ambiente pagano, come nota lo stesso Giustino nella I *Apologia* 30, 1: "Affinché qualcuno che è contro di noi non dica che nulla impedisce che colui che è chiamato da noi Cristo, uomo nato da uomo, ha compiuto con arte magica quelli che noi riteniamo prodigi e per questo è sembrato essere Figlio di Dio, diamo ora la dimostrazione... (...μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι...)"[32]. Di essa, nel II sec. d.C., si fece portavoce e abile sostenitore il filosofo Celso, la cui opera ci è stata parzialmente consegnata nell'opera di Origene, composta a distanza di circa ottanta anni. L'Alessandrino, a confutazione della posizione celsiana, a più riprese ne riflette questo aspetto dell'impianto accusatorio anti-cristiano: "...Ed in realtà Gesù si svelò da se stesso fra i Giudei come *la virtù di Dio* (*I Cor.* I, 18), -dichiara Origene- a causa dei miracoli che fece: quei miracoli che Celso suppone essere avvenuti per opera di magia, in quanto i Giudei di quel tempo, che conoscevano non si sa come la figura di Belzebù, affermavano che *egli scacciava i demoni per merito di Beelzebul, principe dei demoni* (*Mt.* 12, 24)"[33]. Tra i numerosi luoghi paralleli basti citare ancora un contesto in cui, dopo aver enumerato le accuse mosse da Celso ai cristiani a causa delle pratiche esorcistiche da essi compiute, ritenute espressione di arti magiche, Origene riporta una passo dell'*Alethes logos*: "Continuando poi egli pone sotto accusa anche il Salvatore, dicendo che *con l'arte magica è riuscito ad operare quei miracoli, che sembra aver fatto* (ὡς γοητείᾳ δυνηθέντος ἃ ἔδοξε παράδοξα πεποιηκέναι....), *e dacché prevedeva che altri, venuti a conoscenza degli stessi precetti, avrebbero fatto le stesse cose, e si sarebbero così vantati di operare per merito del potere di Dio, Gesù ha scacciato costoro dalla sua società*"[34].

I cristiani, nel corso della lunga tradizione apologetica che va da Giustino fino ad Agostino, condannano il panorama religioso politeistico soprattutto per il trami-

31 *Dial*, 69, 7, traduzione di G. Visonà, *S. Giustino. Dialogo con Trifone*, Torino, 1988, p. 240).

32 Ed. A. Wartelle, *Saint Justin Apologies*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, Paris, 1987, pp. 136 s.). Le origini giudaiche di tale accusa sono sottolineate Samain, 1938. Sui rapporti, spesso conflittuali e polemici, fra giudei e cristiani nei primi secoli numerosi ormai sono gli interventi critici. Basti qui segnalare, dopo il "classico" volume di Simon, 1948, Rokeah, 1982; Stanton, 1985; Wilson, 1995; Stanton-Stroumsa, 1998; Schwartz, 2002.

33 *CCel* II, 9 ed. M. Borret, *Origène. Contre Celse*, T. I (Livres I et II), Introduction, texte critique, traduction et notes, SCh 132, Paris 1967, pp. 306 s.; trad. di A. Colonna, *Contro Celso di Origene*, Torino, 1971, p. 139

34 *CCel* I, 6, ed. Borret, 1967, pp. 90 s., trad. di Colonna, 1971, pp. 47 s. Cf. *CCel* I, 28; I, 38 e *passim*.

te dell' identificazione dèi-dèmoni e attraverso l'assimilazione della sfera taumaturgica e oracolare pagana al livello della pratica magica[35]. Di fatto, a preferenza della formula evemeristica, che pure interviene nella letteratura apologetica, i polemisti cristiani adottano quella demonologica che permette loro di spiegare la capacità universalmente riconosciuta degli dèi tradizionali di intervenire efficacemente nelle vicende umane come benefici operatori di interventi "salvifici", soprattutto sul piano della salute e dei molteplici rischi della vita quotidiana. Il prevalente obiettivo degli Apologisti risulta essere dunque la sfera della taumaturgia pagana, con i suoi potenti e popolari dèi guaritori come il greco Asclepio e gli egiziani Iside e Serapide, e quella spesso contestuale del profetismo e della prassi oracolare[36], entrambe percepite come i più potenti ostacoli all'affermazione del messaggio cristiano[37], che pure riserva ampi spazi ai fenomeni taumaturgici e profetici[38]. Tale nozione è enunciata efficacemente in un passo di Lattanzio che, dopo aver ribadito l'origine demoniaca dell'a-

35 Si veda per tutti Giustino che -accogliendo la tradizione giudaica relativa alle nozze fra i "figli di Dio", identificati con gli angeli ribelli, e le donne come causa della diffusione del male nel mondo- attribuisce la comunicazione delle conoscenze magiche e dei "libri magici" agli angeli peccatori. Nella II *Apol.* 5, 3-4 ed. WARTELLE, 1987, pp. 202-205, dichiara dunque: "Ma gli angeli non rispettarono questa disposizione, si lasciarono sedure dalle donne alle quali si unirono, e i figli nati da queste unioni sono gli esseri che noi chiamiano demoni. Di più, in seguito essi si sono asserviti il genere umano, sia per mezzo di scritture magiche (τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν) sia per la paura che suscitavano e i tormenti che infliggevano, sia insegnando agli uomini ad offrire loro sacrifici, incensi e libagioni, di cui erano divenuti avidi dopo essersi lasciati asservire dalla febbre dei desideri...". Segue quindi un'ampia argomentazione sui demoni identificati agli dèi del paganesimo, di cui parlano poeti e mitografi che ne ignorano l'originaria natura angelica e il peccato (§§ 5-6). Questo tema sarà motivo ricorrente in tutta l'apologetica cristiana. Cf. CARENA, 1923; RIES, 1989; VERMANDER, 1982 e in ultimo FLINT, 1999.

36 Su questa problematica, che non è possibile sviluppare in questa sede, mi sia permesso rimandare alla documentazione offerta nel mio volume SFAMENI GASPARRO, 2002.

37 Per il tema oracolare come uno dei punti di forza nel confronto tra pagani e cristiani basti ricordare una pagina di Minucio Felice, in cui Ottavio, a difesa della religione tradizionale, adduce l'efficacia profetica degli dèi ancestrali. Dopo aver evocato i templi che ornano Roma e tutto il mondo romano, dichiara: "Proprio da queste sedi i vati, muniti di virtù profetica, pervasi dal dio e a lui interiormente uniti, anticipano il futuro, mettono in guardia dai pericoli, offrono un rimedio ai malanni, speranza agli afflitti, aiuto ai bisognosi, consolazione nelle sventure, sollievo dalle fatiche. Anche durante il riposo notturno vediamo, sentiamo, riconosciamo gli dèi che durante il giorno empiamente trascuriamo, respingiamo, invochiamo con falsi giuramenti" (*Octavius*, 7, 6; trad. di F. SOLINAS, *Marco Minucio Felice. Ottavio*, Milano, 1992, pp. 46 s.). Sull'atteggiamento dei cristiani nei confronti dei culti tradizionali si segnalano inoltre CONTRERAS, 1980 e HANSON, 1980.

38 Un'illustrazione del panorama profetico dei primi secoli d.C., le cui complesse valenze e varietà di manifestazioni non possono ora essere affrontate, è offerta dall'ampia sintesi di AUNE, 1983. Una valutazione critica dell'opera in FILORAMO ET ALII, 1999.

strologia, della divinazione e dell'arte magica[39], afferma: "Essi (i demoni) ingannano soprattutto nel campo degli oracoli, le cui menzogne non possono essere scoperte da coloro che ignorano la verità e che, per questa ragione, credono che costoro decidono dei poteri, delle vittorie, delle ricchezze e dei successi, e che è egualmente per il loro beneplacito che spesso lo stato è stato liberato dai pericoli che lo minacciavano, una volta quei pericoli annunciati dalle loro risposte e scongiurati con i sacrifici. Ma tutto questo non è che inganno. Di fatto, dato che essi conoscono anticipatamente le disposizioni di Dio, poichè sono stati i suoi servitori, vi si inseriscono in modo che, per tutto ciò che è stato fatto o è fatto da Dio, si abbia l'impressione piuttosto che sono loro che lo fanno o che l'hanno fatto. E ogni volta che qualcosa di buono deve accadere a un popolo o a una città, in virtù del piano di Dio, eccoli che promettono, mediante dei prodigi, dei sogni o degli oracoli, che lo compiranno, purchè si offrano loro templi, onori, sacrifici (*...illi se id facturos uel prodigiis uel somniis uel oraculis pollicentur, si sibi templa, si honores, si sacrificia tribuantur*)"[40].

In questo quadro interviene con varia intensità secondo i contesti anche il tema magico, inteso a definire una sfera operativa particolare, distinta dal generale panorama ideologico-cultuale politeistico ma pure profondamente radicata in esso. Tuttavia presto si delinea sempre più nettamente nei polemisti cristiani una programmatica convergenza fra i due piani, soprattutto con l'identificazione di evento miracoloso, attività oracolare e magia. Autori come Taziano, procedendo alla totale demonizzazione del panorama culturale e religioso pagano, imprimono una forte accellerazione al processo di identificazione fra struttura religiosa politeistica in quanto tale e prassi magica, percepite come contestuali espressioni dell'attività malefica, ingannatrice ma efficace, dei dèmoni contro l'umanità, intesa a traviarla lontano dal vero Dio[41]. Per questa via si opera una radicale opera di dequalificazio-

39 *Div. Inst.* II, 16, 1 ed. P. MONAT, *Lactance. Institutions divines Livre II*, Introduction, texte critique, traduction et notes, SCh 337, Paris, 1987, pp. 194 s.: "Sono loro (sc. gli angeli decaduti=demoni) che hanno inventato l'astrologia, l'aruspicina, l'arte degli auguri, e tutti quelli che si chiamano oracoli, necromanzia, arte magica e tutte le attività che gli uomini praticano nella sfera del male, sia apertamente sia in segreto".

40 *Ibid.* II,16, 13-14 ed. MONAT, 1987, pp. 200 s.

41 Uno dei temi dominanti dell'*Oratio ad Graecos* è quello dell'identificazione dèi-demoni e dell'attività pervasiva di questi ultimi a causa della loro malvagità, conseguenza della primordiale caduta, essendo assunto il tema enochico delle nozze degli angeli con le figlie degli uomini, e del loro rapporto con la materia. Ad essi sono attribuite le arti magiche, la divinazione e le stesse pratiche medicali, assimilate sostanzialmente a quelle magiche. Il potere iatromantico degli dèi-demoni è ancora quello più pericoloso, per la sua forte capacità di attrazione nei confronti degli uomini bisognosi di soccorso. In un veemente appello agli interlocutori per indurli ad abbandonare l'errore politeistico, Taziano esclama: "I demoni non guariscono, essi catturano gli uomini con

ne dei patrimoni religiosi tradizionali con conseguente perdita d'identità culturale dei popoli che ne sono portatori, essendo tali patrimoni degradati al livello di quella sfera magica che nella concezione greco-romana ormai da secoli aveva assunto un carattere francamente derogatorio, relegata com'era nelle secche della mistificazione e dell'inganno ad opera di abili ciarlatani e/ ovvero dell'attività di potenze malefiche manipolate efficacemente da "stregoni" senza scrupoli.

In questo dibattito[42], in cui emergono nel campo pagano figure di abili polemisti come Celso, Porfirio[43], Ierocle[44] e Giuliano Imperatore[45], il tema centrale risulta essere quello dell'origine e della natura del potere sacro, nella sua specifica dimensione taumaturgica e terapeutica. I due partiti si confrontano e si scontrano, infatti, sul problema della legittimità rispettiva dei poteri sovrumani ai quali appellano e dai quali si definisce la rispettiva identità religiosa: frutto di inganno e di

l'inganno, e l'ammirevole Giustino dice giustamente che sono paragonabili a dei briganti. Infatti, come questi hanno l'abitudine di fare dei prigionieri e di renderli poi ai genitori mediante riscatto, così questi pretesi dèi si insinuano nelle membra di certi uomini, poi mediante sogni fanno credere nella loro potenza, ordinano ai malati di apparire in pubblico, alla vista di tutti, e dopo essersi rallegrati degli elogi che si largiscono loro, se ne fuggono dal corpo di questi malati, mettono termine alla malattia che avevano essi stessi causato e ristabiliscono gli uomini nella loro condizione primitiva" (*Orat.* 18, trad. di A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien suivies d'une traduction française du Discours avec notes*, Paris, 1903, pp. 131 s.; ed. M. WHITTAKER, *Tatian Oratio ad Graecos and Fragments*, Oxford, 1982, 36 s.).

42 Oltre i titoli menzionati sopra, per le fasi posteriori del confronto, si vedano anche NESTLE , 1940-41; COURCELLE, 1958, 1959 e 1963.

43 Come è noto, la polemica anti-cristiana, che occupa largo spazio nella vasta produzione porfiriana, si è espressa in maniera programmatica nel trattato intitolato verisimilmente "Contro i cristiani". Di esso rimangono soltanto frammenti, per la cui edizione si veda A. VON HARNACH, Berlin, 1916. La questione della ricostruzione dell'opera è ancora oggetto di dibattito. Cf. BARNES, 1973 e 1994 e i numerosi contributi di BEATRICE, 1991, 1992, 1994. Una messa a punto sulle diverse interpretazioni e analisi dei passi superstiti in COOK 2000, pp. 119-167.

44 Sossiano Ierocle, alto funzionario imperiale che collaborò attivamente all'organizzazione della persecuzione anti-cristiana di Diocleziano del 303 (cf. BARNES, 1976), è autore di uno scritto in cui tema centrale è il confronto fra l'"uomo divino" Apollonio di Tiana e Gesù. Il suo contenuto ci è parzialmente noto attraverso la confutazione redatta da Eusebio di Cesarea con il titolo "Di Eusebio di Pamfilo contro gli scritti di Filostrato in favore di Apollonio a causa del parallelo stabilito fra lui e il Cristo" (edd. M. FORRAT- É. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée Contre Hiéroclès*, SCh, 333, Paris, 1986). Cf. JUNOD, 1988. Non mi sembrano sufficientemente motivate le riserve espresse da HÄGG, 1992 sulla paternità eusebiana del trattato. Per l'atteggiamento di Eusebio nei confronti delle religioni politeistiche cf. KOFSKY, 2000.

45 I frammenti del *Contra Galilaeos* (ed. E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, Roma, 1990) mostrano che, sulle orme di Porfirio, Giuliano rivolgeva l'accusa di magia soprattutto ai discepoli di Cristo e in particolare a Paolo. Sulla fisionomia culturale e religiosa dell'Imperatore, oggetto di numerose ricerche, ricordo soltanto, dopo BOUFFARTIGUE, 1992, l' opera di SMITH, 1995.

mistificazione, ossia appunto di abilità magica, per i rappresentanti delle religioni politeistiche tradizionali, la facoltà taumaturgica di Gesù di Nazareth è per i cristiani l'espressione e la garanzia della sua natura divina e della legittima autorità divina del suo messaggio salvifico[46].

Nel corso della lunga vicenda storica che vedrà i cristiani trasformarsi da perseguitati e accusati in accusatori e persecutori, allorché la "svolta costantiniana" proporrà il cristianesimo come *religio licita* prima e quindi come religione ufficiale dell'Impero[47], il tema rimane sostanzialmente stabile per un verso ma subisce anche mutazioni per l'altro.

Da parte cristiana la strategia polemica anti-pagana, pur nel diverso dosaggio dei toni e delle tematiche, persiste sulla linea argomentativa elaborata dai più antichi apologisti: il parametro esegetico demonologico è ormai una sorta di dogma che non ha bisogno di dimostrazioni, sicché ogni manifestazione degli dèi tradizionali e del loro culto è percepita e descritta in termini di attività demoniaca. Nella polemica cristiana di II e III secolo naturalmente prevalevano gli aspetti difensivi, essendo gli autori impegnati ad affermare la legittimità religiosa del messaggio cristiano e a respingere l'accusa di magia rivolta allo stesso Gesù di Nazareth in quanto autore di miracoli, soprattutto guarigioni, e di esorcismi[48], attività praticate in maniera efficace dai suoi attuali seguaci[49]. Si noterà tuttavia che questa esigenza risulta ancora assai viva in autori che operano negli anni della "grande persecuzione" e assistono alla graduale ma inarrestabile affermazione della propria fede con parallela mortificazione dell'avversario pagano. Il problema della confutazione dell'immagine magica o peggio stregonesca del fondatore del cristianesimo e dei suoi discepoli occupa ampio spazio in Arnobio e in Lattanzio. Il primo dei due autori dichiara: "Ma ecco il mio oppositore farmisi di nuovo contro, armato di molte altre accuse ugualmente puerili: 'fu mago, compì tutte quelle opere con arti occulte, rapì dai templi degli Egiziani nomi di spiriti potenti e dottrine astruse'"[50]. Dopo aver sot-

46 Per il confronto tra i due opposti fronti sul valore e sul significato del "miracolo", soprattutto nella sua dimensione terapeutica, si vedano i successivi interventi di REMUS, 1980, 1982, 1983 e quanto osservato nel mio contributo sul tema (SFAMENI GASPARRO, 2000a). Si segnala la raccolta di fonti, purtroppo soltanto in traduzione inglese, di COTTER, 1999.

47 Un ampio affresco di questa vicenda e delle profonde mutazioni culturali e religiose che essa ha implicato, nei volumi di MACMULLEN, 1984 e 1997 già ricordati (cf. sopra n. 8). Si veda anche FOX 1986. Un'utile raccolta di fonti su questo periodo in MACMULLEN-LANE, 1982 e in LEE, 2000.

48 Mi limito a ricordare i contributi di BÖCHER, 1972, di STERLING, 1993 e di TWELFTREE, 1993, che offre ampia rassegna critica della precedente bibliografia.

49 LEEPER, 1993.

50 *Div. Inst.* IV, 13, 11-17, ed. P. MONAT, *Lactance. Institutions divines Livre IV*, Introduction, texte critique, traduction et notes, SCh 377, Paris, 1992, pp. 116-119.

tolineato che i maghi ricorrono ad ogni sorta di sostanze e di trucchi per ottenere i loro scopi, sostanzialmente malefici, conclude: "Invece è certo che Cristo, senza cercar l'appoggio di alcuna cosa, senza attenersi ad alcun procedimento, ad alcuna prescrizione, fece tutto quel che fece con la potenza del suo nome e, com'era proprio, conveniente, degno di un dio vero, ci donò con un potere liberamente munifico non quel che reca danno e nocumento, ma quel che fa bene, che è salutare e pronto a portar aiuto" (*Adv. Nat.* I, 44). Inoltre Gesù, prevedendo che i suoi miracoli sarebbero stati negati come opere di magia, conferì gli stessi poteri ai discepoli, gente umile e ignorante, "i quali, mandati fra le diverse genti, eseguissero tutti quei miracoli senza bisogno alcuno di trucchi e di ripieghi". Gesù e i discepoli, infatti, hanno agito solo mediante la parola autorevole e con il comando rivolto ai demoni, che vengono così scacciati dai corpi umani (*ibid.* I, 50). Da parte sua Arnobio appella all'autorità della parola oracolare dell'Apollo di Claros, che conosciamo espressa in un ricco patrimonio di "oracoli teologici", in cui trova voce una densa corrente teologica e spirituale degli ambienti colti pagani[51]: "Ecco perché l'Apollo di Mileto, al quale si chiedeva se costui fosse stato uomo o Dio rispose: "Mortale secondo la carne, saggio per i suoi prodigi (σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις) / ma condannato dai giudici dei Caldei/ inchiodato su una croce, soffrì un'atroce morte". Nel primo verso, certo, ha detto la verità, ma ha ingannato abilmente colui che l'interrogava, che ignorava completamente il mistero della verità; infatti sembra negare che costui sia stato Dio.... ...E' come nell'espressione in cui dice che costui è stato un saggio. Cosa risponderai a questo, Apollo? Se era un saggio, significa che il suo insegnamento è la saggezza e che non esiste altra sapienza, e che coloro che lo seguono sono saggi, e non ne esistono altri. Perchè dunque agli occhi del popolo passiamo per delle persone stupide, vane e inette, noi che siamo discepoli di un maestro di cui i loro stessi dèi proclamano la sapienza? Infatti, quando afferma che costui ha fatto dei prodigi, per cui soprattutto ha meritato che si creda nella sua divinità, egli appare in accordo con noi, poichè evoca gli stessi fatti di cui noi ci gloriamo. Ma egli si riprende tuttavia e ritorna ai suoi inganni da demone. Infatti, allorchè costretto dalla necessità aveva detto la verità, appariva come un traditore degli dèi e di se stesso, a meno di mascherare, ricorrendo alla menzogna, l'ammissione che la verità gli aveva strappato. Egli dichiara dunque che, se costui aveva compiuto mirabili prodigi, era grazie a una potenza che non era divina ma magica (*Ait ergo illum fecisse quidem opera miranda, uerum non diuina uirtute sed magica*). E perchè meravigliarsi che Apollo abbia persuaso gente che ignorava la verità, quando i Giudei stessi, che si reputavano adoratori del Dio supremo, hanno pensato la stessa cosa allorchè questi miracoli si compivano ogni giorno sotto i loro occhi? (...*cum Iudaei quoque, cultores*

51 Dopo quanto osservato nel mio volume (Sfameni Gasparro, 2002), sulla relativa base documentaria, basti qui rimandare al saggio di Suarez de la Torre, 2003.

ut uidebantur summi Dei, hoc idem putauerint, cum ante oculos eorum cotidie fierent illa miracula?) . E tuttavia la contemplazione di siffatti miracoli (*tantarum uirtutum contemplatione*) non ha potuto indurli a credere che colui che vedevano era Dio"[52].

La pericolosità e diffusione di tale immagine negli ambientii colti, oltre che in quelli popolari contemporanei, è confermata da Eusebio di Cesarea. Tale questione costituisce il centro motore dell'argomentazione del *Contro Ierocle*, inteso a smantellare l'apparato dimostrativo dell'autore pagano, costruito attorno all'immagine filostratea di Apollonio di Tiana, opposto -come vero "uomo divino"[53]- al "falso uomo-dio" proclamato dai cristiani[54]. Lo spazio assai ampio dedicato alla difesa della qualità divina di Gesù contro le decisive connotazioni magiche a lui attribuite dagli avversari pagani nella *Dimostrazione evangelica*, composta dopo l'Editto di tolleranza del 312, forse negli anni 314/318 o addirittura nel 324, conferma l'attualità ancora viva del dibattito sul tema. Di fatto, alla decostruzione dell'immagine di un Gesù-mago, quale era stata abilmente delineata nella letteratura polemica anticristiana, almeno a partire dall'*Alethès Logos* di Celso, è dedicato un vivace squarcio argomentativo nel terzo libro dell'opera, in cui l'autore esordisce affermando: "Tutte queste cose sono state esposte, sulla base delle sacre Scritture, proprio per i credenti. A quelli invece che non sono stati convinti dalle Scritture profetiche, andremo incontro per la loro propria via. Faremo pertanto un'indagine per vedere se egli sia stato un uomo comune e simile agli altri. Nel caso poi che egli appaia molto più grande e diverso, per la sua indiscussa superiorità, rispetto a tutti coloro

52 *Adv. Nat.* I, 43 ed. H. Le Bonniec, *Arnobe Contre les Gentils Livre I*, SCh 175, Paris, 1982, pp. 168 s.; trad. R. Laurenti, *Arnobio I sette libri contro i pagani*, Torino, 1962, p. 24.

53 E' impossibile qui entrare nel merito della definizione di questa tipologia, sulla quale -dopo il saggio di Bieler, 1935-1936- si è sviluppata una bibliografia assai ampia, tra i cui numerosi titoli si segnalano soltanto Betz, 1968; Smith, 1971 e 1978; Tiede, 1972; Achtmeier, 1972; Holloday, 1977; Fowden, 1982; Corrington, 1986; Blackburn, 1992; Anderson, 1994; Yabro Collins, 1994; Pilgaard, 1995. Utile, per un primo approccio al tema, la breve sintesi di Dzielska, 1998. Osservazioni equilibrate in Cox, 1989 e un corretto intervento critico in Flinterman, 1996. Per una discussione più ampia del problema e un esame dell'opera di Filostrato relativa al saggio e taumaturgo di Tiana mi sia permesso rinviare ad un mio contributo Sfameni Gasparro, 2005. Osservazioni più articolate sul tema nella mia relazione ad un recente Incontro scientifico, dedicato alla questione delle figure di "mediatori" religiosi, alla cui categoria appartengono anche i varii "uomini divini" pagani e cristiani: Congreso Internacional sobre historia de las religiones: Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo, Palma de Mallorca, 13-15 Octubre, 2005 (Sfameni Gasparro, in stampa). Per la presenza del tema anche in ambito giudaico tardo, soprattutto in relazione alla figura di Mosé, mi sia permesso rimandare alla documentazione discussa in Sfameni Gasparro, 2004.

54 Edizione, con traduzione e commento, di M. Forrat- É. des Places, *Eusèbe de Césarée Contre Hiéroclès*, Introduction, traduction et notes par M. Forrat, Texte grec établi par É. des Places, SCh 333, Paris, 1986. Sul significato storico dell'opera cf. in ultimo Mendelson, 1992.

che fin dai tempi più antichi hanno giovato agli uomini, esamineremo in maniera adatta anche la sua più divina natura, mostrando con prove chiare che la potenza che era in lui non era di natura umana: conseguentemente a ciò parleremo anche della sua divinità, per quanto ci riuscirà possibile. Poiché dunque la maggior parte degli increduli non cessa a tutt'oggi di chiamarlo mago e impostore (γόητα καὶ πλάνον ἀποκαλοῦντες), e di bestemmiarlo con mille altre accuse, ebbene, rispondiamo a costoro senza proporre niente di nostro, ma attingendo gli argomenti alle stesse sue parole e all'insegnamento che ha trasmesso"[55].

Del resto, il *De consensu evangelistarum*[56] e il *De civitate Dei*[57] di Agostino, oltre che alcune epistole che riflettono i rapporti del vescovo di Ippona con i circoli platonici africani[58], confermano la popolarità dura a morire di un argomento che negli ambienti pagani, popolari ma anche colti, fin dal *Discorso vero* (o *di verità*) di Celso, si proponeva come l'arma vincente contro il nuovo, sempre più pervasivo messaggio religioso, respinto per tale via ai margini della vita culturale e civile in quanto smascherato nella sua identità magica e pertanto interamente squalificato.

55 *Dem.* III, 2, 78-7, 40; trad. di P. CARRARA, *Eusebio di Cesarea. Dimostrazione evangelica*, Torino, 2000, pp. 278-331. Cfr. anche III, 5, 110 trad. CARRARA, p. 309: "Dopo aver detto tutto ciò al primo gruppo di increduli, volgiamoci ora al secondo. Questo è composto da quanti ritengono sì che Gesù abbia compiuto azioni straordinarie, ma solo per mezzo di magia volta al raggiro di coloro che ne erano spettatori, così da stupire i presenti come operatore di prodigi e mago" (Ἀλλὰ τούτων ἡμῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἰρημένων πρὸς τὸ πρῶτον τῶν ἀπίστων τάγμα, φέρε καὶ πρὸς τὸ δεύτερον στῖφος ἐνστῶμεν. τοῦτο δὲ ἦν τὸ τῶν συνομολογούντων μὲν τὸν Ἰησοῦν τὰ παράδοξα πεποιηκέναι, γοητείᾳ δὲ ἄλλως ἐπὶ πλάνῃ τῶν ὁρώντων οἷα θαυματουργὸν ἢ φαρμακέα τινὰ θαυμασιῶσαι τοὺς παρόντας). Un'analisi del tema in NORRIS, 1992.

56 *De cons. Ev.* I, 34, 52. Agostino riferisce una "diceria" corrente negli ambienti pagani contemporanei, secondo la quale Cristo avrebbe composto uno scritto in cui avrebbe ammesso il culto politeistico e addirittura mostrato di esercitare le pratiche magiche. Cf. MADEC, 1992.

57 Cf. *De civ. Dei* XVIII, 53, 2 edd. G. BARDY-G. COMBÈS, *La cité de Dieu. Livres XV- XVIII. Luttes des deux cités*, Texte de la 4e édition de B. DOMBART et A. KALB, Introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. COMBÈS, Bibliothèque Augustinienne, S. 5e, 36, Paris, 1960, pp. 678-681.

58 Di particolare interesse è la corrispondenza con Massimo di Madaura (*Epist.* 16-17), con il presbitero Deogratias (*Epist.* 102), con il giovane Dioscoro (*Epist.* 117-118) e soprattutto quella con il nobile Volusiano, probabilmente alla fine della vita convertito al cristianesimo, di cui Marcellino si fece interprete e mediatore (*Epist.* 134-138; cf. MOREAU, 1973). In essa infatti si coglie con immediatezza la posizione di quell'ambiente pagano cartaginese socialmente elevato e intellettualmente vivace in cui i problemi religiosi erano oggetto di appassionate discussioni e il confronto con il cristianesimo era percepito in tutta la sua vitale e ineludibile urgenza. Se il tema della natura e funzione di Cristo era uno dei più dibattuti (oltre il saggio di MADEC, cit. in n. 56, cf. CULDAT 1992 e 1993), centrali erano anche quelli della "via" per il perseguimento della salvezza e del ruolo dei riti catartici e magici. Per il rapporto dialettico dell'Ipponense con la tradizione platonica contemporanea cf. SFAMENI GASPARRO, 1997, pp. 75-142.

Peraltro anche la strategia polemica anti-cristiana subisce un significativo mutamento allorché emerge un atteggiamento positivo di alcuni ambienti pagani nei confronti di Gesù. Con Porfirio si assiste infatti ad un parziale positivo riconoscimento della figura di Cristo: egli è talora giudicato "uomo sapiente" dalle divinità nei loro responsi oracolari e tale giudizio è accolto con favore dal filosofo. L'asse polemico e denigratorio, con la contestuale accusa di magia, si sposta pertanto in direzione dei discepoli, soprattutto Pietro e Paolo, criticati per aver falsificato la realtà storica e aver compiuto miracoli con arte magica, per affermare la divinità del personaggio. In questa valutazione negativa, espressa nel *Contro i cristiani* di Porfirio e riflessa nelle opere di Ierocle e di Giuliano Imperatore, sono coinvolti direttamente i cristiani contemporanei, giudicati ignoranti e creduloni per la loro fede che fa di un essere umano, per quanto saggio e moralmente rispettabile, un "impossibile" dio "incarnato", fatto oggetto di un culto insensato. Il confronto con la figura di un "uomo divino" come Apollonio di Tiana, in questo contesto polemico, intende mostrare -da parte degli "ultimi elleni" difensori delle religioni tradizionali- la necessità di mantenere distinto il piano dell'uomo, anche nella sua dimensione più alta di saggio e taumaturgo, in contatto privilegiato con la divinità, e quello di un divino trascendente, estraneo ad ogni "mescolanza" con il livello terreno e mondano.

Questo complesso scenario si rifrange con toni vivaci in molte espressioni letterarie di III-V sec. di ambiente pagano e cristiano; di quest'ultimo soprattutto la ricca letteratura apocrifa di *Atti di Apostoli* conosce come motivo ricorrente l'accusa di magia rivolta contro l'uno o l'altro Apostolo[59], riflettendo in tal modo la percezione da parte pagana del valore e della consistenza dell'attività missionaria e taumaturgica dei propagatori della nuova religione. Questa, da parte sua, rivendica invece l'unica autorità divina contro il potere delle divinità tradizionali, francamente degradate al rango demoniaco. La cifra demonologica quale strumento interpretativo dell'ancora vivace panorama politeistico contemporaneo interviene nella letteratura agiografica che fa le sue prime prove con l'atanasiana *Vita di Antonio*[60] e delinea nella *Vita di Ilarione* di Girolamo un quadro vivido e mosso in cui il santo

59 Tra gli interventi, ormai numerosi, sul tema si segnalano POUPON, 1981; BOVON, 1995 e i saggi di BREMMER, 1996, 1998, 2000 e 2002. L'accusa interviene con particolare frequenza negli *Atti di Tommaso*, che pongono in bocca ai pagani la definizione dell'apostolo come *magos* o *pharmakeus* (ed. R.A. LIPSIUS–M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II/2, Lipsia, 1903, pp. 99-291 [testo greco]; J. KLEIN, *The Acts of Thomas*, Supplements to Novum testamentum V, Leiden, 1962 [testo siriaco]).

60 *Vita Antonii* 22-23, ed. G. J. M. BARTELINK, *Athanase. Vie d'Antoine*, SCh 400, Paris, 1994, pp. 196-201. Ai demoni si attribuisce l'aver istituito "gli oracoli dei pagani", che sono percepiti ancora come particolarmente pericolosi, in quanto capaci di ingannare con le loro predizioni. "Pertanto -dichiara Atanasio- anche se talora dicono la verità, non si devono per questo ammirare" (*ibid.* 33, 1-2, pp. 224-227).

monaco esorcizza demoni invasivi, sventa subdole trame di magia amorosa, opera a sua volta abilmente per contrastare le tecniche tipiche della magia del circo[61], intesa a "paralizzare" gli avversari[62]. Tra i numerosi episodi di attività taumaturgica dell'eremita si segnalano in particolare, come tipici delle radicate credenze contemporanee sull'efficacia della magia, due casi. Il primo riguarda un certo Italico, un cristiano di Maiuma che allevava "cavalli da circo in gara con un duumviro di Gaza, adoratore dell'idolo Marnas". Costui, per proteggersi dall'ostilità dell'avversario, il quale disponeva di un fattucchiere, che con certe sue imprecazioni demoniache poteva frenare i cavalli dell'uno e aizzare quelli dell'altro (... *aemulo suo habente maleficum, qui daemoniacis quibusdam imprecationibus et huius impediret equos et illius concitaret ad cursum*...), andò dal beato Ilarione e lo pregò non tanto che venisse danneggiato l'avversario, quanto che venisse protetto lui stesso". Affermando che "in quanto cristiano, egli non poteva adoperare arti magiche, ma, se mai, chiedere aiuto a un servo di Cristo", riesce a vincere la ritrosia di Ilarione che consegna a Italico un suo bicchiere colmo d'acqua, con cui egli asperge i cavalli, riuscendo così a ottenere la vittoria (*Vita* 11, 3-13).

Il secondo episodio riguarda un esorcismo contro un demone che aveva preso possesso di una vergine in virtù delle pratiche segrete di un giovane innamorato. Costui si era recato a Menfi per apprendervi le arti magiche, a conferma della persistenza della tradizione religiosa locale che allo sguardo cristiano aveva acquisito in maniera definitiva un'identità totalmente magica. Ritornato in patria, "sotterrò sotto la soglia della casa della fanciulla certe strane parole e bizzarre figure, scolpite in una lamina di bronzo di Cipro" (*Vita* 12, 1-10).

La *Vita di Severo* conferma l'avvenuta coagulazione dei temi brevemente evocati, ossia la solidarietà ormai automatica fra culto politeistico, demonologia e pratica magica, ma anche la radicata credenza, sia presso i cristiani che presso i pagani, dell'efficacia di tale pratica, oggetto delle reciproche accuse proprio perché ritenuta strumento capace di fare raggiungere gli scopi prefissi a chi fosse in grado di maneggiarlo con abilità. In pari tempo questo documento delinea un quadro vivace dei rapporti che si intrecciavano quotidianamente tra gli uni e gli altri, in un con-

61 Una documentazione assai ricca, costituita soprattutto da *defixiones*, testimonia la notevole diffusione della pratica magica come strumento per ottenere la vittoria sugli avversari nelle gare circensi, animate dai contrasti spesso assai violenti fra le opposte fazioni (cf. CAMERON, 1976). Tra una serie molto ampia di contributi, notevolmente accresciuta negli ultimi anni a causa del rinnovato interesse degli studiosi per il fenomeno della magia tardo-antica, si segnalano -dopo la fondamentale silloge di AUDOLLENT, 1904 che raccoglie molto materiale di questo tipo- GAGER, 1992; BEVILACQUA, 1998; HEINTZ, 1998; JORDAN, 2002; HOLLMANN, 2003.

62 *Vita di Ilarione*, ed. A.A. R. BASTIAENSEN, trad. di C. MORESCHINI in CHR. MOHRMANN (cur.), *Vite dei Santi. Vita di Martino. Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Rocca di S. Casciano, 1998[4], pp. 69-146.

fronto in cui gli aspetti conflittuali si componevano con quelli di familiarità e anche di amicizia. Di fatto ad Alessandria, presso cui si reca Severo provenendo con due fratelli dalla nativa Sozopoli in Pisidia per studiarvi grammatica e retorica, sia greca che latina, sotto la guida del sofista Giovanni e poi di Sopater[63], erano presenti varie scuole, tenute da maestri cristiani e pagani e frequentate da discepoli di diversa estrazione religiosa, ferventi cristiani come lo stesso biografo Zaccaria e un certo Menas, descritto come appartenente al gruppo dei *Philoponoi*, frequentatori assidui della Chiesa locale, e personaggi come un certo Paralios di Afrodisia, il quale avrà una parte molto importante nel séguito degli avvenimenti. Costui aveva tre fratelli di cui uno monaco ad Alessandria[64] e due rimasti nella natia Caria, convinti pagani ed educatori del giovane all'osservanza del culto tradizionale, descritto secondo i più accreditati canoni della *interpretatio* cristiana. Costoro infatti, sottolinea Zaccaria, "erano dati all'idolatria, e si conciliavano i demoni perversi con delle invocazioni, dei sacrifici, degli incantamenti e con gli artifici dei maghi".

Severo è presentato da Zaccaria come discendente di un Severo, vescovo della città di Sozopoli, e ancora catecumeno, secondo le usanze del tempo che solitamente rimandavano il battesimo ad età matura. Egli comunque appare durante il periodo alessandrino non pienamente conquistato alla fede cristiana, e solo durante il successivo soggiorno a Berito accetterà di seguire una sorta di corso di teologia cristiana da parte del condiscepolo Zaccaria e quindi di sottoporsi al battesimo[65]. Alcuni importanti cenni autobiografici presenti in un'Omelia pronunciata dallo stesso Severo, divenuto vescovo, in lode di S. Leonzio di Tripoli, tuttavia, modificano alquanto i tratti del quadro a tinta apologetica delineato da Zaccaria. Tale Omelia, redatta in greco e pervenuta in due versioni, rispettivamente siriaca e copta, contiene infatti nella seconda -che l'editore G. Garitte ritiene più vicina all'originale[66]- una preziosa notizia che attesta chiaramente l'appartenenza del personaggio ad una famiglia pagana. La conversione al cristianesimo, con acquisizione del battesimo, avvenne soltanto presso la chiesa del santo martire Leonzio, nella quale egli si era recato durante il soggiorno a Berito, in compagnia dello stesso Zaccaria. Infatti, dopo aver riferito che da Berito molti giovani, ivi residenti per studiare le *leges Romanorum*, accorrevano al *martyrium* di Leonzio attratti dalla fama dei molti

63 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 11 s. Una rapida analisi della biografia di Severo in BAUER, 1967.

64 "...Aveva tre fratelli, ... e il terzo, Atanasio, quest'uomo di Dio, aveva abbracciato la vita monastica ad Alessandria, nel convento chiamato Enaton, nello stesso periodo dell'illustre Stefano" (*Vita*, ed. KUGENER, 1904, p. 14).

65 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 48-51; 76-82. Il battesimo di Severo avvenne a Tripolis, nel *martyrion* di Leonzio.

66 GARITTE, 1966, pp. 335-386, con traduzione latina del testo copto.

miracoli ivi compiuti (esorcismi, guarigioni, epifanie taumaturgiche etc.), e in gran numero *purificaverunt mentem suam a fabulis gentilium* (ἔλλην) fino a darsi alla vita ascetica, conclude: *et ego ipse unus sum ex illis*. Recatosi a pregare nel *martyrium* insieme con un amico definito σχολαστικός e quindi chiaramente identificabile con il suo biografo Zaccaria, egli rivolse al santo la seguente preghiera: "*Sancte Leonti martyr sancte, roga Deum tuum pro me ut salvet me a cultu gentilium* (ἔλλην) *consuetudineque* (συνήθεια) *patrum meorum*". Dopo aver ricevuto durante la notte la rivelazione di un *magnum mysterium*, egli si riconosce convertito da Cristo *a seductione* (πλάνη) *gentilium* (ἔλλην) e chiamato *ad vitam castam monachismi*[67].

Si constata pertanto la coesistenza, all'interno di un cenacolo culturale e addirittura di un medesimo nucleo familiare, sullo scorcio del V sec., di opposte posizioni religiose che peraltro non risultano in conflitto o peggio in situazione di rottura ma appaiono piuttosto disponibili alla convivenza e al dialogo, anche se talora con toni accesi. Nel séguito degli eventi si assisterà ad uno scambio singolare di esperienze e a dibattiti fra i diversi fronti religiosi, che porteranno infine alla conversione di Paralios, frutto di meditata valutazione delle ragioni dei due "partiti". Il personaggio infatti ad Alessandria diventa discepolo del filosofo Horapollon[68], figura di spicco della cerchia culturale alessandrina ancora solidamente ancorata alle tradizioni religiose politeistiche[69]. A lui stesso, ovvero più verosimilmente ad un omo-

67 *Omelia* IV, 1-7 in GARITTE, 1966, p. 374. Tra i molti casi di conversioni al cristianesimo, ancora fra V e VI sec., da parte di personaggi delle classi elevate socialmente e culturalmente, appartenenti a famiglie in cui convivevano pagani e cristiani, si può ricordare quello del vescovo di Edessa, Rabulas († 435 d.C.). Figlio di madre cristiana e di padre pagano, secondo il suo biografo avrebbe seguito la tradizione paterna per convertirsi solo in età adulta, convinto dall'esperienza di una guarigione miracolosa. Cf. LAGRANGE, 1915.

68 Cf. GOULET, 2000b, s.v. "Horapollon (Fiavius-) de Phébennitis". Sull'autore degli *Hieroglyphica*, da identificare forse con il personaggio noto a Zaccaria ovvero con il nonno omonimo, padre dei filosofi neoplatonici Asclepiodoto e Heraiskos (GOULET, 2000b, s.v. "Horapollon de Phébennitis"), si veda dello stesso A., *ibid.*, s.v. "Horapollon".

69 MASPÉRO, 1914, nel pubblicare un interessante testo papiraceo contenente una petizione giudiziaria redatta dal personaggio contro la moglie, che lo aveva abbandonato sottraendogli un cospicuo patrimonio, traccia una vivace immagine del filosofo, menzionato anche nella *Vita di Isidoro* di Damascio, e della sua famiglia. In essa si riflettono, tra IV e V sec., le vicende travagliate del "paganesimo egiziano". Su tali vicende, che coinvolgono i personaggi tra i quali si svolge l'esperienza alessandrina di Zaccaria e di Severo, cf. anche RÉMONDON, 1952; REES, 1950, pp. 86-100; BAGNALL, 1988, che tuttavia minimizza eccessivamente il ruolo e l'efficacia delle persistenti presenze dei culti tradizionali nell'Egitto di IV-V sec. Cf. infine VAN DER VLIET, 1993; ROQUES, 1999. Per la situazione di Alessandria, dopo il denso affresco della città ellenistica tracciato dal FRASER, 1972, cf. FOWDEN, 1986, pp. 229-283; BERNARD, 1996, MARTIN, 1996 e 2003; HAAS, 1997 e i saggi pubblicati a cura di LECLANT, 1999. Sulla cristianizzazione della regione si ricordano soltanto MARTIN, 1981; PEARSON, 1986 e 2004; GRIGGS, 1990; WIPSZYCKA, 1996, in particolare pp. 63-105. Singolare il caso di Philae, dove il locale Iseo risulta attivo fino al VI sec., nonostante l'ormai consolidato impianto cristiano della regione (MASPERO, 1909) Per una trattazione generale sulla situazione storico-culturale e religiosa dell'Egitto ellenistico-romano, si vedano BOWMAN, 1986; BAGNALL, 1993; FRANKFURTER, 1998; HÖLB, 2001.

nimo personaggio della sua famiglia, è da attribuire il trattato *Hieroglyphica*, inteso a proporre un'esegesi fortemente simbolistica dell'antica scrittura egiziana, il cui vero significato era ormai pressoché obliterato negli stessi ambienti colti egiziani[70].

"...Costui -dichiara Zaccaria- conosceva in maniera considerevole la sua arte e il suo insegnamento era degno di elogio; ma era di religione pagana, e pieno d'ammirazione per i dèmoni e la magia. Nella frequentazione di Horapollon, il paganesimo di Paralios si accentuò ulteriormente; egli si impegnò, infatti, a offrire con il suo maestro dei sacrifici agli idoli"[71]. Tuttavia il giovane lascia aperto il dialogo con il fronte cristiano, recandosi presso il fratello Atanasio che riesce a confutare le sue obiezioni, con l'aiuto di un altro monaco del suo stesso monastero, Sebastiano. Quest'ultimo è descritto come "molto sapiente e ben al corrente in pari tempo delle dottrine divine e della scienza enciclopedica". "Dopo aver letto numerosi trattati dei dottori della Chiesa, che combattono i pagani, egli -sottolinea Zaccaria- aveva ricevuto da Dio la grazia di trionfare interamente su di questi, conversando con loro"[72].

Ne risulta l'attualità in questo scorcio del V sec. delle opere polemiche anti-pagane e insieme delle discussioni dirette fra interlocutori dei due fronti, fondate su motivazioni di ordine razionale. Infatti il monaco Stefano, in forza della sua esperienza del dibattito antico fra pagani e cristiani, "confutò dunque le obiezioni sofistiche che i pagani fanno ai cristiani e poi ritorse contro Paralios i misteri infami dei loro dèi, gli oracoli menzogneri del politeismo, le risposte oscure e imbarazzate di questi dèi, la loro ignoranza dell'avvenire, così come altri inganni di questi stessi dèmoni" (*ibid.*).

Si noterà che ancora una volta l'obiettivo privilegiato della critica cristiana del politeismo è costituito da quella sfera oracolare che, insieme con l'attività taumaturgica, rappresentava il nocciolo duro di un quadro religioso variegato e differenziato quale era quello delle tradizioni religiose dei popoli mediterranei, omogeneo tuttavia nella credenza nel benefico intervento degli dèi guaritori , "salvatori e taumaturghi", e nella pratica oracolare, in cui questi dèi si rendevano presenti all'uomo attraverso la parola rivelatrice e spesso anche nel contatto diretto del sogno epifanico.

70 Un approccio ai problemi relativi al testo e una sua traduzione in VAN DE WALLE-VERGOTE, 1943. Aggiornamenti sulle ricerche in VAN DE WALLE, 1975-1976. Dopo l'edizione di F. SBORDONE, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Napoli, 1940, si vedrà quella, con traduzione italiana, di M. A. RIGONI-E. ZANCO, *Orapollo I Geroglifici*, Milano, 1996 con aggiornamento bibliografico.

71 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, p. 15.

72 *Ibid.*, ed. KUGENER, 1904, p. 16.

Atanasio invita il fratello a sottoporre questi argomenti ad Horapollon, Heraiscos, Asclepiodoto, Ammonios, Isidoro e agli altri filosofi della loro scuola[73], per valutare le opposte ragioni. Paralios, dopo molte discussioni con i pagani, constata che le loro argomentazioni sono deboli e prive di fondamento, avviandosi verso la conversione. E' superfluo sottolineare come i personaggi menzionati siano i maggiori esponenti della scuola platonica alessandrina, le cui gesta e il cui insegnamento sono illustrati nella *Vita di Isidoro* di Damascio; costoro risultano insieme esponenti autorevoli della tradizione filosofica platonica e tenaci custodi delle pratiche religiose tradizionali. Si conferma in tal modo la piena consapevolezza da parte degli "ultimi elleni" della solidarietà infrangibile tra identità culturale e appartenenza religiosa, configurandosi la pratica dei culti tradizionali come necessaria testimonianza di fedeltà ad un passato culturale ancora vitale, ripensato secondo nuovi parametri interpretativi da ciascun "maestro di pensiero" ma pure percepito come fondamento sostanzialmente unitario e stabile della realtà socio-culturale e religiosa costituita dall'*ellenismós* a fronte della "filosofia barbara" giudeo-cristiana.

Un singolare episodio narrato con vivace ricchezza di particolari da Zaccaria illustra questa situazione, mostrando il saldo legame tra i circoli colti alessandrini e un centro di culto tradizionale quale era il tempio di Iside a Menuthis, località posta a breve distanza di Alessandria[74] che, pur avendo già subito agli inizi del secolo l'azione devastante dei cristiani guidati dal vescovo Cirillo di Alessandria, risulta ancora attivo e ampiamente frequentato sul finire del V sec.[75] Né è un caso che si tratti di un santuario oracolare, in cui si praticavano i riti incubatori intesi a procurare la manifestazione onirica della divinità con conseguente intervento taumaturgico, soprattutto a carattere medicale. L'episodio, di singolare interesse storico-religioso, riguarda una richiesta di intervento divino per l'ottenimento di un figlio da

73 *Ibid.*, ed. KUGENER, 1904, p. 16. Brevi ma perspicue notizie su Ammonio e Heraiskos nel *DPhA* a cura di GOULET (SAFFREY, 1989 e GOULET, 2000c).

74 Nel secolo precedente un analogo rapporto è attestato per il Serapeo di Canopo, luogo di residenza del filosofo mistico Antonino, figlio della filosofa e "donna divina" Sosipatra, e centro di un cenacolo di dotti alessandrini. Notizie su questo ambiente in EUNAPIO, *Vitae soph.* VI, 9, 17-10, 11 ed. GIANGRANDE, 1956, pp. 470-472; ed. WRIGHT, 1921, pp. 416-421. Cf. PENELLA, 1990, pp. 49-62 e, per la figura e il ruolo di Sosipatra, LANZI, 2004.

75 Cf. HERZOG, 1939. Lo studioso sottolinea (*ibid.*, 122 s.), come esempio della reciprocità dei rapporti fra pagani e cristiani, che, come i secondi si recavano a consultare l'Iside di Menuthis, fra i primi c'era anche chi chiedeva soccorso ai santi martiri Ciro e Giovanni che ne avevano assunto le funzioni. Di fatto, tra i *miracula* di questi narrati da Sofronio, il XXX (PG 87, 3, coll. 3513C-3520D; ed. FERNÁNDEZ MARCOS, 1975, pp. 302-306) uno riguarda lo ἰατροσοφιστής Gessios, noto come membro del circolo culturale descritto da Zaccaria e da Damascio (fr. 128, in ATHANASSIADI, 1999, pp. 290-293). Cf. GOULET, 2000d. La *Vita* di Shenute contiene notizie sul confronto polemico che l'asceta ebbe a sostenere con il personaggio (THISSEN, 1992-93).

parte di una coppia, appartenente ai più alti ranghi sociali e culturali. Si tratta infatti di un certo Asclepiodoto di Alessandria, membro del circolo filosofico sopra evocato, il quale ha ottenuto in moglie la figlia di un ragguardevole membro dell'aristocrazia senatoria di Afrodisia in Caria, suo omonimo[76].

La sua identità culturale e religiosa è definita dall'autore cristiano secondo i più canonici parametri del linguaggio polemico anti-pagano: egli -sottolinea Zaccaria- "si occupava di incantesimi, esercitava la magia, faceva delle invocazioni demoniache, e ... aveva conquistato in tal modo l'ammirazione dei pagani per la sua filosofia". L'autorità culturale di Asclepiodoto, pertanto, in quanto intimamente legata all'identità politeistica, è interamente squalificata come frutto di abilità magica e diabolica. Il viaggio e il soggiorno presso il tempio isiaco di Menuthis, al di là dello schermo denigratorio attraverso cui sono presentati dall'autore, rispecchiano perfettamente il modello consueto di un "pellegrinaggio" presso una sede oracolare alla ricerca del sogno rivelatore e dell'intervento miracoloso della divinità. "Egli visse a lungo con la moglie in Caria, e desiderava avere dei figli -racconta Zaccaria- . Ma il suo desiderio non si compì, Dio gli infliggeva come punizione, poiché si occupava delle pratiche malvagie della magia, la privazione dei figli e la sterilità della moglie. Poiché il suocero era afflitto che sua figlia non avesse bambini, il nostro filosofo immaginò un oracolo (o piuttosto fu ingannato dal demonio rappresentato da Iside) secondo il quale la dea gli prometteva dei figli, se fosse andato con la moglie nel tempio che questa dea aveva a Menuthis, villaggio lontano da Alessandria quattordici miglia e vicino alla località chiamata Canopo. Egli persuase il suocero a permettergli di condurre la moglie e recarsi con lei in questo luogo. Dopo avergli promesso di ritornare presso di lui con sua moglie e il bambino che ella avrebbe avuto, Asclepiodoto partì per Alessandria, avendo ingannato il suo omonimo"[77]. Il personaggio, dunque, avendo ricevuto da Iside, di cui sono peculiari le facoltà oracolari e taumaturgico-medicali, delle indicazioni per l'ottenimento della prole desiderata, si pone in viaggio per obbedire all'ordine divino: "Egli soggiornò un certo tempo a Menuthis e offrì un numero considerevole di sacrifici ai demoni. Ma questo non gli servì a nulla. La sterilità della moglie persistette egualmente. Avendo creduto di vedere in sogno Iside coricata presso di lui, si sentì dichiarare da coloro che interpretavano laggiù i sogni e che servivano il demone

76 "Allora accadde un fatto degno di essere ricordato e messo per iscritto. Asclepiodoto d'Alessandria, ... aveva indotto il suo omonimo (Asclepiodoto) che in quel tempo si gloriava degli onori e delle dignità di cui lo colmava il re e occupava il primo rango nel senato di Afrodisia, a dargli la figlia in sposa" (*Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 16 s.). Sui due personaggi omonimi si vedano ROBERT, 1948 e ATHANASSIADI, 1999, pp. 348 s.

77 *Ibid.* pp. 16-17.

rappresentato da Iside, che doveva unirsi all'idolo di questa dea, poi avere rapporto con la moglie; che così gli sarebbe nato un figlio. Il nostro filosofo prestò fede a un inganno così rozzo, come il sacerdote che l'aveva consigliato dall'inizio riconobbe alla fine, e si unì alla pietra che rappresentava Iside, e dopo la pietra si unì a sua moglie. Costei rimase sterile nonostante questo"[78]. Sebbene Zaccaria presenti tutta la vicenda scandita da una serie di smacchi e di inganni, il risultato appare positivo: la coppia ritorna ad Alessandria con un bambino. Di questo sarà posta in dubbio la reale maternità e paternità e -a quanto narra l'autore- successivamente viene dimostrata l'estraneità alla coppia, che l'avrebbe ricevuto da una sacerdotessa isiaca[79]. Tuttavia l'apparente successo dell'intervento divino provoca manifestazioni di entusiasmo da parte dei fedeli del culto tradizionale: "...tutti coloro che erano in preda alla follia dei pagani -sottolinea il biografo- si glorificarono grandemente di questa favola come di un fatto vero, e lodarono sia Iside Menuthis, villaggio della dea dove qualcuno, compiendo così una buona azione, ha sommerso nella sabbia il tempio di Iside, al punto che non se ne vede più nemmeno la traccia"[80].

Con questa espressione verisimilmente l'autore allude alla successiva distruzione del luogo di culto da parte del Patriarca Pietro Mongo nel 487-490, che egli stesso descriverà più oltre. Infatti nella sua narrazione non interviene alcuna esplicita menzione degli eventi, narrati dal Patriarca Sofronio di Gerusalemme nel secolo successivo, relativi ai precedenti sforzi del Patriarca di Alessandria Teofilo e del suo successore Cirillo, intesi a sradicare l'antico culto isiaco di Menuthis. Prima di venire ad un breve esame della testimonianza di Sofronio, interessa ora constatare la persistenza della credenza e della prassi oracolare centrata sull'autorevole e antica figura della grande Iside ancora alla fine del V sec., in un'epoca di piena affermazione del cristianesimo in Egitto e ad Alessandria in particolare. Soprattutto notevole sotto il profilo storico-religioso è la presa d'atto del convinto e conclamato attaccamento a tali pratiche tradizionali da parte dei più autorevoli rappresentanti delle classi socialmente alte e culturalmente assai vivaci di ambiente pagano. Si aggiunga inoltre che episodi come quello di Asclepiodoto e della "grazia" ottenuta presso il tempio isiaco costituivano materia di dibattito fra pagani e cristiani. Se infatti questi ultimi intendevano smascherare tale eventi come frutto di inganno diabolico e di pratica magica, ovvero di vera e propria mistificazione, i seguaci delle tradizioni religiose ancestrali ne traevano argomento a conferma dell'efficacia e "verità" dei propri dèi epifanici e guaritori. Di fatto Paralios, in cui evidentemente

78 *Ibid.* p. 18.

79 Dopo il fallimento di tutti i tentativi sopra descritti, viene formulato un ulteriore consiglio: i due si devono recare nel villaggio detto Astu e prendere il figlio nato a una sacerdotessa.

80 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 18 s.

l'azione di convincimento esercitata dal fratello monaco e dagli altri cristiani non ha ancora dato frutto, riferisce l'episodio allo stesso fratello e ai suoi compagni vantandosene come di un "miracolo" a sostegno della propria posizione religiosa[81]. Zaccaria aggiunge anzi un ulteriore episodio di consultazione oracolare dell'Iside di Menuthis da parte dello stesso Paralios per dirimere una questione di identità magica fra lui stesso e un avversario. Tutto l'episodio è articolato sul tema del sogno rivelatore e sull'efficacia delle facoltà magiche che i suoi protagonisti si vogliono riconosciute: "Accadde ancora questo altro fatto- racconta dunque Zaccaria-: trovandosi a Menuthis Paralios vide Iside, cioè il demone che rappresenta questa dea, che gli diceva in sogno:"Fai attenzione a un tale, è un mago". Accadde che colui di cui era questione era venuto egualmente per apprendere la grammatica che studiava presso (lo stesso) maestro....e che il demone gli rivelò (la stessa cosa) riguardo a Paralios, quando si recò a Menuthis". I due manifestano ai condiscepoli della scuola di Horapollon il sogno ricevuto da entrambi, che diventa materia di discussione. Paralios tuttavia cerca di conoscere la verità. "Egli ritornò dunque a Menuthis. Offrì al demone i sacrifici abituali e lo supplicò di fargli sapere mediante un oracolo se era lui ad essere mago o il suo nemico, e se realmente un tale oracolo era stato reso egualmente a suo riguardo. Il demone, non sopportando che si rimproverasse agli oracoli in questione di essere connotati da contraddizione e da malvagità, non si degnò di rispondere. Paralios supplicò allora il demone durante parecchi giorni di non lasciarlo senza risposta, poiché -diceva- non avrebbe cercato di rifiutare, a lui come agli altri dèi, la sottomissione e gli onori, se avesse ricevuto a questo riguardo intera soddisfazione. Il demone perseverò nel suo silenzio e non gli fece vedere l'illusione (φαντασία) abituale della sua epifania. Dopo aver atteso molto a lungo e offerto numerosi sacrifici, Paralios si irritò e non ebbe più dubbi sulla malvagia dottrina dei demoni"[82].

Questa vicenda, presentata dall'autore come una sconfitta del "dèmone rappresentato da Iside", si conclude con la piena conversione di Paralios al cristianesimo[83], ed è il preludio della distruzione della sede di culto egiziana. Infatti, in segui-

81 *Ibid.* pp. 19 s.

82 *Ibid.* pp. 20 s.

83 Paralios prega per ottenere la verità divina e sfuggire all'inganno diabolico. Segue la sua progressiva educazione cristiana. Tornato ad Alessandria proferisce accuse contro gli dèi dei pagani e si allontana da Horapollon, Asclepiodoto, Heraiskos, Ammonios e Isidoro "che finì per essere riconosciuto un mago manifesto e perturbatore" (*ibid.*, ed. KUGENER, 1904, pp. 22 s.), e si prende gioco delle pratiche che si compivano a Menuthis. Zaccaria registra anche con compiacimento l'accusa di corruzione di costumi contro la sacerdotessa di Iside. Egli nota che, dinnanzi a questa clamorosa defezione, gli allievi pagani di Horoapollon assalgono Paralios. L'autore quindi dà notizia delle turbolenze suscitate in città da questi contrasti fra pagani e cristiani, fra cui è chiamato a giudicare il Prefetto della città. Una discussione sul tema delle sommosse popolari, suscitate da pagani e

to agli scontri tra pagani e cristiani, i monaci si rivolgono al Patriarca di Alessandria Pietro Mongo che a sua volta sollecita l'intervento delle autorità cittadine. Il Prefetto d'Egitto Eutrichios, pur essendo -a dire di Zaccaria- "un adepto nascosto dei pagani" e avendo un assessore "che si rivolgeva apertamente al culto dei demoni pagani", in base all'accusa formale di Paralios contro i suoi aggressori, è costretto a istituire un processo contro quanti continuavano a praticare il culto politeista, nonostante l'ormai consolidata legislazione che ne faceva formale divieto[84]. Si constata chiaramente quanto il complesso della nostra documentazione permette di dedurre con buon fondamento, ossia come l'efficacia delle successive leggi imperiali contro i culti tradizionali[85] fosse condizionata dalle particolari situazioni locali, dalla volontà di applicazione da parte dei funzionari imperiali, più o meno legati anch'essi alle tradizioni religiose politeistiche ovvero osservanti cristiani, e dalla capacità delle autorità religiose di imporre il rispetto delle leggi medesime. Nel nostro caso, nonostante le reticenze delle autorità politiche di Alessandria le quali appunto sarebbero ancora implicate, in maniera più o meno occulta, nel culto tradizionale, lo zelo dei monaci si rivela capace di infiammare gli animi dei cristiani e di spingere il Patriarca Pietro ad un deciso intervento per "abbattere gli dèi demoniaci dei pagani". A tale fine è sollecitato l'aiuto dei monaci del convento dei Tabenniosoti, posto nella località di Canopo prossima a Menuthis ed essa stessa già sede fiorente del culto isiaco[86], ivi praticato insieme con quello del divino sposo Serapide, il cui tempio era stato distrutto nel 389 ad opera di Teofilo[87], autore anche della distruzione dell'ancora più famoso Serapeo alessandrino, nel 391[88].

cristiani e spesso sfocianti in episodi cruenti, quale motivo ricorrente dei secoli IV e V d.C., con relativa documentazione, in LIZZI, 1995.

84 *Ibid.*, pp. 24-26. Sulla legislazione anti-pagana codificata in *Cod.Theod.* XVI, 10 cf. DE GIOVANNI. 1985; GAUDEMET-SINISCALCO-FALCHI, 2000.

85 Tra i numerosi contributi sul tema, basti ricordare qui soltanto quelli di GAUDEMET, 1972 e 1990; BRADBURY, 1994 .

86 Cf. MALAISE, 1994.

87 Per una breve storia della situazione storico-culturale e religiosa dei siti in questione si veda FAIVRE, 1917, pp. 5-53. Nella descrizione fornita da Rufino (*HE* II, 26) il culto praticato nel Serapeo di Canopo appare caratterizzato in senso decisamente magico, secondo i canoni più accreditati del discorso polemico anti-pagano. "In questa città -dichiara lo storico- sotto il pretesto della cultura praticata dai sacerdoti, con questo titolo infatti vengono designate le antiche scritture degli Egiziani, era sorta una pubblica scuola di magia". Descrive quindi un confronto di potere fra sacerdoti egiziani e Caldei, combattuto con le armi della mistificazione magica. Cf. la traduzione italiana del testo rufiniano a cura di L. DATTRINO, *Rufino. Storia della Chiesa*, Roma, 1986, pp. 167 s.

88 Su questo evento, di cui è testimone principale Rufino (*HE* II, 23) si vedano SCHWARTZ, 1966; ORLANDI, 1968; BALDINI, 1985. Per il contributo dell'opera del monaco di Aquileia alla conoscenza dei rapporti fra pagani e cristiani si veda THELAMON, 1981, pp. 207-279 in particolare sulla

Zaccaria, membro della delegazione dei cristiani di Alessandria, descrive con vivacità lo svolgimento degli eventi[89]: giunti a Menuthis, essi si recano nel luogo sacro, definito "una casa, che era allora totalmente ricoperta di iscrizioni pagane", secondo la nota tipologia dei templi egiziani, dalle pareti adorne di gerogligici e figure divine. Gli "idoli" erano custoditi in un recesso segreto, a cui si accedeva mediante un'apertura a forma di finestra da cui "si introduceva il sacerdote per compiere i sacrifici". Essa, a causa delle turbolenze accadute ad Alessandria e in previsione di un'incursione dei cristiani, era stata chiusa con un muro da parte dei "pagani aiutati dalla sacerdotessa che abitava in quella casa". Ne risulta che si tratta di un luogo di culto in piena efficienza, con un suo personale sacro e un séguito zelante di fedeli, come del resto è emerso dal precedente racconto delle consultazioni oracolari di Paralios. Dopo aver scoperto l'espediente, i monaci irrompono nel sacrario e vi trovano numerose statue che sarebbero state trasportate dal tempio di Menfi per sottrarle alla distruzione. Esse vengono in parte date alle fiamme, per dimostrare in maniera eclatante la loro incapacità di nuocere dopo la vittoria riportata da Cristo sui demoni. Questo atto dimostrativo si vuole diretto non soltanto contro i pagani ma anche a beneficio dei cristiani del luogo. Il biografo infatti dichiara: "Coloro che erano ritenuti cristiani a Menuthis e quelli che facevano parte del clero della chiesa di questo villaggio erano, con l'unica eccezione del loro sacerdote, del tutto deboli nella loro fede, al punto che erano asserviti all'oro che i pagani davano loro affinché non impedissero ad essi di offrire sacrifici agli idoli".

Questa circostanza, che si riproporrà successivamente nel corso delle vicende accadute a Berito, illumina una situazione tipica di "convivenza" fra pagani e cristiani ma in pari tempo dimostra come talora, a fronte dello scarso fervore religioso se non dell'indifferenza dei secondi, ivi compresi i membri del clero, si pone la decisa iniziativa di un gruppo dei primi, minoritario ma attivamente impegnato nella difesa delle usanze cultuali e delle credenze ancestrali. La testimonianza di Sofronio, un secolo più tardi, mostrerà anzi che il culto oracolare con preminenti finalità taumaturgiche e medicali dell'Iside di Menuthis attraeva efficacemente gli stessi cristiani al punto che il vescovo Cirillo ritenne necessario procedere a una vera e propria "fondazione religiosa" istituendo il culto, egualmente iatromantico, dei martiri Giovanni e Ciro che ne assume le funzioni e le stesse strutture rituali.

Dopo aver custodito durante la notte nello stesso luogo sacro quelle immagini divine, di marmo e di bronzo, che non era stato possibile distruggere con il fuoco,

situazione dell'Egitto. L'ideologia religiosa soggiacente alla visione rufiniana del tema della vittoria sul paganesimo è ulteriormente illustrata dallo stesso autore, insieme con quella di Agostino (THELAMON, 1990).

89 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 26-35.

il gruppo di monaci e di loro sostenitori -a completa dimostrazione della vittoria sugli idoli- procede alla distruzione del tempio: "Era quello infatti -dichiara Zaccaria- l'ordine dell'arcivescovo". L'episodio -uno degli innumerevoli analoghi casi di distruzione violenta di una sede di culto pagana come strumento efficace per estirpare l'aborrito culto "demoniaco" e costringere, con la perdita del decisivo referente rituale, i suoi fedeli a rinunziare alla propria identità religiosa- si concluderà ad Alessandria, dove vengono trasportate le immagini divine, insieme con il sacerdote responsabile del culto. Quest'ultimo viene quindi sottoposto ad una sorta di processo pubblico e interrogato sul significato delle immagini sacre, tra l'entusiasmo della folla cristiana che, sollecitata dalla predicazione del vescovo, "apporta tutti gli idoli degli dèi dei pagani, sia che si trovassero nei bagni sia nelle case, li ammucchia e dà loro fuoco". Da questa descrizione di furore iconoclasta, che colpirà anche le statue provenienti da Menuthis, emerge comunque chiara la diffusa presenza in Alessandria, ancora alla fine del V sec., di quei segni tangibili dell'antica tradizione religiosa locale che la progressiva penetrazione del cristianesimo non aveva ancora potuto eliminare.

Per avere l'esatta misura delle valenze religiose dell'evento descritto da Zaccaria e della successiva testimonianza del patriarca di Gerusalemme Sofronio, operante tra la fine del VI e i primi decenni del VII sec. (m. 640 d.C.) sul culto oracolare di Iside a Menuthis, è necessario evocare brevemente i tratti essenziali della fisionomia della dea egiziana che la definiscono quale *salutaris*, benefica soccorritrice dell'uomo nelle crisi dell'esistenza quotidiana e in particolare in quelle procurate dalla malattia[90]. Una pagina di Diodoro Siculo, intesa a illustrare il quadro religioso egiziano alla luce di un'esegesi evemeristica che identifica le divinità con antiche figure regali, benefattrici dell'umanità e per tale ragione elevate al rango divino, offre un'immagine vivida della percezione delle qualità salvifiche della dea da parte delle popolazioni dell'*oikoumene* mediterranea nel I sec. a.C., in cui il suo culto era ormai ampiamente diffuso: "La tradizione egiziana afferma che Iside sia stata la scopritrice di molti farmaci salutari e abbia avuto grandissima esperienza nell'arte medica; ragion per cui, ora che ha raggiunto l'immortalità, Iside prova grande gioia nel curare lo stato di salute del genere umano e nel dare aiuto a chi lo richieda, durante il sonno, rivelando la propria presenza e il proprio benefico intervento agli uomini che ne hanno bisogno. A detta degli Egiziani, come conferma possono addurre non racconti mitici alla maniera dei Greci, ma l'evidenza dei fatti: quasi tutto il mondo abi-

90 Un'analisi dettagliata del tema in SFAMENI GASPARRO, 1999. Si noti che nell'originario contesto egiziano le prerogative medicali e oracolari di Iside si collegavano strettamente alle capacità magiche della dea (*ibid.* pp. 339-342), a ragione della nozione egiziana della *heka*, termine comunemente tradotto con "magia", ma che esprime la potente facoltà divina di intervento sulla realtà cosmica e umana (cf. TE VELDE, 1969-70). Sulla presenza di Iside nello scenario della magia tardo-antica cf. SBORDONE, 1944; TARDIEU, 1981.

tato, infatti, può essere citato come testimone, in quanto gareggia nel rendere onori alla dea per le sue epifanie terapeutiche. Iside appare durante il sonno e indica a chi soffre rimedi contro le malattie, guarendo contro ogni aspettativa coloro che danno retta alle sue prescrizioni: molti, a cui i medici avevano tolto ogni speranza per la gravità della malattia, dalla dea hanno ottenuto la guarigione; ancora più numerosi sono coloro che, dopo aver perso completamente l'uso degli occhi o di qualche altra parte del corpo, si sono rivolti per aiuto alla dea e sono stati restituiti alle precedenti condizioni di salute"[91].

Non è questa la sede per proporre un'analisi delle numerose testimonianze, soprattutto epigrafiche, che dall'età ellenistica a quella imperiale romana costellano l'intera area mediterranea di diffusione del suo culto[92] e confermano questa capacità guaritrice. Essa appare spesso peculiare dell'intera cerchia delle divinità alessandrine ma è attribuita in maniera preminente alla coppia Serapide-Iside ovvero alla sola Iside[93]. Lo scenario iatromantico del culto isiaco è presente fin dall'alta età ellenistica anche in Egitto. Le attestazioni provenienti da Menfi, talora chiamano in causa Iside[94], ma senza dubbio soprattutto si riferiscono alla figura di

91 *Bibl.hist.* I, 25, 3- 5, trad. di G.F. GIANOTTI, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libri I- V*, Introduzione di L. CANFORA, Palermo, 1986, 24; testo greco in F. CHAMOUX- P. BERTRAC- Y. VERNIÈRE, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique*, I, Paris, 1993, pp. 61-62. Si veda anche il commento di A. BURTON, *Diodorus Siculus. Book I A Commentary* EPRO 29, Leiden, 1972.

92 Per una percezione immediata delle presenze isiache in quest'area, oltre DUNAND 1973, basti consultare l'utile mappa di diffusione ricostruita da BRICAULT, 2001, con il sussidio del prezioso *corpus* della documentazione epigrafica (BRICAULT, 2005 [RICIS]). Un saggio della complessa problematica in oggetto negli Atti di due recenti Congressi sul tema (BRICAULT, 2000 e 2004). Utile la perspicua sintesi di DUNAND, 2000.

93 Una rassegna delle principali fonti in DREXLER, 1890-1894; WITT, 1971, pp. 185-197. Sulla tematica iatromantica nell'Egitto greco-romano si veda DUNAND, 1991. Per la pratica oracolare egiziana mi limito a ricordare, dopo l'importante saggio di CERNY, 1962, i contributi più recenti di DUNAND, 1997 e di VALBELLE-HUSSON, 1998.

94 Tra i resoconti del Serapeo di Menfi è stata rinvenuta una lettera di Apollonios al fratello Sarapione in cui scrive "prego per te Serapide e Iside affinchè sia guarito" (δέωμαι δὲ περί σου πρὸς τὸν Σάραπιν καὶ τὴν Ἶσιν, ὅπως ὑγιάνῃς). Ed. F. PREISIGKE, *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, Strassburg-Heidelberg-Wiesbaden, 1913-1955, nr. 7618= verso di SB 7617. Cf. CALDERINI, 1933, in particolare pp. 688 s.: datazione marzo-luglio 158 a.C. Significativa testimonianza del ruolo notevole assolto dalla dea presso Serapide nella sede menfitica è un documento contenente una preghiera rivolta ad entrambi gli dèi ma di fatto invocante l'epifania isiaca. Il suo autore dichiara infatti: "Io pregavo Serapide e Iside dicendo: 'Vieni a me, dea degli dèi, sii indulgente e ascoltami'" (UPZ § 78, 23, 360 del 159 a.C.). Si veda anche UPZ § 42, 48- 51, 248 del 162 a. C. All'interno del Santuario menfitico, Iside era titolare di un proprio tempio, posto presso la "casa di Osorapis". Sulla storia del Serapeo, dopo la fondamentale monografia di WILCKEN, 1927 [UPZ], I, 7-95), si veda GUILMOT, 1962.

Serapide, il cui ruolo di dio profetico e guaritore nel locale Serapeo e in tutta l'area di diffusione del suo culto è senz'altro tipico e preminente. Basti qui ricordare il centro isiaco di Kerkeosiris e quello di Soknopaios Nesos mentre altre consultazioni oracolari con finalità terapeutiche sono attestate da documenti papiracei talora non collegabili a centri cultuali altrimenti noti[95].

La prima località era sede di due Isei, di cui l'uno, detto μέγα 'Ισεῖον, risulta essere un luogo in cui si praticavano terapie medicali per i fedeli che vi risiedevano a tale scopo[96] mentre a Soknopaios Nesos una ricca documentazione papiracea della metà del II sec. a.C., in greco[97] e soprattutto in demotico[98], testimonia l'esistenza di una sede oracolare di cui era titolare Iside con l'appellatito di Neferses insieme con il dio-coccodrillo Sobek-Soknopaios. Il corpo sacerdotale si denomina infatti solitamente da entrambe le divinità cui erano rivolte domande oracolari di contenuto vario, spesso relative a richieste di guarigione[99].

95 Un'interessante domanda oracolare è contenuta in un papiro del Fayum databile nel II- III sec. d.C. (Pap. Mich. inv. 1258) pubblicato con utile commento da HENRICHS, 1973. Vi si legge: "Signora Iside, se fai sì che la malattia esca fuori da me e mi conceda la cura, che questo (biglietto) sia mandato indietro" (*ibid.*, 117 s.). Cf. PAPINI, 1992.

96 BOTTIGELLI, 1942, in particolare p. 223: *Iseion* menzionato nell'anno 119-118 a. C. (PTebt. I, 62, 48); 115- 114 a. C. in MITTEIS- WILCKEN, 1912, pp. 67, 29- 30, 32- 33; P Tebt. 44 del 114 a.C. *ibid.* 118, 7-8, 14; II a.C. ex. PTebt. I, 151. Nel PTebt. 44, lin. 6 ss. un personaggio si lamenta di essere stato malmenato mentre soggiornava nel "grande Iseo" malato e in attesa di guarigione (...ὄντος μου ἐπὶ θεραπεῖαι ἐν τῶι αὐτόθι μεγάλῳ 'Ισιείῳ χάριν τῆς περιεχοῦσης με ἀρρωστίας). Cf. CRAWFORD, 1971, p. 89. Sulla pratica di soggiornare nei templi egiziani si veda OTTO 1905, vol. I, pp. 119-125; 283.

97 PAmh. II, 35 del 132 a.C. in MITTEIS- WILCKEN, 1912, p. 68: ἐπεὶ οὖν σέσωσαι ἐν τῆι ἀρρωστίαι ὑπὸ τοῦ Σοκνοπαίτος θεοῦ μεγάλου καὶ 'Ισιος Νεφορσῆτος θεᾶς μεγίστης καὶ τῶν συννάων θεῶν. Il documento rivela le azioni di un certo Petesouchos e ricorda allo stratega Apollonio a cui è indirizzata la petizione che egli stesso era stato guarito da queste due divinità. Una rassegna dei principali documenti del culto isiaco nell'Egitto ellenistico, tra cui alcuni a carattere oracolare e medicale, in DUNAND, 1973, vol. I. Per la documentazione papiracea greca da Soknopaios Nesos cf. BOTTIGELLI, 1942, pp. 188-194.

98 L'edizione dei papiri demotici in BRESCIANI, 1975. Le domande oracolari, in numero di dodici, sono rivolte per la metà a Soknopaios e a Isis Neferses, per l'altra metà al solo dio- coccodrillo (*ibid.* nrr. 1- 12). Oltre la Iside con la denominazione citata, il cui significato è "dal bel trono", interviene una Iside Nefremmi ("dal buon carattere") di cui si menziona "la cappella sulla collina" (*ibid.* nrr. 17, 22, 40, 48, 50).

99 Sulla nozione egiziana della malattia e delle sue cause, ritenute insieme di natura fisiologica e di origine esterna, in quanto spesso attribuite all'intrusione di agenti malefici nel corpo umano ovvero ritenute effetto di trasgressioni etico-religiose, si vedano le brevi osservazioni di JONCKHEERE, 1950 e più ampiamente l'introduzione di BARDINET, 1995 alla traduzione commentata dei testi. Questi ultimi documentano, come è noto, lo sviluppo notevole della scienza medicale egiziana. In ogni caso, nella comune pratica religiosa era riconosciuta la necessità di un efficace intervento divino per l'ottenimento della guarigione.

Come già notato, Iside aveva una lunga tradizione cultuale a Canopo, sede di un famoso Serapeo di cui Strabone testimonia la grande pōpolarità, caratterizzato proprio dalla pratica iatromantica con incubazione[100], quest'ultima probabilmente mutuata dal mondo greco, dove appare tipica dell'analogo culto medicale di Asclepio[101]. La connessione di Iside con il centro di Menuthis risulta già dall'Inno contenuto nel Pap. Oxyrh. XI, 1380 (II sec. d.C.) che, nell'elencazione delle varie denominazioni e dei molteplici attributi della dea, la definisce anche come Εἶσις ἡ ἐν Μενούθι, e le conferisce l'appellativo di "Verità" (Col. III, lin. 63)[102]. Attestazioni epigrafiche del culto della dea in tale località sono offerte da due dediche, l'una acquistata a Roma[103] ma forse proveniente da Ostia, cui si attribuisce la seconda[104]. In entrambe si menziona l'immagine di "Iside in Menuthis". Si può sospettare che i fedeli avessero portato con sé una statuetta della dea come ricordo della visita al santuario oracolare, facendone poi offerta nel luogo di residenza o di emigrazione. Tuttavia la fama e la lunga persistenza del centro iatromantico isiaco emergono proprio dalle tarde fonti cristiane costituite dalla *Vita di Severo* e dal *corpus* agiografico composto dal patriarca di Costantinopoli Sofronio (VI-VII sec. d.C.) per celebrare le lodi dei martiri Ciro e Giovanni. Tale *corpus* si compone di una *Laus SS. Martyrum Cyri et Johannis et miraculorum quae ab eis gesta sunt ex parte Narratio*[105], di una *Vita et conversatio et martyrium et partialis narratio mira-*

100 *Geogr.* 17, 1, 17: "Canopo è una città situata alla distanza di 120 stadi da Alessandria... Essa ha il tempio di Serapide, onorato con grande riverenza e apportatore di cure tali che anche gli uomini più stimati vi prestano fede e dormono in esso sia a beneficio proprio che di altri. Vi sono alcuni che registrano per iscritto le cure ed altri le virtù degli oracoli ivi emessi". Il santuario iatromantico è meta di folle di pellegrini che vi si recano da Alessandria e celebrano riti di carattere entusiastico che il Geografo reputa "estremamente licenziosi".

101 Probabile l'origine greca di tale pratica (SAUNERON, 1959, pp. 40 s.; DUNAND, 1997, p. 71).

102 Testo edito da B.P. GRENFELL-A.S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri. Part XI*, London, 1915, nr. 1380, 190-220. LAFAYE, 1916.

103 VIDMAN, 1969 [SIRIS], nr. 403; RICIS 503/1204. Si tratta di un'offerta "a Iside Pharia", ossia alla dea venerata ad Alessandria con tale appellativo, di un'"(immagine di) Iside in Menuthis per la salvezza del nostro signore autocratore Antonino", forse Antonino Pio.

104 SIRIS nr. 556a; RICIS 503/1212. L'iscrizione, molto frammentaria, ricorda "lo xoanon del santissimo dio Serapide con Iside di Menuthis". Sui culti di Menuthis e Canopo si vedano anche BRECCIA, 1926 e WINAND, 1994.

105 PG 87, 3, 3379-3424 (*Laus*) e 3423-3675 (*Miracula*). La narrazione dei settanta miracoli dei Santi Martiri meriterebbe un'accurata analisi storico-religiosa, per la ricchezza dei motivi che si collegano alla tipologia dei culti iatromantici tradizionali nel mondo antico. Una comparazione in tal senso è avviata nell'opera di DEUBNER, 1900, pp. 80-98. Si vedano anche le osservazioni di DUFFY, 1984 e soprattutto FERNÁNDEZ MARCOS, 1975, autore della prima edizione critica del testo dei *miracula*. Una scelta di questi ultimi, in traduzione francese, e una perspicua presentazione del *corpus* relativo ai due santi Martiri in FESTUGIÈRE, 1971, pp. 217-256.

culorim Sanctorum illustrium anargyrorum Cyri et Johanni[106] e di una *Vita acephala* degli stessi personaggi[107] che, con particolari più o meno ampi, narrano la medesima vicenda del trasferimento delle reliquie dei due martiri, che avevano subito la condanna a morte durante la persecuzione di Diocleziano a Canopo, dalla primitiva deposizione nella Chiesa di S. Marco ad Alessandria[108] a quella costruita in onore degli Evangelisti a Menuthis per iniziativa del vescovo Teofilo di Alessandria[109]. Costui infatti, dopo la distruzione del Serapeo di Canopo, in luogo del quale aveva fatto erigere una Chiesa degli Apostoli, e di quello alessandrino, aveva evidentemente percepito la minaccia per la fede cristiana rappresentata ancora dal culto isiaco di Menuthis, alla quale aveva cercato di far fronte con la costruzione di una nuova chiesa. Alla sua morte, avvenuta nel 412, gli succede Cirillo, che appare il principale protagonista della vicenda di "sostituzione" dell'antico culto egiziano con la nuova fondazione martiriale, con analoghe funzioni e prerogative. Questo evento, che si può collocare nell'anno 414, sotto il regno di Teodosio II, è vivacemente illustrato nella *Laus* redatta da Sofronio, confermata dal parallelo racconto delle due *Vitae*. Egli prende le mosse dalla propria esperienza di pellegrino, recatosi al *Martyrium* di Menuthis per trovare rimedio ad una malattia degli occhi. Risiedendo nella Chiesa e colpito dai numerosi miracoli che vi si compivano, cerca dei documenti relativi alla storia dei martiri e del loro culto, ma non reperisce altro che "due brevi sermoni del grande Cirillo" che addurrà più oltre per descrivere la fondazione del culto. Decide allora di comporre egli stesso un'opera, in cui recupererà una ricca tradizione orale locale, stimolato -dichiara- dalla circostanza che i pagani (Ἕλληνες), pur non avendo da addurre altro che menzogne, "hanno scritto così numerosi libri sui demoni"[110]. E' significativa questa notazione, poiché rivela un tratto di emulazione anti-pagana, ancora vivo agli inizi del VII sec., sebbene non sia possibile decidere se Sofronio si riferisca in genere alla letteratura pagana di contenuto religioso e più specificamente aretalogico ovvero alluda ad una produzione letteraria relativa in particolare al tempio di Menuthis, sul tipo di quella ricordata da Strabone per l'analogo centro iatromantico di Canopo[111].

Il momento cruciale dell'intera vicenda narrata dall'autore, dopo il racconto del martirio di Ciro e Giovanni, è quello della creazione della loro sede di culto a

[106] *Ibid.*, 3677-3690.

[107] *Ibid.*, 3689-3696. La sezione delle *Laudes* e dei *Miracula* è stata edita anche da A. Mai, *Spicilegium Romanum* III, Roma, 1840, pp. 1-670.

[108] *Laus* 14, PG. 87, 3, 3395 s.; 23, 3407 s.

[109] *Laus* 27, 3413 s.

[110] *Laus* 1, 3379 s.

[111] Cf. sopra n. 100.

Menuthis, configurata nettamente come una misura anti-pagana perseguita con energia dal Patriarca Cirillo che conosciamo per altra via ben attento non solo alle persistenti presenze dei culti tradizionali egiziani[112] ma anche all'attività polemica anti-cristiana degli autorevoli esponenti della cultura ellenica[113]. Infatti, al tempo di Teodosio II, sotto il patriarcato di Cirillo "si manifestava un certo demone terrificante ed egiziano, di nome Menuthis, dimorante in un villaggio omonimo e assumendo una forma femminile". Esso, dopo che ormai tutti gli oracoli pagani erano stati ridotti al silenzio[114], pretendeva ancora di profetizzare, promettendo, attraverso le sue apparizioni, la guarigione dalle malattie[115]. Con l'offerta di tali speranze di recuperare la salute, il "demone" attraeva presso i suoi altari non soltanto i pagani ma anche "i fedeli e quanti portavano in sé i segni distintivi (σύμβολα) di Cristo", ossia gli stessi battezzati[116]. Alle preghiere di Cirillo, preoccupato per questa grave situazione, fa seguito una visione notturna: un angelo gli ordina di trasferire le reliquie del martire Ciro dalla Chiesa di S. Marco a quella degli Evangelisti, eretta a Menuthis ad opera di Teofilo[117]. Poiché le ossa di Ciro erano unite nell'unico sepolcro a quelle di Giovanni, il Patriarca le trasportò insieme nella Chiesa degli Evangelisti. All'arrivo dei martiri "il demone" che attirava a sé folle di uomini e

[112] Cf. Drioton, 1947, i cui risultati peraltro sono alquanto deludenti.

[113] Come è noto, egli è autore di una confutazione dell'opera di Giuliano *Contro i Galilei*, le cui argomentazioni non avevano dunque perduto la loro efficacia nel V sec. Cf. Regazzoni, 1928. Per le finalità e la cronologia dell'opera, di cui rimangono soltanto i primi dieci libri e frammenti degli altri dieci (PG 76), si veda l'introduzione di P. Burguière- P. Évieux (edd.), *Cyrille d'Alexandrie Contre Julien*, T. I Livres I et II (SCh 322), Paris, 1985, pp. 9-77 e già Canivet, 1958.

[114] Nell'elencazione dei principali centri oracolari, si ricordano Delfi, Dodona e il culto iatromantico di Asclepio (*Laus* 24 B-C, col. 3409 s.).

[115] Si veda anche la *Vita acephala sanctorum Martyrum Cyri et Joanniis*, *ibid*, coll. 3689 C -3696 C: dove ora sorge il Martyrium dei due santi, πρὸς τὰς ψάμμοις δαίμων ἀκάθαρτος ἐπεφαίνετο ἐν εἴδει θηλείας ποιῶν φαντασίας πολλὰς, καὶ μαντείας δοκῶν λέγειν μηδὲν ἔχοντας ἀληθές, καὶ ἐπιταγάς τινων φαρμάκων τερατευόμενος, μηδὲν παντάπασιν ὠφελῶν, ἀλλὰ τούτους εἰς ἀπώλειαν ἐφελκόμενος. πολλοὶ οὖν ἐάλωσαν τῇ τοῦ πονεροῦ πνεύματος κεκρυμμένῃ παγίδι, οἵτινες θυσίαις καὶ κνίσσαις αἷς ἐδόκουν τιμᾶν τὸ δαιμόνιον, ἐν τῷ βωμῷ ἐν ἦσαν νῦν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἀνεγείραντες ἐπωνόμαζον δὲ αὐτὸν οἱ Αἰγύπτιοι Μενουθῆ. Il vescovo Cirillo, appresi i prodigi compiuti a Menuthis dal demone, decide di intervenire e riceve una rivelazione da un angelo: dovrà recarsi a prendere le reliquie dei santi e portarle nel tempio degli Evangelisti a Menuthis. Compiuto ciò, svanì «l'apparizione (φαντασία) che avveniva nel luogo». Si descrivono le numerose conversioni, anche dei sacerdoti del «demone», seguite alla translazione delle reliquie.

[116] *Ibid.* 25, 3409 D-3412 A.

[117] Cf. la parallela narrazione della *Vita et conversatio*, in PG 87, 3, coll. 3677 A- 3699 B, in particolare § 15, 3688 B-D:... Μενουθῆ εἶκεν οὕτω καλούμενον εἴδωλον, ἐν ᾧ φανερῶς ἐνήργει τὰ πνεύματα. Testo parzialmente edito anche in Hopfner, 1922-1923, pp. 732-734.

donne con la speranza di guarigione viene istantaneamente sconfitto: si menzionano il *temenos*, l'altare e lo *xoanon* di forma femminile che vengono distrutti e ricoperti dalle sabbie del mare, mentre al loro posto si erge il nuovo luogo santo che ne assumerà tutte le funzioni[118].

Ciò emerge nettamente dai brani delle Omelie che Cirillo avrebbe pronunciato in tale occasione, quali sono addotte dallo stesso Sofronio[119]; in esse infatti il Patriarca invita i fedeli a rivolgersi ormai al "vero e sincero luogo di cura (ἰατρεῖον)". Colà, infatti, "nessuno presso di noi mistifica sogni né c'è alcuno che intima a quanti accorrono:"La Signora, l'ha detto", "fai questo e quello"; forse che la Signora può essere Dio e vuole essere adorata?". E conclude: "Dopo aver conculcato le favole da vecchiette e le antiche illusioni degli stregoni (τὰ πάλαι τῶν γοήτων ἐμπαίγματα), vengano ai medici veritieri e designati dall'alto, ai quali il Dio onnipotente ha conferito il potere di curare dicendo: 'Curate gli infermi; gratis avete ricevuto e gratis date'". Non potrebbe essere più esplicita e programmatica la volontà di istituire un culto iatromantico cristiano quale esatta controparte di quello tradizionale isiaco, esorcizzato come espressione di potenza demoniaca e magica.

A fronte della testimonianza di Sofronio che nel VII sec. esalta le prerogative salutari del culto dei Santi Martiri di Menuthis, sottolineando la grande affluenza di pellegrini, non solo da Alessandria e da altre località egiziane, ma anche da numerose regioni orientali e occidentali[120], sta il silenzio di Zaccaria che non fa parola di tale culto e mostra di conoscere quello oracolare isiaco in piena attività, sebbene soggetto ad una certa riservatezza. Senza giungere all'ipotesi estrema che la "fondazione" dell'epoca di Cirillo sia una pia invenzione del clero locale, si può pensare che l'azione del patriarca non sia stata così decisiva come vuole fare intendere Sofronio sull'autorità dei suoi informatori locali. Mentre il *martyrium* alla morte di Cirillo può aver attraversato una fase di decadenza per rifiorire soltanto più tardi, quello di Iside al contrario, dopo una momentanea eclissi, avrebbe ripreso vigore nel corso del V sec. per declinare completamente solo in seguito alla distruzione operata dai monaci di Pietro Mongo, testimoniata appunto da Zaccaria[121]. In ogni caso, ai fini del rapporto, insieme dialettico e conflittuale, tra la tradizione isiaca e quella martiriale cristiana impiantate nella medesima località, rimane essenziale

[118] *Ibid.* 26-29, 3411 B-3418 A.

[119] Cf. *Vita et conversatio*, 3689 B; *Vita acephala*, 3696 A. Esse non sono pervenute in tradizione diretta, ma risultano edite in PG 77, 1099 C -1106 B, come opera di Cirillo.

[120] Per un'analisi di questo culto nel quadro della tipologia del «pellegrinaggio» si veda MONTSERRAT 1998. Più ampiamente sul tema cf. DUNAND, 1997a.

[121] Sulle varie possibilità di superare le contraddizioni delle fonti, si veda già DUCHESNE 1910. Argomentazioni utili anche in FESTUGIÈRE, 1971, pp. 217-220; MONTSERRAT, 1998, pp. 257-266.

constatare come le fonti polemiche di parte cristiana attestino fra V e VI sec. la forte vitalità della prima e la sua influenza nell'orientare la seconda verso l'assunzione di quelle finalità oracolari e medicali che avevano fondato il successo e la popolarità persistente della religiosità isiaca nel suo proporsi come risposta alla necessità umana di un rapporto diretto con la divinità, espresso nella dimensione epifanica, oracolare e onirica insieme, e di una "salvezza" nella crisi drammatica dell'infermità fisica.

Senza poter proporre un'analisi dello scenario taumaturgico delineato da Sofronio, basti sottolineare l'incidenza del tema magico che risulta causa di inspiegabili forme di malattia a cui, rivelatisi inutili tutti i tentativi di cura da parte della medicina scientifica, si cerca soluzione ricorrendo all'opera taumaturgica dei due Martiri. Si conferma pertanto l'universale credenza nell'efficacia del potere della magia, a cui la taumaturgia cristiana si oppone con le armi del potere di origine divina, espresso nel miracolo, contrapposto a quello demoniaco attivo nella pratica magica. Tra i vari casi[122], particolarmente significativo è quello di un Teofilo di Alessandria, improvvisamente colpito da una paralisi alle mani e ai piedi, che risultano "legati" e soggetti a terribili sofferenze. Quando, dietro indicazione ricevuta in sogno dai due santi, dal mare emerge una cassetta contenente "una figurina in forma umana, la cui materia era di bronzo, fatta a somiglianza di Teofilo, e che portava quattro chiodi confitti nei piedi e nelle mani, con un chiodo per membro", il mistero è svelato. Infatti, una volta divelti i chiodi da ciascun arto della statuetta, il personaggio riacquista la piena libertà dei movimenti[123]. L'agiografo conclude: "Allora fu riconosciuta da tutti l'infame legatura magica di cui era stato vittima (ἡ εἰς αὐτὸν μυσαρὰ περιεργία), questa legatura che gli stregoni (οἱ γόητες) avevano operato con l'aiuto degli impuri e malvagi demoni".

E' facile riconoscere in questa vicenda la persistente vitalità di una pratica antica della magia "aggressiva", già denunziata in Grecia da Platone[124] e ben attestata in Egitto, della

[122] Si vedano anche le vicende di un certo Teodoro, che accusa dolori al ventre a causa della qualità magica di un cibo "preparato da uomini malvagi" (*Mir.* 27, PG 87, 3497 B-5000 D; ed. FERNÁNDEZ MARCOS, 1975, pp. 292-294), e del medico Teodoro, paralizzato a causa della magia (ἀπὸ μαγείας ἀκίνητος γίγνεται). Ricercata la causa del male, si scopre infatti che si trattava di una sostanza magica (κακούργημα) (*Mir.* 55, PG 87, 3625 A-D; ed. FERNÁNDEZ MARCOS, 1975, pp. 370 s.). La diffusa presenza del motivo magico nel contesto dell'attività taumaturgica di santi e monaci bizantini fra VI e VII sec. è illustrata anche da MAGOULIAS, 1968.

[123] *Mir.* 35, PG 87, 3541 B-3548 B; ed. FERNÁNDEZ MARCOS, 1975, pp. 318-322; trad. FESTUGIÈRE, 1971, pp. 242-247.

[124] In un noto contesto delle *Leggi* il filosofo argomenta sulle pratiche magiche e sulla radicata credenza nella loro efficacia. Quindi nota come sia un'impresa inutile tentare di persuadere gli operatori della magia e i fruitori di essa a riconoscere la vanità dell'arte alla quale si dedicano, così come vano sarebbe "invitarli a non dare peso a quelle statuette di cera plasmate o ad altri segni

quale in età tarda un esempio singolare è offerto dal ritrovamento di un eccezionale "arredo" magico, probabilmente nella regione di Antinoopolis[125]. Si tratta di un vaso di argilla contenente una statuetta fittile di donna con mani e piedi legati sulla schiena e trafitta da numerosi chiodi, cui si accompagna una laminetta di piombo contenente un incantesimo magico inteso a "legare" indissolubilmente la donna ad un innamorato.

Di fatto, insieme con la malattia, un'altra importante crisi esistenziale è costituita dalla passione amorosa alla quale, per tradizione antica e radicata nel mondo greco-romano e condivisa, a partire dall'età ellenistica, da tutte le culture del bacino mediterraneo, si riteneva di poter dare soluzione attraverso le pratiche magiche[126].

A tale sfera si collega un ulteriore episodio narrato nella *Vita di Severo*, ancora una volta al fine di contestare le accuse, velate o manifeste, di compromissione del personaggio con le pratiche pagane, strutturalmente connesse con la magia, durante l'esperienza di studente a Berito[127]. Anche in questa sezione della biografia Zaccaria insiste sull'identificazione fra le tradizioni religiose politeistiche e la congiunta attività demoniaca e magica[128]. Il tema conduttore di tutta la sua esperienza svoltasi nella città degli studi di diritto risulta essere di fatto proprio la diffusa e radicata presenza della pratica magica negli ambienti pagani, di buona cultura e di elevata estrazione sociale. In essi matura un progetto che risponde ai canoni consolidati della magia erotica: si tratta di praticare la morte rituale di uno schiavo al fine di propiziarsi il "demone paredro" di un personaggio che voleva procurarsi, con l'aiuto di tale demone, i favori di una donna di cui era innamorato e che rifiutava il

simili che talvolta si incontrano sulle porte o nei trivii o nelle lapidi dei genitori" (*Leggi* 11, 933 a-b : ἄν ποτε ἄρα ἴδωσί που κήρινα μιμήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων). Trad. di R. RADICE in G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano, 1991, p. 1714. Sull'uso delle cosiddette "voodoo dolls" in Grecia cf. FARAONE, 1988.

125 KAMBITIS, 1976.

126 Anche tra i miracolosi interventi di Ciro e Giovanni, uno riguarda un caso di magia amorosa: paralizzato a causa di un "veleno" (φάρμακον) somministrato da un'amante abbandonata, un certo Giuliano viene salvato dai due taumaturgi (*Mir.* 12, PG 87, 3456 A-3461 D; ed. FERNÁNDEZ MARCOS, 1975, pp. 264-269; trad. FESTUGIÈRE, 1971, pp. 247-253). Tra una bibliografia assai ricca sul tema, ricordo soltanto i recenti contributi di WINKLER, 1991 e di FARAONE, 1999, 1999a. Un'ampia esemplificazione di esso, nel contesto di un'argomentazione intesa a dimostrare che i cristiani furono accusati di praticare la magia erotica, in WYPUSTEK, 1999.

127 A conclusione del racconto sull'episodio di magia erotica, Zaccaria nota che "in questi affari il grande Severo ci aiutava con i suoi consigli", rallegrandosi dei successi ottenuti. Ciò smentisce le accuse contenute nel libello diffamatorio (ed. KUGENER, 1904, p. 65).

128 Nel "corso di istruzione" cristiana fornito al suo condiscepolo, Zaccaria conclude la presentazione dell'attività salvifica di Cristo evocando, quale segno del suo trionfo, l'abolizione degli "oracoli della magia pagana e dei sacrifici dei demoni" (ed. KUGENER, 1904, pp. 50 s.).

suo amore[129]. Il progetto fallisce, i personaggi coinvolti vengono smascherati e si scoprono numerosi libri di magia in loro possesso che, per l'intervento dei cristiani, fra cui lo stesso Zaccaria, vengono distrutti[130].

Seguono ulteriori vicende relative all'indagine e alla scoperta di libri magici, alle pratiche divinatorie e astrologiche compiute da un certo Leonzio, consultato anche da personagggi assai influenti nella vita cittadina[131], e infine un episodio di necromanzia compiuto addirittura all'interno di un *martyrion* con la complicità del custode corrotto dall'oro offerto da un certo Chrysaorios che sperava, in tal modo, di procurarsi un favoloso tesoro sepolto da Dario, re dei Persiani. A credere ciò egli era stato indotto da quelli che Zaccaria definisce un gruppo itinerante di maghi. Ancora una volta questi avvenimenti suscitano la reazione dei cristiani: i colpevoli vengono smascherati e, mentre Leonzio si converte ricevendo il battesimo, Chrysaorios, impenitente, viene colpito dalla punizione divina e muore durante un naufragio[132].

129 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 57-59. Per il ruolo e le prerogative del *daimon paredros*, ben noto soprattutto dalla letteratura dei Papiri Greci Magici (PGM), si vedano in particolare CIRAOLO, 1995; SFAMENI GASPARRO, 2001; SCIBILIA, 2002. Episodi di magia erotica sono registrati in numerose fonti cristiane fra IV e VI sec., soprattutto nella letteratura agiografica e monastica. Basti ricordare, fra tutti, alcuni casi registrati nella *Storia dei monaci siri* o *Historia Philothea* di Teodoreto di Cirro (edd. P. CANIVET- A. LEROY-MOLINGEN, *Théodoret. Histoire religieuse*, SCh. 234 e 257, Paris, 1977-1999), percorsa in profondità dal tema taumaturgico ed esorcistico (cf. ADNÈS- CANIVET, 1967). Il monaco Afraate, dietro le preghiere di una moglie tradita, libera il marito dal sortilegio procurato da un'amante gelosa (*Hist. Phil.* VIII, 13) e Macedonio riesce a scacciare dal corpo di una fanciulla un demone introdottosi per gli artifici magici di un giovane innamorato (*Hist. Phil.* XIII, 10-11). Cf. ADNÈS- CANIVET, 1967, pp. 174-178. In questo scenario, secondo il modello consueto, magia e demonologia sono strettamente connesse, spesso sotto il segno della persistenza delle pratiche pagane. Per questo nodo tematico, presente anche nella *Vita di Ipazio*, monaco taumaturgo (366-446), redatta dall'Igumeno Callinico nella prima metà del V sec. (ed. G. J.M. BARTELINK, *Callinicos. Vie d'Hypatios*, Introduction, Texte critique, Traduction e Notes, SCh 177, Paris, 1971), cf. TEJA, 2001.

130 *Vita*, ed. KUGENER, 1904, pp. 60-63. Si noti che il protagonista della vicenda si dichiara cristiano e figlio di genitori cristiani ma, traviato dal culto idolatrico, aveva pensato di conciliarsi i favori della donna amata con l'aiuto della magia e dei demoni. Il motivo della scoperta di libri magici in particolari situazioni critiche di confronto-scontro fra pagani e cristiani è anch'esso abbastanza frequente. Si veda, ad esempio, nella *Vita di Porfirio*, vescovo di Gaza, redatta da Marco Diacono (H. GRÉGOIRE-M.-A. KUGENER, edd., *Marc le Diacre. Vie de Porphyre évêque de Gaza*, Texte établi, traduit et commenté, Paris, 1930), la notizia relativa alla distruzione del *Marneion* (*ibid.*, 51-57). Ad essa seguono iniziative anti-pagane, con perquisizioni di case, distruzione di "idoli" e ritrovamenti di "libri pieni di stregoneria", ritenuti sacri dai loro proprietari, i quali sarebbero serviti per la celebrazione di *teletai*, cerimonie segrete proibite (*Vita*, 65-71). La vicenda si conclude trionfalmente con la conversione di numerosi pagani (§ 72).

131 *Ibid.*, ed. KUGENER, 1904, pp. 66 s.

132 *Ibid.*, ed. KUGENER, 1904, pp. 70-75.

A conclusione di questa analisi si può riconoscere come l'immagine della complessa società alessandrina e dell'ambiente egualmente variegato di Berito alla fine del V secolo, vivacemente delineata da Zaccaria Scolastico, configura uno scenario di singolare interesse storico-religioso. Pur ormai nettamente minoritari rispetto ai trionfanti esponenti della fede cristiana, sottoposti da costoro ad una totale squalificazione religiosa essendo il loro patrimonio ancestrale di credenze e di pratiche sacrali ghettizzato e bollato con il marchio infamante dell'identità demoniaca e magica, oltre che soggetti a vere e proprie aggressioni nella persona ma soprattutto nei segni tangibili della propria religiosità, luoghi, statue e oggetti di culto brutalmente saccheggiati e distrutti, gli "ultimi elleni" egiziani e siriaci oppongono agli avversari le armi del dibattito filosofico e dell'osservanza delle pratiche tradizionali fino all'estremo delle loro possibilità. Contestualmente gli stessi cristiani di formazione culturale filosofica e retorica non si limitano alla pura e semplice denigrazione o peggio alla sopraffazione violenta; essi non si sottraggono al confronto delle idee e continuano ad esercitare il metodo dialettico nei confronti di quelli che, pur riconosciuti avversari, sono tuttavia percepiti come depositari di una tradizione culturale ancora autorevole e valida sotto diversi profili. I cristiani frequentano le scuole di grammatica e di retorica, oltre che di filosofia, tenute dai maestri platonici ad Alessandria come a Berito affollano la locale, famosa scuola di diritto, convivendo con condiscepoli pagani, deplorandone l'attaccamento all'esecrato culto idolatrico e cercando di convertirli, ma pure intesi ad appropriarsi degli strumenti consolidati di un sapere indissolubilmente legato alla tradizione pagana. Da questa tradizione il nuovo mondo, che emergerà con la sua peculiare fisionomia dall'amalgama complesso dello scenario tardo-antico, ha preso una distanza ormai incolmabile, caratterizzandosi sempre più decisamente sotto il segno cristiano, ma recando per lungo tempo le tracce di un confronto-scontro in cui i due fronti hanno tenacemente sostenuto le proprie posizioni nella consapevolezza acuta che la posta in gioco era l'affermazione o la perdita, con il proprio patrimonio religioso, della rispettiva identità culturale.

Bibliografia

Aa. Vv.,
- "Panel Discussion: *Magic in the Ancient World* by Fritz Graf", *Numen,* 46 (1999) 291-325.

Abt, A.,
- *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia* (RGG IV/2), Giessen, 1908.

Acerbi, S.,
- "Acusaciones de magia contra obispos: el caso de Sofronio de Tella", in Teja, 2001, pp. 131-142.

Achtmeier, P.,
- "Gospel Miracle Tradition and the Divine Man", *Interpretation,* 26 (1972) 174-197.

Adnès, A.-Canivet, P.,
- "Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l''Histoire Philothés' de Théodoret de Cyr", *RHR,* 86 [t. 171] (1967) 53-82; 149-179.

Alimonti, T.,
- "La vita e la magia", in A. Pennacini-P.L. Donini-T. Alimonti-A Monteduro Roccavini, *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Bologna, 1979, pp. 113-124.

Anderson, G.,
- *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London- New York, 1994.

Ando, C.,
- "Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine", *JECS,* 4 (1996) 171-207.

Asirvatham, S.R.-Pache, C.O.-Watrous, J. (edd.),
- *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham- Boulder-New York-Oxford, 2001.

Assmann, J.,
- *Magic and Theology in Ancient Egypt*, in Schäfer- Kippenberg, 1997, pp. 1-18.

Athanassiadi, P.,
- "Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius", *JHS,* 113 (1993) 1-29.
- *Damascius. The Philosophical History text with translation and notes*, Athens, 1999.

Audollent, A.,
- *Defixionum tabellae*, Paris, 1904; rist. Frankfurt/Main, 1967.

Aufrère, S.,
- "L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens", in *Études coptes* VI, Cahiers de la Bibliothèque Copte 11, Paris-Leuven, 2000, pp. 63-92.

Aune, D. E.,
- *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983, 1991^2; trad. it. Brescia, 1996.

Bagnall, R. S.,
- "Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive", *Ktema,* 13 (1988) 285-296.
- *Egypt in late Antiquity*, Princeton, 1993.

Baldini, A.,
- "Problemi della tradizione sulla 'distruzione' del Serapeo di Alessandria", *Rivista Storica dell'Antichità,* 15 (1985) 97-152 .

Bardinet, Th.,
- *Les Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995.

Bardy, G.,
- "Sévère d'Antioche", in A. Vacant- E. Mangenot- É. Amann (edd.), *Dictionnaire de Théologie catholique* [DThC] 14, 2, Paris, 1941, 1988-2000.
- "Zacharie le Rhéteur", in DThC 15, 1, Paris, 1950, 3676-3680.

BARNARD, L.W.,
- "L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno", *CrSt,* 11 (1990) 505-521.

BARNES, T. D.,
- "Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments", *JThS NS,* 24 (1973) 424-442.
- "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the 'Great Persecution'", *HSPh,* 80 (1976) 239-252.
- "Scolarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London,* 39 (1994) 53-65.

BAUER, W.,
- "Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor", in ID., *Aufsätze und Kleine Schriften*, ed. G. STRECKER, Tübingen, 1967, pp. 210-228.

BEATRICE, P. F.,
- "L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico", *CrSt,* 11/3 (1990) 441-447.
- "Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question", *Kernos,* 4 (1991) 119- 138.
- "Towards a New Edition of Porphyry's *Fragments Against the Christians*", in M.-O. GOULET-CAZÉ-G. MADEC-D.O' BRIEN, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. "Chercheurs de sagesse". Hommages à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 347- 355.
- "On the Title of Porphyry' *Treatise Against the Christians*", in G. SFAMENI GASPARRO (ed.), *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi*, Roma, 1994, pp. 221-235.

BENKO, S.,
- "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Century a.D.", in *ANRW* II, 23, 2, New York-London, 1980, pp. 1055-1118.

BERNAND, A.,
- *Sorciers grecs*, Paris, 1991.
- *Alexandrie la Grande*, Paris, 1996.

BETZ, H. D.,
- "Jesus as Divine Man", in F. THOMAS TROTTER (ed.), *Jesus and the Historians*, Philadelphia, 1968, pp. 114-133.
- (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spell*, Chicago, 1986, 1992^2.

BEVILACQUA, G.,
- "Due nuove defixiones greche da Roma", *Epigraphica,* 60 (1998) 113-134.

BIELER, L.,
- *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, voll. I-II, Wien, 1935-1936.

BLACKBURN, B.,
- *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, Tübingen, 1992.

BÖCHER, O.,
- *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament,* Stuttgart, 1972.

BONNER, C.,
- "Wichtcraft in the Lecture Room of Libanius", *Trans. Proc. Am. Phil. Ass.,* 63 (1932) 34-41.

BONNER, G.,
- "The extinction of paganism and the Church Historian", *JEH,* 35 (1984) 339-357.

BORRET, M.,
- *Origène. Contre Celse*, T. V, Introduction générale, tables et index, SCh 227, Paris, 1976.

BOTTIGELLI, P.,
- "Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto tolemaico" I, *Aegyptus,* 21 (1941) 3- 54; II, *ibid.*, 22 (1942) 177-265.

BOUFFARTIGUE, J.,
- *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992.

BOVON, F.,
- "Miracles, magie et guerison dans les Actes apocryphes des Apôtres", *JECS,* 3 (1995) 245-259.

BOWMAN, A. K.,
- *Egypt after the Faraons*, London, 1986, 1996^2; trad. it. Firenze, 1997.

BRADBURY, S.,
- "Constantine and the Problem of anti-Pagan Legislation in the Fourth Century", *ClPh,* 89 (1994) 120-139.

BRASHEAR, W.,
- "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)", in *ANRW* II, 18, 5, Berlin-New York, 1995, pp. 3381-3684.

BRECCIA, E.,
- *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*, T. I, 1 *Le rovine e i monumenti di Canopo*, Bergamo, 1926.

BREEBAART, A. B.,
- "Eunapius of Sardis and writing of History", *Mnemosyne,* 32 (1979) 360-375.

BREMMER, J. N.,
- "Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the Acts of Paulus and Thecla", in ID. (ed.), *The Apocryphal Acts of Paulus and Thecla*, Kampen, 1996, pp. 36-59.
- "Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date", in ID. (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, Leuven, 1998, pp. 1-20.
- "The Birth of the Term 'Magic'", *ZPE,* 126 (1999) 1-12; rist. in BREMMER- VEENSTRA, 2002, pp. 1-11.
- "Man, Magic and Martyrdom in the *Acts of Andrew*", in ID. (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Leuven, 2000, pp. 15-34.
- "Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles", in BREMMER- VEENSTRA, 2002, pp. 51-70.

BREMMER, J. N.- VEENSTRA, J. R. (edd.),
- *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2002.

BRESCIANI, E.,
- *L'archivio demotico del tempio di Soknopaiu Nesos nel Griffith Institute di Oxford*, vol. I *P.Ox.Griffith nn. 1- 75*, Testi e documenti per lo studio dell'antichità XLIX, Genova, 1975.

BREYFLOGE, T.,
- "Magic, Women, and Heresy in the Late Empire: The Case of the Priscillianists", in MEYER- MIRECKI, 1995, pp. 435-454.

BRICAULT, L.,
- *De Memphis à Rome. Actes du I er Colloque international sur les études isiaques, Poitiers- Futuroscope, 8-10 avril 1999*, Leiden, 2000.
- *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.- IVe s. apr. J.-C.)*, Paris, 2001.
- *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III 16-17 mai 2002*, Leiden-Boston, 2004.
- BRICAULT, *Recueil des Inscriptions Concernant les Cultes Isiaques (RICIS)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, T. XXXI, voll. 1-3, Paris, 2005.

BRISSON, L.,
- "Le dernier anneau de la chaine d'or", *RHR,* 114 (2001) 269-282.

BURGARELLA, F.,
- "Pagani e cristiani tra IV e V secolo a Costantinopoli", in CONSOLINO, 1995, pp. 181-191.

CALDERINI, A.,
- "Un nuovo papiro del Serapeo di Menfi nella raccolta Milanese", *Aegyptus,* 13 (1933) 674-689.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "Cien años de investigación sobre la magia antigua", *MHNH,* 1 (2001) 7-60.

CAMERON, A.,
- "The Last Days of the Academy of Athens", in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 195 [n.s. 15] (1969) 7-29.
- *Circus Factions, Blues and Green at Rome and Byzantium*, Oxford, 1976.

CANIVET, P.,
- *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris, 1958.

CARENA, M.,
- "La critica della mitologia pagana negli Apologeti greci del II secolo", *Didaskaleion NS,* 1, 2 (1923) 23-55; 1, 3 (1923) 3-42.

ČERNY, J.,
- "Egyptian Oracles", in R.A. PARKER, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn 47.218.3)*, Providence, 1962, pp. 35-48.

CHADWICK, H.,
- "Ossius and the Presidency of the Council of Antioch, 325", *JThS N.S.,* 9 (1958) 292-304.

CHUVIN, P.,
- *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinian*, Paris, 1990.
- "Sur les origines de l'équation paganus= païen", in L. MARY- M. SOT, *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, Paris 2002, pp. 7-15.

CIRAOLO, L. J.,
- "Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri", in MEYER-MIRECKI, 1995, pp. 279-295.

CIRAOLO, L. J.-SEIDEL, J. (edd.),
- *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, 2002.

CIRILLO, L.-SCHNEIDER, A.,
- *Les* Reconnaissances *du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Introduction et notes par L.C. Traduction par A.S., Turnhout, 1999.

CLERC, J.-B.,
- *Homines Magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern-Berlin, 1995.

CONSOLINO, F. E. (cur.),
- *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli, 1995.

CONTRERAS, A.,
- "Christian Views of Paganism", in *ANRW* II, 23, 2, Berlin-New York, 1980, pp. 974-1022.

COOK, J.G.,
- *The Interpretation of the New Testament in Graeco-Roman Paganism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 3, Tübingen, 2000.

CORRINGTON, G.P.,
- *The Divine Man: His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion* (American University Studies vol. 7/17), New York-Bern- Frankfurt am Main, 1986.

COTTER, W.,
- *Miracles in Graeco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London, 1999.

COURCELLE, P.,
- "Boèce et l'école d'Alexandrie", *MEFR,* 52 (1935) 185-223.
- "Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin", *RecAug,* 1 (1958) 149-186.
- "Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster", *VCh,* 13 (1959) 133-169.
- "Anti-Christian Arguments and Christians Platonism: from Arnobius to St. Ambrose", in A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 151-192; trad. it. Torino, 1968, 1971[2], pp. 165-197.

COX, P.,
- *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-London, 1989.

CRAWFORD, D.J.,
- *Kerkeosiris. An Egyptian Village in the Ptolemaic Period*, Cambridge, 1971.

CRISCUOLO, U.,
- "La difesa dell'ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio", *Koinonia,* 14/1 (1990) 5-28.
- "Aspetti della resistenza ellenica dell'ultimo Libanio", in CONSOLINO, 1995, pp. 85-103.

CULDAT, F.,
- "Un oracle d'Hécate dans la Cité de Dieu de Saint Augustin: "Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux" (XIX, 23, 2)", *REAug,* 38 (1992) 271-289.
- "Suggestion à propos d'un Oracle d'Hécate dans la Cité de Dieu (XIX, 23, 3)", in *Studia Patristica,* XXVII, Leuven, 1993, pp. 256-266.

DAGRON, G.,
- "L'empire romain de l'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Themistius", *Travaux et Mémoires,* 3 (1968) 1-242.

DAL COVOLO, E.-GIANNETTO, I. (edd.),
- *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori, Convegno internazionale di studi* Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre-1° novembre 1999, Troina, 2000.

DALY, L.J.,
- "Themistius' Plea for Religious Tolerance", *GRBS,* 12 (1971) 63-79.

DANIEL, R.W. -MALTOMINI, F.,
- *Supplementum Magicum*, voll. 1-2, Opladen, 1990-1992.

DE GIOVANNI, L.,
- *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato* (ΚΟΙΝΩΝΙΑ. Collana di Studi e testi X), Napoli, 1985.

DE LABRIOLLE, P.,
- *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934.

DESANTI, L.,
- *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, 1990.

DEUBNER, L.,
- *De incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900.

DICKIE, W.,
- *Magic and Magicians in the Graeco-roman World*, London-New York, 2001.

DOWNEY, G.,
- "Themistius and the Defence of Hellenismus", *HThR,* 50 (1957) 259-274.

DREXLER, W.,
- "Isis", in H.W. ROSCHER, *Ausfürliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1890-1894, vol. II, pp. 360-548.

DRIOTON, É.,
- "Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne", in *Kyrilliana. Spicilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente Saeculo. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de Saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944)*, Seminarum Franciscale Orientale Ghizae (Aegypti), Le Caire, 1947, pp. 233-246.

DUCHESNE, L.,
- "Le sanctuaire d'Aboukir", *BSAA NS,* 3, n°12 (1910) 3-14.

DUFFY, J.,
- "Observations on Sophronius' *Miracles of Cyrus and John*", *JTS N.S.*, 35 (1984) 71-90.

DUNAND, F.,
- *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, voll. I-III, EPRO 26, Leiden, 1973.
- "Miracles et guérisons en Égypte tardive", in N. FICK-J.-C. CARRIÈRE (edd.), *Mélanges Étienne Bernard*, Paris, 1991, pp. 235-250.
- "La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos", in J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995, Strasbourg 1997, pp. 65- 84.
- "Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien. Autour des pélerinages", in F. BOESPFLUG-F. DUNAND (edd.), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, Paris, 1997, pp. 239-253.
- *Isis mère des dieux*, Paris, 2000.

DZIELSKA, M.,
- *Hypatia of Alexandria*, Cambridge Mass.-London, 1995.
- "Il 'theios aner'", in S. SETTIS (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II, 3, Torino 1998, pp. 1261-1280.

ECKMANN, A.,
- "Pagan Religion in Roman Africa at the Turn of the 4th Century as reflected in the *Letters* of St. Augustine", in M. SALAMON (ed.), *Paganism in the Late Roman Empire and in Byzantium*, Cracow, 1991, pp. 61-77.

EDELSTEIN, L.,
- "Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic", *Bull.Hist. Med.*, 5 (1937) 201-246; rist. in ID., *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein,* ed. by O. TEMKIN-C.L. TEMKIN, Baltimore, 1967, pp. 205-246.

ELLI , A.,
- "Cristianesimo e paganesimo in Egitto (IV-VI secolo)", *ScCatt,* 127 (1999) 616-648.

FAIVRE, J.,
- *Canopus, Menouthis, Aboukir*, Alexandria, 1917.

FARAONE, CH.A.,
- *Talismans, voodoo dolls and other apotropaic statues in ancient Greece*, Ann Arbor, 1988.
- *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London, 1999.
- "The construction of gender in ancient Greek love magic", in JORDAN-MONTGOMERY-THOMASSEN, 1999, pp. 279-282 (1999a).

FARAONE, CH.A.-OBBINK, A. (edd.),
- *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991.

FERNÁNDEZ MARCOS, N.,
- *Los* Thaumata *de Sofronio. Contribucion al estudio de la* incubatio *cristiana*, Madrid, 1975.

FESTUGIÈRE, A.-J.,
- *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959.
- *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (Extraits), saint Georges*, Paris, 1971.

FILORAMO, F.- GROTTANELLI, C.-NORELLI, E.- SFAMENI GASPARRO, G.,
- "La profezia nel primo cristianesimo nel quadro del mondo mediterraneo antico", *RSLR,* 35 (1999) 347-401.

FLINT, V.,
- "The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinition of Pagan Religions", in FLINT-GORDON-LUCK-OGDEN, 1999, pp. 277-348.

FLINT, V.-GORDON, R.-LUCK, G.- OGDEN, D.,
- *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London, 1999.

FLINTERMAN, J.-J.,
- "The Ubiquitous Divine Man", *Numen,* 43 (1996) 82-98.

FOWDEN, G.,
- "Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435", *JThS NS,* 29 (1978) 53-78.
- "The Pagan Holy Man in Late Antiquity", *JHS,* 102 (1982) 33-59.
- *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge,

1986; trad. franc. Paris, 2000.
- *Between Pagans and Christians* in JRS 78 (1988), pp. 173-182.

FOX, R. LANE,
- *Pagans and Christians*, London, 1986; trad. it. Bari, 1991.

FRANKFURTER, D.,
- *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.
- "'Things unbefetting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis", *JECS,* 8 (2000) 273-318.

FRASCHETTI, A.,
- "*Trent'anni dopo:* Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV", in CONSOLINO, 1995, pp. 5-14.

FREDE, M.,
- "Celsus' Attach on the Christians", in J. BARNES-M. GRIFFIN (edd.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, pp. 218-240.
- *Origene's Treatise* Against Celsus, in M. EDWARDS-M. GOODMAN-S. PRICE-CHR. ROWLAND (edd.), *Apologetic in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 1999, pp. 131-156.

FREND, W. H. C.,
- "The Winning of the Countryside", *JEH,* 18 (1967) 1-14.
- "Monks and the end of Graeco-Roman paganism in Syria and Egypt", *CrSt,* 11 (1990) 469-484.

FUNKE, H.,
- "Majestäts und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus", *JbAC,* 10 (1967) 145-175.

GAGER, J.G.,
- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992.

GALLAGHER, E. V.,
- *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Chico California, 1980.

GARITTE, G.,
- "Textes hagiographiques orientaux relatifs à Saint Léonce de Tripoli. II. L'homélie copte de Sévère d'Antioche", *Le Muséon,* 79 (1966) 335-386.

GAUDEMET, J.,
- "La condamnation des pratiques païennes en 391", in J. FONTAINE-CH. KANNENGIESSER (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, pp. 597-602.
- "La législation anti-païenne de Constantin à Justinien", *CrSt,* 11 (1990) 449-468.

GAUDEMET, J.- SINISCALCO, P.-FALCHI, G.L.,
- *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, 2000.

GIANGRANDE, G.,
- *Eunapii Vitae Sophistarum*, Roma, 1956.

GONZÁLEZ GÁLVEZ, A.,
- "Teúrgia y magia en el s.IV. El testimonio de Libanio de Antioquía", in PELÁEZ, 2000, pp. 181-190.

GOULET, R. (ed.),
- *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I *D'Abam(m)on à Axiothéa* (= *DPhA*), Paris, 1989.

- *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III *D'Eccélos à Juvénal* (= *DPhA*), Paris, 2000.
- "Eunape de Sardis", in *DPhA* III, 310-324 (2000a).
- "Horapollon," in *DPhA* III, nr. 163, 804-806; "Horapollon de Phébennitis", in *DPhA* III, nr. 164, 806; "Horapollon (Flavius-) de Phébennitis", in *DPhA* III, nr. 165, 806-808 (2000b).
- "Héraïscus", in *DPhA* III, 628-630 (2000c).
- "Gessios", in *DPhA* III, 477-478 (2000d).
- "Isidore d'Alexandrie", in *DPhA* III, 870-878 (2000e).

GRAF, F.,
- *La magie dans l'antiquité gréco- romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994; trad. it. Bari-Roma, 1995.

GRIGGS, C. W.,
- *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden-New York-København-Köln, 1990.

GUILMOT, M.,
- "Le Sarapieion de Memphis. Étude topographique", *CE,* 73 (1962) 359-381.

GYSELEN, R. (ed.),
- *Res Orientales* XIV, *Charmes et sortileges, magie et magiciens*, Brures-sur-Yvette, 2002.

HAAR, ST.,
- *Simon Magus: The First Gnostic?*, Berlin-New York, 2003.

HAAS, CHR.,
- *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore and London, 1997.

HAEHLING, R. VON,
- "Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus", *JAC,* 23 (1980) 82-95.

HÄGG, T.,
- "Hierocles the Lower of Truth and Eusebius the Sophist", *SO,* 67 (1992) 138-150.

HANSON, R.P.C.,
- "The Christian attitude to Pagan Religions up to the Time of Costantine the Great", in *ANRW* II, 23, 2, Berlin-New York, 1980, pp. 910-973.

HARL, K.W.,
- "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth century Byzantium", *Past and Present,* 128 (1990) 7-27.

HEINTZ, F.,
- *Simon "Le magicien": Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre le prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, Paris, 1997.
- "Circus curses and their archaeological contexts", *JRA,* 11 (1998) 337-342.

HENRICHS, A.,
- "Zwei Orakelfrage", *ZPE,* 11 (1973) 115-119.

HERZOG, R.,
- "Der Kampf um den Kult von Menuthis", in TH. KLAUSER- A. RÜCHNER (edd.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums Franz Joseph Dölger zu sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehren und Schülern*, Münster i W., 1939, pp. 117- 124.

HOFFMANN, PH.,
- "Damascius", in GOULET, 1994, 541-593.

HÖLB, G.,
- *A History of Ptolemaic Empire*, London-New York, 2001.

HOLLMANN, A.,
- "A Curse Tablet from the Circus at Antioch", *ZPE,* 145 (2003) 67-82.

HOLLODAY, C.P.,
- *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*, Missoula, 1977.

HOPFNER, TH.,
- *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, voll. 2, Bonnae, 1922-1923.

IRMSCHER, J.,
- "Paganismus in Justinianischen Reich", *Klio,* 63 (1981) 683-688.
- "La politica religiosa dell'Imperatore Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene", *CrSt,* 11 (1990) 579-592.

JANOWITZ, N.,
- *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London-New York, 2001.

JONCKHEERE, F.,
- "Le monde des malades dans les textes non médicaux", *CE,* 49 (1950) 213-232.

JORDAN, D.J.,
- "A Curse on Charioteers and Horses at Rome", *ZPE,* 141 (2002) 141-147.

JORDAN, D. J.-MONTGOMERY, H.-THOMASSEN, E. (edd.),
- *The World of ancient Magic*, Bergen, 1999.

JUNOD, É.,
- "Polémique chrétienne contre Apollonius de Tyane", *RThPh,* 120 (1988) 475-482.

KAEGI, W. E.,
- "The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism", *Classica et Mediaevalia,* 27 (1966) 243-275.

KAMBITIS, S.,
- "Une nouvelle tablette magique d'Égypte. Musée du Louvre , inv. E 27145-IIIe-IVe siècle", *BIFAO,* 76 (1976), 213-223, Pl. XXX-XXXI.

KOFSKY, A.,
- *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden-Boston-Köln, 2000.

KUGENER, M.-A. (ed.),
- *Vie de Sévère par Zacharie le scolastique*, in R. GRAFFIN-F. NAU (edd.), *Patrologia orientalis* , T. II, 1, 6, Paris, 1904 (rist. 1993).
- *"Vie de Sévère par Jean Supérieur du monastère de Bith-Aphthonia. Texte syriaque publié, traduit et annoté. Suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs a Sévère*, in R. GRAFFIN-F. NAU (edd.), *Patrologia orientalis* , T. II, 3, 8, Paris 1904 (rist. 2003).

LAFAYE, G.,
- "Litanie grecque d'Isis", *RPhLH,* 40 (1916) 55-108.

LAGRANGE, M.-J.,
- "Un évêque syrien du Ve siècle, Rabulas évêque d'Edesse † 435", in ID., *Mélanges*

d'histoire religieuse, Paris 1915, pp. 185-226.

LAMI, A.,
- *Ippocrate. Testi di medicina greca*, Milano, 1991[3].

LANATA, G.,
- *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma, 1967.

LANCELLOTTI, M. G.,
- "Gemme magiche e terapeutica: osservazioni storico-religiose", in DAL COVOLO-GIANNETTO, 2000, pp. 199-208.
- "Médecine et religion dans les gemmes gnostiques", *RHR,* 218 (2001) 427-456.

LANZI, S.,
- "Sosipatra, la teurga: una "holy Woman" iniziata ai misteri caldaici", *SMSR,* 70 (2004) 275-294.

LE GLAY, M.,
- "Magie et sorcellerie à Rome au dernier siècle de la repubblique", in *Mélanges offerts à Jacques Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, vol. I, Roma, 1976, pp. 525-550.

LECLANT, J.,
- (ed.), *Alexandrie: une mégalopole cosmopolite*, Actes du 9ème Colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, le 2 et le 3 octobre 1998, Paris, 1999.

LEE, A. D.,
- *Pagans and Christians in Late Antiquity. A sourcebook*, London-New York, 2000.

LEEPER, E. A.,
- "The Role of Exorcism in Early Christianity", in E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* XXVI, Leuven, 1993, pp. 59-62.

LIZZI, R.,
- "Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta", in CONSOLINO, 1995, pp. 115-140.

LLOYD, G.E.R.,
- "Aspects of the Interrelation of Medicine, Magic and Philosophy in Ancient Greece", *Apeiron,* 9, 1 (1975) 1-17.
- *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, 1979; trad.it. *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino, 1982.

LUCK, G.,
- *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of ancient texts translated, annotated, and introduced*, Baltimore-London, 1985; trad. it. voll. I-II, Milano, 1997-1999.

MACMULLEN, R.,
- *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass., 1966.
- *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven-London, 1984; trad. it. Roma-Bari, 1989.
- *Christianiy and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, NJ and London, 1997; trad. fr. Paris, 1998.

MACMULLEN, R.-LANE, E.N.,
- *Paganism and Christianiy 100=425 C.E. A Sourcebook,* Minneapolis, 1982.

MADEC, G.,
- "Le Christ des païens d'après le *De consensu euangelistarum* de saint Augustin", *RecAug,* 26 (1992) 3-67.

MAGOULIAS, H. G.,
- "The *Lives* of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons", *Byzantion,* 37 (1968) 228-269.

MAISANO, R.,
- "Il discorso di Temistio a Gioviano sulla tolleranza", in CONSOLINO, 1995, pp. 35-51.

MALAISE, M.,
- "Le culte d'Isis à Canope au IIIe siècle avant notre ère", in *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh*, Québec, 1994, pp. 353-370.

MARTIN, A.,
- "Aux origines de l'Église copte: l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (Ier-IVe siècles)", *REA,* 83 (1981) 35-56.
- "Alexandreia Christiana: un nouveau rôle historique pour la capitale de l'Égypte en Orient", in *MEFRA,* 108 (1996) 159- 173.
- *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Paris -Rome, 1996 (1996a).
- "Aux origines de l'Alexandrie chrétienne: topographie, liturgie, institutions", in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Traditio Origene e la tradizione alessandrina*, Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 August 2000, vol. I, Leuven, 2003, pp. 105-119.

MARTROYE, F.,
- "La répression de la magie et le culte des gentils au IVe siècle", *NRHD,* (1930) 669-701.

MASPERO, J.,
- "Théodore de Philae", *RHR,* 30 [t. 59] (1909) 299-317.
- *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Paris, 1923.
- "Horapollon et la fin du paganisme égyptien", *BIFAO,* 11 (1914) 163-195.

MASSONNEAU, E.,
- *Le crime de magie et le droit romain*, Paris, 1933.

MAURICE, J.,
- "La terreur de la magie au IVe siècle", *RHD,* 6 (1927) 108-120.

MENDELSON, A.,
- "Eusebius and the Posthumous Career of Apollonius of Tyan", in H.W. ATTRIDGE- G. HATA (edd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden-New York- Köln, 1992, pp. 510-521.

MERKELBACK, R.-TOTTI, M.,
- *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen and magischen Inhalts,* Bd. 1-3, Opladen, 1990-1992.

MEYER, M.-MIREKI, P. (edd.),
- *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, 1995.

MEYER, M.-SMITH, R.,
- *Ancient Christian Magic Coptic Texts of Ritual Power,* San Francisco, 1994.

MIREKI, P.-MEYER, M. (edd.),
- *Magic and Ritual in the Ancient World*, (RGRW 141) Leiden-Boston-Köln, 2002.

MITTEIS, L.-WILCKEN, U.,
- *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig, 1912.

MOMIGLIANO, A. (ed.),
- *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963.

MONTSERRAT, D.,
- "Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menuthis in Late Antiquity", in D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (RGRW 134), Leiden-Boston-Köln, 1998, pp. 257-279.

MOREAU, M.,
- "Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin", *RechAug,* 9 (1973) 3-181.

MOREAU, A.-TURPIN, J.-C. (edd.),
- *La magie*, Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 mars 1999, T. I, *Du monde babylonien au monde hellénistique*; T. II, *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*; T. III, *Du monde latin au monde contemporain*; T. IV, *La magie. Bibliographie générale*, edd. P. BRILLET, A. MOREAU, Montpellier, 2000.

MOSETTO, F.,
- *I miracoli evengelici nel dibattito tra Celso e Origene*, Roma, 1986.

MUÑOZ LLAMOSAS, V.,
- "*De morbo sacro* 1. 23 o la visión negativa del mago", in PELÁEZ, 2000, pp. 155-165.

NAU, F.,
- "Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie", *ROC,* 2 (1897) 453-493.
- "Opuscules maronites. Histoire de Mar Sévère Patriarche d'Antioche (512-518)", *ROC,* 4 (1899) 343-355; 543-571; 5 (1900), 74-98; 293-302.

NESTLE, W.,
- "Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum", *ARW,* 37 (1940-41) 51-100; trad. it. "Le principali obiezioni del pensiero antico contro il cristianesimo", in ID., *Storia della religiosità greca*, Firenze, 1973, pp. 463-520.

NEUSNER, J. ET ALII (edd.),
- *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, New York, 1989.

NORRIS, F. W.,
- "Eusebius on Jesus as Deceiver and Sorcerer", in H.W. ATTRIDGE- G. HATA (edd.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden-New York- Köln, 1992, pp. 523- 540.

OGDEN, D.,
- *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Romans Worlds. A Sourcebook*, Oxford, 2002.

ORLANDI, T.,
- "Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serapeum?", *PP,* 23, Fasc.121 (1968) 295-403.

OTTO, W.,
- *Priester und Tempel im Hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus*, vol. I, Leipzig-Berlin, 1905; rist. Roma, 1971.

PAILLIER, J.M.,
- "Les Matrones romaines et les empoisonnements criminels sous la République", in

CRAI, (1987) 111-128.

PAPINI, L.,
- "Domande oracolari: elenco delle attestazioni in greco ed in copto", *Analecta Papyrologica,* 4 (1992) 21-27.

PASCHOUD, F.,
- "L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens", *CrSt,* 11 (1990) 545-577.

PEARSON, B. A.,
- "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations", in B.A. PEARSON- J.E. GOEHRING (edd.), *The Roots of Egyptians Christianity*, Philadelphia, 1986, pp. 132-157.
- "Currents issues in the Study of Early Christianity in Egypt," in ID., *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York -London, 2004, pp. 11- 81.

PELÁEZ, J. (ed.),
- *El Dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el Mundo Clásico y Helenístico*, Córdoba, 2000.

PENELLA, R. J.,
- *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, 1990.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.-CRUZ ANDREOTTI, G. (edd.),
- *Daimon páredros: Magos y prácticas mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002.

PERRONE, L. (ed.),
- *Discorsi di verità. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a confronto nel* Contro Celso *di Origene*, Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina", Roma, 1998.

PETERSON, E.,
- "Die Geheimen Praktiken eines syrischen Bishops", in ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Rom-Freiburg-Wien, 1959, pp. 333-345.

PHARR, C.,
- "The interdiction of magic in Roman law", *TAPhA,* 63 (1932) 269-295.

PHILLIPS, CH. R. III,
- "*Nullum Crimen sine Lege*: Socioreligious Sanctions on Magic", in FARAONE-OBBINK, 1991, pp. 260-276.

PILGAARD, A.,
- "The Hellenistic *Theios Aner*- A Model for Early Christian Christology?" in P. BORGEN–S. GIVERSEN (edd.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aahrus-Oxford, 1995, pp. 101-122.

PIÑERO, A. (ed.),
- *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en el tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid, 2001.

POUPON, G.,
- "L'accusation de magie dans les Actes apocryphes", in F. BOVON ET ALII, *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, pp. 71-85.

PRAECHTER, K.,
- "Christlich-neuplatonische Beziehungen", *BZ,* 21 (1912) 1-27.

PREISEDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri,* voll. 1-2, Berlin, 1928-1931, Stuttgart, 1973-1974^2 (cur. A. HENRICHS).

REES, B. R.,
- "Popular religion in Graeco-Roman Egypt . I. The pagan Period", *JEA,* 34 (1948) 82-97; II. "The transition to Christianity", *JEA,* 36 (1950) 86-100.

REGAZZONI, P.,
- "Il *Contra Galilaeos* dell'Imperatore Giuliano e il *Contra Julianum* di S. Cirillo di Alessandria", *Didaskaleion N.S.,* 6 (1928) 1-114.

RÉMONDON, R.,
- "L'Égypte et la suprème résistance au christianisme (V^e-VII^e siècles)", *BIFAO,* 51 (1952) 63-78.

REMUS, H.,
- "'Magic or Miracle'? Some Second Century Instances", *The Second Century,* 1-2 (1980) 127-156.
- "Does Terminology distinguish Early Christian from Pagan Miracles?", *JBL,* 101 (1982) 531-551.
- *Pagan-christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Cambridge, 1983.

RIES, J.,
- "Cultes païens et démons dans l'apologetique chrétienne de Justin à Augustin", dans ID. (ed.), *Anges et démons*. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987 (Homo religiosus 14), Louvain-la- Neuve, 1989, pp. 337-354.

RIST, J. M.,
- "Hypatia", *Phoenix,* 19 (1965) 214-225.

RITNER, R. K.,
- *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice,* [Studies in Ancient Oriental Civilization, 54], Chicago, 1993.
- "Egyptian Magical Pratice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context", in *ANRW* II, 18, 5, Berlin-New York, 1995, pp. 3333-3379.
- "The Religious, Social, and legal Parameters of Traditional Egyptian Magic", in MEYER-MIRECKI, 1995, pp. 43-60 (1995a).

RIZZO, R.,
- *Persistenze pagane nel Mediterraneo occidentale fra VI e VII secolo*, (Mythos 10), Palermo, 2002.

ROBERT, L.,
- "Deux épigrammes d'Aphrodisia de Carie et Asclépiodote", in *Hellenica* IV, Paris, 1948, pp. 115-126.

ROCCATI, A.-SILIOTTI, A. (edd.),
- *La magia in Egitto,* Milano, 1987.

ROCHOW, I.,
- "Die Heidenprozesse unter den Kaisern Tiberios II. Konstantinos und Maurikios", in H. KÖPSTEIN-F. WINKELMANN (edd.), *Studien zum 7 Jahrhundert in Byzanz. Probleme der Herausbildung des Feudalismus*, Berlin, 1976, pp. 120-130.

ROKEAH, D.,
- *Jews, Pagan and Christian in Conflict*, Jerusalem-Leiden, 1982.

ROMANO, R.,
- *Libanio. In difesa dei templi*, Introduzione, traduzione e note, Napoli, 1982.

RONCHEY, S.,
- "Ipazia, l'intellettuale", in A. FRASCHETTI (cur.), *Roma al femminile*, Roma-Bari, 1994, pp. 213-258.

ROQUES, D.,
- "Alexandrie tardive et protobyzantine (IVe-VIIe S.): Témoignages d'auteurs", in LECLANT, 1999, pp. 203-235.

ROUGÉ, J.,
- "La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie", *CrSt,* 11 (1990) 485-504.

ROUSSEAU, PH.,
- "The Death of Boetius: the Charge of *Maleficium*", *Studi Medievali* S. 3, 20 (1979) 871-889.

SAFFREY, H.-D.,
- "Allusions anti-chrétiens chez Proclus le diadoque platonicien", *RSPhTh,* 59 (1975) 553-556; rist. in ID. 1990, pp. 201-211.
- "Ammonios d'Alexandrie", in GOULET, 1989, pp. 168-169.
- *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990.

SAMAIN, P.,
- "L'accusation de magie contre le Christ dans les Évangiles", *EThL,* 15 (1938) 449-490.

SAUNERON, S.,
- "Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne", in AA.VV. *Les songes et leur interprétation*, Sources orientales 2, Paris, 1959, pp. 17- 61.

SBORDONE, F.,
- *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Napoli, 1940.
- "Iside Maga", *Aegyptus,* 24 (1944) 130-148.

SCHÄFER, P.- KIPPENBERG, H.G.,
- *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium,* Leiden-New York-Köln, 1997.

SCHWARTZ, J.,
- "La fin du Serapeum d'Alexandrie", in *Essays in Honor of C. Bradford Welles*, American Studies in Papyrology, vol. I, New Haven, 1966, pp. 97-111.

SCHWARTZ, S.,
- "Some Types of Jewish-Christian interaction in late Antiquity", in R. KALMIN- S. SCHWARTZ (edd.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven, 2002, pp. 197-209.

SCIBILIA, A.,
- "Le componenti medicali della prassi magica: esempi dai Papiri Magici Greci", in DAL COVOLO-GIANNETTO, 2000, pp. 209-225.
- "Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The Figure of the *Parhedros*", in BREMMER-VEENSTRA, 2002, pp. 71-86.

SEGAL, A.,
- "Hellenistic Magic: some questions of Definition", in R.VAN DEN BROEK-M.J. VERMASEREN (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, 1981, pp. 349-375.

SFAMENI GASPARRO, G.,
- "Priscilliano asceta carismatico o cripto-manicheo? I fondamenti antropologici dell'*enkrateia* priscillianista", in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Studi tardoantichi IV [1987], Messina, 1992, pp. 163-212; ristampato con modifiche e aggiunte in EAD., 1999, pp. 143-190.
- "Fra astrologi, teurgi e manichei: itinerario agostiniano in un mondo che si interroga su destino, male e salvezza", in L. ALICI-R. PICCOLOMINI- A. PIERETTI (edd.), *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*, Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi agostiniani di Perugia, Roma, 1997, pp. 49-131; ristampato con modifiche e aggiunte in EAD., 1999, pp. 75-142.
- "Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica", in N. BLANC-A. BUISSON (edd.), *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris, 1999, pp. 403-415; rist. con aggiunte in EAD., 2002, pp. 327-342.
- *Agostino. Tra etica e religione*, Brescia, 1999.
- "Tra gnosi e magia. Spazio e ruolo della prassi magica nell'universo religioso dello gnosticismo", in G. LANATA (cur.), *Il tardo-antico alle soglie del Duemila. Diritto religione società.* Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Genova, 2000, pp. 1-35.
- "Tra religione e magia: il confronto tra pagani e cristiani sul tema delle guarigioni miracolose" in DAL COVOLO- I. GIANNETTO, 2000, pp. 119-154.
- "Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*", in R. GYSELEN (ed.), *Démons et merveilles d'Orient*, dans Res Orientales XIII, Bures-sur-Yvette, 2001, pp. 157-174.
- *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002.
- "Religione e magia nel mondo tardo-antico: il caso delle gemme magiche", in A. MASTROCINQUE (cur.), *Atti dell'Incontro di Studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Verona, 22-23 ottobre 1999, Bologna, 2002, pp. 243-269 (2002a).
- "Magie et magiciens: le débat entre chrétiens et paiens aux premiers siècles de notre ère", in GYSELEN, 2002, pp. 239-266 (2002b)
- "Eretici e maghi in Ireneo: l'accusa di magia come strumento della polemica anti-gnostica", in R. BARCELLONA-T. SARDELLA (cur.), *Munera amicitiae.* Studi di storia e cultura sulla tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco, Soveria Mannelli, 2003, pp. 474-501.
- "Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa", in A. MASTROCINQUE (a cura di), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Bollettino Italiano di Numismatica, Monografia 8.2.I, Roma 2003 [2004], pp. 13-45.
- "Monoteismo pagano nella Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa", *Annali di Scienze religiose,* 8 (2003) 1-31.
- "Origene e la magia: teoria e prassi", in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition Origene e la tradizione alessandrina, Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27-31 Agosto 2000,* Leuven, 2003, pp. 733-756.
- "Mosé e Balaam: *propheteia* e *mantiké*. Modalità e segni della rivelazione nel *De vita Mosis*", in A. M. MAZZANTI - F. CALABI (cur.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina" (Bologna 29-30 settembre 2003), Bologna, 2004, pp. 33-74.
- "Il sofista e l'"uomo divino": Filostrato e la costruzione della "vera storia" di Apollonio di Tiana", in EAD. (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni pro-*

fetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico, Atti del II Seminario Internazionale Messina 21-22 Marzo 2003, Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe / Temi e problemi della Storia delle religioni nell'Europa contemporanea 2, Hierá 7, Cosenza, 2005, pp. 247-309.
- "L' 'uomo divino' nel mondo mediterraneo antico: realtà storica o costruzione storiografica? Aspetti e problemi di una tipologia di 'mediatore religioso'", in *Studi in onore di Mario Mazza,* Catania (in stampa).

SIMON, M.,
- *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425*, Paris, 1948.

SMITH, M.,
- "Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus", *JBL,* 90, 1971, 174-199; rist. in ID., 1996, vol. I, pp. 3-27.
- "On the History of the 'Divine Man'", in A. BENOIT ET ALII (edd.), *Paganisme, Judaisme, Christianisme. Mélanges offerts à M. Simon*, Paris, 1978, pp. 335-345 = ID., 1996, pp. 28-38.
- *Studies in the Cult of Jahweh*, voll. 2, EPRO 130, Leiden, 1996.

SMITH, R.,
- *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostata*, London, 1995.

STANTON, G.N.,
- "Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic", *NTS,* 31 (1985) 379-382.

STANTON, G. N.-STROUMSA, G. G. (edd.),
- *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, 1998.

STERLING, G.
- "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a", *CBQ,* 55 (1993) 467-493.

SUÁREZ DE LA TORRE, E.,
- "Apollo, teologo cristiano", *Annali di Scienze Religiose,* 8 (2003) 129-152.

TARDIEU, M.,
- "Isis. Magicienne dans la papyrus grecs et coptes", in *Dictionnaire des mythologies et Religions des Sociétés traditionnelles et du monde antique. A-J*, sous la direction de Y. BONNEFOY, Paris, 1981, pp. 594-597.

TARTAGLIA, L.,
- "La testimonianza delle Storie di Eunapio", in CONSOLINO, 1995, pp. 105-114.

TE VELDE, H.,
- "The God Heka in Egyptian Theology", *JEOL,* 21 (1969-70) 175-186.

TEJA, R.,
- (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas, Actas XIV Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 de Agosto de 2000)*, Aguilar de Campoo, 2001.
- "Monjes, magia y demonios en la *Vida de Hipazio* de Calínico", in ID., 2001, pp. 109-127.
- "Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía", in E. SUÁREZ DE LA TORRE (ed.), *Conflictos religiosos: pasado y presente*, Valladolid, 2004, pp. 17-26.

THELAMON, F.,
- *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981.
- "Destruction du paganisme et construction du royaume de Dieu d'après Rufin et Augustin", *CrSt,* 11 (1990) 523-544.

THISSEN, H.-J.,
- "Zur Begegnung von Christentum und "Heidentum": Schenute und Gessios", *Enchoria,* 19/20 (1992-93) 155-164.

TIEDE, D. L.,
- *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula, 1972.

TUZLAK, A.,
- "The Magician and the Heretic: the Case of Simon Magus", in MIREKI-MEYER, 2002, pp. 416-426.

TWELFTREE, G. H.,
- *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus, WUNT,* 2/54, Tübingen, 1993.

VALBELLE, D.-HUSSON, G.,
- "Les questions oraculaires d'Égypte: histoire de la recherche, nouveautés et perspectives", in W. CLARYSSE-A. SCHOORS-H. WILLEMS (edd.), *Egyptian Religion The Last Thousand Years, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 84, Leuven, 1998, pp. 1055-1071.

VAN DE WALLE, B.,
- "Information complémentaires au sujet des Hieroglyphica d'Horapollon", *Orientalia Lovaniensia Periodica,* 6/7 (1975-1976) 543-554.

VAN DE WALLE, B.-VERGOTE, J.,
- "Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon", *CE,* 35 (1943), 39-89; 199-239.

VAN DER VLIET, J.,
- "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur", in AA.VV., *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, Riggisberger Berichte 1 (1993), pp. 99-130.

VAN LOY, R.,
- "Le *Pro Templis* de Libanius", *Byzantion,* 8 (1933) 7-39; 389-404.

VERMANDE, J. M.,
- "La polémique des Apologistes latins contre les dieux du paganisme", *RecAug,* 17 (1982) 3-128.

VERSNEL, H. S.,
- "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen,* 38 (1991) 177-197.

VIDMAN, L.,
- *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* [SIRIS], RGVV 28, Berlin, 1969.

WHITBY, M.,
- "John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in the Sixth Century", in M. SALAMON (ed.), *Paganism in the Late Roman Empire and in Byzantium*, Cracow, 1991, pp. 111-131.

WILCKEN, U.,
- *Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde)*, vol. I *Papyri aus Unterägypten*, Berlin-Leipzig, 1927.

WILKEN, R. L.,
- "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith", in W. R. SCHOEDEL- R.L. WILKEN (edd.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant*, Paris, 1979, pp. 117-134.
- *The Christians as the Romans saw them*, New Haven-London, 1984.

WILSON, S. G.,
- *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 CE*, Minneapolis, 1995.

WINAND, J.,
- "Les divinités-canopes sur les monnais impériales d'Alexandrie", in *Hommages à Jean Leclant*, vol. III, *Études isiaques*, Le Caire, 1994, pp. 493-503.

WINKLER, J. J.,
- "The Constraints of Eros", in FARAONE-OBBINK, 1991, pp. 214-243.

WIPSZYCKA,E.,
- *Études sur le cristianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Roma, 1996.

WITT, R. E.,
- *Isis in the Ancient World*, London, 1971.

WYPUSTEK, A.,
- "Un aspect ignoré des persecutions des Chrétiens dans l'Antiquité: les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^{e} et III^{e} siècles", *JAC,* 42 (1999) 50-71.
- "*Calumnia magiae*.Towards a New Study of the relationship Between Greek-Roman Magic and Early Christianity", in GYSELEN, 2002, pp. 293-304.

YABRO COLLINS, A.,
- "Rulers, Divine Men, and walking on the water (Mark 6: 45-52)", in L. BORMANN- K. DEL TREDICI-A. STANDHARTINGER (edd.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi*, Leiden-New York-Köln, 1994, pp. 207-227.

ZINTZEN, C.,
- *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, 1967.

DIOSAS Y/O BRUJAS: HECHICERAS MÍTICAS (Y MENOS MÍTICAS) DE GRECIA[1]

JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DELGADO
Universidad de Salamanca

RESUMEN

La primera parte del trabajo pasa revista a las figuras de Circe y Medea en sus respectivas manifestaciones en la literatura griega, particularmente en la *Odisea*, *Medea* de Eurípides y *Argonáuticas* de Apolonio Rodio, en relación con las prácticas mágicas. La segunda parte analiza, por un lado, la transformación del personaje de Medea, de la obra homónima de Eurípides a las *Argonáuticas*, poniéndola en conexión con la evolución en la estimación social de la magia de una a otra época; por otro lado la relación mítico-genealógica entre Medea y Circe desde la saga prehomérica a Homero y Apolonio, así como la existente entre estas y otras hechiceras míticas, o bien con otras entidades mágicas del mito, como las Sirenas. La última parte del trabajo aborda el paso de la magia maléfica a la benéfica, en el mito y en la vida, por la acentuación del poder de Helio-Ra en el sincretismo religioso greco-egipcio, al tiempo que, por la incidencia social de la magia, la sustitución de la figura de la bruja por la del mago.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, CIRCE, MEDEA, PAPIROS

GODDESSES AND/OR WITCHES: MYTHICAL (AND LESS MYTHICAL) SORCERESSES OF ANCIENT GREECE

ABSTRACT

In the first part of the article the figures of Circe and Medea are reviewed in their relationship with magic practices in Greek literature, particularly in the *Odyssey*, Euripides' *Medea* and the *Argonautica* by Apollonius of Rhodes. The second part analyzes, firstly, the transformation of Medea's character from the homonym work by Euripides to the *Argonautica*, connecting it with the evolution of the social appreciation of magic from one period to the other, secondly the mythical-genealogical relationship between Medea and Circe from prehomeric saga to Homer and Apollonius, as well as the existing one between these and other mythical sorceresses, or with other magic entities of myth like the Sirens. The last part of the article discusses the passage from evil to beneficial magic in myth and life due to Helios-Ra's bigger power in Graeco-Egyptian religious syncretism, and the sustitution of witch's figure by the magician's one because of the social incidence of magic.

KEY WORDS: MAGIC, CIRCE, MEDEA, PAPYRI

[1] Este trabajo se encuadra en el Proyecto de Investigación HUM2004-04110 financiado por el MEC. Una primera versión del mismo fue presentada como ponencia en el Curso de Verano de la Universidad de León, 2004, "Hechizos y Encantamientos en la Mitología Clásica: su Pervivencia en el Arte y en la Literatura", donde ha podido beneficiarse de las contribuciones de otros participantes, en particular de la ponencia de J. L. CALVO MARTÍNEZ, "El panteón del mago greco-egipcio: dioses y figuras mágicas en la magia griega tardía".

A. *Hechiceras griegas más conocidas y fuentes para su conocimiento*

Cuando se habla de hechiceras griegas, las primeras que vienen a la mente son Circe y, en menor medida, Medea. La primera ha sido inmortalizada por Homero en la *Odisea*, reapareciendo en las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio y prestándose en el *Grilo* de Plutarco a un tratamiento paródico, sin duda la mejor prueba de su popularidad.

1. CIRCE

La referencia a Circe en la *Odisea* constituye un episodio cuyo relato ocupa la mayor parte del canto X (vv. 135-540). Tras la fugaz mención de la filiación de la diosa (vv. 137-139) y la ubicación de su palacio en la isla de Eea, el relato se centra en el encuentro de los compañeros de Odiseo con Circe y su mágica transformación en cerdos por parte de ésta (vv. 210-243), el encuentro del héroe con ella y su posterior reconciliación tras un intento de encantamiento frustrado gracias a un antídoto, la hierba *móly*, proporcionada a aquél por Hermes (vv. 275-374); luego el desencantamiento de los compañeros seguido del agasajo por parte de Circe a éstos más a aquellos que se habían quedado junto al barco (vv. 375-465), y finalmente la despedida de la diosa, quien, para el posterior viaje de Odiseo, le aconseja visitar antes el Hades y consultar el espíritu del adivino Tiresias, recomendándole para ello ciertas prácticas (libaciones, preces, particulares sacrificios) que en este caso podemos calificar de magia negra (vv. 469-574). Una vez ejecutado el encargo (XI 1-149 y más), el canto XII (1-141) todavía refiere el regreso de Odiseo y sus hombres junto a Circe, la cual vuelve a agasajarlos y da al héroe instrucciones para sortear los peligros que le aguardan: las Sirenas, las Rocas Errantes, Escila y Caribdis, y las Vacas de Helio[2].

Al contrario de lo que ocurre en *Odisea*, donde la función propiamente mágica es capitalizada principalmente por Circe, en Apolonio Rodio (*Argonáuticas*, IV 660-752) ésta, aun siendo mencionada taxativamente como "maga", en realidad ejerce como una suerte de sacerdotisa que vive, eso sí, en una isla igualmente llamada Eea, en este caso próxima a la costa tirrena de Italia, rodeada no de animales sino de fantásticos seres mitad fieras, mitad humanos[3], y a la cual se dirigen Jasón y Medea como suplicantes. Tras acogerlos en su palacio practica un sacrifico y ofrendas destinados a purificar a éstos del asesinato del hermano de Medea, Apsirto, frente a la ira de Zeus y las Furias, despidiéndolos, no obstante, como reos de culpa después de recabar de Medea información sobre sus hechos en la lengua colquídea de ambas parientes.

La cristalización de la imagen de Circe como maga típica recibe una ulterior consagración por vía paródica en el diálogo plutarqueo *Bruta animalia ratione uti*,

[2] Cf. G. KARSAL, 2000, pp. 185 ss.

[3] Cf. J. TOLSTOI, 1929, pp. 129-132.

más conocido por el nombre de su protagonista, Grilo, que es el portavoz de los compañeros de Odiseo convertidos por aquélla en cerdos. Un doctrinario mensaje en defensa de los animales a cargo de un Grilo cerdo con voz humana es enmarcado en un diálogo entre Circe y Odiseo que, a pequeña escala y en tono jocoso, remeda la conversación sostenida y las posturas respectivamente adoptadas por ambos personajes en el citado pasaje de *Odisea*[4].

2. Medea

De Medea la idea que predominantemente se tiene es la que de ella dio la tragedia homónima de Eurípides al centrar su argumento en la segunda parte de la leyenda de la heroína, esto es, en la Medea ya mujer madura de vuelta a Tesalia y Corinto, y en la (in)humana cuestión del asesinato de sus propios hijos en venganza por la traición de su esposo Jasón. Y ésta es la visión más explotada en los numerosos tratamientos que se han hecho del mito de Medea, desde el propio Séneca, quien sin embargo enfatiza sobremanera su vertiente brujeril (particularmente en el impresionante comienzo del Acto IV de su tragedia homónima, en el que la presenta cual Furia rodeada de serpientes, hidras y demás criaturas, plantas y pócimas que componen el instrumental característico de una bruja), hasta Anouilh, pasando por Corneille, y del teatro a la ópera, el cine o la pintura[5].

3. Visiones de Medea y su relación con la hechicería

Las excepciones a esta tendencia son pocas. En la literatura clásica, y prescindiendo de ciertos abordamientos conocidos de manera muy fugaz o fragmentaria[6], son principalmente los siguientes: el relato mítico de la *Pítica* IV de Píndaro, dedicada a Arcesilao de Cirene, en su primera parte, que presenta a la heroína, más que como maga, bajo un aspecto no ajeno a éste, que es el de vidente, vaticinando a grandes rasgos el desarrollo de la gesta fundacional de la colonia a los descendientes de los Argonautas, entre los que se encontraba el antecesor de Arcesilao, Bato, y también Orfeo, en todos los cuales el "canto" de Medea ejerció un efecto no

4 Cf. J. A. Fernández Delgado, 2000, pp. 171-181. Sobre los respectivos tratamientos del episodio de Circe, cf. E. Hatzantonis, 1976, pp. 5-24; J. Yarnall, 1994.

5 Cf. J. W. Petroff, 1966; L. Belloni, 1981, pp. 117-133; G. Gellie, 1988, pp. 15-22; L. Baldini Moscadi, 2000, pp. 277 ss.; A. López & A. Pociña (eds.), 2002; M. Mc Donald, 2000, pp. 321 ss.; V. Zinserling-Paul, "Zum Bild der Medea in der antiken Kunst", *Klio* 61 (1979), pp. 407 ss.; M. Nojatzi, 1982; R. Blatter, *Lex. Icon. Myth. Class.* II, 1984, s.v. "Argonautai", pp. 591-599, láms. 430-433; J.D. Reid (ed.), *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts, 1300-1990s*, I-II, Oxford, 1993.

6 Hes., *Th* 992-1002; fr. *Korinthiaká* de Eumelo y *Naupaktiká*; S., fr. 534-536 Radt (*Rhizotómoi*). Cf. F. Vian, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques*, I, Paris ("Belles Lettres"), 1976, XXVI-XXXIX.

menos estupefaciente que el de las Sirenas[7]; las *Metamorfosis* (VII) de Ovidio, donde su faceta de bruja es puesta claramente de relieve al lado de la de amante despechada y vengativa: de hecho la segunda parte del poema está dedicada al relato de sus prácticas mágicas, como el rejuvenecimiento de Esón (vv. 179-287), sin apenas conexión con la imagen de la joven enamorada a su pesar, ofrecida en la primera parte[8]; y en particular la obra que trata el tema más por extenso, el poema épico de las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio, en el cual el aspecto de Medea hechicera tiene claras oportunidades de manifestarse[9].

La mención de las acciones mágicas de Medea se sucede a partir de su aparición en la trama de la obra, en la segunda mitad del canto III así como al principio y al final del canto IV, de los cuatro de que consta el poema de Apolonio. En el canto III las referencias conciernen a la preparación y consiguiente ejecución de las hazañas de Jasón en la Cólquide: la victoria sobre los toros que resoplaban fuego, la siembra de los dientes del dragón y su triunfo sobre los innumerables guerreros nacidos de éstos. En el canto IV las menciones mágicas atañen a la ayuda prestada por Medea a Jasón para apoderarse del vellocino de oro, y, tras la larga serie de aventuras del regreso de la expedición, a la destrucción del gigante Talos en Creta.

Los versos 828-890 del canto III describen los preparativos de Medea para trasladarse en carro de su palacio al templo de Hécate, en el cual ejerce como sacerdotisa, llevando consigo un filtro mágico extraído, después de lavarse siete veces en aguas perennes y haber invocado otras tantas a la diosa subterránea, del zumo de la flor llamada prometeica, nacida de las gotas de sangre del héroe derramadas en el Cáucaso por el águila que cada día devoraba su hígado. Dicho jugo hacía inmune a los golpes y a las llamas, además de invencible por un día, a quien con él se ungiera[10]. En los versos 1025-1050, que relatan el encuentro de Medea con Jasón, ésta da instrucciones al héroe sobre cómo vencer a los toros que lanzaban fuego y a los guerreros nacidos de la siembra de los dientes del dragón, a saber: tras un baño en un río de corriente continua en el momento justo de la media noche, sacrificio ígneo de una oveja desollada y libación de miel a Hécate, alejándose luego sin volver la cabeza; a la mañana siguiente, untar con el filtro el cuerpo desnudo y las armas.

7 Cf. D. M. O'Higgins, 1997, pp. 103-126.

8 Cf. C. E. Newlands, 1997, pp. 178-208, espec. pp. 186 ss.

9 Temáticamente lo bastante afines al poema de Apolonio como para obviar una atención diferenciada en este punto, son las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, cf. H. J. Tschiedel, "Apollonio Rodio e Valerio Flacco. L'umanità nel mito", in L. Belloni, L. de Finis & G. Moretti (eds.), *L'Officina Ellenistica (Poesia dotta e popolare in Grecia e Roma)*, Università di Trento, 2003, pp. 17-33; L. Baldini Moscadi, 2000, pp. 277ss.

10 Cf. A. Moreau, 2000, pp. 245 ss.

En IV 35-65, que describen la huída de Medea del palacio de su padre en pos de Jasón durante la noche, ella es referida como maga a cuyos conjuros saltan por sí solos los cerrojos, y experta en buscar cadáveres y misteriosas raíces de la tierra; y la luna la saluda burlona alegrándose de que ahora le toque sufrir por amor a aquella que muchas veces ha hecho ocultar con sus conjuros a la luna enamorada del pastor Endimión. Los versos 145-165 relatan la ayuda de Medea a Jasón en la conquista del vellocino, mediante el encantamiento de la monstruosa serpiente guardiana por invocación del Sueño y la diosa subterránea, y rociando a continuación una pócima en los ojos de la bestia con un ramo de enebro recién cortado, entre cánticos mágicos. Ya a punto de finalizar el periplo, y con él el poema, los versos 1638-1688 refieren el derribamiento del gigante de bronce Talos, de Creta, el cual lanzando peñascos impedía el abordaje de la nave Argo al puerto Dicteo, a través del triple conjuro de las Parcas, con ensalmos y preces por parte de Medea y el propio mal de ojo de ésta hacia Talos[11]. Lo cual hace arrancar del narrador-poeta una exclamación de asombro sobre el poder de matar a distancia, y no sólo por enfermedad o herida, dando con ello a entender indirectamente, en el último momento, una supuesta extrañeza, y por tanto un cierto distanciamiento, del autor con respecto a la magia.

Es interesante observar, por otra parte, cómo en los primeros de los citados versos del canto III, cuando Medea se apresta para acudir al templo de Hécate y ayudar a Jasón en las primeras pruebas, es destacada la espléndida blancura del velo con que se cubrió la cabeza (v. 834); y al comienzo del canto IV, cuando se dispone a abandonar su casa y ayudar a su amado en la conquista del vellocino, se la describe corriendo por las calles con los pies descalzos (v. 43). Las vestiduras blancas son características de los magos, se supone que para contrarrestar apotropaicamente las fuerzas de la oscuridad; y las brujas, para ejercer su poder, deben llevar los pies desnudos, es decir, en contacto con las fuerzas ctónicas[12].

Otras de las acciones descritas tienen también un significado mágico, bien conocido para muchas de ellas por el folclore[13], como el uso y efecto de filtros y pócimas, del mal de ojo o de preces, cánticos, libaciones y sacrificios a los dioses del inframundo; así, el baño ritual en aguas perennes, el número mágico de siete o de tres, la limitación temporal del efecto mágico a un solo día (III 1049s.), que recuerda la hora fatídica de las 12 de la noche del cuento de la Cenicienta, y también del baño ritual de Jasón prescrito por Medea (III 1029s.); la acción de alejarse sin volver la cabeza, prescripción de cuya infracción sabemos las consecuencias que tuvo,

11 Cf. R. Buxton, 2000, pp. 265 ss.

12 Cf. K. Ziegler & W. Sontheimer (eds.), 1979, espec. cols. 1463-1468.

13 Cf. *ibid.* y H. Canzik & H. Schneider (eds.), 1999; H. Parry, 1992; F. Graf, 1999; V. Flint, R. Gordon, G. Luck & D. Ogden (eds.), 1999; M. W. Dickie, 2001.

por ejemplo, en el mito de Orfeo y su visita al otro mundo, o en el relato bíblico de la esposa de Lot; los conjuros de la maga que hacen saltar los cerrojos, facultad que es atribuida a la propia Hécate en un himno de época tardía a ella dedicado[14]; su pericia en la búsqueda de raíces misteriosas, actividad bien característica del oficio, según recuerda, sin ir más lejos, el título *Rizotómoi* de una obra perdida de Sófocles que trata del tema; la referencia, tan tierna y humorística, tan helenística en suma, al gozo vengativo de la luna, la divinidad cómplice de los ritos mágicos, viendo sufrir de amor a aquella cuyos conjuros solían hacerla ocultarse a ella, impidiéndole ver a su amado Endimión, de un modo parecido a como ésta se decía que era hecha bajar del cielo a la tierra por las hechiceras tesalias[15]. Por otra parte, la luna, es decir, Selene, es hermana de Helio, el abuelo de Medea, y ya desde el s. V a.C. es asimilada a Hécate, Perséfone y otras divinidades del inframundo como la tesalia Enodia, formando pareja con Helio en la principal tríada de dioses (Helio-Selene-Hermes) de la magia en época posterior, la atestiguada en los papiros mágicos, como elemento maléfico, en polar contraposición al benéfico del dios masculino y más importante[16].

En el relato mítico de las posteriores acciones mágicas de Medea no recogidas por Apolonio Rodio[17], ésta, para vengarse del rey Pelias, que había usurpado a Jasón el trono de Iolco, en Tesalia, e impuesto a éste la conquista del vellocino, convenció a sus hijas, las Peliades, para que lo descuartizaran y lo pusieran al fuego, con la promesa de rejuvenecerlo como había hecho previamente con un carnero; promesa que luego no cumplió. Más tarde, cuando ya en Corinto se vio repudiada por Jasón para casarse con la hija del rey, Creonte, le envió a ésta como regalo un vestido que al ponérselo se incendió y la abrasó a ella y a su padre. Finalmente se hace trasladar por los aires a Atenas en el carro prestado del Sol.

4. De la Medea de Eurípides a la de Apolonio Rodio

En realidad, la mayor o menor atención al aspecto mágico de Medea que es dado observar en Apolonio Rodio y en Eurípides respectivamente, hay que atribuirla no sólo a su distinto tratamiento como mujer despechada por un esposo ingrato y deseosa de venganza, caso de la tragedia euripidea, o como amante entregada y mediadora fundamental en la anterior consecución del éxito en las aventuras de Jasón, según el relato de las *Argonáuticas*. En los dos siglos (mitad del V a mitad

14 Cf. Ch. A. Faraone, "Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek magical handbook (PGM IV 2714-83)", in M. Kiley *et alii* (eds.), *Prayer from Alexander to Constantine*, London-New York, 1997, pp. 195-199.

15 Cf. Ar., *Nu.* 749; Pl., *Grg.* 513 a; Plu., *Pyth. or.* 12: *Mor.* 400B, *Def. orac.* 13: *Mor.* 416F.

16 Cf. W. M. Brashear, 1995, pp. 3380-3684; F. Graf, 1994; M.W. Dickie, 2001.

17 Cf. Apollod., *Bibliotheca* I, 9; H. Meyer, 1980.

del III a.C.) que aproximadamente median entre la época de una y otra obra, sin duda se ha operado en Grecia un cambio de mentalidad importante en la consideración social de la magia, cuya práctica ha conocido a lo largo del mundo antiguo una cierta fluctuación en cuanto al grado de su aceptación[18]. Desde unos probables orígenes indoeuropeos de chamanismo y brujería, y las posteriores muestras de ésta en la doble hacha y los amuletos animalescos de la cultura egeo-cretense, asistimos en los poemas homéricos a una presencia residual de la magia, mucho más patente en la *Odisea* que en la *Ilíada* por razones temáticas. Tiene sus manifestaciones más conocidas en las mencionadas hechicerías de Circe así como en las intervenciones de Hermes con su vara mágica, que suele dar suerte y riqueza (*Od.* V 47ss., XXIV 2ss.), o cuando proporciona a Odiseo la planta *móly* como antídoto contra los encantamientos de la bruja (*Od.* X 276-306). En la tragedia, tanto en Esquilo como en Sófocles y en Eurípides, así como en la comedia, la magia –en este último caso preferentemente amorosa- aparece solamente como motivo literario, encontrando a veces, concretamente en Sófocles (*OT* 387) y Eurípides (*Ion* 374 s.), una postura de rechazo. Este es mucho más explícito por parte de Platón, para quien practicar la magia era ponerse a la altura de los animales (*Lg.* 909 b-f, 933 c-d; *R.* 364 c). De hecho ésta terminó por ser oficialmente prohibida y castigada con la muerte en la Atenas del s. IV a.C., según el testimonio de Demóstenes (XXV 80).

Si bien la época greco-romana conocerá de nuevo momentos de oscilación en la estimación de la magia, de acuerdo con los respectivos emperadores, la influencia de determinadas doctrinas filosóficas (caso p.e. de Séneca) o del Cristianismo, etc., la anterior situación cambia radicalmente a partir de la época helenística[19]. El contacto con los pueblos del oriente del Mediterráneo y mucho más allá, que la expansión del helenismo trajo consigo, tuvo como conocida consecuencia, entre otras, la llegada de nuevos cultos religiosos y creencias. Uno de los focos de irradiación de la magia, además de Babilonia, fue Egipto. De la mano del sincretismo religioso greco-egipcio que progresivamente se fue extendiendo por el mundo helenizado, la magia, no necesariamente maléfica, se va imponiendo como una especie de religión paralela o subvertida, en la que el fiel es el que da instrucciones a la divinidad en lugar de lo contrario, presente en los templos y las tumbas y ligada al sacerdocio[20].

18 Cf. K. Ziegler & W. Sontheimer (eds.), 1979, cols. 1468-1470; H. Canzik & H. Schneider (eds.), 1999; F. Graf, 1994; J. L. Calvo Martínez, "Magia literaria y magia real", in J. L. Calvo Martínez (ed.), *Religión, magia y mitología en la Antigüedad Clásica*, Universidad de Granada, 1998, pp. 39-59; M. W. Dickie, 2001.

19 Cf. K. Ziegler & W. Sontheimer (eds.), 1979, cols. 1468-1470; H. Canzik & H. Schneider (eds.), 1999; F. Graf, 1994.

20 Cf. W. M. Brashear, 1995; *Textos de magia en papiros griegos*, Intr., trad. y notas de J. L. Calvo Martínez y Mª D. Sánchez Romero, Madrid (Gredos), 1987; F. Graf, 1994; C. A. Faraone & D. Obbink (eds.), 1991; R. Fowler , 1995, pp. 1-22.

Si no nacido en Alejandría, en Egipto vivió una parte fundamental de su vida, en la que ejerció el cargo de Director de la gran Biblioteca de Alejandría, Apolonio Rodio, aunque haya sido en Rodas donde seguramente se llevó a cabo la publicación definitiva de su obra[21]. Manifestaciones populares de la magia en esta época nos las ofrecen, por un lado, otro alejandrino de adopción, el siracusano Teócrito, en su *Idilio* II "La hechicera", que contiene un conjuro amoroso practicado por una joven y su criada para atraer al amado de la primera, seguido de una confesión de ésta a la luna, la divinidad protectora de la magia; y, más todavía, los numerosos papiros mágicos que se nos han transmitido, aun cuando éstos procedan mayoritariamente de los siglos I-V d.C. En ellos encontramos ya no magas sino magos, al igual que suele ocurrir en la propia literatura del período greco-romano, del lucianesco Alejandro de Abonutico al Nectanebo de la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes. Y los dioses principales son, como decíamos, Helio, el dios solar y fundamental de la magia, Selene-Isis y Hermes (sincretizado con el egipcio Tot)[22].

Bien es verdad que, si en el caso de la Medea apoloniana su caracterización como maga, y como maga generosa, hospitalaria y locamente enamorada, ha superado sin duda cualquier otro tratamiento anterior en este sentido, la Circe del Rodio, en cambio, con su rol de sacerdotisa purificadora, resulta suavizada, e incluso sacralizada, en sus poderes con respecto a su antecedente odiseico. Sin embargo, ello puede deberse a la intención del autor de no restar protagonismo a Medea en su actividad y no desdibujar el personaje mostrando otro paralelo. No deja de ser sintomático que la primera admonición de Medea a Jasón sobre el ritual a seguir para enfrentarse a los toros igníferos y a los guerreros sembrados (III 1029ss.) se haga eco en su expresión del recomendado por Circe a Odiseo en su descenso a los infiernos en busca de Tiresias (*Od.* X 516ss.); es decir, Medea es caracterizada a base de recursos transferidos de la Circe homérica, compensando con ello la desvirtuación del papel de esta hechicera en el poema de las *Argonáuticas*[23].

5. Relación entre Circe y Medea

Por otra parte, el episodio de Circe es uno más de los varios que, en el relato del regreso de la expedición de los Argonautas desde que éstos, a través de los ríos del

21 Cf. M. García Teijeiro, "Apolonio Rodio", in J. A. López Férez (coord.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 804ss.; R. L. Hunter (ed.), *Apollonius of Rhodes. Argonautica*, Book III, Cambridge U.P., 1989, pp. 1-9.

22 Cf. W. M. Brashear, 1995; F. Graf, 1994; C. A. Faraone & D. Obbink (eds.), 1991; R. Fowler, 1995.

23 Véase una aproximación a cierto tipo de ritos y prescripciones mágicas, y el grado de adaptación practicada al respecto por Apolonio en relación con la *Odisea*, en el par de textos: *Od.* X 516-540 y A. R. III 1029-1051; cf. F. Vian & E. Delage, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques*, II, París (Belles Lettres), 1980, p. 141, *ad* 1029 ; M. Fusillo & G. Paduano, *Apollonio Rodio*, Milán, 1986, *ad* 1026-1062 ; R. Hunter (ed.), *Apollonius of Rhodes…*, *ad* 1029-1051.

interior, alcanzan el mar Tirreno (canto IV), se inspiran en el viaje de Odiseo: el encuentro con las Sirenas, las Rocas Errantes, Escila y Caribdis, las Vacas de Helio, el país de los Feacios, el paso por la costa de Libia; por no mencionar la deuda con la *Ilíada* –el "Catálogo de las naves" y el que da comienzo al relato de Apolonio, sin ir más lejos- y con la poesía homérica en general: metro, lengua, dicción formular, motivos, símiles, estilo, en una actitud de apropiación y replanteamiento para la cual la ya añeja etiqueta de *imitatio cum variatione* resulta cada vez más estrecha[24]. Sin duda Apolonio, Director de la Biblioteca de Alejandría, autor de tratados de crítica homérica y escrupuloso erudito a la vez que autor literario[25], sabía bien que la saga de los Argonautas era anterior en el tiempo a la de las aventuras experimentadas por Ulises en su regreso de Troya, y hasta tal vez que había sido objeto de cantos anteriores al homérico; en *Odisea* XII 69s. la propia Circe, hablando a Odiseo de las Rocas Errantes, se refiere a la nave Argo, celebrada por todos (*pasi-mélousa*), que cruzó el alta mar a la vuelta del país de Eetes; y en ciertos detalles de las aventuras odiseicas se ha querido ver influencia de la saga argonáutica: la isla de Eea (*Aiaia* "relativa a *Aia*"), en la que vive la Circe odiseica, está "en el extremo oriente, donde sale el sol" (*Od.* X, 135-137; XII, 1-4), y la diosa es hermana de Eetes (*Ai*etes), el padre de Medea, el cual vive en el reino de Ea (*Ai*a), siendo ambos hijos de Helio, el dios solar[26]. De modo que, cuando Apolonio construye su Medea con ciertos trazos tomados de la Circe homérica, del mismo modo que cuando adapta a su poema determinados episodios de la *Odisea*, posiblemente no lo haga sólo por homenajear el hipotexto homérico, sino con el fin de mostrar al mismo tiempo el venerable *pedigree* de la historia que él cuenta y la deuda del propio Homero con respecto a ella, utilizando para esto un ingenioso juego de vaivén de la cronología por un lado y de la temática por otro, entre los dos poemas[27].

6. Otras hechiceras míticas y su relación con las citadas

Ahora bien, no sólo las dos brujas más célebres y arquetípicas de la mitología

[24] Cf. A. Barchiesi, "Otto punti su una mappa dei naufragi", in V. Bécares, F. Pordomingo, R. Cortés Tovar & J. C. Fernández Corte, *Intertextualidad en las literaturas griega y latina*, Madrid-Salamanca, 2000, pp. 159-174.

[25] Cf. M. García Teijeiro, "Apolonio Rodio"...; R. L. Hunter (ed.), 1989.

[26] Cf. P. Dräger, 1993; 1996, pp. 1066-1069. F. Graf, 1997, pp. 21-43, defiende la naturaleza originariamente divina e iniciática de Medea, comparable a la de la Circe homérica. Sobre el parecido entre las dos cf. J. Crane, *Calypso: Backgrounds and Conventions of the Odyssey*, Frankfurt, 1988; H. Parry, 1992.

[27] Sobre la cuestión, muy discutida, del conocimiento del mito de los Argonautas por el poeta de la *Odisea*, cf. K. Meuli, 1921, y más recientemente W. Kullmann, "Ergebnisse der motivgeschichtlichen Forschung zur Homers Neoanalyse", in J. Latacz (ed.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick*, Stuttgart, 1991, pp. 425-455.

griega pertenecen a la misma familia, que es, como hemos dicho, la del Sol (Helio), padre de Eetes, el dueño del vellocino de oro, él mismo hijo de Hiperión, un Titán -esto es, una divinidad preolímpica y como tal al margen de la olímpica estirpe-, y abuelo a su vez de la diosa lunar y protectora de la magia, Hécate[28], sentida como una extraña y no olímpica por los griegos, de cuyo templo en Ea ejercía Medea como sacerdotisa. Hija también de Helio, y por tanto hermana de Circe y del padre de Hécate, además del de Medea, y como éstas dotada con poderes mágicos, es Pasífae, la amada del Minotauro y madre de Ariadne, la protagonista de una historia de traición paterna por el amor de Teseo, al que liberó del Laberinto, similar a la de Medea por Jasón[29].

Por otra parte, la ubicación del reino de Ea cabe situarla al este del Mar Negro, en la dirección de Irán e Irak (sede de los antiguos Caldeos): tierras en las que la magia, y también la astrología, ha conocido en la Antigüedad una particular raigambre e influencia en otras regiones. Es más, el héroe epónimo de uno de los grandes pueblos antiguos del Irán, Medo, es hijo, según la mitología, de la unión habida entre el rey ateniense Egeo y Medea una vez que ésta fue expulsada de Corinto por haber dado muerte a la hija del rey, la nueva esposa de Jasón, y se trasladó a Atenas en el carro de fuego prestado por el Sol. Esa es la genealogía ofrecida ya por la *Teogonía* hesiódica (v. 1001), con la única diferencia de que todavía no es Egeo sino Jasón el mortal del cual Medea tuvo a su hijo, de acuerdo con el conocido relato catalógico de amores de diosas con mortales.

Y es en el juego de fuerzas entre la luz esplendorosa del sol y el elemento subterráneo, misterioso y, por qué no decirlo, femenino, representado por Hécate, así como por la propia luna, que según el mito es hermana del sol, donde seguramente hay que ver la clave de esa combinación de actitudes benéficas y maléficas que caracteriza a estos prototipos divinos de brujas griegas, todas ellas de la misma familia y, además, todas hembras y hermosas, terreno abonado por la mitología griega para mostrar las contradicciones de la naturaleza humana, concretamente del género femenino[30].

Fuera de este grupo queda solamente otro conjunto famoso –dos, tres o cuatro según las épocas- de hechiceras míticas; son las Sirenas, a las que el mito sitúa en una isla de la costa occidental de Italia y las hace hijas de una de las Musas (divinidades cuyo canto ejerce igualmente un efecto hechicero), ya sea Melpómene (la

[28] Cf. T. Kraus, 1960; S. I. Johnston, 1990.

[29] Historia que éste tiene la "poca diplomacia" de contar a la heroína a modo de *exemplum* para animarla en su ayuda, sin revelarle, eso sí, el posterior abandono de Ariadne por Teseo, lo cual no impide ver lo que tiene de premonición del aciago final del romance de Jasón y Medea.

[30] Cf. M. Arthur, "Early Greece: the Origins of the Western Attitude towards Women", *Arethusa* 6 (1973), pp. 7-58; N. Loraux, "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus", *Arethusa* 11 (1978), pp. 43-87.

del canto) ya sea Terpsícore (la de la danza), y del dios-río Aqueloo. Su forma es mitad mujer y mitad pájaro, y aparecen tanto en la *Odisea* como en el poema de Apolonio Rodio, sin que, en ese juego de toma y daca que hemos señalado entre la configuración literaria de ambos poemas, podamos discernir si originariamente pertenecen al acervo mítico de la leyenda de los Argonautas o si, lo que parece más improbable, son una aportación homérica.

Atraen a los navegantes con sus cantos y, al que se deja engatusar y se acerca, hacen naufragar su barco y lo devoran. Odiseo y sus hombres lo evitan, como es sabido, tapándose éstos, por consejo de Circe, los oídos con cera y haciéndose atar él al mástil de la nave para poder escucharlas sin peligro. En el poema de Apolonio (IV 891-909) estas precauciones no hacen falta porque el divino poeta Orfeo las acalla con su música sublime; con lo cual parece querer darse a entender el triunfo de la música civilizada, de la cultura en suma, sobre la de estas criaturas violentas y vengativas, especie de antimusas como letales que son[31], sometidas a su estado por castigo ya sea de Deméter, por abandonar a su hija Perséfone, con quien se hallaban cuando el rapto de ésta por Plutón, ya sea de Afrodita, por rechazar el contacto amoroso, habiéndose atrevido, según algunos, a competir con las propias Musas[32]. El tipo de magia que practican es, pues, muy concreto; se trata de la *epodé*, lat. *carmen*, *cantum,* o encantamiento propiamente dicho, al cual pertenecen como variantes más conocidas las fórmulas de conjuro que acompañan a muy distintos ritos mágicos[33].

B. *De la magia maléfica a la benéfica y de la hechicera al mago*

Pues bien, del mismo modo que el mito da cuenta de la sustitución de la música salvaje e incontrolada de las Sirenas por la civilizada de Orfeo, parece querer reflejar al mismo tiempo la transformación de la magia maléfica, representada por aquéllas, en la que, con efectos en buena medida benéficos, ejercen las grandes hechiceras míticas de Grecia, Circe y Medea, o, en muy diverso grado, las otras dos hembras de la familia, Hécate y Pasífae. Dichos poderes parecen haberles venido a éstas de su padre o abuelo, según los casos, Helio, el Sol, cuya herencia solamente las hembras de la familia reciben, mientras que los varones (el padre de Medea,

31 Esta es de hecho la diferencia esencial entre ambas entidades, cf. A. L. J. Bergren, "Language and the Female in Early Greek Thought", *Arethusa* 16 (1982), pp. 69-96. Véanse los efectos de la acción de las Musas en los dioses y en los humanos, en el himno a ellas dedicado en la *Teogonía* hesiódica, vv. 36-115.

32 Cf. P. Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Trad. españ. de F. Payarols), Barcelona, 1965, s.v. "Sirenas".

33 Cf. P. Pucci, 1979, pp. 121-132, que define la autoproclamación de omnisciencia de las Sirenas en *Od.* XII 184-191, que aparentemente las asimila a las Musas, como contradictoria con su desconocimiento del futuro de Odiseo; G. K. Gresseth, 1970, pp. 202-218.

Eetes, y el de Hécate, Perses) la transmiten pero no la poseen. Junto a la magia benéfica las brujas divinas poseen otras dotes maléficas, sin duda heredadas de Selene, la Luna, hermana mítica del Sol, divinidades ambas que, de un estatus poco relevante en la épica homérica, ya en el s. V son mentadas como dioses contrapuestos a los Olímpicos[34] o ella asimilada a Hécate (que en el llamado Himno a Hécate de la *Teogonía* hesiódica –vv. 411-452- no es todavía la diosa protectora de la magia que conocemos luego), Perséfone, etc., para, en el proceso de sincretismo religioso greco-egipcio de la época helenística, convertirse en divinidades astrales y las más importantes de la magia, correspondiendo a Helio-Osiris-Ra, como era de esperar dada su relevancia en Egipto, el rol fundamental, el más positivo y benéfico frente al de su hermana Selene-Isis.

Con lo cual la magia real y cotidiana del mundo helenístico y greco-romano, al adoptar como sus divinidades principales aquellas que el sincretismo religioso greco-egipcio consideró como tales, en realidad no vino sino a acentuar y consagrar algo que ya el viejo lenguaje metafórico del mito permitía intuir, que es la importancia de ciertas fuerzas de la naturaleza, elevadas por ello al rango de divinidades, en las creencias mágicas. Un aspecto esencial de la magia mítica y literaria de Grecia no fue, sin embargo, adoptado por aquella que se trasluce en los papiros y, en menor medida, en la literatura del período greco-romano, aun cuando el componente femenino en su constitución, según hemos visto, difícilmente puede ser exagerado: dicho componente sigue perviviendo en la representación lunar del elemento maléfico, pero, una vez que la incidencia social y la relevancia religiosa de la magia devinieron tan importantes, sus agentes, las cautivadoras magas míticas, fueron reemplazadas por magos "simplemente".

A este respecto, como a otros señalados en la presente exposición, resulta muy ilustrativo un testimonio realmente excepcional proporcionado por los papiros, pero en este caso no por los papiros mágicos, como cabría imaginar, sino por un papiro escolar, *P. Haun.* III 46 inv. 323b[35], fechado en el s. II, que contiene una versión de cierta fábula esópica, con la enorme carga aleccionadora que tanto el género como su empleo escolar conllevan, sobre una maga que, condenada a muerte por sus prácticas antirreligiosas, constituye objeto de burla por haberse jactado de aplacar la cólera de los dioses y no ser capaz de persuadir a los hombres (fab. 91 Chambry 1927= 56 Perry). El papiro, al que faltan el comienzo y el final de una columna muy estrecha, no contiene ni el motivo ni la naturaleza de la condena, y en él la mención de la luna (l. 11), tan frecuentemente invocada en los encantamientos contenidos en los papiros mágicos greco-egipcios, parece sustituir a los dioses invocados por la

34 Ar., *Pax* 406-411; S. *OC* 868-870. Cf. K. Kerényi, 1979; W. Fauth, 1995.

35 T. Larsen & A. Bülow-Jacobsen (eds.), Bonn, 1985.

maga esópica. Y, si el castigo impuesto a la maga de la versión papirácea no fue la muerte como en el caso de la fábula esópica, de todos modos aquélla constituye una prueba fehaciente de que, a pesar de su popularidad en el mundo greco-egipcio, las prácticas mágicas distaban de ser recomendables y podían ser perseguidas, aun cuando no tengamos noticia de ningún proceso por brujería en ese ámbito. Con todo conviene tener presente que el reo de la condena, tanto en la fábula del papiro escolar como en la esópica, no es un mago sino una maga, y en su interpelación jocosa a la salida del juicio –"mujer..."- se advierte un misógino punto de sarcasmo, tanto en un caso como en el otro. Es decir, el papiro escolar presenta la actividad mágica como un hecho reprobable en el Egipto greco-romano, pero, curiosamente, el único caso de condena del que tenemos noticia se refiere no a un varón sino a una bruja, de la que al mismo tiempo se hace escarnio[36]. Con lo cual vemos cómo la aureola de admiración que envolvía a las hechiceras míticas de Grecia puede devenir castigo y burla en el caso de las brujas que pretenden seguir ejerciendo sus poderes en un medio cada vez más controlado por los hombres.

Bibliografía seleccionada

Baldini Moscadi, L.,
- "Les métamorphoses de la magicienne: la Médée de Valerius Flaccus", in A. Moreau & J.-C. Turpin (eds.), *La Magie...*, pp. 277ss.

Belloni, L.,
- "Medea", *CCC*, 2 (1981) 117-133

Bernand, A.,
- *Sorciers grecs*, Paris, 1991

Brashear, W. M.,
- "The Greek Magical Papyri. An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)", in *ANRW* II 18.5 (1995), pp. 3380-3684

Buxton, R.,
- "Les yeux de Médée: le regard et la magie dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes", in A. Moreau & J.-C. Turpin (eds.), *La Magie...*, pp. 265ss.

[36] Según C. R. Philipps, 1991, pp. 260-276, la evidencia de sanciones es escasa (p. 261, 264) y lo que estaba sobre todo en juego eran "unsanctioned religious activities" (p. 266). Sin embargo, los juicios por hechicería eran frecuentes en Roma, tanto en época republicana como en época imperial, según R. Gordon, "*Quaedam veritatis umbrae*: Hellenistic Magic and Astrology", in P. Bilde & T. Engberg-Pedersen et al. (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks* (SHC 8), Aarhus, 1997, pp. 119-158. Cf. G. Thür, «Magie im griechischen Recht », in H. Canzik & H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly...*, s. v. « Magie » ; E. Peters, 1978; A. Pedregal, "Magas: la valoración negativa de la sabiduría femenina en el período altoimperial romano", *HAnt* 22 (1998) 115-138; F. Marco Simón, "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del s. I d.C.", *MHNH*, 1 (2001) 105-132.

Canzik, H. & Schneider, H. (eds.),
- *Der Neue Pauly*, Vol. I, Stuttgart-Weimar, 1996, s. v. "Magie".

Clauss, J.J. & Johnston, S.I. (eds.),
- *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton, 1997.

Dickie, M.W.,
- *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, 2001.

Dräger, P.,
- "Argonautai", en H. Canzik & H. Schneider (eds.), *Der Neue Pauly*, Vol. I, Stuttgart-Weimar, 1996, pp. 1066-1069.
- *Argo Pasimelousa : Der Argonautenmythos in der griechischen und römischen Literatur* I, Stuttgart, 1993.

Faraone, C. A. & Obbink, D. (eds.),
- *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, N. Y.-Oxford, 1991.

Fauth, W.,
- *Helios Megistos (Zur synkretischen Theologie des Spätantikes)*, Leiden, 1995.

Fernández Delgado, J. A.,
- "Le *Gryllus*, une éthopée parodique", in L. van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch (Acta of the IV International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996)*, Louvain-Namur, 2000, pp. 171-181.

Flint, V., Gordon, R., Luck, G. & Ogden, D. (eds.),
- *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London, 1999.

Fowler, R.,
- "Greek Magic, Greek Religion", *ICS*, 20 (1995) 1-22.

Gellie, G., "The Character of Medea", *BICS*, 35 (1988) 15-22.

Graf, F.,
- "Medea the Enchantress from afar. Remarks on a Well-known Myth", in J. J. Clauss & S. I. Johnston (eds.), *Medea...*, pp. 21-43.
- *La magie dans l'antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*, Paris, 1994.

Gresseth, G. K.,
- "The Homeric Sirens", *TAPhA*, 101 (1970) 202-218.

Hatzantonis, E.,
- "I geniali rimaneggiamenti dell'episodio omerico di Circe in Apollonio Rodio e Plutarco", *RBPh*, 54 (1976) 5-24.

Hunter, R. L. (ed.),
- *Apollonius of Rhodes. Argonautica*, Book III, Cambridge U.P., 1989.

Johnston, S. I.,
- *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990.

Karsal, G.,
- "La magie dans l'*Odyssée*: Circé", in A. Moreau & J.-C. Turpin (eds.), *La Magie...*, pp. 185ss.

Kerényi, K.,
- *Godesses of Sun and Moon* (Transl. by M. Stein), Dallas (Texas), 1979.

KRAUS, T.,
- *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Gottin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960.

LÓPEZ, A. & POCIÑA, A. (eds.),
- *Medeas: versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, vol. I-II, Universidad de Granada, 2002.

MC DONALD, M.,
- "La répresentation de Médee la magicienne à l'opéra", in A. MOREAU & J.-C. TURPIN (eds.), *La Magie...*, pp. 321ss.

MEYER, H.,
- *Medeia und die Peliades. Eine attische Novelle und ihre Entstehung*. Ein Versuch zur Sagenforschung auf archäologischer Grundlage, Bonn, 1980.

MEULI, K.,
- *Odyssee und Argonautica: Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos*, Berlin, 1921.

MOREAU, A., "Introduction à la mythologie X-XIX. Les mille et une facettes de Medée", in *Connaissance hellénique*, 24-33 (1985-1987), pp. 69-80.
- "Médée la magicienne au promètheion, un monde de l'entre-deux (Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 828-870)", in A. MOREAU & J.-C. TURPIN (eds.), *La Magie...*, pp. 245ss.

MOREAU, A. & TURPIN, J.-C. (eds.),
- *La Magie* (Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 Mars 1999), I-IV vols., Université Paul Valèry, Montpellier III, 2000.

NEWLANDS, C. E.,
- "The Metamorphosis of Ovid's Medea", in J. J. CLAUSS & S. I. JOHNSTON (eds.), *Medea...*, pp. 178-208.

NOJATZI, M.,
- *Frühe Argonautenbilder*, Würzburg, 1982.

O'HIGGINS, D. M.,
- "Medea as Muse: Pindar's *Pythian* 4", in J. J. CLAUSS & S. I. JOHNSTON (ed.), *Medea ...*, pp. 103-126.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. & CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.),
- *Daímon páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002.

PARRY, H.,
- *Thelxis. Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry*, N.Y.-London, 1992.

PETERS, E.,
- *The Magician, the Witch and the Law*, Philadelphia, 1978.

PETROFF, J.W.,
- *Medea. A Study in the Development of a Myth*, Diss. Columbia Univ., 1966.

PHILIPPS, C. R.,
- "*Nullum Crimen sine Lege*: Socioreligious sanctions on Magic", in C. A. FARAONE & D. OBBINK (eds.), *Magica Hiera...*, pp. 260-276.

PUCCI, P.,
- "The Song of the Sirens", *Arethusa,* 12 (1979) 121-132.

THÜR, G. ,
- "Magie im griechischen Recht", in H. CANZIK & H. SCHNEIDER (eds.), *Der Neue Pauly...*, s. v. "Magie".

TOLSTOI, J.,
- "Les bêtes enchantées de Circé, dans le poème d'Apollonius de Rhodes", *C.-R. Acad. Leningrad*, 1929, pp. 129-132.

WHATELET, P.,
- "Dieux et enchantements dans l'épopée homérique", in A. MOREAU & J.-C. TURPIN (eds.), *La Magie...*, pp. 169ss.

YARNALL, J.,
- *Transformations of Circe: the history of an enchantress*, Urbana, 1994.

ZIEGLER, K. & SONTHEIMER, W. (eds.),
- *Der kleine Pauly* (Lexicon der Antike), München, 1979, s.v. "Zauberei".

Aelius Aristides über seine Geburtssterne
Eine überfällige Richtigstellung

Stephan Heilen
Urbana-Champaign

Zusammenfassung

In der vierten 'Heiligen Rede' erwähnt Aelius Aristides sein eigenes Horoskop (or. 50,57-58 = sacr. serm. 4,57-58). Dieser Beitrag korrigiert die in der Forschung dominierende Interpretation von Ch. A. Behr (1968, 1969, 1981, 1994). Unter anderem wird gezeigt, daß die Quadratur zwischen Jupiter (MC) und Merkur (ASC) kein Problem darstellt, das es auf komplizierte, anachronistische Weise zu lösen gilt. Vielmehr erlaubt dieser Aspekt die Prognose eines gelehrten und erfolgreichen Rhetors wie Aristides. Das beweisen bisher übersehene Stellen bei Dorotheos von Sidon und bei Firmicus Maternus.

Schlüsselwörter: Aelius Aristides, Dorotheos von Sidon, Ptolemaios, Firmicus Maternus, Horoskop, Dodekatropos, *Sign-house system*, rechter Geviertschein (kathyperteresis), Frühaufgang, *dominus genturae*, Stilisierung astronomischer Daten.

Aelius Aristides about his horoscope
Overdue corrections to the prevailing interpretation

Abstract

Aelius Aristides alludes to his own horoscope in the fourth sacred speech (Or. 50.57-58 = Sacr. serm. 4.57-58). This article aims at correcting the prevailing interpretation of Ch. A. Behr (1968, 1969, 1981, 1994). Among other things, it is argued that the square aspect between Jupiter (MC) and Mercury (ASC) does not constitute a problem to be resolved with complicated, anachronistic approaches. This aspect allows for the prognosis of a learned and successful orator like Aristides, as hitherto neglected passages of Dorotheus of Sidon and Firmicus Maternus show.

Key Words: Aelius Aristides, Dorotheus of Sidon, Ptolemy, Firmicus Maternus, Horoscope, Dodekatropos, Sign-house system, Aspect in right quartile (kathyperteréō), morning rising, *dominus genturae*, bettering of astronomical data for astrological purposes.

In der vierten 'Heiligen Rede' berichtet Aelius Aristides von einem Traum in Smyrna, in dem ihm Hermes in der Gestalt Platons erschienen sei, verweist auf einen vorausgehenden Traum in Pergamon und referiert dann die Meinung eines nicht namentlich bezeichneten Interpreten, der diese Träume mit der vortrefflichen Position Jupiters im Horoskop des Aristides begründet habe[1]. Die entscheidenden Zeilen lauten:

1 Ael. Arist., *or.* 50,57-58 (*sacr. serm.* 4.57-58) p. II 440,10-28 Keil; cf. Neugebauer – van Hoesen 1959, 113f., Nr. L 117,X. Der namenlose Interpret ist nach Behr, 1994, 1145[9], "the authoritative dream figure (a symbol of the father), who often appears in Aristides' dreams" (mit Verweis auf Behr, 1968, 195[75]).

ἠτιᾶτο τῶν ὀνειράτων τούτων καὶ τῆς ἐναργοῦς τῶν θεῶν ἐπιμελείας τὸν τοῦ Διὸς ἀστέρα, ὅστις δὴ καὶ ὁ αἰτιώμενος ἦν. σχίζειν γὰρ αὐτὸν μέσου τοῦ οὐρανοῦ μέσην τὴν μοῖραν, ἡνίκα ἐγιγνόμην, καὶ λέγουσι μέντοι οἱ ἀστρονόμοι Λέοντα μὲν εἶναι τηνικαῦτα ἐπὶ μέσου τοῦ οὐρανοῦ, τὸν δὲ τοῦ Διὸς ἀστέρα ὑπὸ τῷ Λέοντι, ἐκ τετραγώνου πλευρᾶς Ἑρμῇ δεξιόν, ἀμφοτέρους ἑῴους.

Als Ursache dieser Träume und der unübersehbaren Aufmerksamkeit, die die Götter mir schenkten, nannte, wer auch immer der Erklärer war, den Stern des Jupiter. Denn dieser habe bei meiner Geburt den Grad der Himmelsmitte in der Mitte gespalten. Und in der Tat sagen die Astronomen[2], daß der Löwe zu dem Zeitpunkt in der Himmelsmitte stand und der Stern des Jupiter unter dem Löwen, im rechten Geviertschein zu Merkur, beide morgendlich[3].

In der Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts hat am intensivsten Charles A. Behr das Horoskop des Aristides diskutiert, zuerst Ende der 60er Jahre und um 1980 noch einmal ausführlicher[4]. Da im Text nur zwei Planeten Erwähnung finden, ist die Kenntnis des Geburtsdatums für eine Rekonstruktion der gesamten Konstellation notwendig. Neugebauer und van Hoesen schlossen unter Berücksichtigung der historisch plausiblen Zeitspanne und der oben zitierten astronomischen Daten auf den 8. Oktober 117 n.Chr.[5] Richtig ist aber wohl die Neudatierung Behrs, der sich nach einem ersten, unbefriedigenden Verbesserungsversuch (27. Januar 118 n.Chr.)[6] für den 26. November 117 n.Chr. entschied[7]. Diese Wahl basiert auf drei Daten, die eine sukzessive Eingrenzung erlauben:

2 Der Terminus ἀστρονόμοι kann sowohl Astronomen als auch Astrologen bezeichnen (Hübner, 1989). Die moderne Differenzierung ist der Antike fremd, da die beiden Bereiche der Sternkunde meist in Personalunion praktiziert wurden. Hier ist, da den ἀστρονόμοι keine apotelesmatischen Aussagen zugeschrieben werden, eher die im modernen Sinne astronomische Seite gemeint.

3 p. II 440,22-28 K.

4 Vgl. Behr, 1968, 1-3. Behr, 1969. Behr, 1994, 1141-1151 (lange vor dem Erscheinen des ANRW-Bandes resümiert in Behr 1981, 438[105]). Daneben ist vor allem die Besprechung durch Neugebauer – van Hoesen, 1959 zu nennen (s.o. Anm. 1), die Behr 1968 noch nicht kennt. Die Ausführungen von Boulanger, 1923, 465-468, verdienen keine Beachtung; als Probe seiner *sideralis inscitia* vgl. die Behauptung p. 465: "il [*sc.* Aristide] nous donne, en bonne et due forme son thème astrologique complèt".

5 Neugebauer – van Hoesen, 1959, 114.

6 Behr, 1968, 1[2].

7 Behr, 1969, 77 (= Behr, 1994, 1145f.).

1) auf der Textangabe, Jupiter stehe im Löwen[8] und zugleich im rechten Geviertschein zu Merkur, der folglich im Skorpion stehen muß: beides zugleich ist, wie Behr richtig sieht[9], innerhalb der für die Geburt des Aristides denkbaren Jahre nur vom 8. Oktober bis zum 13. Dezember 117 n.Chr. der Fall;

2) auf der Einsicht[10], daß ἀμφοτέρους ἑῴους sich nicht auf Jupiter und Leo bezieht und hier auch nicht den astronomischen Frühaufgang bedeutet (die Kombination dieser beiden Annahmen hatte Neugebauer und van Hoesen in die Irre geführt)[11], sondern daß die Worte sich auf Jupiter und Merkur beziehen und astrologische Bedeutung haben. Diese Bedeutung erklärt Behr zwar nicht korrekt, trifft jedoch im Ergebnis das, worauf es ankommt: "It indicates that Mercury and Jupiter preceeded the sun."[12] Das erlaubt, wie eine astronomische Prüfung ergibt, nur Geburtsdaten ab dem 15. November 117 n.Chr.[13], bei korrekter astrologischer Deutung

8 Der Wortlaut 'unter dem Löwen' (ὑπὸ τῷ Λέοντι) impliziert den Blick von der Erde (unten) an den Fixsternhimmel (oben), vor dessen Hintergrund (hier: Löwe) die Planeten ihre Bahn ziehen.

9 Behr, 1969, 76 (= Behr, 1994, 1143).

10 Behr, 1969, 76[10] (= Behr, 1994, 1144).

11 Vgl. Neugebauer – van Hoesen, 1959, 113f., die als Konsequenz ihrer Fehldeutung innerhalb der verfügbaren Zeitspanne (08.10.-13.12.117 n.Chr.) das Datum wählten, das ihnen astronomisch am wenigsten anstößig erschien, den 8. Oktober 117 n.Chr.

12 Behr, 1969, 76; vgl. Behr, 1994, 1144. Die nähere Erklärung bot bereits Behr, 1968, 1[2] (p. 2), wo er unangemessen auf "Ptolemy *Tetrabibl.* 3. 3, p. 241 Loeb" (= Ptol., *apotel.* 3.4,8 ed. Hübner, 1998) verwies und die dort genannten 'Viertel' (τεταρτημόρια) unrichtig als Gruppen von je drei ganzen Tierkreiszeichen interpretierte. Diese (von Behr, 1994, 1144[7] wiederholte) Fehldeutung ändert im vorliegenden Fall nichts am richtigen Gesamtergebnis. Zum korrekten Verständnis von ἀμφοτέρους ἑῴους ist zu betonen, daß diese Worte hier nichts weiter bedeuten, als daß Jupiter und Merkur östlich der Sonne stehen, also vor ihr aufgehen, und zwar im Sinne jener weit verbreiteten astrologischen Definition, die am klarsten von Paul. Alex., 14 p. 29,6-16 formuliert ist: Nach ihr gelten Planeten bis maximal 120° östlich der Sonne als ἑῷοι, und zwar entweder als ἑῷοι δυτικοί (bis 15° östlich der Sonne) oder – das muß bei Aristides gemeint sein – ἑῷοι ἀνατολικοί (15°-120° östlich der Sonne) und damit ἐνεργεῖς καὶ δραστικοί (Paul. Alex., 14 p. 28,22). Eine vortreffliche Analyse der verschiedenen, in der bisherigen Forschung oft mißverstandenen Bedeutungen von ἑῴα ἀνατολή, ἑῴα δύσις, ἑσπερία ἀνατολή und ἑσπερία δύσις in astronomischen und astrologischen Texten bietet Denningmann, 2005, 386-474 (bes. S. 431. 437. 449f. 467-474). Am 26.11.117 n.Chr. beträgt die östliche Elongation des Merkur von der Sonne 19° 40′, die des Jupiter 100° 51′. – Was die Begriffe 'östlich' und 'westlich' betrifft, ist anzumerken, daß 'östlich' = 'morgendlich' (vor dem Luminar aufgehend) = 'rechts', hingegen 'westlich' = 'abendlich' (nach dem Luminar aufgehend) = 'links'. Behr, 1969, 76[10] (= Behr, 1994, 1144[6]) zitiert aus Neugebauer – van Hoesen, 1959, 113, die Worte "west of the sun", ohne zu bemerken, daß es sich um einen Lapsus handelt; wenige Zeilen zuvor hatten Neugebauer und van Hoesen dieselbe Relation korrekt als "east of the sun" bezeichnet.

13 Behr, 1969, 77[12] (= Behr, 1994, 1144) spricht vom 14. November, aber die Sonne 'überholt' Merkur an diesem Tag erst abends, und die Geburtszeit muß aufgrund der Textangaben kurz vor Sonnenaufgang liegen, da Merkur, der der Sonne vorauseilt (ἑῷος) und sich grundsätzlich nie weiter als ein Tierkreiszeichen von der Sonne entfernt (max. Elongation nach antiker Faustregel = ca. 22°, vgl. Neugebauer, 1975, 804f.), bei der Geburt aszendiert (Jupiter steht in rechter Quadratur zu Merkur im MC: ἐκ τετραγώνου πλευρᾶς Ἑρμῆ δεξιόν).

sogar erst ab dem 22. November 117 n.Chr.[14]

3) darauf, daß der Geburtstag des Aristides der vierte Tag eines Monats sei, was nur den 4. Aydnaios = 26. November 117 n.Chr. übrig lasse[15]. Diese dritte Angabe Behrs ist nicht mit Sicherheit beweisbar, erscheint aber aufgrund der von ihm zusammengetragenen Gründe plausibel[16]. Selbst wenn sich Behrs Plädoyer für den vierten Monatstag irgendwann als Irrweg erweisen sollte, würde dies am astrologischen Befund bezüglich der von Aristides genannten Planeten Jupiter und Merkur kaum etwas ändern, da sich deren Positionen innerhalb der durch Argument 1 und 2 definierten Zeitspanne (22.11.-13.12.117 n.Chr.) nur um wenige Grad gegenüber den Positionen am 26.11.117 verändern und diese Veränderungen nicht zu einem Verlassen der jeweiligen Tierkreiszeichen (Löwe bzw. Skorpion) führen.

Für das von Behr ermittelte Geburtsdatum ergibt meine Rückberechnung mit *Galiastro* 4.3 zu der Tageszeit, da Jupiter exakt kulminiert, das folgende Horoskop:

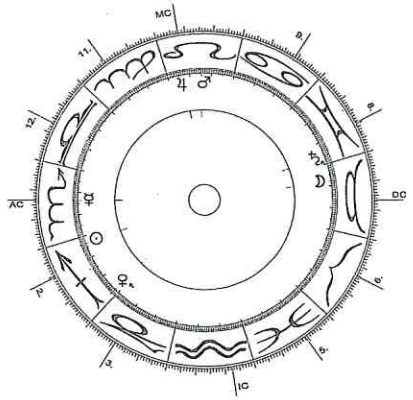


Abb. 1. 26.11.117 n.Chr., 04:27 Uhr Ortszeit Hadrianoi, Mysien[17]
(~ Orhaneli, Türkei, 29° O, 39° 54′ N)

14 Erst von diesem Tag an steht Merkur mehr als 15° östlich der Sonne (s.o. Anm. 12).

15 Behr, 1969, 77 (= Behr, 1994, 1146). Zum Geburtstag des Gottes Hermes am vierten Tag des Monats s. *hymn. Hom.* 4,19 und Scherer, 1884-1890, 2370, sowie (zum Planetengott der Astrologen) Pérez Jiménez, 1999, 100.

16 Siehe bes. Behr, 1994, 1141-1151.

17 Zur geographischen Lage vgl. die Karten bei Festugière, 1986, 10, und Schwertheim, 1989, 252.

Im Gegensatz zu Behrs insgesamt richtiger chronologischer Analyse sind seine astrologischen Ausführungen mit größter Vorsicht zu lesen. Der Autor hat seine Meinung von 1968 bis 1994 zweimal geändert, und nur die kurze Interpretation von 1969 ist im wesentlichen richtig[18]. Durch alle seine Besprechungen ziehen sich falsche Annahmen bezüglich der Bedeutung und Relevanz von Ptol., *apotel.* 3.14,26-27[19], woraus Behr den Schluß zieht, er müsse die Quadratur zwischen Jupiter und Merkur (τὸν δὲ τοῦ Διὸς ἀστέρα ... ἐκ τετραγώνου πλευρᾶς Ἑρμῇ δεξιόν) irgendwie 'wegerklären', indem er zeigt, daß es sich eigentlich um ein Trigon bzw. um einen Sextilschein handelt[20]. Da hierin die ἀρχὴ κακῶν der absurden astrologischen Gesamtdeutung Behrs liegt, muß die Richtigstellung von Ptol., *apotel.* 3.14,26-27 ihren Ausgang nehmen.

Abgesehen davon, daß Ptolemaios für die Astrologie seiner Zeit nicht repräsentativ ist und im hier fraglichen 2. Jh. n.Chr. auch, soweit ersichtlich, noch gar nicht rezipiert wurde, sagt er im zitierten Teil des Kapitels 'Von der Beschaffenheit der Seele' gar nichts über die Quadratur von Jupiter und Merkur. Im Rahmen der dortigen Kasuistik ist vielmehr zu prüfen, welcher Planet bzw. welche Planeten in einer Nativität die 'Seelenherrschaft' (οἰκοδεσποτεία τῆς ψυχῆς) innehaben – das müssen bei Aristides keineswegs Jupiter und Merkur sein[21] – und ob diese(r) Planet(en) hinsichtlich der Angelpunkte (ASC, MC, OCC, IMC) günstig oder ungünstig steht

18 Auch in ihr finden sich kleine Ungereimtheiten: z.B. ist nicht nachvollziehbar, was BEHR, 1969, 76[8] sagt. Ferner ist die Benutzung der theonischen Tafeln (BEHR, 1969, 77[13], cf. BEHR, 1994, 1146[17]) anachronistisch, denn die von Aristides zitierten ἀστρονόμοι des 2. Jh. n.Chr. haben sicher nicht so gerechnet, sondern siderisch definierte Planetentafeln nach Art der Stobart-Tafeln benutzt (die erhaltenen Fragmente dieses demotischen Tafelwerks registrieren für die Jahre 70-78, 104-119 u. 125-133 n.Chr. die Eintritte der fünf echten Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn in die Tierkreiszeichen; Edition: NEUGEBAUER – PARKER, 1969, 232-235 mit Taf. 74-78). Falls man andererseits die wahren historischen Planetenpositionen ermitteln will, liefert moderne Computer-Software genauere Daten, die im übrigen nicht siderisch, sondern tropisch definiert sind. Die Differenz zwischen beiden Definitionen betrug zur Zeit des Aristides ca. drei Bogengrad (x° trop. = ca. x+3° sid.), vgl. NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, 179-182, und JONES, 1999, I 343. Tropisch definierte Längen sind bei den Astrologen erst im 5. Jh. n.Chr. die Regel, vgl. NEUGEBAUER, 1975, 293[8]. Behr kennt den Unterschied zwischen siderischen und tropischen Längen sowie die Sukzession beider Referenzsysteme in der Praxis antiker Astrologen anscheinend nicht.

19 BEHR (1968, 1[2]. 1969, 76[7]) spricht von Kap. 3,13, was der Zählung von ROBBINS, 1940 entspricht.

20 Nach BEHR, 1968, 1[2], stand Jupiter auf 30° Löwe im 10. Ort ("house") und Merkur auf 21° Schütze im 1. Ort (dto.); "therefore while the houses of the planets were quartile, in the zodiac the planets were trine". BEHR, 1969 akzeptierte die Quadratur, wenn auch nur zögerlich, und hätte bei dieser Meinung bleiben sollen. Nach einem weiteren Sinneswandel schrieb BEHR, 1981, 438[105]: "the planets are in quartile aspect [...] in the zodiac, but sextile in the houses" (sinngemäß gleich BEHR, 1994, 1145).

21 Eine genauere Erklärung würde hier zu weit führen.

bzw. stehen[22]. Ein οἰκοδεσπότης τῆς ψυχῆς in günstiger Stellung ist ἐπὶ ἐνδόξης διαθέσεως, einer in ungünstiger Stellung ἐπὶ τῆς ἐναντίας διαθέσεως[23]. Folglich bezeichnet im Abschnitt über Jupiter und Merkur als zugleich wirkende 'Seelenherrscher' die Wendung ἐπὶ δὲ τῶν ἐναντίων (sc. διαθέσεων) nicht, wie Behr offenbar annahm, eine Opposition der beiden Planeten, und erst recht ist es nicht angebracht, den mißverstandenen Sinn auf einen anderen negativ konnotierten Aspekt, die Quadratur, auszudehnen. Behrs Mißverständnis ist um so gravierender, als Ptolemaios die schlimme Folge – die Geburt törichter Schwätzer[24] – an die ungünstige Position des Jupiter und des Merkur bezüglich der Kentra knüpft, diese Planeten aber im Horoskop des Aristides (einmal angenommen, sie wären die zu ermittelnden 'Seelenherrscher') geradezu perfekte Positionen einnehmen, Jupiter exakt im MC, Merkur im Aszendenten[25].

Da Ptolemaios weder an der gerade besprochenen Stelle noch sonst irgendwo in den Ἀποτελεσματικά die im Horoskop des Aristides vorliegende Jupiter-Merkur-Quadratur bespricht, hätte Behr gut daran getan, seine Lektüre antiker Astrologumena nicht auf diesen einen Autor zu beschränken. Die 'erste Adresse' für Einzelprognosen zu den vielfältigen möglichen Planetenaspekten einer Nativität ist die ca. 335 n.Chr. verfaßte *Mathesis* des Firmicus Maternus, das umfangreichste erhaltene Handbuch der griechisch-römischen Astrologie. Der *Index mathematicus* von Kroll und Skutsch erleichtert es, die gewünschte Information zu finden. Sie lautet (Firm., *math.* 6.10,8):

> *Si Iuppiter et Mercurius quadrata fuerint radiatione coniuncti, et dextri quadrati Iuppiter superiorem possidens partem in sinistro quadrato Mercurium positum minaci (!) radiatione respexerit, ex ista coniunctione scripturarum vel litterarum <vel>[26] artium decernuntur officia, et rationibus facit computationibusque praepositos, et patrimonium illis et actus ex publica quadam defensione confertur.*

Wenn Jupiter und Merkur durch einen Geviertschein verbunden sind und Jupiter auf der rechten Seite der Quadratur die höhere Position einnimmt[27]

22 Vgl. Ptol., *apotel.* 3.14,10.

23 Vgl. exemplarisch Ptol., *apotel.* 3.14,20 zu Jupiter allein. Vgl. auch *ibid.* 3.14,10 (zu Saturn allein): ἐναντίως δὲ καὶ ἀδόξως κείμενος.

24 Ptol., *apotel.* 3.14,27 εὐήθεις, ληρώδεις, σφαλλομένους, εὐκαταφρονήτους, ἐνθουσιαστικούς, θεοπροσπλόκους, φληνάφους, ὑποπίκρους, προσποιησισόφους, ἀνοήτους, κτλ.

25 Außerdem ist Merkur als Gott der Kindheit und Jugend im Aszendenten heimisch; vgl. PÉREZ JIMÉNEZ, 1999, 101.

26 *vel* add. KROLL et SKUTSCH, om. MONAT.

27 *superiorem possidens partem* = καθυπερτερῶν, d.h. auf einer geringeren zodiakalen Länge (= in der Tagesrotation vorausgehend). Zu diesem *term. techn.* vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 250, und

und den Merkur, der sich auf der linken Seite der Quadratur befindet, mit drohendem (!) Strahlenwurf anblickt, bewirkt dieser Aspekt Berufe aus dem Bereich der Schreibtätigkeiten oder der Literatur <oder> der Künste, und er bringt Menschen hervor, die für Rechnungen und Berechnungen verantwortlich sind, und sie erhalten ein Vermögen und eine Tätigkeit aufgrund einer öffentlichen Verteidigung.

Diese Stelle ist trotz der chronologischen Priorität des Aristides gegenüber Firmicus für unsere Fragestellung relevant, weil sie, wie schon Kroll 1913 im Similienapparat zur Stelle notierte, auf Dorotheos von Sidon (Mitte 1. Jh. n.Chr.), den berühmtesten Dichter unter den griechischen Astrologen, zurückgeht[28]. Wenngleich vom Lehrgedicht des Dorotheos nur wenige Originalfragmente erhalten sind, bezeugen sowohl griechisch-römische als auch persisch-arabische Quellen, daß er die oben zitierte Lehre vertrat[29]. Diese Testimonien zeigen außerdem, daß Firmicus seine Vorlage nicht ganz korrekt ins Lateinische übertragen hat: Offenbar kommt ἀπὸ κοινῆς προστασίας[30] dem Original näher als *ex publica quadam defensione*[31]. Dorotheos meinte eine öffentliche Führungsposition[32], was gut zu der überlegenen Rolle Jupiters in der zitierten astronomischen Bedingung paßt. Dieses Zeugnis ist überaus wertvoll, denn "Dorotheus was in the mainstream of Greek astrology, and Ptolemy was not"[33].

bes. Burnett – Pingree, 1997, 174: "καθυπερτερέω, which literally means 'be higher than', but which has the technical meaning 'aspect (a planet or sign) from the tenth place from it' – i.e. aspect in right quartile".

28 Vgl. Kroll – Skutsch – Ziegler, 1968, II 71 mit Verweis auf Heeg, 1910. Firm., *math.* 6.10,8 = Dor., frg. 58b Stegemann. Vgl. auch das Dorotheoslob bei Firm., *math.* 2.29,2 *Dorotheus vero Sidonius, vir prudentissimus et qui apotelesmata verissimis et disertissimis versibus scripsit.*

29 Da Heeg, 1910 nur auf einer ganz schmalen Basis griechischer Texte argumentieren konnte, sei hier ein möglichst vollständiger Nachweis unter Einschluß der persisch-arabischen Tradition geführt. Zu Firm., *math.* 6.10,8 vgl. Dor., II 15,42 (Pingree, 1976, 349): ὁ Ζεὺς Ἑρμῆν τετραγωνίζων, τοῦ Διὸς καθυπερτεροῦντος, γραμματικοὶ ἢ γεωμέτραι γίνονται, ἐνίοις δὲ ὁ βίος ἔσται ἀπὸ κοινῆς προστασίας καὶ αἱ πράξεις ἀστεῖαι. Vgl. auch Val., *app.* 1.141 (Pingree, 1986, 381, = Dor., frg. 58a Stegemann; es handelt sich um einen *Anonymus de planetis*, der aus Anubion [d.h. indirekt aus Dorotheos], Valens und Ptolemaios schöpft; vgl. Pingree, 1976, 344): Ζεὺς <δὲ> τὸν Ἑρμῆν τετραγωνίζων, τοῦ Διὸς καθυπερτεροῦντος, γραμματεῖς καὶ ψήφων διευθυντῆρας καὶ λογιστὰς σημαίνει· οἷς δὲ ἀπὸ κοινῆς προστασίας ὁ βίος καὶ ἡ πρᾶξις ἔσται. – In der persisch-arabischen Überlieferung ist der Passus in zwei voneinander unabhängigen Quellen bezeugt. Die Dorotheos-Übersetzung des 'Umar ibn al-Farruḫān (ca. 800 n.Chr.) bewahrt ihn als Paragraph 2,15,19 (Pingree 1976, 62, zit. nach der engl. Übers. ebd. p. 216): "if Jupiter is in quartile of Mercury, overpowering it, it indicates that the native will be a scribe, a learned man, a calculator, <and> he will live on a side different from his relatives in a good condition". Hinzu tritt das neugefundene arabische Fragment eines 'Buches des Dorotheos' (*Kitāb Dūrūthiyūs*), das ebenso wie die Version des 'Umar ibn al-Farruḫān auf die verlorene mittelpersische Dorotheos-Übersetzung des 3. Jh. n.Chr. zurückgeht und wahrscheinlich von Māšā'allāh stammt; darin heißt es (§ VI 7, nach Pingree, 1999, 195): "When Jupiter aspects Mercury from quartile and is elevated over him, it indicates that he will be a scribe, a learned man; he will attain benefit and good from his equals and his companions and their assistance."

30 Vgl. die beiden griechischen Zitate in Anm. 29.

Die soeben zitierte Lehre ist im übrigen nicht eine willkürlich formulierte Einzelprognose, sondern entspricht dem tieferen Sinn, der allen Aussagen zu Planetenquadraturen bei Firm., *math.* 6.9-14 (und ebenso schon bei Dorotheos) zugrunde liegt: Quadraturen sind zwar im allgemeinen negativ konnotiert[34], aber wenn ein 'wohlwollender' Planet (d.h. Jupiter oder Venus) im Sinne der καθυπερτέρησις[35] die 'rechte' = 'höhere' = 'stärkere' Seite der Quadratur einnimmt, sind die Wirkungen positiv. Anscheinend erschöpft sich der bedrohliche Charakter der Quadratur dann ganz oder weitgehend darin, daß der stärkere Planet einen sanften Zwang auf den 'links' = 'niedriger' = 'schwächer' positionierten Planeten ausübt, nur seine guten Seiten zur Wirkung zu bringen[36].

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß spätestens seit neronischer Zeit (Dorotheos) eine Jupiter-Merkur-Quadratur, bei der Jupiter in der Tagesrotation vorausgeht, als Ursache für die Geburt von Gelehrten galt, die sich auf Sprache und Literatur verstehen und womöglich eine bedeutende öffentliche Stellung innehaben.

Ferner ist die Stellung der Planeten bezüglich des Horizonts und eventueller Würden zu beachten[37]. Da Jupiter und Merkur im Horoskop des Aristides in geradezu idealer Weise die zwei wichtigsten Kentra einnehmen, Jupiter die exakte Himmelsmitte und Merkur den Aszendenten bzw. ersten Ort, und beide der Sonne vorausgehen, ist anzunehmen, daß die positiven Züge der Dorotheos-Prognose ganz entschieden in den

31 Vgl. Monat, 1992-1997, III 25 "grâce à quelque protection publique".

32 Vgl. LSJ s.v. προστασία II.

33 Holden, 1996, 33.

34 Cf. Firm., *math.* 6.9,1 *nunc tibi quadratae radiationis explicabo decreta, quae societas forti ac minaci semper radiatione conponitur* (cf. *ibid.* 2.22,6). Die Junktur *minax radiatio* begegnet im folgenden (6.9-14) mit stereotyper Regelmäßigkeit, u.a. in 6.10,8 (s.o. bei Anm. 26). Siehe ferner Kroll – Skutsch – Ziegler, 1968, II 379, s.v. *radiatio, minax.*

35 S.o. Anm. 27.

36 Dementsprechend ist, wenn in Umkehrung des hier relevanten Falls Merkur die καθυπερτέρησις über Jupiter ausübt, die Prognose eher negativ: vgl. bei allen zitierten Stellen die jeweils folgenden Zeilen, d.h. Firm., *math.* 6.10,9. Dor., II 15.43 (Pingree, 1976, 349). Val., *app.* 1.142 (Pingree, 1986, 381). Dor. arab., II 15.20 (Pingree, 1976, 216). Dor. arab., frg. nov. [versio Māšā'allāh(?), s.o. Anm. 29 a.E.] 6,8 (Pingree, 1999, 195).

37 Vgl. Firm., *math.* 6.3,2 (am Anfang des Dorotheosexzerpts).

Vordergrund treten[38]. Dieser Einsicht ist Behr 1969, 76, nahe gekommen, als er mit Verweis auf Manil., II 686 *minor est numeri quam cardinis usus*[39] schrieb: "The apparently bad prognostication[40] seems to have been overridden by the fact that both Mercury and Jupiter are at centers (i.e. Horoscope and Midheaven)."

Hierbei hätte Behr bleiben sollen. Stattdessen führte ihn das Bemühen darum, die im Text eindeutig formulierte Quadratur nur im Sinne ganzer Tierkreiszeichen (ζῳδιακῶς) anzuerkennen, im Sinne der 12 Orte (Dodekatropos)[41] aber zu negieren und diesen als den wichtigeren zu erweisen[42], zu der absurden Behauptung, Jupiter stehe bei Aristides zwar im Löwen, aber nicht im MC: "while Leo lies in the tenth house [...], Jupiter plainly does not. It is to be located in the eleventh house [...], and Mercury in the first house [...], still beneath the horizon"[43]. Im Sinne der Dodekatropos ständen Jupiter und Saturn also nur zwei Orte (Behr: "houses") voneinander entfernt (XI bis I), in einem Sextilschein. Der Widerspruch dieser Interpretation zu den Worten σχίζειν γὰρ αὐτὸν μέσου τοῦ οὐρανοῦ μέσην τὴν μοῖραν ist Behr nicht verborgen geblieben, und so nimmt er zu der Behauptung Zuflucht, das folgende καὶ λέγουσι μέντοι οἱ ἀστρονόμοι habe adversative Bedeutung[44]. Der Sinn ist aber affirmativ ergä-

38 Dafür spricht auch eine Stelle bei Valens, dem Zeitgenossen des Aristides (dessen Kenntnis freilich nicht vorausgesetzt werden darf). Val., II 17.50-54 diskutiert die möglichen Merkur-Jupiter-Aspekte so: Ἑρμῆς Δία τριγωνίζων μεγάλων πράξεων δηλωτικός, μάλιστα ἀνατολικὸς ἑῷος· τῶν γὰρ βασιλέων ἢ πόλεων ἢ ὄχλων γραμματεῖς ἢ διοικηταὶ γίνονται. διόλου δὲ ἐὰν τύχῃ ἐν ταῖς †πράξεσι† [so PINGREE; ohne *cruces* bei KROLL, 1908, 73] ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ παρέχῃ τὸ πράσσειν, δόξαν καὶ περίκτησιν βίου ποιήσονται, μάλιστα ἐν τοῖς χρηματίζουσι ζῳδίοις [bei Val. oft ζῳδίοις = τόποις, hier meint er also bes. die Tierkreiszeichen, die im ASC, MC, OCC u. IMC stehen]. εἰ δὲ ἐξάγωνοι, τὰ αὐτὰ μὲν ἀποτελοῦσιν, ἐλάττονα δέ. ἐὰν δὲ τετράγωνοι ὦσι καλῶς σχηματιζόμενοι [das ist im Aristides-Horoskop der Fall: Jupiter im MC, Merkur im ASC und ἀνατολικὸς ἑῷος (s. den Beginn dieses Zitats sowie Anm. 12) und in seinen ὅρια (s.u. bei Anm. 63)], ὅσα μὲν [i.e. "*nonnulla*" KROLL, 1908, 74, *ad loc.*] εἰς περίκτησιν καὶ δόξαν ἀποτελοῦσιν, μετὰ φθόνου δέ. κακῶς δὲ σχηματισθέντες κτλ.

39 Nach GOOLD, 1997 sind die Verse 2.683-686 nicht nach v. 2.330 (so HOUSMAN, dem BEHR folgt), sondern nach v. 2.672 einzufügen.

40 Das ist, wie gezeigt, nicht richtig.

41 Zu dieser Lehre vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, 280-288.

42 S.o. Anm. 20.

43 BEHR, 1981, 438[105] (als Resümee der sinngemäß gleichen Aussage von BEHR, 1994, 1145).

44 Vgl. BEHR, 1994, 1144f.: "while Aristides vainglorіously dreams that he is told by someone that Jupiter 'split the mid-degree of the midst of heaven', his commentary upon the dream indicates that Jupiter in fact was not in *medium caelum* or μεσουράνημα, whichever is meant by Aristides. Otherwise he would not write so circumspectly καὶ λέγουσι μέντοι οἱ ἀστρονόμοι that Leo was in the midst of heaven, but Jupiter in Leo. The implication is clear that Jupiter was in a portion of Leo which did not lie in the midst of heaven". Vgl. auch BEHR, 1981, 438[105]: "the dream [*d.h. der nicht namentlich identifizierte Erklärer, cf. p. II 440,24 K. ὅστις δὴ καὶ ὁ αἰτιώμενος ἦν*] and the horoscope do not agree on the position of Jupiter".

zend[45]. Wäre der von Behr unterstellte Sinn intendiert, müßte der Text ausdrücklich auf den ganz ungewöhnlichen Umstand hinweisen, daß zwar der Löwe in der Himmelsmitte und Jupiter unter dem Löwen, aber nicht Jupiter unter der Himmelsmitte steht. Die Konstellation, die Behr favorisiert, läßt sich durch die Wahl einer etwas früheren Geburtszeit annähernd wie folgt veranschaulichen[46]:

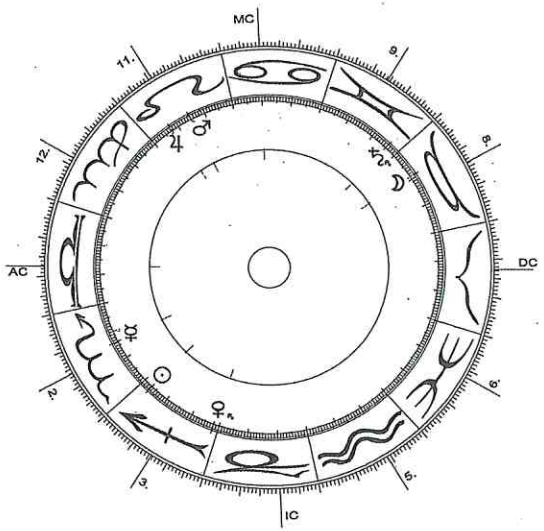


Abb. 2. 26.11.117 n.Chr., 02:15 Uhr Ortszeit Hadrianoi

Diese Deutung ist inakzeptabel, denn sie ignoriert den Umstand, daß die ptolemäische Einteilung der 12 Orte, auf die Behr rekurriert[47], im 2. Jh. n.Chr. noch nicht praktisch belegt ist. Vielmehr setzen die Verfasser der frühen griechischen

45 Vgl. LSJ s.v. μέν B.II.4.d. zu καί ... μέντοι "to add a point to be noted". NICOSIA, 1984, 141, übersetzt die Aristidesstelle mit "E in verità gli astronomi dicono".

46 Vgl. die von BEHR, 1994, 1146f., genannten Daten. BEHR geht (zu Unrecht) mit Blick auf Ptol., *apotel.* 3.11,3 davon aus, der 1., 4., 7. und 10. Ort begönnen in der astrologischen Praxis ("customarily") jeweils 5° vor dem jeweiligen Angelpunkt (ASC, IMC, OCC, MC). Die hier benutzte Software *Galiastro* 4.3 erlaubt die Darstellung dieser 5°-Verschiebung nicht. Dessen ungeachtet macht das Diagramm klar, worauf es BEHR ankommt.

47 S.o. Anm. 44.

Horoskope (1.-2. Jh. n.Chr.) stets Orte und Tierkreiszeichen in eins (= *sign-house system*[48]), beginnend mit dem aszendierenden Zeichen[49]. Für einen Astrologen der Mitte des 2. Jh. n.Chr.[50] wäre es selbstverständlich, daß in dem obigen Diagramm (Abb. 2) der Krebs – nicht der Löwe – in der Himmelsmitte steht. Es ist also nicht plausibel, daß Aristides so ungewöhnliche Dinge 'stillschweigend' gemeint habe[51]. Außerdem impliziert Behrs Deutung im Widerspruch zum griechischen Text, daß Jupiter weit von dem kulminierenden Tierkreisgrad entfernt ist[52].

Ein letzter Gesichtspunkt, den Behr ignoriert, ist die Tendenz antiker Astrologen zur Stilisierung der von ihnen untersuchten Horoskope. Wir dürfen getrost annehmen, daß kein Sterndeuter dem Aristides, falls dessen wahre Geburtsstunde bekannt gewesen sein sollte und zu einer Konstellation wie der obigen (Abb. 2) geführt hätte, seinem illustren Klienten eine Interpretation geliefert hätte, die nicht einen einzigen Planeten in den kardinalen Orten/Tierkreiszeichen (I, X, VII, IV) rühmend hervorzuheben erlaubt. Es würde unter solchen hypothetischen Umständen genügen, die Daten um ca. zwei Stunden zu 'frisieren', um die denkbar beste Konstellation des ganzen Tages für den bereits berühmten Rhetor zu erhalten: Jupiter exakt in der Himmelsmitte und Merkur, der Planetengott der Redner und Literaten, im Aszendenten[53]. Man vergleiche die offensichtliche Stilisierung in dem Horoskop, das Antigonos von Nikaia für den Kaiser Hadrian entwarf (Mond und Jupiter genau im Aszendenten)[54], sowie diejenige im autobiographischen Horoskop des Ps.-Manetho[55], in dem Merkur ebenfalls in einem Kentron (IMC) und zusätzlich in seinem eigenen Haus (♊) steht.

Der Unterschied zwischen Behrs unnötig komplizierter Deutung und der hier vertretenen ist auch, was die Gesamtheit der Planeten betrifft, enorm: Während zu dem früheren Zeitpunkt, den Behrs Ansatz notwendig macht, im Sinne des *sign-house system* kein einziger Planet in einem kardinalen Ort steht und nur vier in

48 So meines Wissens erstmals HOLDEN, 1982; cf. HOLDEN, 1996, 15.18.90.

49 Ausführlich dazu demnächst S. HEILEN, *Hadriani genitura. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia* (2007), im Kommentar zu Ant. Nic. ap. Heph., II18.30 ἐν τῷ ιβ′ ζῳδίῳ.

50 Aristides berichtet von Träumen der Jahre 147-148 n.Chr.

51 Vgl. BEHR, 1981, 438[105]: "the positions are (tacitly) given by the house system" ("house system" in dem zu jener Zeit noch nicht praktisch belegten Sinn).

52 S.o. bei Anm. 43.

53 Siehe oben Abb. 1 (bei Anm. 17).

54 Ausführlich dazu HEILEN (wie Anm. 47), Vorbemerkung zu Ant. Nic. ap. Heph., II 18.22, Punkt e.3.γ (Aszendent).

55 Ps.-Maneth., VI[III] 738-750; cf. NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, 92, Nr. L 80.

Epanaphora[56] (Mond, Merkur, Jupiter, Mars), befinden sich zu dem etwas späteren Zeitpunkt Mond, Merkur, Jupiter und Mars in kardinalen Orten und die drei noch übrigen Planeten (Sonne, Venus, Saturn) in Epanaphora. Unter dem Gesichtspunkt der Stilisierung läßt sich auch die von Behr gestellte, aber nicht beantwortete Frage, was mit μέσος ὁ οὐρανός gemeint sei ("the culminating point of the ecliptic (*medium caelum*) or the astrological 10th house")[57], klären: es ist die obere Kulmination, die in der Regel zeichen- oder gradgenau angegeben wurde. Angeblich stand Jupiter bei der Geburt des Aristides so exakt in der Himmelsmitte, daß seine Position den kulminierenden Bogengrad genau in der Mitte durchteilte. Leider macht keiner der Übersetzer deutlich, daß in μέσου τοῦ οὐρανοῦ μέσην τὴν μοῖραν nicht nur μέσου, sondern auch μέσην prädikativ steht[58]. Es geht nicht um den mittleren Grad von mehreren (etwa von den 30° des 10. Zeichens/Ortes, was auch arithmetisch unmöglich wäre), sondern um die Mitte des einen Grades, der seinerseits die Mitte des Himmels bildet.

In positiver Wendung ist folgendes festzuhalten: Die im Horoskop des Aristides genannten Daten stimmen perfekt mit der Planetenstellung in den frühen Morgenstunden des 26. November 117 n.Chr. überein. Um 04:27 Uhr Ortszeit Hadrianoi kulminiert Jupiter auf der ekliptikalen Länge 22° 32′ ♌ (= MC), während Merkur (13° 44′ ♏) fast ebenso exakt im Aszendenten (13° 26′ ♏) steht, nur wenige Bogenminuten unter dem Horizont; die Sonne steht auf 3° 23′ ♐[59]. Der antike Astrologe wird für alle Werte von ca. 3°-4° höheren siderischen Daten ausgegangen sein[60] und eine exakte Stellung beider Planeten (♃, ☿) in den Kentra (MC, ASC) angenommen haben, etwa im Sinne des folgenden Diagramms[61]:

56 D.h. in dem auf ein Kentron folgenden Tierkreiszeichen.

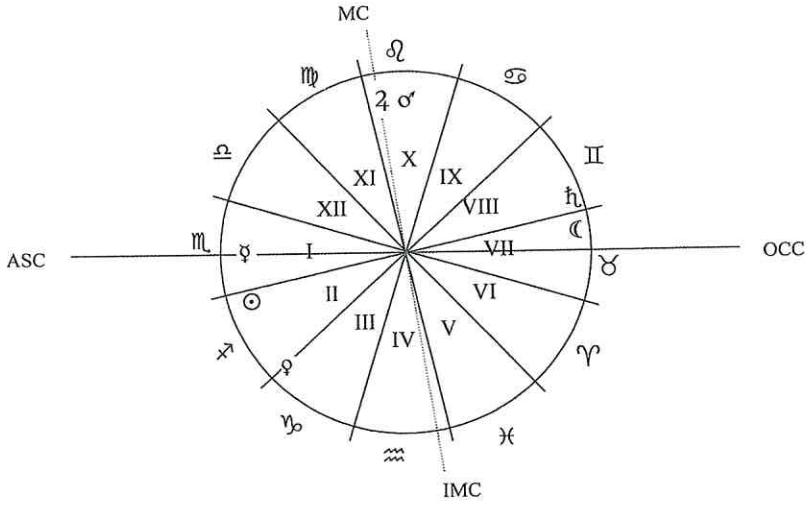
57 BEHR, 1994, 1144.

58 Vgl. BOULANGER, 1923, 465 "la partie médiane du milieu du ciel". NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, 113 "the middle degree of Midheaven". BEHR, 1981, 330 "the mid-degree of the midst of heaven". NICOSIA, 1984, 141 "la parte mediana del meridiano celeste". FESTUGIÈRE, 1986, 95: "fendit la portion médiane du ciel médian". SCHRÖDER, 1986, 103f. "den mittleren Grad der Mitte des (sichtbaren) Himmels".

59 Daten nach *Galiastro 4.3*; s.o. Abb. 1 (bei Anm. 17). Ähnlich (ohne exakte Zeitwahl) bereits BEHR, 1969, 77: ♃ 23° ♌, ☿ 14° ♏, ☉ 4° ♐ (nach TUCKERMAN, 1964; dieselben Daten bei BEHR, 1981, 438[105], u. BEHR, 1994, 1146[16]).

60 Mit Hilfe der Umrechnungsformel, die Jones 1999, I 343, zur Umrechnung moderner tropischer Längen (λ_m) in die entsprechenden Werte eines antiken siderischen Referenzschemas (λ_s) für das Jahr x der Ära Augustus empfiehlt ($\lambda_s = \lambda_m + 6° 15′ - x/60°$), erhält man für November 117 n.Chr. (= 147 Augustus) $\lambda_s = \lambda_m + 6° 15′ - 147′ = \lambda_m + 3° 48′$. Die Differenz von ca. 3° 48′ ändert am astrologischen Befund nichts bis auf den Umstand, daß Jupiter und Merkur die kardinalen Positionen um ca. 15 Minuten später erreichen. Vgl. Anm. 18 a.E.

61 Aus der Antike sind diverse kreisförmige Illustrationen zu Horoskopen erhalten; vgl. z.B. P. Oxy. II 235 bei NEUGEBAUER – VAN HOESEN, 1959, 18f., Nr. 15/22.



Die Aussage des Textes über die Quadratur von Jupiter und Merkur ist zutreffend im Sinne ganzer Tierkreiszeichen = Orte (also ζῳδιακῶς/τοπικῶς, in dem für das 2. Jh. n.Chr. zu erwartenden Sinne). Sie trifft jedoch nicht gradgenau zu (μοιρικῶς), da die Längendifferenz zwischen Jupiter und Merkur nur ca. 81° beträgt. Die traditionelle astrologische Prognose des Dorotheos, die Firm., *math.* 6.10,8 für diese Quadratur überliefert, paßt zum Horoskop eines erfolgreichen Rhetors. Ferner ist die Position Jupiters exakt im MC, das als zweitwichtigstes Kentron vor allem die soziale Stellung und die Ehrungen symbolisiert, durchaus geeignet, eine Schmeichelei wie die des ungenannten Interpreten, hierin liege die Ursache der ἐναργὴς τῶν θεῶν ἐπιμέλεια, zu rechtfertigen[62]. Und zum Beruf des Aristides paßt vortrefflich die starke Position des Merkur, der nicht nur im Aszendenten steht, dem wichtigsten Kentron, welches nach antiker astrologischer Lehre das ganze Leben und Wesen des Menschen prägt, sondern zugleich in ca. 20° Elongation von der Sonne[63]: er ist also nicht von ihr überstrahlt, sondern wird – ein eher seltenes Schauspiel – im Moment der Geburt, der dem Sonnenaufgang (06:08 Uhr) um fast

62 Im 11. Ort, auf dem Behr besteht, haben zahllose Menschen den Jupiter stehen (ungefähr jeder zwölfte), exakt in der Himmelsmitte hingegen sehr wenige.

63 Zur maximalen Elongation Merkurs s.o. Anm. 13.

zwei Stunden vorausgeht, sichtbar und steigt langsam am östlichen Horizont empor, während Jupiter in der Mitte des noch dunklen Himmels strahlt. Beide Planeten sind ἑῷοι ἀνατολικοί, stehen somit in der günstigsten denkbaren Relation zur Sonne[64]. Merkur genießt außerdem eine Planetenwürde, da er – als einziger Planet dieser Nativität – in seinem eigenen Gradbezirk (11-19° ♏) steht[65].

Zuletzt bleibt zu fragen, ob die Merkur betreffende Notiz des Aristides am Ende des zuvor exponierten Traums τὸν εἰληχότα τὴν γένεσιν τὴν ἐμήν (p. II 440,20 K.) nur kalendarisch zu verstehen ist[66] oder auch eine astrologische Interpretation im Sinne des Hausherrn der Genitur (οἰκοδεσπότης τῆς γενέσεως) in Frage kommt[67]. Da es verschiedene Rechenmethoden gab[68] und wir nicht wissen, welcher von ihnen der oder die astrologischen Gewährsmänner des Aristides den Vorzug gaben, ist eine verläßliche Antwort unmöglich. Legt man die Methode der 'Alten' (οἱ ἀρχαῖοι, wohl = 'Nechepso und Petosiris') zugrunde, die Porphyrios referiert, so ist die Antwort negativ, da sie auf Jupiter führt[69]. Folgt man hingegen Firmicus, so führen zwei der vier von ihm referierten Methoden auf Merkur, unter anderem diejenige, die Firmicus als *verissima et ab omnibus comprobata* vorstellt[70].

64 S.o. Anm. 12.

65 Vgl. Ptol., *apotel.* 1.21,10. Auf die ὅρια geht Behr nicht ein. Der einzige weitere Planet im Horoskop des Aristides, der eine Planetenwürde genießt, ist der Mond, der in seiner Erhöhung (Stier) steht.

66 S.o. Anm. 15.

67 Vgl. die Überlegungen, die Behr, 1994, 1145, hierzu anstellt.

68 Vgl. Bouché-Leclercq, 1899, 405-407 (nichts dazu bei Behr, 1994, 1145).

69 Da der Mond im zweiten Quadranten und die Sonne in Epanaphora des Aszendenten steht, ist die Sonne ἐπικρατήτωρ τῆς γενέσεως und der Herr ihres Tierkreiszeichens (Schütze), d.h. Jupiter, der οἰκοδεσπότης τῆς γενέσεως. Vgl. Porph., *isag.* 30 pp. 206,1-208,5 (Περὶ οἰκοδεσπότου καὶ κυρίου καὶ ἐπικρατήτορος) und die Analyse dieses Kapitels bei Heilen (wie Anm. 47), Kommentar zu Ant. Nic. ap. Heph., II 18.54 οἰκοδεσποτήσει – ὁ Ἄρης.

70 Firm., *math.* 4.19,2-3: *quidam hac voluerunt geniturae dominum ratione colligere dicentes hunc esse geniturae dominum, qui in principalibus geniturae locis positus in signis suis aut in finibus suis fuisset inventus* [führt auf Merkur, da er aszendiert und in seinem eigenen Gradbezirk steht; s.o. vor Anm. 65]. *Alii vero a Sole et Luna geniturae dominum requirebant eum dicentes esse geniturae dominum, in cuius stellae finibus Sol et Luna fuissent inventi, idest Sol in diurna, Luna in nocturna genitura, et habet rationem* [führt auf Saturn, denn ☾ = 22° 06′ ♉ trop. ~ 26° ♉ sid.; Bezirke: 22-27° ♉ = ♄, 27-30° ♉ = ♂]. *Alii eum dixerunt esse dominum, qui altitudinis Lunae dominus fuisset inventus* [Sinn unklar]. *Alii vero hunc esse dixerunt dominum, cuiuscumque signum post natum hominem Luna relicto eo signo, in quo est, secundo loco fuerit ingressa* [führt auf Merkur, da der Mond vom Stier in die Zwillinge, das Nachthaus Merkurs, wandern wird]. (3) *Sed et nos hanc rationem sequimur; haec enim est verissima et ab omnibus comprobata.* Vgl. Bouché-Leclercq, 1899, p. 406 n. 2.

Literatur

a) Textausgaben, Übersetzungen, Kommentare

Ael. Arist.

- Keil, 1898: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia* ed. Bruno Keil, voll. I-II, Berlin, 1898 (Ndr. Berlin, 1958, Hildesheim, 2000).
- Behr, 1981/1986: *P. Aelius Aristides. The Complete Works* Translated into English by Charles A. Behr, voll. I-II, Leiden, 1981 (II) u. 1986 (I).
- Nicosia, 1984: *Elio Aristide. Discorsi sacri.* A cura di Salvatore Nicosia, Milano, 1984 (Piccola Biblioteca Adelphi. 162).
- Festugière, 1986: *Aelius Aristide. Discours sacrés. Rêve, religion, médicine au II^e siècle après J.-C.* Introduction et traduction par A. J. Festugière. Notes par H.-D. Saffrey. Préface de Jacques Le Goff, Paris, 1986.
- Schröder, 1986: *Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte.* Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar von Heinrich Otto Schröder. Vorwort von Hildebrecht Hommel, Heidelberg, 1986 (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern).

Dor., Dor. arab.

- Stegemann, 1939-1943: *Die Fragmente des Dorotheos von Sidon*, von Viktor Stegemann, 2 Lieferungen, Heidelberg, 1939-1943 (Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters. Reihe B, Heft 1, Lfg. 1-2). [enthält frgg. 1-58c; frgg. 58d-134 sind nur als Manuskript Stegemanns in der Berliner Staatsbibliothek zugänglich]
- Pingree, 1976: *Dorothei Sidonii carmen astrologicum.* Interpretationem arabicam in linguam anglicam versam una cum Dorothei fragmentis et graecis et latinis ed. D. Pingree, Leipzig, 1976.

Firm. math.

- Kroll – Skutsch – Ziegler, 1968: *Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII* edd. W. Kroll, F. Skutsch et K. Ziegler, 2 Bde., Leipzig, 1897-1913 (Ndr. Stuttgart, 1968, mit Addenda von K. Ziegler).
- Monat, 1992-1997: *Firmicus Maternus. Mathesis,* texte établi et traduit par P. Monat, 3 Bde., Paris, 1992-1997.

Manil.

- Goold, 1997: *Manilius, Astronomica,* ed. and transl. by G. P. Goold, Cambridge (Mass.) – London, 1997 (Loeb Classical Library. 469; first published 1977; reprinted with revision of text and translation 1992; reprinted with corrections 1997).

Paul. Alex.

- Boer, 1968: *Pauli Alexandrini elementa apotelesmatica,* ed. Æ. Boer, interpretationes astronomicas add. O. Neugebauer, Leipzig, 1968.

Porph. isag.

- Boer – Weinstock, 1940: *Porphyrii philosophi Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei*, edita ab Aemilia Boer et Stephano Weinstock, CCAG V 4 (1940), pp. 185-228.

Ptol. apotel.

- Robbins, 1940: *Ptolemy, Tetrabiblos,* ed. and transl. by F. E. Robbins, Cambridge (Mass.) – London, 1940 (Loeb Classical Library. 435; Ndr. 1994).
- Hübner, 1998: *Claudii Ptolemaei 'Αποτελεσματικά*, post F. Boll et Æ. Boer secundis curis ed. W. Hübner, Stuttgart – Leipzig, 1998 (Op. omn. III,1).

Val.

- Kroll, 1908: *Vettii Valentis Anthologiarum libri.* Primum edidit Guilelmus Kroll, Berlin, 1908 (Ndr. Dublin-Zürich, 1973).
- Pingree, 1986: *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem*, ed. D. Pingree, Leipzig, 1986.

b) Sekundärliteratur

Behr, Charles A.

- *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968.
- "Aelius Aristides' Birth Date Corrected to November 26, 117 A.D.", *AJPh,* 90 (1969) 75-77.
- 1981/1986 s.o. Lit. (a).
- "Studies on the Biography of Aelius Aristides", *ANRW* II 34,2 (1994), 1140-1233.

Bouché-Leclercq, Auguste,

- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (Ndr. Brüssel, 1963, Aalen, 1979).

Boulanger, André,

- *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris, 1923 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. 126).

Burnett, Charles & Pingree, David,

- *The* Liber Aristotilis *of Hugo of Santalla*, ed. by Charles Burnett and David Pingree, London, 1997 (Warburg Institute Surveys and Texts. 26).

Denningmann, Susanne,

- *Die astrologische Lehre der Doryphorie. Eine soziomorphe Metapher in der antiken Planetenastrologie*, München – Leipzig, 2005 (Beiträge zur Altertumskunde. 214; zugl. Diss. Münster, 2004).

Heeg, J[osef],

- "Dorotheus von Sidon und Firmicus Maternus Math. VI.", *Hermes,* 45 (1910) 315-319.

Holden, James Herschel,

- "Ancient House Division", *Journal of Research of the American Federation of Astrologers,* 1/1 (1982) 19-28.
- *A History of Horoscopic Astrology. From the Babylonian Period to the Modern Age*, Tempe, 1996.

Hübner, Wolfgang,

- *Die Begriffe 'Astrologie' und 'Astronomie' in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik mit einer Hypothese zum Terminus 'Quadrivium'*, Wiesbaden, 1989 (Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, geist.- u. soz.-wiss. Kl. 1989/7).

Jones, Alexander,

- *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus (P. Oxy. 4133-4300a).* Edited with Translations and Commentaries by Alexander Jones, 2 Bde., Philadelphia, 1999 (Memoirs of the American Philosophical Society. 233).

NEUGEBAUER, OTTO,
- *A History of Ancient Mathematical Astronomy. In Three Parts with 9 Plates and 619 Figures*, Berlin et al., 1975 (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences. 1).

NEUGEBAUER, O. & VAN HOESEN, H. B.,
- *Greek Horoscopes*, Philadelphia, 1959 (Memoirs of the American Philosophical Society. 48; Ndr. 1987).

NEUGEBAUER, O. & PARKER, RICHARD A.
- *Egyptian Astronomical Texts*, III: *Decans, Planets, Constellations and Zodiacs* [2 Teilbde: Text, Plates], Providence – London, 1969 (Brown Egyptological Studies. 6).

PÉREZ JIMÉNEZ, AURELIO,
- "El mensajero Hermes y las propiedades astrológicas de su planeta Mercurio", in: DERS. u. G. CRUZ ANDREOTTI (Hgg.), *Aladas Palabras. Correos y Comunicaciones en el Mediterráneo*, Madrid, 1999, 95-122.

PINGREE, DAVID,
- "Māshā'allāh's (?) Arabic Translation of Dorotheus", in: *La science des cieux. Sages, mages, astrologues*. Textes réunis par RIKA GYSELEN, Bures-sur-Yvette, 1999 (Res Orientales. 12), 191-209.

SCHERER, CHR.,
- "Hermes", in: WILHELM HEINRICH ROSCHER (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. I, Leipzig, 1884-1890, Sp. 2342-2432.

SCHWERTHEIM, ELMAR,
- "Die Heimat des Aelius Aristides", in: *Migratio et Commutatio*. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Thomas Pekáry zum 60. Geburtstag am 13. September 1989 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, hg. v. HANS-JOACHIM DREXHAGE und JULIA SÜNSKES, St. Katharinen, 1989, 249-257.

TUCKERMAN, BRYANT,
- *Planetary, Lunar, and Solar Positions A.D. 2 to A.D- 1649 at Five-Day and Ten-Day Intervals*, Philadelphia, 1964 (Memoirs of the American Philosophical Society, 59).

Los cometas y su papel en la astrología antigua*

Cristóbal Macías
Universidad de Málaga

Resumen

A pesar de ser fenómenos absolutamente impredecibles para los antiguos, éstos utilizaron los cometas para extraer pronósticos astrológicos. En este artículo, siguiendo muy de cerca las fuentes antiguas, tratamos de entender el sentido que para el astrólogo antiguo tenía esta luminaria y qué criterios se tenían en cuenta a la hora de elaborar los pronósticos que, dicho sea de paso, pertenecían al ámbito de la apotelesmática universal.

Palabras Clave: Astrología, cometas, prodigio divino, apotelesmática universal

Comets and their Role in Ancient Astrology

Abstract

Ancient astrologers used comets in order to extracting astrological forecasts, even though they were for them a kind of phenomenon absolutely unpredictable. In this paper, we closely follow the ancient sources, in order to understand the meaning this kind of luminary had to ancient astrologer and which criteria he took into account to his forecasts, that belonged to framework of the universal apotelesmatic.

Key Words: Astrology, comets, divine prodigy, universal apotelesmatic.

1. *Introducción*

En su afán por extraer de los astros datos con los que enriquecer sus pronósticos, el astrólogo griego y romano no sólo tomaba en consideración los fenómenos celestes más habituales (planetas, estrellas fijas y constelaciones), sino que también se servía de aquellos otros cuya aparición sólo podía ser prevista sirviéndose de tablas astronómicas o tras arduos cálculos, como los eclipses, y también de los que eran absolutamente impredecibles, al menos para los antiguos, como los cometas[1].

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGESIC del Mº de C.y T.

1 De esto eran plenamente conscientes los antiguos, como se deduce, por ejemplo del testimonio de Plinio (*nat.* 2. 97): *raritate autem occultam eorum esse rationem ideoque non, sicut exortus supra dictos defectusque et multa die, nosci.*

Y si para el astrólogo serio, que se tomaba su trabajo como un arte y, por supuesto, como una ciencia, resultaba una tarea compleja extraer pronósticos de los astros con movimiento regular, es fácil imaginar la dificultad que suponía incardinar en el juego de las influencias mutuas en que participaban los astros una luminaria de comportamiento y aparición aparentemente caprichosos.

No obstante esto, los antiguos sintieron un gran interés por esta clase de luminarias, como lo demuestra el gran número de testimonios que al respecto nos han transmitido la literatura y los tratados técnicos que se escribieron, unos de carácter más o menos general, insertos en obras dedicadas a tratar fenómenos similares e incluso en tratados de carácter enciclopédico, como los *Meteorologica* de Aristóteles (tratado sobre fenómenos meteorológicos o al menos del mundo sublunar) o el tratado de Plinio el Viejo, formando parte del segundo volumen de su *Naturalis Historia*; y otros de carácter mucho más específico, las "cometografías" o *Perì kometôn*, de las que sabemos que se escribieron varias, como las de Queremón[2], Campestrio[3] o la de un tal Carmandro[4], aunque la única relativamente extensa que nos ha llegado es el *De cometis* que constituye el libro VII de las *Naturales Quaestiones* de Séneca[5]. En fin, en los tratados de astrología que conservamos los autores también suelen dedicarles una cierta atención[6].

El resultado fue la creación de un corpus de doctrina sobre el origen, naturaleza y significado último de los cometas que, en su vertiente astrológica, constituye el objeto de este artículo.

2. *Los cometas como presagios divinos*

Una de las cuestiones que más preocupó al hombre antiguo fue el de la verda-

2 Cf. Orígenes, *c. Cels.* 1. 59, 373. Este Queremón vivió en el s. I d. C. y fue maestro del joven Nerón, según testimonio de La Suda. Anteriormente habría dirigido una escuela de gramática en Alejandría. También fue filósofo estoico y miembro de la jerarquía sacerdotal egipcia. Sobre esto, cf. S. Montero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997, pp. 259-260, *s. v*

3 El *De cometis dissertatio* de Campestrio se conserva en el *De ostentis* de Juan Lido, 11-15. Sobre Campestrio es muy poco lo que se sabe. Se le cita también como Campestre y a veces se le identifica con el harúspice Campensis, ejecutado por orden de Maximino. Habría vivido en el s. II d. C. Sobre esto, cf. S. Montero, *op. cit.*, pp. 101-102.

4 Cf. Séneca, *nat.* 7. 5, 3. Nada se sabe de este personaje, salvo lo que nos dice Séneca.

5 Cf. W. Gundel, "Kometen", *RE*, 11.1 (1921) 1143-1193, en 1144: "Nur eine K. Schrift ist uns erhalten, die Untersuchung Senecas (nat. quaest. lib. VII, *de cometis*)".

6 Entre las fuentes para el tema son importantes también la doxografía denominada *De placitis philosophorum*, del Pseudo-Plutarco (en concreto, los parágrafos 893 B-D), los comentarios del gramático Servio a la *Eneida* 10. 272 y las referencias que aparecen en la *Antología* de Juan Estobeo (1. 28), procedentes de los *Aetii Placita*.

dera naturaleza física del fenómeno. De las diversas teorías que se formularon —los cometas como fenómeno astronómico (un astro semejante a los planetas o bien resultado de una conjunción planetaria) y los cometas como fenómeno meteorológico o del mundo sublunar (inflamación del aire seco que emana de la tierra o simple fenómeno de refracción de la luz)—, la astrología clásica defendió la teoría aristotélica de que se trataba de la inflamación del aire seco emanado, en este caso, de los distintos planetas. Bastaba con saber el planeta del que provenían para establecer ya una parte importante del pronóstico[7].

Así, en relación con esto, Aquiles Tacio (*Isag.* 34. 1-2) afirma:

> Περὶ δὲ κομητῶν καὶ δοκίδων ἐπραγματεύσαντο πολλοί, ὥσπερ καὶ Δημήτριος. εἰσὶ δὲ οὐκ ἐν οὐρανῷ, ἀλλ' ἐν τῷ ἀέρι.

donde deja bien claro que se trata de fenómenos que ocurren en el aire, en el mundo sublunar, no en el éter (αἰθήρ), que es donde se encuentran los astros.

Pero lo más curioso en este tema es que, según Apolonio de Mindos, fueron precisamente los astrólogos caldeos[8] los que más cerca de la verdad estuvieron, al considerar a los cometas como un tipo particular de planetas cuyos recorridos, además, habrían sido capaces de fijar:

> *Hic enim ait cometas in numero stellarum errantium poni a Chaldaeis tenerique cursus eorum* (Séneca, *nat.* 7. 4, 1).

Este testimonio, sin embargo, se contradice con el de otro autor que, supuestamente, también habría estudiado con los caldeos, Epígenes de Bizancio[9]. Según Séneca, Epígenes habría negado que los caldeos se hubieran ocupado de los cometas. Como opinión personal, éste sostenía que parecían producirse al inflamarse una especie de ciclón de aire que giraría a gran velocidad:

7 Cf. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, París, 1899 (repr. Bruselas, 1963; Aalen, 1979). p. 358: "Les comètes étaient donc, pour les astrologues classiques, des torches lancées par les planètes et participant de leur nature. Il suffisait de savoir de qui elles émanaient pour asseoir le pronostic".

8 Interesante como acercamiento a la doctrina de los caldeos sobre los cometas es M. E. Bailey, S. V. M. Clube & W. M. Napier, *The Origin of Comets*, Pergamon Press, Oxford, 1990, en particular el cap. "Babylonian beginning", pp. 7-39.

9 Poco se sabe de Apolonio de Mindos y de Epígenes. El primero habría vivido tal vez sobre el s. III a. C., algo posterior a Beroso (cf. S. Montero, *op. cit.*, p. 64, *s. v.*), siendo así uno de los primeros astrólogos griegos. De él decía Séneca (*nat.* 7. 4, 1) que era *peritissimus inspiciendorum natalium*. Respecto a Epígenes, Censorino (7. 6) lo llama Epigenes Byzantius y Plinio (*nat.* 7. 193) lo emplea como fuente para afirmar que los babilonios tenían registros del movimiento de los astros de unos 720.000 años, grabados en ladrillos cocidos. S. Montero, *op. cit.*, p. 136, *s.v.* lo sitúa en el siglo II a. C., aunque otros autores lo consideran contemporáneo de Apolonio de Mindos.

> *Epigenes contra ait Chaldaeos nihil de cometis habere comprensi, sed videri illos accendi turbine quodam aeris concitati et intorti* (*nat.* 7. 4, 1)

Por su parte, Juan Estobeo, en su *Antología* 1. 28, 1b aporta un testimonio de gran valor, pues confirma la opinión de Apolonio:

> Χαλδαίους μὲν δὴ λόγος περὶ κομητῶν ὧδε γιγνώσκειν, ὅτι εἰσί τινες καὶ ἄλλοι ἔξω τῶν φαινομένων πλανητῶν ἀστέρες, οἳ τέως μὲν ἀφανεῖς εἰσιν, ὅτι ἐπὶ πολὺ ἄνω που ἀφ' ἡμῶν φέρονται, [...]

Es decir, que los caldeos habían llegado a la conclusión de que los cometas eran unos astros, eso sí, diferentes a los planetas que vemos, los cuales normalmente no son visibles porque tienen sus órbitas muy lejos de nosotros.

Pero independientemente de su naturaleza física, el primer rasgo que define al cometa desde el punto de vista astrológico es su carácter de prodigio divino. A partir de aquí los autores van a discrepar sobre el alcance y el fin último que persigue la divinidad al enviar tal prodigio: ¿Es mera señal anunciadora de males por venir que el dios envía para advertir a los hombres y así tratar de evitarlos? ¿o, por el contrario, su simple aparición será la causa de males ya de por sí inevitables? Por otro lado, en lo que sí van a coincidir la mayoría de las fuentes es en su carácter de anunciador de toda clase de catástrofes, incluidas las meteorológicas.

Curiosamente, en esta consideración de los cometas como signos ominosos o portentos anunciadores de catástrofes tuvo mucho que ver Aristóteles, cuando en *Mete.* 344 b 26-28, afirma que los cometas, por ser exhalaciones ígneas, su formación y aparición anuncian vientos y sequías. Por eso en años en que se ven muchos cometas seguidos éstos son secos y ventosos:

> ὅταν μὲν οὖν πυκνοὶ καὶ πλείους φαίνωνται, καθάπερ λέγομεν, ξηροὶ καὶ πνευματώδεις γίγνονται οἱ ἐνιαυτοὶ ἐπιδήλως·

Evidentemente, se trata de un pronóstico astrometeorológico, no astrológico, pero que insiste en la consideración de la luminaria como *signum*, que es el punto de partida fundamental para hacer posible una utilización astrológica del fenómeno[10].

En su definición de los cometas, el Trismegisto egipcio, tal como aparece en la *Antología* de Juan Estobeo (1. 21, 9) afirma:

> Ἕτερόν ἐστι γένος, ὦ Τάτ, τὸ τῶν καλουμένων κομητῶν, [...] οἵτινες φανεροὶ ἄγγελοι καὶ κήρυκες καθολικῶν ἀποτελεσμάτων γίνονται μελλόντων ἔσεσθαι·

10 La opinión de Aristóteles la comparte Séneca, sólo que, según él, el pronóstico no se refiere a vientos y lluvias (*sic*) inmediatos, sino que éste afecta al año entero: *hoc ut scias ita esse, non statim cometes ortus uentos et pluuias minatur, ut Aristoteles ait, sed annum totum suspectum facit.*

Es decir, que son mensajeros y heraldos de eventos que van a ocurrir, dentro de un contexto de previsiones de alcance universal (*apotelesmática universal*).

Anterior a la definición del Hermes Trismegisto egipcio, al parecer, ya entre los caldeos los cometas se consideraban signos anunciadores, principalmente, de catástrofes. Así, según Séneca, ya Apolonio de Mindos afirmaba:

> *Cruenti quidam minaces<que>, quia omen prae se futuri sanguinis ferunt* (*nat.* 7. 17, 3).

Es decir, que las luminarias son signos anunciadores de la sangre que se va a derramar.

Por su parte, en la definición del fenómeno que da Plinio (*nat.* 2. 89):

> *cometas Graeci vocant, nostri crinitas, horrentes crine sanguineo et comarum modo in vertice hispidas*

se mezclan de un lado los aspectos físicos o aparentes del mismo —la presencia de una cabellera de luz o de llamas que constituyen una cabellera que, como veremos, adoptará formas diversas (*crinitas*, *comarum modo in vertice hispidas*)—, que son los que dan cuenta de su nombre (κομήτης en griego, *stella crinita* o el cultismo *cometes*, en latín), y la alusión, mediante el adjetivo *sanguineo*, más que a su posible color, a su fama de signos anunciadores de fenómenos funestos, en muchos casos guerras y matanzas.

Algo más adelante, Plinio añade a su caracterización de los cometas (*nat.* 2. 92):

> *terrificum magna ex parte sidus atque non leviter piatum*

Con ello se confirma su apreciación anterior de su carácter de presagio terrible, añadiéndose ahora una nueva consideración: que no son fáciles de expiar, es decir, que no resulta fácil encontrar la manera de conjurar el peligro que la funesta luminaria anuncia. A continuación enumera, a modo de ejemplo, una serie de cometas cuya aparición coincidió con momentos sangrientos y difíciles: las guerras civiles, el envenenamiento del emperador Claudio y el reinado de Nerón, durante el cual la aparición de cometas fue prácticamente continua.

En fin, en *nat.* 2. 97, después de hablar de algunos tipos de luminarias (las *faces*, o antorchas, y las *trabes*, o columnas), Plinio añade que no es su aparición la que provoca las catástrofes, sino que aparecen en la cercanía de dichas catástrofes, por lo que no son los responsables de las mismas, sino meros signos anunciadores:

> *quippe ingentium malorum fuere praenuntia; sed ea accidisse non quia haec facta sunt arbitror, verum haec ideo facta quia incasura erant illa.*

Por su parte, de las tres definiciones que sobre los cometas ofrece Manilio en sus *Astronomica* (1. 817-921), la tercera (1. 874-875) dice así:

> *seu deus instantis fati miseratus in orbem*
> *signa per affectus caelique incendia mittit:*

En ella se pone de relieve no sólo su carácter de portentos (*signa*), sino, lo más importante, que han sido enviados por la divinidad, que, conocedora de unos hados poco propicios que amenazan la tierra, se compadece de ella (*deus instantis fati miseratus*).

Estos dos versos han suscitado múltiples interpretaciones y, como afirma R. Montanari Caldini, "hanno posto in un certo imbarazzo editori e studiosi"[11], pues en ellos la crítica ha querido ver un simple reflejo del folclore popular o una especie de digresión de fuente estoica, donde se trataría no de la naturaleza de los cometas, sino de su finalidad.

La autora italiana, después de demostrar que nos encontramos ante una auténtica tercera hipótesis sobre el origen de los cometas[12], pasa a comentar con detenimiento el pasaje en cuestión.

Por lo pronto, aquí nos encontraríamos ante una auténtica inversión de la relación tradicional entre la astrología y la astronomía. Pues si durante la Antigüedad lo habitual era que el astrólogo partiera de los descubrimientos y conocimientos científicos del astrónomo para elaborar sus pronósticos, en Manilio prevalece la astrología, que se "independiza" de la astronomía, puesto que no se supedita la aparición de los cometas a su naturaleza física, sino que prima su consideración de mensajero divino de desgracias y catástrofes inminentes[13].

Para R. Montanari Caldini también resulta sorprendente la presencia en la definición de esa divinidad misericordiosa, algo que no volveremos a encontrar en el poema de Manilio:

> Un elemento che un lettore attento degli *Astronomica* non può non notare è l'attribuzione alla divinità di un attegiamento di misericordia nei confronti degli uomini sui quali incombe un destino tragico: si tratta infatti di un elemento che non ricorre altrove in un poema come quello maniliano, tutto volto all'esaltazione della conoscenza, da parte dell'uomo, del cielo e degli astri, e conseguentemente del fato, che ineluttabilmente essi determinano, e in cui

---

11 R. Montanari Caldini, "Manilio tra scienza e filosofia: la dottrina delle comete", *Prometheus*, 15, 1 (1989) 1-30, en p. 18.

12 R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, p. 19: "Non si è però tenuto conto –o lo si è comunque sottovaluato- del fatto che i due versi sono innegabilmente presentati come terza ipotesi, alternativa alle altre due, sulla natura e sull'origine delle comete".

13 Cf. R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, p. 21.

non sembra esservi spazio per una divinità pietosa, come lo Zeus arateo, che aveva posto i segni in cielo per venire incontro alle dure necessità della vita quotidiana di una umanità sofferente[14].

Asimismo, el empleo del término *signa* para designar a los cometas supone, según esta autora, que las luminarias serían meras señales de acontecimientos futuros, no sus causas:

tutto il contesto, sottolineato dalla scelta del termine *signa*, evidenzia che le comete, in questa ipotesi, non sono la causa delle sventure che incombono, ma sono soltanto il segnale di ciò che sta per accadere[15].

Como señales que son, según Manilio, cabría preguntarse ahora si anuncian un destino ineluctable o si queda espacio para utilizar dichas señales para evitar precisamente eso que las luminarias anuncian[16].

Para R. Montanari Caldini, después de reconocer que este pasaje y las posibilidades en él planteadas rompen con el sistema expuesto a lo largo del poema, no se puede descartar que Manilio, por una vez, admita que la aparición de un cometa, en cuanto hecho extraordinario, pueda ser una señal utilizable para impedir la amenaza que anuncia o, al menos, para reducir sus efectos:

non è a mio avviso improbabile che ad esso non sia estraneo il fatto che l'apparizione delle comete, in quanto evento straordinario, possa essere un segnale, un avvertimento, utilizzabile anche al fine pratico di impedire l'evento minacciato, o almeno di ridurne gli effetti[17].

No se le escapan a la autora italiana las consecuencias de su hipótesis sobre el supuesto "humanitarismo" antifatalista que, excepcionalmente, habría exhibido Manilio en su definición de los cometas y se pregunta las razones del mismo.

Al respecto apunta dos posibilidades:

a) Este "humanitarismo" se habría visto favorecido por una fuente que, hablando de una divinidad piadosa, dejase abierta la posibilidad de que se pudieran impedir los estragos ocasionados por los cometas; fuente que, además de proporcionarle la explicación de la naturaleza de los cometas, pertenecería a un contexto ideológico-religioso muy diferente al del poema de Manilio; fuente, en suma, que podría inscribirse dentro del ámbito hermético[18].

14 Cf. R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, p. 25.

15 Cf. R. Montanari Caldini, *ibid.*

16 Cf. R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, pp. 25-26.

17 R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, p. 27. De hecho, la autora, tras esta última consideración, concluye que esta tercera hipótesis sobre el origen de los cometas es la que podemos considerar como la preferida por Manilio.

b) La explicación más probable es que las previsiones astrológicas procedentes de los cometas, obviamente, pertenecen al ámbito de la apotelesmática universal, tema del que Manilio se ocupa muy poco en su poema. Además, el poeta tampoco dice nada de cómo se obtienen los pronósticos a partir de estas luminarias. Por todo ello, se podría admitir que Manilio aceptase, al menos a nivel teórico, que los sucesos de carácter general se pudieran conjurar de alguna manera[19].

Por su parte, Ptolomeo, que habla de los cometas en su tratado de astrología, el *Tetrabiblos*, no en el de astronomía —por considerar que, al tratarse de fenómenos inusuales, merecían más el calificativo de portentos que de fenómenos astronómicos[20]—, no es mucho lo que de ellos dice (*Tetrab.* 2. 10, 3) y casi todo se refiere a las previsiones que se pueden obtener de los mismos (guerras, sequías, convulsiones varias):

οἷον τῶν καλουμένων δοκίδων ἢ σαλπίγγων ἢ πίθων καὶ τῶν τοιούτων, ὡς ἀποτελεστικὰς μὲν φύσει τῶν ἐπὶ τῆς τοῦ Ἄρεως καὶ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ <εἰρημένων> ἰδιωμάτων, πολέμων τε καὶ καυσωδῶν ἢ κινητικῶν καταστημάτων καὶ τῶν τούτοις ἐπισυμβαινόντων,

Ptolomeo es lo suficientemente prudente como para no decir que los cometas son los que provocan tales fenómenos, por lo que debemos incluirlo entre los que los consideran como meros signos anunciadores, principalmente, de catástrofes.

Entre los múltiples prodigios que pueblan sus *Vidas de los doce Césares*, Suetonio dedica una atención preferente a los cometas. Así, en la *Vida de Claudio* (5. 46,1) figura entre los principales presagios de la muerte de este emperador, junto con la caída de un rayo sobre la tumba de su padre Druso y el hecho de que durante ese año habí-

18 Cf. R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, pp. 27-28. De hecho, la autora considera fuente de la tercera definición maniliana el pasaje del *Corpus Hermeticum*, procedente de Estobeo, *Antol.* 1. 21, 9, mencionado más arriba.

19 Cf. R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, pp. 29-30. Añade la autora que la apotelesmática universal conlleva una problemática filosófica tan compleja como la individual, como demuestra el conocido argumento del destino común de los muertos en la batalla de Cannas (cf. Cicerón, *div.* 2. 97). Quizás es en este ámbito donde habría que buscar la explicación de la tesis maniliana de que cabría, por una vez, evitar las catástrofes que anuncian los cometas. A este respecto, hay que mencionar también que en *astron.* 3. 145 ss. Manilio habla de una doctrina opuesta a los argumentos mismos de la genetlialogía, la de las καταρχαί, muy difundida entre los astrólogos, según la cual el resultado de las empresas humanas depende del momento en que se emprenden y no del destino fijado en el nacimiento.

20 Cf. Donald K. Yeomans, *Comets: A chronological history of observation, science, myth, and folklore*, Nueva York, 1991, p. 15.

an muerto la mayoría de los magistrados de todas las categorías:

praesagia mortis eius praecipua fuerunt: exortus crinitae stellae, quam cometen uocant, tactumque de caelo monumentum Drusi patris, et quod eodem anno ex omnium magistratuum genere plerique mortem obierant.

De hecho muy a menudo la aparición de un cometa se interpretaba como signo inequívoco de la muerte de un gran personaje —de ahí que Silio Itálico (VIII 637) hable de los cometas como *regnorum eversor cometes*, idea ésta que está presente en muchos otros autores (cf. Lucano, I 528 ss.; Tibulo, II 5. 72 ss., etc.)—[21].

Asimismo, en su *Vida de Nerón* (6. 36, 1) se afirma expresamente, a propósito de uno de los numerosos cometas que al parecer fueron vistos durante su reinado, que es creencia popular que la aparición de una de estas luminarias es signo de ruina:

stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere uulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat.

Para la relación entre la aparición de cometas y la astrología, la vida de Nerón es un magnífico ejemplo, pues se hace eco de la recomendación que hizo al emperador el astrólogo Balbilo para conjurar la influencia negativa de estas luminarias: éste le hace saber que los reyes solían conjurar el peligro que anunciaban los cometas sacrificando a algún personaje ilustre y haciendo recaer el presagio negativo sobre la cabeza de los primeros ciudadanos:

anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere, nobilissimo cuique exitium destinauit; enimuero multo magis et quasi per iustam causam duabus coniurationibus prouulgatis, quarum prior maiorque Pisoniana Romae, posterior Viniciana Beneuenti conflata atque detecta est.

En efecto, Nerón, siguiendo las recomendaciones de su astrólogo, decidió dar muerte a los ciudadanos más ilustres, para lo que contó con la circunstancia favorable del descubrimiento de dos conjuras, la de Pisón, en Roma, y la de Vinicio, en Benevento.

La pretensión del emperador de alejar los malos presagios derramando la sangre de los hombres ilustres confirma que, a nivel popular y entre muchos astrólogos, se creía que existían formas de conjurar el peligro anunciado por un cometa.

En el siglo VI, Juan Lido, en su *De ost.* 10a, dice:

Διάφοροι δὲ αἱ τῶν κομητῶν ὄψεις, ὡς καὶ διάφορα ἄλλα. Οὐ τὰ αὐτὰ δὲ ἀποτελοῦσι· κακὰ δὲ πάντες.

21 Esto quizás se podría considerar recuerdo de esa época en que los pronósticos obtenidos de los cometas, como de los astros en general, se creía que sólo afectaban a los reyes y poderosos.

Es decir, que los cometas no anuncian todos las mismas cosas, pero las que anuncian son siempre negativas.

En fin Beda (*de nat. rerum* 24), en su definición de los cometas, también pone de relieve los pronósticos catastróficos que se pueden extraer de ellos, entre los cuales también se encuentran los que tienen que ver con la meteorología:

cometae sunt stellae flammis crinitae [...] regni mutationem, aut pestilentiam, aut bella, vel ventos, aestusve portendentes.

La mayoría de los testimonios aquí reunidos, no todos pertenecientes al ámbito estricto de la astrología, coinciden en considerar la aparición de un cometa como algo funesto, por ser anunciador (si no causa) de catástrofes de todo tipo.

Pero de este mismo fenómeno cabía hacer otra lectura, esta vez positiva, como anunciador de una buena nueva de notable repercusión y esto en contextos con implicaciones rayanas en la astrología.

Quizás el caso más conocido de interpretación favorable de la aparición de un cometa sea el que se vio en Roma en el año 44 a. C., coincidiendo con los juegos en honor de Venus *Genitrix*, que la propaganda de la época interpretó como signo inequívoco del ascenso a los astros del alma de César. He aquí el relato de los hechos que Plinio (*nat.* 2. 94) toma, al parecer, del propio Augusto, incluida la interpretación que del extraordinario fenómeno se hizo:

Ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septemtrionibus est conspectum; id oriebatur circa undecimam horam diei clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit. Eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum inmortalium numina receptam, quo nomine id insigne simulacro capitis eius, quod mox in foro consecravimus, adiectum est.

Este astro es el que la literatura latina denominó *sidus Iulium* o *astrum Caesaris*[22].

Una interpretación también favorable es la que, al parecer, hizo Séneca del cometa que apareció en el año 60 d. C., a comienzos del reinado de Nerón:

Nec est quod putemus eundem visum esse sub Claudio [...] nec hunc qui sub Nerone Caesare apparuit et cometis detraxit infamiam (*nat.* 7, 17, 2).

Aunque se está tentado de ver aquí cierta intención irónica, algún autor ha interpretado el pasaje en el sentido de que este cometa no anunciaría el final trágico del reinado de Nerón, sino su continuación, partiendo de la idea, ya explicada más arri-

22 Cf. al respecto, Virgilio, *ecl.* 9. 47 (*astrum Caesaris*), Horacio, *carm.* 1. 12, 47 (*sidus Iulium*) y Ovidio, *met.* 15. 841 (*iubar*).

ba, de que los cometas a menudo se interpretaban como anunciadores de la muerte del rey o del gobernante de turno[23].

Sentido también positivo atribuye a este cometa del 60 Calpurnio Sículo en sus *Eclogae* (1. 77 ss.):

> *Cernitis ut puro nox iam uicesima caelo*
> *Fulgeat et placida radiantem luce cometem*
> *Proferat? ut liquidum niteat sine uulnere plenus?*
> *Numquid utrumque polum, sicut solet, igne cruento*
> *Spargit et ardenti scintillat sanguine lampas?*
> *At quondam non talis erat, cum Caesare rapto*
> *Indixit miseris fatalia ciuibus arma.*

Pues afirma expresamente que este cometa no es igual que el que apareció tras la muerte de César, que anunció a los desdichados ciudadanos las terribles guerras civiles que estaban por venir. Por lo cual hemos de concluir que:

> by implication, that the comet of 60 was harbinger of the new golden age which the poet and others among his contemporaries saw in the reign of the youthful Nero[24].

Fuera del ámbito político, donde cabe hacer un uso propagandístico favorable de la aparición de los cometas[25], este mismo uso hicieron los cristianos de la estrella de Belén, que algunos interpretaban también como un cometa.

Un magnífico ejemplo de esto que decimos nos lo ofrece Orígenes en su *C. Cels.* 1. 59, donde afirma que se han visto a menudo estrellas, como la que apareció en Belén, coincidiendo con grandes acontecimientos que anuncian cambios de dinastías, guerras o cualquier cosa que pueda suponer una importante convulsión. Pero, apoyándose en el libro *Sobre los cometas* de Queremón, afirma que los cometas

23 Cf. R. S. Rogers, "The Neronian Comets", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXIV (1953) pp. 237-249, en p. 243: "The allusion here is evidently to the idea, which we shall presently encounter more directly expressed, that comets portended the death of great rulers. Whereas this comet of 60 most fortunately had not brought to an end the joyous reign of Nero".

24 Cf. R. S. Rogers, *ibid.*

25 En efecto, según E. Flintoff, "Comets and confidence tricks. A meditation on Eclogue IX 47", *Acta Classica*, 28 (1992) 65-71, en particular en pp. 67 ss., la única manera de darle sentido positivo o favorable a la aparición de un cometa era como fruto de la manipulación y de la propaganda política, pues, en su opinión, en el mundo antiguo, tanto el supersticioso como el que no lo era, tenían unánimemente una opinión negativa acerca de estas luminarias.

también afirman cosas favorables y buenos augurios, en este caso el nacimiento de Cristo[26]:

> Ἐπὶ μεγάλοις τετήρηται πράγμασι καὶ μεγίσταις μεταβολαῖς τῶν ἐπὶ γῆς ἀνατέλλειν τοὺς τοιούτους ἀστέρας, σημαίνοντας ἢ μετατάσεις βασιλειῶν ἢ πολέμους ἢ ὅσα δύναται ἐν ἀνθρώποις συμβῆναι, σεῖσαι τὰ ἐπὶ γῆς δυνάμενα. Ἀνέγνωμεν δ' ἐν τῷ περὶ κομητῶν Χαιρήμονος τοῦ στωϊκοῦ συγγράμματι, τίνα τρόπον ἔσθ' ὅτε καὶ ἐπὶ χρηστοῖς ἐσομένοις κομῆται ἀνέτειλαν, καὶ ἐκτίθεται τὴν περὶ τούτων ἱστορίαν.

En fin, añadamos a esto el hecho de que, como veremos en el epígrafe siguiente, de los distintos tipos de cometas según su forma aparente, la mayoría de los autores estaban de acuerdo en considerar a los *Cometae* propiamente dichos como astros que traían pronósticos favorables.

Para terminar este apartado, quedémosnos con la idea fundamental de que para el astrólogo antiguo los cometas, independientemente de cuál fuera su naturaleza física, eran considerados presagios o prodigios de origen divino, anunciadores (cuando no causantes) de catástrofes de todo tipo, incluso atmosféricas, y en particular la muerte del rey, pero que también admitían, aunque fuera minoritaria, una lectura positiva, como anunciadores de la gloria que esperaba a un gobernador, caso de Augusto con el *astrum Caesaris*, de la llegada de una nueva edad de oro, en el caso del joven Nerón al comienzo de su reinado, o de la venida del Mesías, entre los cristianos.

3. Los pronósticos astrológicos extraídos de los cometas

De lo dicho en el epígrafe anterior queda claro que el ámbito propio de los pro-

26 Aunque no es éste el lugar para extendernos sobre una cuestión que ha generado una amplia bibliografía y posturas irreconciliables entre los críticos antiguos y modernos, recordemos brevemente algunas de las opiniones más señaladas de los Padres respecto a la identificación de la verdadera naturaleza de la *stella* de Belén. Por lo pronto, los cristianos son conscientes de que el anuncio del nacimiento del Mesías por una estrella, sea cual sea su naturaleza, situaba a éste bajo el condicionamiento de los astros. Incapaz de negar la evidencia, Tertuliano afirmó que la astrología fue verídica hasta el nacimiento de Cristo, pero que perdió toda razón de ser tras su llegada: la presentación de los Magos ante Cristo niño vendría a ser como un acto de renuncia a la pseudociencia por la esperanza de liberación que suponía el Mesías. Otras veces se niega lo evidente, afirmando que el fatalismo astral y la propia astrología estaban excluidas de la Ley nueva que suponía el Evangelio. En fin, se sostiene que no sería una estrella habitual, surgida al principio de la historia del mundo, sino un fenómeno extraordinario, prácticamente un milagro, cuyo único objeto sería anunciar la venida del Mesías. A este respecto, cf. las opiniones que expresa S. Agustín en *serm.* 199. 3 y *Contra Faustum* 2. 5. Sobre toda esta cuestión remitimos a nuestro *Ciencia de los astros y creencias astrológicas en el pensamiento de san Agustín*, Ed. Clásicas, Madrid-Málaga, 2004, pp. 173-175, y en particular a las pp. 173-174, n. 165, donde incluimos una pequeña bibliografía sobre el tema.

nósticos extraídos de los cometas es la apotelesmática universal, es decir, las predicciones que tienen que ver con acontecimientos de alcance universal[27]. Esto implica que los pronósticos que se extraigan afectarán a la suerte de países y pueblos enteros y, claro está, a la suerte de reyes y gobernantes, como hemos tenido ocasión de ver en algunos de los testimonios alegados más arriba[28].

De otro lado, por los consejos que el astrólogo Balbilo daba a Nerón —con el fin de alejar los presagios funestos que la aparición de los cometas traían a los reyes, derramando, a modo de expiación, la sangre de hombres ilustres—, cabe relacionar el uso astrológico de estas luminarias con esa rama de la astrología denominada "astrología judiciaria" o *katarchai*, que permite evitar los malos pronósticos tomando las medidas pertinentes.

Respecto al modo de obtener pronósticos astrológicos a partir de los cometas, en particular, qué aspectos de los mismos había que tener en cuenta, Plinio y Ptolomeo son un buen punto de partida a este respecto.

En concreto, Plinio, en *nat.* 2.92-93 hace un rápido repaso por aquellos aspectos de la aparición del cometa que se tienen particularmente en cuenta a la hora de obtener pronósticos de ellos:

> *Referre arbitrantur, in quas partes sese iaculetur aut cuius stellae vires accipiat quasque similitudines reddat et quibus in locis emicet*

Es decir, que a la hora de la predicción hay que fijarse especialmente en las regiones hacia las que se dirige el cometa, la estrella cuya acción recibe[29], las formas que imita y los lugares de su aparición.

Expuestos los elementos a tener en cuenta para una buena predicción, Plinio da algunos ejemplos:

> *tibiarum specie musicae arti portendere, obscenis autem moribus in verendis partibus signorum, ingeniis et eruditioni si triquetram figuram quadratamve paribus angulis ad aliquos perennium stellarum situs edat; venena fundere in capite septentrionalis austrinaeve Serpentis.*

---

27 Cf. R. Montanari Caldini, *loc. cit.*, p. 1: "Lo studio delle comete costituisce dunque da un lato un capitolo non trascurabile della scienza antica [...] dall'altro dell'astrologia, e in particolare dell'apotelesmatica universale".

28 Evidentemente, lo que impide que tales pronósticos se puedan aplicar de modo habitual a la genetlialogía es el propio carácter excepcional e imprevisible del fenómeno.

29 Sin duda, esto está relacionado con la idea de que los cometas proceden de la inflamación de emanaciones procedentes de los distintos planetas. Por ello el cometa compartirá las mismas "virtudes" del planeta del que proceda.

Es decir, si el cometa se parece a una flauta, el pronóstico tendrá que ver con el arte musical; si el cometa aparece junto a las partes venerandas de una constelación, el presagio se referirá a las costumbres depravadas; si se encuentra en trígono o en aspecto cuadrangular con las estrellas perennes, se podrá obtener información sobre el genio y el saber, entre otras cosas.

Quizás lo más relevante de estos ejemplos es que, al acotarse terrenos cada vez más concretos y reducidos, aunque se siga dentro del ámbito de la apotelesmática universal, se está a un paso de poder utilizar la aparición de cometas para completar detalles concretos del horóscopo de una persona, es decir, ya dentro de la genetlialogía.

En el caso de Ptolomeo, *Math.* 2. 10, 3-4, los detalles que tienen que ver con los pronósticos son los siguientes:

> δηλούσας δὲ διὰ μὲν τῶν τοῦ ζῳδιακοῦ μερῶν, καθ' ὧν ἂν αἱ συστάσεις αὐτῶν φαίνωνται, καὶ τῶν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κόμης προσνεύσεων τοὺς τόπους οἷς ἐπισκήπτουσι τὰ συμπτώματα, διὰ δὲ τῶν αὐτῆς τῆς συστάσεως ὡσπερεὶ μορφώσεων τό τε εἶδος τοῦ ἀποτελέσματος καὶ τὸ γένος, περὶ ὃ τὸ πάθος ἀποβήσεται, διὰ δὲ τοῦ χρόνου τῆς ἐπιμονῆς τὴν παράτασιν τῶν συμπτωμάτων, διὰ δὲ τῆς πρὸς τὸν ἥλιον σχέσεως τὴν καταρχήν, ἐπειδήπερ ἑῷοι μὲν ἐπιπολὺ φαινόμενοι τάχιον ἐπισημαίνουσι, ἑσπέριοι δὲ βράδιον.

Es decir, la parte del Zodíaco en la que aparece la cabeza del cometa y la dirección en la que apunta su cola indicarán las regiones de la tierra sobre las que penden los infortunios que anuncia la luminaria. La forma que adopte su cabeza indicará el tipo de acontecimiento y la clase de desgracia que tendrá lugar. El tiempo que dure el fenómeno, la duración de la desgracia o calamidad. Su posición relativa respecto al Sol, su comienzo: dado que, por lo general, su aparición por oriente presagia una rápida cercanía del evento anunciado por el cometa, mientras que si aparece por occidente, el evento tardará más en producirse.

Por supuesto, Ptolomeo también sitúa los pronósticos extraídos de los cometas en el ámbito de las predicciones universales.

Uno de los aspectos del pronóstico que más se desarrollaron por parte de los astrólogos son los derivados de la forma que adoptaba el cometa.

En este punto, frente a las tipologías de cometas, poco elaboradas, que encontramos en Aristóteles —éste en *Mete* 344a habla de dos tipos básicos, el κομήτης propiamente dicho (con la cabellera extendida por igual por todas partes) y el tipo denominado πωγωνία (con la cabellera extendida longitudinalmente a modo de barba)— o en Séneca —quien en *nat.* 7. 11, 2 atribuía a los griegos tres tipos de cometas: el cometa con la cabellera en forma de barba, el cometa propiamente dicho

y un cometa con la cola hacia arriba, aunque él personalmente creía que tal distinción no tenía sentido—, la mayoría de los tratados de astrología exhiben una tipología más rica y elaborada, derivada en última instancia de la de Plinio.

En efecto, una de las principales aportaciones de este autor a la cometografía es haber elaborado en *nat.* 2. 89-90, una completa tipología con diez tipos de cometas, de acuerdo con su forma, que con más o menos variantes repetirán muchos otros autores antiguos y medievales. Los tipos en cuestión son[30]:

Pogoniae: presentan en su parte inferior una cabellera en forma de larga barba.

Acontiae: se mueven como jabalinas y presagian acontecimientos inminentes.

Xiphias: son los más cortos y terminados en punta.

Disceus: de forma discoidal y de color ámbar, proyectan pocos rayos fuera de su contorno.

Pitheus: con forma de tonel.

Ceratiae: con forma de cuerno, como el que apareció durante la batalla de Salamina.

Lampadiae: similares a antorchas ardiendo.

Hippeus: parecen dotados de crines como las de los caballos, con un movimiento rápido y que giran sobre sí mismos.

Argenteus: cometa blanco con cabellera de plata, muy brillante.

Hirci: algo así como "cometas-macho cabrío", de cabellera muy poblada y rodeados por una especie de nube.

Junto a estos diez tipos de cometas, Plinio, en *nat.* 2. 91, menciona un cometa denominado *Typhon*, por el nombre de un rey —cometa terrible, que fue visto por los etíopes y los egipcios, de aspecto ígneo y enrollado en espiral—, recogido luego también en otras tipologías.

A partir de tipologías como ésta, algunos textos astrológicos antiguos elaboraron detallados pronósticos, de los que, entre los más completos, se cuentan los apuntes que el comentarista Servio hizo a *Eneida* 10. 272: *cometae sanguinei lugubre rubent*, que ahora pasamos a comentar.

Por lo pronto, las predicciones que resume Servio se refieren a los tipos de cometas siguientes: *Hippeus*, *Xiphias*, *Lampas*, el *Cometa* propiamente dicho (del

30 Sobre los términos empleados para aludir a los cometas, tanto de manera genérica como a los tipos específicos según su forma, cf. A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, París, 1977, pp. 65-73.

que no habla Plinio), el *Disceus* y el *Typhon*.

Todos ellos traen presagios negativos, salvo el *Cometa* propiamente dicho. Y en todos los casos los pronósticos pertenecen a la apotelesmática universal, pues afectan a países, pueblos o a reyes.

Respecto al tipo denominado *Hippeus* (*Hippius* en el texto de Servio) se dice lo siguiente:

Ista si ab occasu solis in ortum veniat, mala Persidi et Syriae ostendit; si ad meridiem attenderit, Africam et Aegyptum a malis relevat, solis pecoribus pestem denuntians; si septemtrionem respexerit, Aegyptum bellis et miseriis premit: si occidentem attenderit, gravat Italiam et quicquid ab Italia usque ad Hispanias tenditur; si a meridie in septemtrionem ierit, a bellis quidem externis securitatem denuntiat, sed seditiones domesticas significat.

Por tanto, el tipo *Hippeus* si, apareciendo por occidente se dirige a oriente, presagia males para los persas y los sirios; si se dirigiera hacia el sur, el pronóstico es positivo (al menos en parte), pues libra de las desgracias a África y Egipto, aunque anuncia epidemias que afectarán sólo al ganado; si se dirigiera al norte, Egipto sería víctima de guerras y desgracias; yendo hacia occidente, su fatídico pronóstico recaería en Italia y en cualquier parte de la franja que va de Italia hasta Hispania; si apareciera por el sur y se dirigiera al norte, anuncia que se está protegido frente a guerras externas, pero en cambio existe la amenaza de guerras intestinas.

Respecto al tipo de cometa denominado *Xiphias*:

Qui si orientem attenderit, regem Persidis dolis significat appetendum, denuntiat et bella; etiam Syrios pari conditione involvit; et Libyam atque Aegyptum fraude et insidiis nuntiat posse laborare. Quod si occidentem attenderit, foedera nocua regionis eius regi significat, quae dicit per puellam conrogatam in nuptias posse dissolvi.

El pronóstico a partir del cometa con forma de puñal, el *Xiphias*, sólo afecta a las regiones de oriente y occidente, y destinatario principal de los presagios es el rey de la región afectada. Si éste se dirigiera a oriente querría decir que el rey de los persas va a ser objeto de un engaño, aunque anuncia también guerras. Comparten estos mismos pronósticos los sirios. Asimismo, anuncia que Libia y Egipto pueden sufrir engaños y traiciones. Si se dirigiera a occidente, significaría que el rey del país puede firmar tratados perjudiciales para él y que el país podría desmembrarse por causa de una joven cuya mano se ha pedido en matrimonio.

Del cometa denominado *Lampas* se dice:

Hic cum orientem attenderit, omnes illas orientis partes dicit nebulis posse laborare frugesque eorum caliginoso aere corrumpi; si meridiem attenderit, Africam dicit siccitate et serpentibus posse laborare; si occidentem spectaverit, Italiam dicit adsiduis fluminum inundationibus laborare; si

septemtrionem viderit, famen gentibus septemtrionalibus significat.

Lo específico de este tipo de cometa es que las catástrofes que anuncia tienen que ver en su mayoría con la meteorología. Así, cuando se dirige a oriente, todos los países situados en esta parte del mundo pueden sufrir brumas, lo cual provoca la pérdida de las cosechas por la corrupción del aire; si se dirige al sur, presagia la sequía y una plaga de serpientes para África; si se viera en Occidente, Italia se verá afectada por inundaciones frecuentes de sus ríos; en fin, si se viera en el norte, esto anunciaría hambrunas para los pueblos del norte.

Del cometa propiamente dicho, uno de los pocos cuya aparición es positiva, se dice:

Est etiam alter cometes, qui vere cometes appellatur; nam comis hinc inde cingitur. Hic blandus esse dicitur. Qui si orientem attenderit, laetas res ipsi parti significat; si meridiem, Africae aut Aegypto gaudia; si occidentem inspexerit, terra Italia voti sui compos erit. Hic dicitur apparuisse eo tempore quo est Augustus sortitus imperium; tunc denique gaudia omnibus gentibus futura sunt nuntiata. Si septemtrionem attenderit, prospera universa significat.

Después de aclarar las razones por las que este cometa recibe su nombre (por estar rodeado por todas partes por una cabellera) y afirmar que es *blandus*, favorable, afirma que si se dirige a oriente, anuncia alegrías para esa región del mundo; si se dirige al sur, esas alegrías serán para África y Egipto; si se viera en occidente, el destinatario de la buena nueva será Italia. Dice luego que éste fue el tipo de cometa que apareció en la época en que Augusto obtuvo el imperio, y en efecto anunció cosas muy favorables a todos los pueblos. En fin, es presagio de toda clase de dichas si se dirige al norte.

Del cometa llamado *Disceus* afirma:

Iste quoniam ex uno loco non solet gigni, orbi terrarum caedes, rapinas, bella et cetera mala significat.

Éste presagia matanzas, robos, guerras y todo tipo de males al mundo entero, al no saberse exactamente el lugar hacia el que se dirige (por su forma discoidal).

En fin, del tipo de cometa denominado *Typhon* se explica básicamente la razón de su nombre y su aspecto (*sextum cometen appellari ex regis Typhonis nomine Typhonem dicunt, qui semel in Aegypto sit visus, qui non igneo, sed sanguineo rubore fuisse narratur; globus ei modicus dicitur et tumens, crinem eius tenui lumine apparere ferunt*).

Y en cuanto a predicciones:

qui in septentrionis parte aliquando fuisse dicitur. Hunc Aethiopes dicuntur et Persae vidisse et omnium malorum et famis necessitates pertulisse.

Se dice que alguna vez se le vio en el norte de la bóveda celeste. A éste cuando lo ven los etíopes y persas, de cuyas regiones parece casi exclusivo, trae toda clase

de desgracias y en particular hambrunas.

En fin, el conjunto de pronósticos reunidos en este precioso pasaje de Servio revela el alcance y las modalidades de la supuesta influencia de los tipos de cometas reseñados: todos ellos afectan a países o regiones del mundo, en un curioso juego de corografía astral; en algún caso, el pronóstico parece afectar específicamente al rey del país; en otro, no son epidemias o guerras lo que se pronostica, sino fenómenos relacionados con la meteorología; por último, no todos los pronósticos son negativos, pues el *Cometa* propiamente dicho trae venturas y beneficios a los hombres.

En cuanto a predicciones obtenidas de los cometas según su forma, cabe destacar el tipo que Hefestión (*Apotelesm.*75. 27 - 76. 5) denomina Εἰληθυίας (Ilythía, la diosa griega del parto, hija de Zeus y Hera):

Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος κομήτης ῥοδοειδὴς καὶ μέγας, κυκλοτερής, ὃς καλεῖται Εἰληθυίας, κόρης ἔχων πρόσωπον, χρυσοειδεῖς ἔχων τὰς ἀκτῖνας κύκλῳ τῆς κεφαλῆς, ἡδύς τε τῇ προσόψει, τῷ τε χρώματι ὅμοιος ἀργύρου καὶ χρυσοῦ κράματι, σημαίνει δὲ ἀνθρώπων κατακοπὰς καὶ μεταβολὴν πραγμάτων ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ τοῖς συγκατακεκλιμένοις ἄφεσιν.

Éste es de color rosáceo, grande, redondo, con el rostro de una joven, con rayos dorados alrededor de la cabeza y de un color entre plateado y dorado, y presagia desgracias a los hombres y un cambio a mejor.

Pero las tipologías de cometas, y por tanto las predicciones que de ellos podían obtenerse, no sólo dependían de la forma aparente que éstos pudieran presentar. Más importante aún resulta el astro del que se supone que derivan o con el que están relacionados.

En este sentido hay algunos textos astrológicos que relacionan algunos de los tipos de cometas vistos hasta ahora con uno de los planetas, lo cual sirve de base para obtener los pronósticos.

En este sentido, hay autores que dan predicciones muy generales. Así el comentarista Servio, en el pasaje ya señalado, se limita a afirmar que la naturaleza del cometa, buena o mala, dependerá del planeta del que proceda:

Cometas fieri de planetis quinque, unde interdum bonum, interdum pessima significant.

De manera que, los cometas que derivan de Venus y Júpiter traen magníficos presagios; si proceden de Marte o Saturno, los presagios ya son malos; mientras que los que proceden de Mercurio, dependerán del planeta o astro al que se una:

Nam si de Venere aut Iove fiant, optima praenuntiant; si de Marte aut Saturno, deteriora: nam Mercurialis semper talis est, qualis ille cui cohaeret.

Por su parte, Hefestión, *Apotelesm.* 74-76 ofrece la siguiente relación entre tipos de cometas y planetas: el cometa *Hippeus* con Venus, el *Xiphias* con Mercurio, el *Lampas* con Marte, el *Cometa* propiamente dicho con Júpiter, el *Disceus* con Saturno y el *Typhon* con el Sol. A continuación, vamos a ir viendo las características que se atribuyen a cada uno de ellos y los pronósticos que se obtienen:

> Τῶν δὲ κομητῶν ὁ μὲν καλεῖται Ἱππεὺς καὶ ἱερὸς ἀστὴρ τῆς Ἀφροδίτης, μέγεθος ἔχων Σελήνης ὅλης πληθούσης, ὀξύτατος τὴν κίνησιν, ἐν ἑαυτῷ στίλβουσαν ἔχων τὴν χαίτην καὶ ἀπολήγουσαν εἰς τοὐπίσω, φέρεταί τε ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῷ κόσμῳ διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων, φανεὶς δὲ βασιλέων καὶ τυράννων πτώσεις ταχείας ἀπεργάζεται καὶ μεταβολὰς πραγμάτων τῶν χωρῶν τούτων ἐφ' ἃς ἐκπέμψει τὴν κόμην. (Hefestión, *Apotelesm.* 74. 20-27)

El cometa denominado *Hippeus*, relacionado con Venus, tiene el tamaño de la luna llena, su movimiento es muy rápido, con una cabellera brillante que arrastra tras de sí (a la manera de las crines de un caballo) y se mueve en torno a sí mismo a través de los doce signos del Zodíaco. Su aparición anuncia la caída rápida de reyes y tiranos y cambios en los lugares hacia los que se dirige la cabellera.

> Ὁ δὲ Ξιφίας τῷ τοῦ Ἑρμοῦ προσήκων φαίνεται δὲ ἰσχυρὸς καὶ χλωρότερος, παραμήκεις μᾶλλον ἀκτῖνας ἔχων περὶ αὐτόν, φανεὶς δὲ πρὸς ἀνατολὰς τῷ Περσῶν βασιλεῖ καὶ Ἀσσυρίων σημαίνει ἐπιβουλὴν καὶ φαρμακείας παρὰ τῶν σατραπῶν, πρὸς δὲ δυσμὰς φανεὶς ὁμοίως τοῖς πρὸς ἑσπέραν οἰκοῦσι μηνύει.(Hefestión, *Apotelesm.* 74. 28-75. 5)

Por su parte, el cometa denominado *Xiphias*, que está relacionado con Mercurio, se ve muy bien, con color pálido y con rayos más largos a su alrededor. Su aparición por oriente presagia conjuras y envenenamientos por parte de los sátrapas contra el rey de los persas y los asirios; si aparece por occidente anuncia a los pueblos que habitan esta parte del mundo las mismas cosas.

> Ὁ δὲ Λαμπαδίας διαφέρων τῷ τοῦ Ἄρεως μακρότερός ἐστι καὶ πυρώδης, παραπλήσιος ταῖς διασειομέναις λαμπάσιν, φανεὶς δὲ πρὸς μὲν ἀνατολὰς ἐστραμμένος σημαίνει Περσίδι καὶ Συρίᾳ αὐχμόν, κεραυνούς, καρπῶν φθορὰν καὶ ἐμπρησμοὺς βασιλικῶν αὐλῶν, πρὸς δὲ μεσημβρίαν ἐστραμμένος τοῖς ἐν Λιβύῃ καὶ Αἰγύπτῳ κακόν, ὁμοίως καὶ ἀσπίδων πλῆθος σημαίνει, πρὸς δὲ δυσμὰς πάλιν τοῖς ἐνοικοῦσι ταῦτα δηλοῖ. (Hefestión, *Apotelesm.* 75. 6-13)

El tipo denominado *Lampas*, que tiene relación con el planeta Marte, es muy alargado y ardiente, muy semejante a una antorcha cuando se agita. Su aparición en dirección a oriente anuncia sequías, rayos, pérdida de las cosechas y el incendio de los palacios de los reyes; si aparece dirigiéndose al sur anuncia la desgracia para Libia y Egipto y plagas de serpientes; a su vez, si se ve en dirección a occidente

anuncia las mismas cosas para los habitantes de esas regiones.

> Ὁ δὲ φύσει Κομήτης λέγεται τοῦ Διός, πραύτερος φαίνεται καὶ μόνος στίλβει τῇ χαίτῃ καὶ ἐναργυρίζει καὶ μακρὰ πάλλει ὥστε μὴ ἀντωπεῖν, ἔχει δὲ ἐν ἑαυτῷ ἀνδρεῖον πρόσωπον, ὡς δοκεῖν θεοῦ, ὅθεν ὅπου ἀνατείλῃ καὶ νεύσῃ ἀγαθὰ σημαίνει τοῦ Διὸς ἐν Καρκίνῳ ἢ Σκορπίῳ ἢ Ἰχθύσιν ὄντος. (Hefestión, *Apotelesm.* 75. 14-19)

El *Cometa* por naturaleza se dice que tiene relación con Júpiter y es el más favorable y el único que tiene una cabellera brillante. Su color es plateado y se mueve a gran altura de manera que no se le ve bien. Tiene rostro de hombre, de manera que parece el del dios. En donde surge y se inclina presagia las mismas bondades que Júpiter cuando está en Cáncer, Escorpio y Piscis.

> Ὁ δὲ Δισκεὺς ὀνομαζόμενος τοῦ Κρόνου ἐστὶ στρογγύλος καὶ ὅμοιον ἔχει χρῶμα τοῦ Κρόνου, ἠλέκτρου ἀμορφότερος, περὶ δὲ τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ἀκτῖνες περικέχυνται, ἔστι δὲ μονοπρόσωπος καὶ πρὸς πᾶν κλίμα ὁμοίως διακείμενος· κινεῖ γὰρ παντοίους πολέμους ἐν πάσῃ χώρᾳ καὶ θάνατον μεγάλου βασιλέως καὶ τοὺς ἐν ἀρχαῖς καὶ δόξῃ ταπεινοῖ. (Hefestión, *Apotelesm.* 75. 20-26)

El cometa denominado *Disceus*, que está relacionado con Saturno, es redondo y su color es igual al del planeta, algo más apagado que el del ámbar, y despide rayos alrededor de su circunferencia. Tiene rostro impersonal y actúa de la misma forma en todo el orbe, pues provoca guerras de todo tipo en todos los lugares, la muerte del Gran Rey y humilla a los que disfrutan del poder y la fama.

> Ἔστι δὲ καὶ ἕτερος κομήτης τιτὰν ὃς καλεῖται Τυφών, χαλεπὸς λίαν καὶ πυρώδης, ἄμορφος καὶ βραδυκίνητος, ἔχει δὲ τὴν χαίτην ὡς μᾶλλον ὀπίσω, ἐπικαταφέρεσθαι δὲ εἴωθε τῷ Ἡλίῳ ἐν τοῖς πέρασι τοῦ ἀρκτικοῦ πόλου, φανεὶς δὲ πολλῶν κακῶν αἴτιος ἔσται, καρπῶν ἀπωλείας καὶ βασιλέων ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ δύσει. (Hefestión, *Apotelesm.* 76. 6-11)

El cometa denominado *Typhon*, que es muy nefasto e ígneo, sin una forma definida y de movimiento muy lento, tiene su cabellera hacia atrás, suele dirigirse al Sol por los límites septentrionales del cielo, y su aparición causa muchos males, entre ellos pérdidas de cosechas y muerte de reyes tanto en oriente como en occidente.

Una relación muy similar entre cometas y planetas es la que encontramos en la *De cometis dissertatio* de Campestrio, recogida por Juan Lido en su *De ostentis* 11-15. Según este autor, el tipo *Hippeus* se atribuye a Venus, el *Xiphias* a Mercurio, igual que el *Lampadias* o *Lampas*, el *Cometa* propiamente dicho se relaciona con Júpiter, el *Disceus* es como un calco del Sol y el *Typhon* nace de los remolinos de la atmósfera.

A diferencia de las predicciones que hemos visto en Servio y Hefestión, las de

Campestrio son, en algunos casos, excesivamente prolijas y llenas de detalles y precisiones innecesarias para nuestro propósito, por lo que ofrecemos los textos extractados.

Respecto al tipo denominado *Hippeus* afirma:

> Ὁ λεγόμενος ἱππεύς ἐστι μὲν Ἀφροδίτης, [...] Οὗτος ὅταν πυρώδης ἀνίσχων ἀπὸ δύσεως πρὸς ἀνατολὰς ἀκοντίζῃ τοὺς ἑαυτοῦ πλοκάμους, τὴν Περσῶν ἀπειλεῖ ἐπανάστασιν, ὥστε [δεῖν] δυνάμεις πολλὰς στρατευμάτων ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν συνδραμεῖν, τάς τε Συρίας πληρῶσαι τὸν ὁποιδήποτε γῆς ἀπῳκισμένον στρατιώτην, καὶ ὡς οὐκ ἀρκούσης τῆς παρασκευῆς πρὸς τὸ πολεμίων κίνημα καὶ νεωτέρων γενέσθαι στρατολογίαν. Ῥαγήσεται δὲ λοιμός, καὶ διαφερόντως τοῖς ἵπποις ἐνσκήψει, οὐ τοῖς Περσῶν ἀλλὰ τοῖς ἐκ τῆς Εὐρώπης ἐπ' ἐκείνους φερομένοις. Καὶ τοῦτο ἐλάττωσις ἔσται πρώτη τοῖς λοιμώττουσιν. Ἀλλ' οὐ μέχρι παντὸς τὰ Περσῶν εὐτυχήσει· μεγάλης γὰρ συντρεχούσης κατ' αὐτῶν παρασκευῆς φεύξονται, καὶ αἱ ληφθεῖσαι παρ' αὐτῶν πόλεις ἀφεθήσονται, ὁ δὲ βασιλεὺς αὐτῶν φεύγων ἀπολεῖται ταῖς τῶν ἰδίων χερσίν. Εἶτα καὶ διαρπαγήσεται ὁ πλοῦτος Περσῶν, [...] Εἰ δὲ ὁ τοιοῦτος κομήτης ἐπὶ μεσημβρίαν ὁρᾷ, ὠχροὺς καὶ ὀξεῖς ἐπ' ἐκείνην βάλλων τοὺς πυρσούς, περὶ τὴν θερινὴν τροπὴν [λοιμ]ὸς βαρὺς ἐπιπεσεῖται τῇ Λιβύῃ καὶ πλῆθος ποικίλων κακῶν. Ὅταν δὲ ἐπὶ τὴν ἄρκτον ἴδῃ, ἐκ τοῦ ἐναντίου [ἡ Λιβύη] κατὰ τῶν βορείων στρατεύσεται, μεγίστης αὐτῇ συμμαχούσης δυνάμεως. [...] Εἰ δὲ ἐπὶ δύσιν ἀπίδοι, ἕως τῶν Ἡρακλέους στηλῶν πόλεμος καὶ ἀπώλεια ἔσται τῶν στρατευμάτων καὶ λιμὸς καὶ πτώσεις τῶν βοσκημάτων. Εἰ δὲ ἐπὶ τόν Βοώτην νεύοι, κρύος ἀπηνὲς ἄχρι Εὐξείνου καὶ χειμῶνες ἀήθεις ἐπισχεθήσονται, καὶ πολέμιοι καταδραμοῦνται τὴν χώραν. (Juan Lido, *De ost.* 11. 1 – 12. 49)

Si este tipo de cometa, relacionado, como ya se ha dicho, con Venus, se ve dirigiéndose desde occidente hasta oriente, mientras lanza sus rayos, anuncia la amenaza de un levantamiento de los persas, de manera que se reunirán muchos ejércitos en oriente, y los ejércitos de Siria tendrán que completarse con soldados venidos de cualquier país, y como no se detendrán los preparativos de guerra, habrá que hacer levas de los más jóvenes. Además, se desencadenará la peste y ésta afectará a los caballos de manera diferente: no a los de los persas, pero sí a los de los pueblos venidos desde Europa, y esto traerá la derrota para los apestados. Pero no por ello los asuntos de los persas irán bien, pues huirán a causa de los grandes ejércitos reunidos contra ellos, y aquéllas de sus ciudades que hayan sido tomadas serán liberadas, pero el rey en su huida morirá a manos de particulares. Además, la riqueza de los persas será desvastada. Si este cometa se viera en el sur, arrojando sus pálidos y agudos rayos sobre esta parte, en torno al solsticio de verano se abatirán sobre Libia una terrible epidemia de peste y un gran número de males de todo tipo. Si se le viera

por el norte, Libia emprenderá una campaña militar contra los pueblos del norte. Si le viera en occidente se producirán hasta las columnas de Hércules guerras, las destrucciones que éstas traen, el hambre y la pérdida de los rebaños. Si se le viera sobre la constelación del Boyero, vendrá un frío extremo y unos inviernos poco habituales sobre la región del Ponto Euxino y los enemigos harán incursiones en el país.

Respecto al cometa denominado *Xiphias* dice:

> Οὗτος ὁ ἀστὴρ ἀναφέρεται μὲν Ἑρμῇ, [...] ὅταν μὲν γὰρ ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν βλέπῃ, οἱ δυνατοὶ Περσῶν καὶ Αἰθιόπων τοὺς ἑαυτῶν βασιλεῖς φαρμάκῳ διαφθεροῦσι· [...] εἰ δὲ ἐπὶ μεσημβρίας ἀνίσχοι, Αἰγυπτίοις καὶ τοῖς ἄλλοις Λιβυκοῖς ἔθνεσι δόλους ὡσαύτως θανατηφόρους ἐπιφέρει, καὶ Αἰγύπτιοι μὲν ἕξουσι μεταβολὴν τῶν κακῶν, Λίβυες δὲ ἐμφυλίοις πολέμοις δαπανηθήσονται. Ὅτε δὲ ἐπὶ τὴν δύσιν ὁρᾷ, τοῖς ἐκεῖσε δυνατοῖς τὰ ὅμοια ἀπειλεῖ, ὡς ἐξ ὑπονοίας κατ' ἀλλήλων ἐξενεχθῆναι εἰς φανερὸν πόλεμον. Ὅτε δὲ ἐπὶ τὴν ἄρκτον ὁρᾷ, ἐπιμιξίαν δηλοῖ τῶν ἀρκτῴων καὶ Λιβυκῶν ἐθνῶν, ὥστε θυγατέρα Λίβυος δυνάστου δοθῆναι πρὸς γάμον ἀρκτῴῳ τυράννῳ, καὶ ἐπιβουλεῦσαι τῷ πατρὶ τὴν παῖδα καὶ προδοῦναι αὐτόν, ἔρωτι ἀσεβεῖ περὶ τὸν ἄνδρα κρατουμένην. (Juan Lido, *De ost.* 13. 1-19)

Sobre el tipo de cometa denominado *Xiphias*, que está relacionado con Mercurio, cuando se observa en oriente, los persas y etíopes más poderosos envenenarán a sus reyes. Si surgiera por el sur, los pueblos egipcios y los demás pueblos de Libia sufrirán fraudes mortales, y los egipcios experimentarán cambios a causa de ellos, mientras que los libios serán aniquilados por enemigos de su misma estirpe. Cuando se vea por occidente, se cernirán el mismo tipo de amenazas sobre los poderosos de esa parte del mundo, ya que de la sospecha mutua se pasará a la guerra abierta. Cuando se vea en el norte, se está anunciando el establecimiento de relaciones de los pueblos norteños y libios, de modo que la hija de un soberano libio será dada en matrimonio a un monarca norteño, y el hijo conspirará contra el padre y lo traicionará, dominado por un amor impío hacia él.

Sobre el cometa denominado *Lampas* o *Lampadias* dice:

> Λαμπαδίας κομήτης, οὕτω προσαγορευόμενος ἐκ τοῦ σχήματος, ἔστι μὲν Ἑρμοῦ καὶ αὐτός· ὅταν δὲ ἐπὶ ἀνατολὰς ἴδῃ, ἀχλυώδη τὸν ἀέρα καὶ ἐξ αὐτοῦ βλάβην τῇ ἀμπέλῳ μαντεύεται· [...] καὶ ἡ βλάβη μὲν καθολική, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ τὴν ἄνω Ἀρμενίαν, Εὐφρατησίαν τε καὶ Φοινίκην καὶ Ταυροκιλικίαν γενήσεται. Καὶ οὐ μόνον ἐν ἡμέρᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν νυκτὶ οὕτως ἡ ἀχλὺς πυκνωθήσεται ὡς καὶ λαμπάδας ἀνημμένας ἀποβέννυσθαι.[...] ἑκτροπαί τε ποταμῶν καὶ ὄμβρων ῥήξεις βιαιοτέρων καὶ κεραυνῶν βολαὶ ἔσονται, [...] εἰ δὲ ἐπὶ νότον, ἔτι μᾶλλον ξηρότερον ἔσται καὶ λοιμωδέστερον τὸ τοῦ ἀέρος κατάστημα, τοῦ

Νείλου ὑποξηρανθέντος, ὥστε ἑρπετῶν πάντα πληρωθῆναι. Εἰ δὲ ἐπὶ τὴν ἄρκτον, ὁ μὲν αὐχμὸς τῷ ψυχρῷ τοῦ κέντρου ἡττηθήσεται, πῦρ δὲ ταῖς ὕλαις ἀδοκήτως καὶ τοῖς ὄρεσιν ἐμπεσεῖται, [...] θάνατός τε πολὺς ἔσται, καὶ μάλιστα ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου. Ὅταν δὲ ἀνίσχων πρὸς δυσμὰς ὁρᾷ, κεραυνοὺς μὲν τῇ χώρᾳ, πτῶσιν δὲ τοῖς βοσκήμασι μαντεύεται, ἐμπρησμοί τε ἔσονται βαρεῖς. (Juan Lido, *De ost.* 14. 1-25)

El cometa denominado *Lampadias* por su forma también está relacionado con Mercurio. Cuando se le vea por oriente, anunciará brumas y a consecuencia de ello daño para las viñas. Y ese daño no se limitará a un lugar determinado, aunque será especialmente importante en Armenia, Mesopotamia, Fenicia y Siria. Y las tinieblas se harán más densas no sólo de día, sino también de noche, como cuando se deja que se apaguen las antorchas. Habrá también desbordamientos de ríos y caída repentina de violentas lluvias y de rayos. Si se le viera por el sur, el aire estará especialmente seco y pestilente, llegando a secarse el Nilo, con lo que todo se llenará de serpientes. Si le viera por el norte, la sequía será vencida por el frío de esas latitudes, pero el fuego caerá de manera desacostumbrada sobre los bosques y las montañas. Esto provocará muchas muertes, en especial en Egipto. Cuando al surgir se vea por occidente, se anuncian rayos en esta parte del mundo y la pérdida de los ganados, además habrá incendios terribles.

Respecto al *Cometa* propiamente dicho se afirma:

Οὗτος ὁ ἀστὴρ Διὸς μέν ἐστιν, οὕτω δέ ἐστιν ἐπίσημος, ὡς ἐξ αὐτοῦ πάντας τοὺς ἄλλους διοσημειακοὺς ἀστέρας κομήτας προσαγορεύεσθαι. Οὗτος δὲ ἡνίκα λαμπροὺς καὶ ἀργυροειδεῖς τοὺς πλοκάμους ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν ἀκοντίσῃ, Διὸς ‹ἐν› καρκίνῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἰχθύσιν ὄντος, Πέρσαις ἀγαθὰ μεγάλα μαντεύεται. Ἀναστήσονται γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ Ῥωμαίων ἐκχυθέντες πόλεις τε καὶ φρούρια καθέξουσιν, αἰχμαλώτων τε ἄπειρον πλῆθος καὶ πλοῦτον πολὺν λαβόντες νικηταὶ εἰς τὴν ἑαυτῶν χώραν ἀναζεύξουσι, μηδὲ συμβαλεῖν ὅλως τινὸς θαρροῦντος αὐτοῖς. Ὅταν δὲ ἀποστρόφως ἀνίσχῃ ὁ κομήτης οὗτος, τοῖς καθ' ὧν ἀποστρέφεται, τὰς ἀστοχίας ἐπιφέρει. Εἰ δὲ ἐπὶ τὸν νότον ἴδοι, ἐπιδώσει ὁ Νεῖλος ἀφθονώτερον, εἰρήνη τε καὶ εὐετηρία ἔσται ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου, ὁμόνοιά τε καὶ εἰλικρινὴς τοῖς πᾶσιν ἡσυχία. Εἰ δὲ ἀποστρεφόμενος καὶ κατὰ νῶτα ἔχων τὴν ἀνατολὴν ἐπὶ τὴν δύσιν ὁρᾷ, ἄπειρος ἔσται τοῖς Ῥωμαίοις εὐδαιμονία· Πέρσας τε γὰρ καταπολεμήσουσι καὶ αὐτοῦ ἀναιρουμένου τοῦ Περσῶν βασιλέως· πάντων τε ὁμοῦ τῶν ἀγαθῶν ἀφθονία τῇ Ῥωμαίων πολιτείᾳ ἔσται· [...] εἰ δὲ ἐπὶ τὴν ἄρκτον ἴδοι κατὰ νῶτα τὸν νότον ἀφείς, καταδραμοῦνται Λιβύην οἱ ἀπὸ τῆς Εὐρώπης νόμῳ πολέμου καὶ οὐχ ἥκιστα οἱ ἀπὸ τοῦ ἀνατολικοῦ βορείου κατὰ τῶν δυτικῶν νοτίων. Τοῖς δὲ ἐπὶ τὴν ἀνατολὴν καὶ Αἴγυπτον νοτίοις οἱ πρὸς βοήθειαν καὶ φυλακὴν τῶν ὅρων ἐνιδρύμενοι στρατιῶται τὰ χείριστα ἐπάξουσιν. (Juan Lido, *De ost.* 15. 1-30).

Es decir, que este tipo de cometa está relacionado con Júpiter, por lo que resulta fácil distinguirlo, y además de él reciben el nombre de "cometas" todos los demás astros que son prodigios divinos. Cuando éste lanza los rayos brillantes y plateados de su cabellera por oriente, estando Júpiter en Cáncer, Escorpio y Piscis, anuncia grandes acontecimientos favorables para los persas. Pues se levantarán en armas y ocuparán las ciudades y ciudadelas que se extienden por los dominios romanos, y volverán vencedores tras capturar un gran número de prisioneros y muchas riquezas, y ningún otro pueblo se atreverá a conspirar contra ellos. Pero cuando ese cometa se levante en un lugar opuesto, traerá el desvarío a los pueblos de esas regiones. Si se le viera en el sur, el Nilo se presentará más caudaloso que de costumbre, Egipto disfrutará de paz y prosperidad y todo el mundo tendrá concordia y tranquilidad absoluta. Pero si dándose la vuelta y teniendo al oriente por detrás se le viera en occidente, los romanos disfrutarán de una dicha sin límites, pues derrotarán en la guerra a los persas y acabarán con su rey. Además, el estado romano tendrá a la vez abundancia de toda clase de bienes. Si se le viera por el norte dejando al sur por detrás, harán incursiones contra Libia los pueblos de Europa que tienen la guerra como norma y sobre todo los nororientales contra los sudoccidentales. Los soldados encargados de la salvaguardia y protección de las fronteras traerán graves desgracias a los pueblos surorientales y a los egipcios.

Sobre el cometa *Disceus* se dice:

ὁ λεγόμενος δισκεὺς, ὡς εἴρηται, ἀπὸ τοῦ σχήματος οὕτω προσηγορεύθη, ὥστε κυκλοτερὴς ὢν οὐκ ἔστι δῆλος ἐπὶ ποῖον μέρος τοῦ κόσμου δοκεῖ ἀφορᾶν. Ἀνίσχων δὲ κοινὰ πᾶσι μαντεύεται κακά· καὶ οὐδενὶ τῶν πλανητῶν ἀνάκειται, ἀλλ' ἐξ ἀνταυγείας τοῦ ἡλίου γίνεται. Ἀπειλεῖ τοίνυν θορύβους καθολικοὺς καὶ πολέμους ἀπὸ τῆς ἄρκτου καὶ μεγάλων προσώπων ἀπώλειαν καὶ εὐτελῶν καὶ ἀγενῶν εὐπραγίαν, κίνδυνον δὲ καὶ αὐταῖς ταῖς πρώταις τύχαις ἐπάγει. Ἐλαττωθήσεται δὲ πανταχοῦ τὰ Ῥωμαίων στρατεύματα, ὡς ἐγγὺς παντελοῦς ἀπωλείας ἐλθεῖν. (Juan Lido, *De ost.* 15a. 1-11)

Evidentemente, según se dice, el nombre que se le da se debe a su forma, y al ser redondo no está claro a qué parte del cosmos se dirige. Su aparición anuncia males comunes a todas las partes del mundo. No depende de ningún planeta, sino que proviene del reflejo del sol. Amenaza con convulsiones generalizadas, guerras por el norte, el aniquilamiento de los grandes personajes, la buena fortuna para los humildes y los de bajo linaje, y trae también el peligro para las principales fortunas. Además los ejércitos romanos serán derrotados en todas partes, llegando hasta una destrucción casi completa.

Sobre el cometa *Typhon* dice:

οὗτος γίνεται μὲν ἐξ ἀνταναπλάσεως τοῦ ἀέρος· [...] ὅπου δ' ἂν

βλέπῃ, καθολικὰ ἔσται κακά, πόλεμοί τε ἐξωτικοὶ καὶ ἐμφύλιοι βαρεῖς καὶ στάσεις δημοτικαὶ καὶ ἔνδεια τῶν ἀναγκαίων. Ἀναιρεθήσονται δὲ καὶ ἡγεμόνες ἔνδοξοι ἐν πολέμοις καὶ μάλιστα εἰ ἐπὶ τρεῖς ἢ τέσσαρας ἡμέρας φαίνοιτο. Εἰ δὲ πλέον φανῇ, τοῦ παντὸς ἀπώλειαν καὶ ἀνατροπὴν ἀπειλεῖ καὶ πέρας τῶν κακῶν οὐδαμοῦ. Ἀπολοῦνται δὲ πλεῖστοι ἐκ τοῦ Ῥωμαικοῦ στρατεύματος ἐν πολέμῳ, [...] καὶ λοιμὸς ἔσται καὶ οὐδεὶς εὐχόμενος ἀκουσθήσεται· καὶ διαδοχαὶ κατάλληλοι τῶν ἀρχόντων ἐξ ἀβελτηρίας τῶν κρατούντων ἔσονται. [...] καὶ καθολικὰ μὲν ἔσται καὶ ἀνυπόστατα πανταχοῦ τὰ δεινά, τοῖς δὲ δυτικοῖς χείρονα. Πόλεμος γὰρ αὐτοῖς ἐκ τῆς ἀνατολῆς δυνατὸς ἐπιπεσεῖται, διχονοούντων δὲ τῶν κινουμένων ἐκ τῆς ἀνατολῆς τὸ πλεῖστον τῆς στρατιᾶς ἀποφθαρήσεται· καὶ στάσεις ἐγερθήσονται τοῖς στρατεύμασι καὶ ἀλλήλοις τὰς ποινὰς ἐπικλώσουσιν αἱ στρατεῖαι. Μετ' οὐ πολὺ δὲ αὖθις οἱ νικηταὶ δυστυχήσουσι καὶ διωχθήσονται καὶ ἁπλῶς τοῖς ἁπανταχοῦ κακὰ ἔσται ἐπὶ τοσούτους ἐνιαυτούς, ἐφ' ὅσας ἡμέρας ἡ τοιαύτη διοσημεία φανήσεται. (Juan Lido, *De ost.* 15b. 1-27)

Este tipo de cometa se produce por los remolinos del aire. Se vea donde se vea, habrá males generalizados, guerras externas, parientes insoportables, guerras civiles y escasez de lo necesario. Los jefes famosos morirán en las guerras y en particular si fuera visible durante tres o cuatro días. Pero si fuera visible más tiempo, amenaza con una destrucción y una ruina completa y un sinfín de catástrofes. La mayoría de los soldados de los ejércitos romanos sucumbirán en combate. Habrá peste y ninguna súplica será escuchada. La sucesión de los príncipes será acorde con la necedad de los que mandan. Habrá desgracias universales e imposibles de soportar, peores para los de occidente. Sobre los orientales caerá una guerra terrible, y por diferencias de opinión de los movilizados desde oriente la mayoría del ejército perecerá. Se producirán sediciones de los ejércitos y éstos llorarán los pecados que han cometido unos contra otros. Después de no mucho tiempo los vencedores se harán desdichados y serán perseguidos, y en una palabra, habrá males por todas partes tantos años como días se vea este presagio.

4. *Conclusiones*

Conjuntando el relativamente elevado número de testimonios que sobre los cometas nos ha legado la Antigüedad, aun cuando la mayoría no pertenezcan a la literatura astrológica, estamos en condiciones de comprender el sentido de estas luminarias desde la óptica del astrólogo.

Por lo pronto, si para los hombres de ciencia antiguos fue un problema crucial desentrañar la naturaleza física última del fenómeno, esa cuestión no preocupó en exceso a los astrólogos, aun cuando, al parecer, ya los caldeos habían resuelto el problema satisfactoriamente, al considerarlo un tipo particular de planeta, cuyo

recorrido incluso habían logrado fijar (esto, al menos, según Apolonio de Mindos, de acuerdo con Séneca). De hecho, la astrología "clásica" apoyó la tesis aristotélica que explicaba los cometas como la inflamación de las emanaciones de aire seco producidas por la Tierra y, por ende, por el resto de los planetas. Esto, evidentemente, determinaba por completo los pronósticos extraídos de estas luminarias.

Si para el astrólogo su naturaleza física era cuestión muy secundaria, ello se debía a que para él lo esencial era entender que se trataba de un prodigio divino, un fenómeno inusual que enviaba la divinidad con propósitos diversos. También había acuerdo casi general en considerarlo anunciador o provocador de catástrofes de todo tipo (guerras, epidemias, muerte de reyes), sin descartar las de índole puramente meteorológica.

Frente a esta opinión casi unánime no faltan testimonios, como el de Manilio, que sostiene que los cometas son *signa* que envía la divinidad y con los que pretende avisar para que se eviten las trágicas consecuencias de las catástrofes que anuncian.

Este sorprendente "humanitarismo" viene acompañado de testimonios diversos que sostienen que no siempre la aparición de la luminaria anuncia o provoca catástrofes y desgracias. Así, el cometa del 44 a. C., el *sidus Iulium* o *astrum Caesaris*, fue positivo por dos razones: confirmaba el catasterismo de César, recientemente asesinado, y era interpretado como un buen augurio por su sucesor, Octavio, el futuro Augusto. Lo mismo afirman Séneca y Calpurnio Sículo del cometa del 60 d. C., que apareció durante el reinado de Séneca. Lo mismo hace Orígenes respecto a la estrella de Belén, anunciadora del nacimiento del Mesías, considerada por muchos cristianos como un cometa. En fin, no hay que olvidar que en las tipologías de cometas, Servio, Hefestión y Campestrio considerarán al *Cometa* propiamente dicho como básicamente positivo.

Definida la esencia del fenómeno desde el punto de vista del astrólogo, viene ahora lo más importante: fijar los pronósticos.

En este sentido, el ámbito de aplicación del mismo es el de las predicciones que afectaban a países, reyes o colectivos humanos, por tanto el de la apotelesmática universal.

Respecto al modo de extraer los pronósticos, según Plinio, había que fijarse en las regiones hacia las que se dirigía el cometa, el planeta del que era emanación o con el que estaba relacionado, las formas que imitaba y los lugares de su aparición.

Para Ptolomeo, la parte del Zodíaco en la que aparecía la cabeza del cometa y la dirección en que apuntaba indicaba las regiones de la tierra afectadas por el mismo; la forma de la cabeza indicaba el tipo de acontecimiento y la clase de desgracia; el tiempo en que era visible, la duración de la desgracia; en fin, su posición relativa al Sol, su comienzo.

Uno de los aspectos más tenidos en cuenta a la hora de establecer los pronósticos era la forma que adoptaba el cometa. Esto llevó a la elaboración de tipologías cada vez más complejas, de entre las que destaca la de Plinio, que incluyó once tipos de cometas y que sería seguida y luego ampliada por un buen número de autores hasta la época renacentista.

En cuanto a pronósticos concretos, el gramático Servio recoge algunos en su comentario a *Eneida* 10. 272, referidos a los tipos de cometas siguientes: *Hippeus*, *Xiphias*, *Lampas*, *Cometa*, *Disceus* y *Typhon*. Lo más interesante es que en el resto de tipologías que conservamos en tratados astrológicos los tipos de cometas contemplados son prácticamente los mismos y también se mantienen las líneas generales de los pronósticos a que da lugar cada uno. Así, casi siempre, se pronostican guerras, muerte de reyes, epidemias que afectan a hombres y ganados y catástrofes que tienen que ver con la meteorología (inundaciones y sequías, sobre todo). Asimismo, el *Cometa* propiamente dicho será siempre favorable y el tipo *Lampas* parece especializarse en el anuncio de eventos relacionados con el ámbito meteorológico. Esto, en nuestra opinión, más que reflejar una dependencia de unos autores respecto de otros, revela que había ya desde época temprana un corpus más o menos fijo de doctrina al que todos los tratadistas remiten.

Pero los astrólogos no se conformaron con extraer pronósticos de la forma aparente del cometa, sino que también tratan de vincularlos con alguno de los planetas, surgiendo así clasificaciones como las de Hefestión y Campestrio, que guardan una gran similitud, a pesar de ciertas discrepancias (el tipo *Lampas* depende en este último de Mercurio, el tipo *Disceus* está relacionado con el Sol y *Typhon* es también en Campestrio un simple fenómeno atmosférico).

De estos dos autores, Campestrio representa el grado más elevado de elaboración de los pronósticos astrológicos extraídos de cometas, buen ejemplo de las técnicas puestas en juego, de las que la asociación de ideas, el respeto a la tradición, la imaginación y, por qué no, las propias circunstancias políticas e históricas desempeñan un papel relevante. En este sentido, cabe señalar como ejemplos la relación que establece entre el tipo *Hippeus* y los caballos cuya forma imita; o el mantenimiento del tipo *Lampadias* o *Lampas* en el ámbito meteorológico o, por último, la aparente obsesión que parece tener con la destrucción de los ejércitos romanos en la guerra.

Bibliografía

Bailey, M. E., Clube, S.V.M. & Napier, W. M.,
- *The Origin of Comets*, Pergamon Press, Oxford, 1990.

Bouché-Leclercq, A.,
- *L'astrologie grecque*, París, 1899 (repr. Bruselas, 1963; Aalen, 1979)

Caldini, R. M.,
- "Manilio tra scienza e filosofia: la dottrina delle comete", *Prometheus*, 15 (1989) 1-30.

Flintoff, E.,
- "Comets and confidence tricks. A meditation on Eclogue IX 47", *Acta Classica*, 28 (1992) 65-71.

Gundel, W.,
- "Kometen", *RE*, XI 1 (1921) 1143-1193.

Le Boeuffle, A.,
- *Les noms latins d'astres et de constellations*, París, 1977.

Montero, S.,
- *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997.

Rogers, R. S.,
- "The Neronian Comets", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 84 (1953) 237-249.

Yeomans, D. K.,
- *Comets: A chronological history of observation, science, myth, and folklore*, Nueva York, 1991.

DOCUMENTA ET NOTABILIA

El Himno a Helios "Ἀεροφοίτητων ἀνέμων" en la Colección PGM

José Luis Calvo Martínez
Universidad de Granada

I. *Introducción*

El himno Ἀεροφοιτήτων ἀνέμων tiene, entre otras características notables, el hecho de encontrarse en cuatro pasajes de la colección de Preisendanz, hecho que no todos los editores han visto[1]. Ello, no obstante, no tendría más importancia si no fuera porque, además, presenta variaciones importantes en las cuatro "versiones", como enseguida veremos. Entre los aspectos sobre los que puede ilustrarnos este himno no es el menos importante uno al que ya he dedicado algunas líneas en esta misma revista –la manipulación del material hímnico heredado. Desde luego, ello demuestra, para empezar, que había al servicio de los magos un corpus amplio –aunque, naturalmente, ignoramos su extensión– de himnos en hexámetro dirigidos a las divinidades más importantes, principalmente griegas, como es lógico, aunque presenten rasgos sincréticos. Y sobre todo a Apolo y/o Helios. Acerca de cuándo comenzó a formarse el mencionado corpus, así como sobre su tamaño y extensión no podemos tener certeza; únicamente podemos aventurarnos a señalar, si acaso, el terminus *post quem* de un himno determinado en razón, precisamente, de los rasgos sincréticos y de otro género, como la concepción cósmica y/o religiosa que está en su base. *Cfr. infra.*

Desde luego, sí podemos conjeturar que los autores son hombres, griegos o no, que al menos tienen bien asimilada la cultura helénica porque la métrica es impecable y esto demuestra un conocimiento técnico de la tradición hexámetrica que comienza con los poemas homéricos; o, al menos, de la hímnica de los círculos sacerdotales netamente griegos que solían redactar oráculos en hexámetro.

[1] Dieterich sólo conoce tres versiones, cf. *Abraxas. Studien zur Religiongeschichte des Spätern Altertums*, Leipzig, 1891, 50.

MHNH, 6 (2006) 157-176 ISSN: 1578-4517

Finalmente hay otro aspecto al que apunta la mencionada diversificación de este himno y que se explica por el dominio de tenían sus autores de la versificación en hexámetro.

El hecho de que presente variantes no muy diferentes a las que podría presentar la recitación improvisada de la épica oral por los aedos, nos induce a pensar que este corpus tenía una ejecución oral –no leída o rígidamente memorizada como sucede, por ejemplo, en la liturgia cristiana– y, sobre todo, que podía desarrollar las variantes que observamos debido a su carácter formular[2].

Sería simplificar la realidad, creo, pensar en la existencia de un solo tipo de himno, de carácter fijo y utilización mecánica, cuyas variantes se debieran solamente a fallos de memoria o de "copista". Es, quizá, menos arriesgado pensar en *varios "tipos"* de himnos dentro de un corpus escrito y memorizado por los magos-sacerdotes. En algunos casos las variaciones pueden deberse a la propia ejecución oral que genera, por ejemplo, fallos de memoria; en otros, sin embargo, pueden responder al intento de insertar, de "forzar" dentro de un contexto inadecuado un determinado himno bien por su prestigio en los círculos mágicos o por su mera cercanía contextual. Hay indicios de que esto último sucede, en parte, con el himno "ἀεροφοιτήτων ἀνέμων". En tercer lugar, creo que hay razones para pensar en una clase de himno con partes fijas y partes variables según el contexto y la finalidad.

En fin, todo ello hace que tampoco tengamos certeza en casi ningún caso de la verdadera extensión de un himno dado. Y, más bien, me inclino a pensar que tal rasgo es irrelevante, es decir, que un himno mágico no tenía necesariamente una extensión determinada ya que siempre admite ampliaciones y/o expansiones internas. Dado que el himno mágico, quizá por influencia del egipcio o del oriental en general[3], no contiene en su núcleo un mito o un episodio biográfico del dios –o de anteriores comunicaciones con el orante– como sucede en la hímnica griega, sino una enumeración de las cualidades o las "potencias" –las características– del dios, es siempre susceptible de expansión. El mito, por el contrario, impone ya de por sí un límite a la ampliación. Por otra parte tampoco el final es tan neto como el himno griego tradicional. Y, al quedar más abierto, admite ampliaciones.

Veamos, a continuación, los contextos en que se ha insertado el himno que nos ocupa.

[2] Creo que R. Merkelbach-M. Totti (*Abrasax. Ausgewälte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts*, 2 vols., Opladen, 1990, 2. 13) exageran las posibilidades de variación de la liturgia cristiana cuando comparan este himno con ella. En el Cristianismo es más rígido el ritual porque hay dogma y jerarquía, ambos inexistentes en el mundo de la Magia.

[3] Ver, por ejemplo, los Himnos a Samas en A. Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Samas?* Bonn, 1907.

Versión A. *PGM* IV 1957-89. Estamos en este caso ante la versión más completa de las cuatro, aunque ello no signifique necesariamente que sea la "originaria" o arquetípica ni que todo el texto que contiene sea preferible al de las demás. Las variantes, sobre todo la que se refiere a la finalidad última con respecto a la versión B, que analizamos a continuación, aunque proceden de la misma mano se deben, con bastante de probabilidad, al hecho de que en esta versión el autor está transcribiendo, copiando literalmente, un manuscrito que contiene lo que se intitula expresamente ἀγωγὴ Πίτυος βασιλέος. La palabra ἀγωγή coincide más o menos con la acción mágica que es denominada por lo general *evocatio*, aunque el término griego tiene quizá un significado más directo: se refiere a la "acción de conducir" (ἄγειν) desde el Hades el alma de un difunto. Por lo que se refiere al rey Pitys, no sabemos, claro está, prácticamente nada del mismo. Aunque es denominado aquí 'rey de Tesalia', muy bien podría coincidir con el sacerdote y profeta Bitys de Jámblico (*Myst.* 8. 5, 10 .7) que vuelve a aparecer como Bitos en Zósimo ("*Sobre la letra Omega*", 75)[4] y recibe el nombre de Pitys en Plinio *N. H.* 28. 82[5]. No podemos, por tanto, descartar que se trate del nombre real de un personaje desconocido para nosotros, pero prestigioso en los círculos mágicos, al que se atribuyen escritos de contenido mágico, lo mismo que a Moisés o Salomón cuando aparecen como autores de prácticas mágicas. Si el testimonio de Jámblico es fiable, bien podría ser el nombre de un sacerdote-mago famoso, relacionado con un algún templo importante, perteneciente quizás a la época ptolemaica, y no sin contactos con el hermetismo. La casi totalidad de las fuentes que nos hablan de él lo relacionan con la escritura e interpretación y traducción (ἑρμηνεύειν) de textos religiosos egipcios. Por ello, personalmente me inclino a pensar que se trata de este personaje real y que estas prácticas que estamos comentando le pertenecen o se le atribuyeron precisamente debido a su prestigio como autor y escritor de textos sagrados.

La praxis, como antes señalaba, es aquí más completa como corresponde al pretendido texto literal de un supuesto "rey" de la magia. En realidad se trata de una secuencia de tres ritos de evocación de démones –entendiendo aquí por demon 'alma de un muerto'–atribuidos al citado Bitys rey de Tesalia. Hay una primera plegaria a Helios cuando éste sale en la que el oficiante, provisto de una copa (quizá de un cráneo que se utiliza como tal[6] se dirige al Dios "en pie frente al sol naciente" (στὰς πρὸς ἀνατολήν) invocándolo junto con[7] sus "ángeles" entre cuyos nombres algunos son fácilmente descifrables, aunque están corruptos por la tradición manuscrita, como Ardimalec, Oraromisren que W. Fauth[8] piensa que son una deturpación de Adrammelek y Horus-Mithras respectivamente. Otros, en cambio, no es seguro siquiera que respondan a nombres propios desfigurados, o bien son palíndromos o simples sonidos. En fin, en la plegaria el mago le pide al dios que le conceda autoridad sobre el espíritu de la persona cuyo cráneo tienen en su mano. Es una plegaria que contiene, quizá, retazos de otro himno a Helios porque hay dos dáctilos en el inicio (δέσποτα Ἥλιε) y un hexámetro truncado tomado del himno siguiente (οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε – ˘ ˘ – ×).

Después, de forma asindética, sin transición alguna, se añade otra ἀγωγή similar, aunque en este caso frente al sol poniente. Esta es, precisamente, la que contiene el himno ἀεροφοιτήτων que estamos analizando. La "versión" es similar a la anterior del mismo papiro IV con algunas variantes, pero (*cfr. app.crit.*) ésta parece estar dirigida a la consecución de un demon con una finalidad general y no solamente mántica o erótica. También es más "completo" en el sentido de que hay al final una serie de instrucciones para interrogar al demon (ἀνάκρισις) y otros preparativos: sahumerio, corona de hiedra cuyas hojas deben ser pintadas con tinta de mirra y (esto no es común), una serie de nombres que se han de pronunciar y que están escritos en la frente del cráneo que tiene el mago en la mano; entre ellos está el muy repetido palíndromo incompleto ερηκισιθφη (completo es ερηκισιθφηαραραχαραραηφθισικηρε, *cf. PGM* 36.282, etc) y la palabra mágica Αρχεντεχθα. Es posible, por tanto, que se trate de la versión originaria.

Sigue una tercera ἀγωγή, también del rey Pitys. En este caso todo el conjunto aparece en forma de carta dirigida al persa Óstanes[9]. De haber en ello alguna verdad, nos llevaría al siglo V a.C., pues Óstanes es el mago persa que va en el séquito de Jerjes y que, según la tradición, enseñó a Demócrito los misterios de la magia[10]. Pero más bien parece una forma de elevar a Pitys al rango de Óstanes y de

---

4 El título completo es Περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων γνήσια ὑπομνήματα περὶ του ω στοιχείου.

5 Th. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungzauber*, Frankfurt, 1924, vol II, 2, p. 423, añade que Eusebio llama Βίτης al primer rey de Egipto (en la traducción de la Redacción armenia de las *Chronica* por J. Karst, *Eusèbe de Césarée. Die Chronik.* Die griechischen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte, Band 5, Leipzig, 1911, p. 63,28).

6 Así lo entiende E. N. O'Neill, que traduce «over any skull cup», en Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation,* Chicago, 1986, p.72 . No comparto, en cambio, la opinión de que hay un doble sentido en σκήνη ('corpses', 'tents'), *Cfr.* A. Faraone, "When Necromancy goes Underground. Talking Skulls, Tents and other Divinatory Apparatus in the Greek Magical Papyri", en *Greek and Roman Divination Conference*. Univ. of Pennsylvania, 2001 (Abstract on-line).

7 Th. Hopfner, *ob. cit.* p. 419 piensa que los ángeles son intermediarios necesarios ya que Helios no puede mancharse con los habitantes del Hades.

8 *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike,* Leiden, 1995, p. 90.

9 También a éste se le atribuían escritos con recetas mágicas, cf. Alex.Trall., 1.567.

10 Porfirio (*Philos. ex Orac.* 138.13) lo llama 'el más excelente de los Magos' (μάγων ὄχ' ἄριστος); cf. Plin., *N.H.* 30.8: *primus quod extet, ut equidem invenio, commentatus est de ea [magia]*

retrotraerlo a su época para darle un aire de venerable antigüedad. Con ello sus escritos cobrarían más importancia y su magia más eficacia. Pero esta tercera ἀγωγή es bastante diferente de las anteriores y no es éste el lugar para analizarla.

Versión B. *PGM* IV 436-61. Aquí tenemos 25 versos que parecen constituir probablemente otra versión "completa" del himno –en el sentido, naturalmente, en que un himno de estas características se puede considerar "cerrado". Eso, sí no hay que considerar genuinos y antiguos los dos versos con que cierra el himno en la versión que aparece en los versos 1957-89 del mismo Papiro IV que hemos llamado *versión A*.

El himno ocupa prácticamente todo el contenido de la praxis que sigue al Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός de los vv. 296-435. Dado que contextualmente está conectado con un filtro erótico, el escriba del himno (que no conviene olvidar que es el mismo de la versión A con la cual presenta variantes no insignificantes) lo adecua a esta finalidad erótica. Como el objetivo, quizá genuino, de esta práctica era el de asegurarse a través de una invocación a Helios un demon para que le sirva de asistente (páredros) al mago, es lógico que aquí se inserte el dativo τῇ Δ(εινα) (es decir, "envía el demon a fulanita") restringiendo una praxis que, como se ha señalado, tenía sin duda en su origen una finalidad completamente abierta y general. De acuerdo con este objetivo, hay dos rasgos de importancia que faltan en la versión B. Para empezar, el mago debe tener un objeto perteneciente al muerto –"teniendo una entidad (οὐσία) del sepulcro"– cuyo demon se quiere hacer venir. Y, en segundo lugar, se dice expresamente que la plegaria debe realizarse "al ponerse el sol", es decir, cuando Helios va a comenzar su recorrido por los κεύθματα γαίης.

Versión Γ. *PGM* VIII 64.

La última vez que se utiliza parte del himno ἀεροφοιτήτων es en el papiro VIII (= CXXII del Museo Británico) publicado por primera vez por Wessely en Denk.Wienn.Akad. 36 (1888) junto con el papiro VII. El himno forma parte de una práctica a Besas-Helios-Acéfalo para solicitar un oráculo en sueños. Aquí encontramos en sincretismo con Helios al dios egipcio Bes que poseía en Abidos un oráculo muy frecuentado en la antigüedad: es posible que la asimilación con Helios se deba al hecho de que Bes –dios acéfalo o, mejor, con una máscara grotesca que, tal como se muestra en la figura de la llamada "Estela de Metternich"[11], está encubriendo al dios Horus. Esta identificación es precisamente lo que permite insertar unos versos del himno ἀεροφοιτήτων, aunque en realidad todo el contexto y las variaciones que se producen en el mismo tienen un color completamente egipcio con escasas concesiones al panteón hebreo, como la alusión perentoria a Sabaot Adonais. Hay unas instrucciones similares a algunas del "Papiro de Leiden"[12] sobre las condiciones en que debe encontrarse el oficiante: con la figura de Bes pintada en la mano cubierta con una banda de Isis; y sobre los elementos de la tinta. Luego viene el himno, truncado (sólo siete versos) en el que, además, se introduce una variante. Dado que el himno es a Besas, dios que profetiza en sueños[13], aquí no se pide que envíe el alma que corresponde a los despojos que tiene el mago en su mano, porque no los tiene. Pero si se pide que envíe al "verdadero mantis ", que no es otro que Anut (Ανουθ) –si hacemos caso a Fauth[14]una abreviatura de Anubis Ut (= Anubis 'embalsamador')– al que se invoca a continuación. He aquí cómo una plegaria a Helios para que envíe un ánima como asesor-páredros, o para consulta mántica, se funde con una súplica a Besas para que mande a Anubis con quien comparte un carácter uránico, como demuestra el que a continuación haya otra plegaria, que ya nada tiene que ver con Helios, dirigida a Bes-Acéfalo como dios supremo, "que tienes la visión en los pies"[15], que relampaguea, y, sobre todo, que está por encima de la Necesidad misma.

Osthanes Xerxen regem Persarum bello quod is Graeciae intulit comitatus ac velut semina artis portentosae sparsit obiter infecto quacumque commeaverat mundo.

11 Reproducida en R. Merkelbach.-M.Totti, *ob.cit.* p.14

Versión Δ. En el *PGM* I 315-25 (+41-42) el himno, como ya vimos[16], forma parte de una práctica que comienza siendo una licnomancia. En efecto, se inicia con las instrucciones para fabricar, primero, un amuleto y, luego, una lámpara mediante la cual se pretende conseguir la revelación mántica. Los preliminares concluyen con los elementos de la ofrenda que se ha de realizar, así como la indumentaria que ha de llevar y las condiciones de pureza ritual que ha de cumplir el oficiante. Finalmente, todo ello culmina con un elemento esencial, el logos, que como es de esperar se dirige a Apolo Peán y a otros personajes del cortejo como Iao, los Arcángeles, Abraxas, Eón, que le prestan un fuerte colorido gnóstico a todo el pasaje. Hasta aquí tenemos una práctica clara, coherente y relativamente completa de licnomancia. Sin embargo, a continuación, se añade en la parte central el himno ἀεροφοιτήτων ἀνέμων con lo que, en cierto sentido, se desvirtúa su función o, al menos, se complica.

El citado himno se dirige a Helios debido al sincretismo Apolo-Helios, pero la función ya es diferente: consiste en solicitar que Helios obligue a que un demon salga del Hades para ponerse al servicio del oficiante. Lógicamente el dios tiene la

12 F. Ll. Griffith- H. Thompson, *Demotic Magical Papyrus* Londres, 1904.

13 Cf. Amiano Marcelino, XIX 2.

14 *Cf. ob.cit.* p. 37

15 Esta misma expresión que en los PPMM se limita a designar al dios Bes, aparece también en V 145 y VII 244.

16 Cf. J. L. Calvo, "¿Licnomancia o petición de demos páredros?Edición…", *MHNH,* 5 (2005) 263-276.

oportunidad para ello cuando en su recorrido diario llega al inframundo donde se encuentran las almas.

En una palabra, la licnomancia se acaba convirtiendo en una necromancia. En efecto, parece obvio que en un principio nos encontramos ante una práctica de adivinación en la que se manifiesta el espíritu y/o Helios *en* el fuego: obsérvese en la plegaria la expresión θεῖον πνεῦμα, y, en el verso 335 las frase "después de la prueba, si deseas liberar al propio Helios, haz...". Con ello se alude, obviamente, a una divinidad cuya presencia se espera ya sea en la llama de la lámpara o en persona (αὐτόν). Sin embargo, en medio de todo ello, y sin que se espere, se introduce (probablemente como una amplificación que busca incrementar la eficacia de la praxis) la parte central (κλῦθι μοι...) de una plegaria a Helios para que envíe a un demon, que no es otra cosa que un ánima de muerto. Y lo tiene que hacer cuando baje a los "escondrijos de la tierra y la región de los muertos" , metáfora no desconocida para el Hades. Por otra parte, no se trata de un ánima cualquiera: debe ser la que pertenece a los despojos (λείψανα, κεφαλήν) que, de repente, el mago tienen en su mano (κατέχω). Y, sin embargo, en los preliminares de la praxis nunca se habla de restos del muerto (sí de una cabeza de lobo, de laurel, etcétera) –una prueba más de la incoherencia de una inserción que no está prevista en el rito de licnomancia. Desde luego, no en éste.

II. *Texto*

Dentro de las variantes que encontramos en los cuatro pasajes arriba comentados, las hay de índole diferente: de un lado, tenemos la "falta común", del mismo género que aquella que se da entre los copistas de manuscritos, y que consiste en un error gramatical (a veces por confusión en la pronunciación, como ἐξ οὗ por ἐκ σοῦ, v. 5) o métrico-léxico (cfr. αἰθηρίαις τροπαῖς por αἰθηρίοισι τρίβοισι, τετράγιον por τετράτροπον, etc.) *de un mismo texto.* No son escasas. Otra clase de variantes, de las que al menos una es métricamente incorrecta, se deben en cambio a fallos "mecánicos" del recitado por parte de quien ya no da importancia (o desconoce) al verso, y/o a una acción intencionada por parte del autor o copista para integrar un texto dentro de un contexto diferente: es el caso del aludido τῇ Δ(εινα) de IV 437. Esto es manifiesto especialmente en las versiones A y B que pertenecen al mismo papiro y, por tanto, al mismo "copista" / "autor".

Por consiguiente, no podemos tratar las citadas versiones estrictamente como si fueran *copias* de un "arquetipo". Se trata, más bien, como ya he señalado, de "variaciones" de un mismo himno por utilizar una terminología musical que no es del todo inadecuada. Por concretar más, las versiones A y B tienen una extensión casi igual (A= 26 vv.; y B = 25 vv) y una estructura similar. Y lo mismo en el caso de Γ y Δ.

Teniendo en cuenta todo esto, he establecido un texto de 30 hexámetros. Hasta el v. 12 es más o menos uniforme en 3 de las versiones, lo cual indica que hasta ahí las variaciones se pueden considerar como "faltas" de copista. Desde v. 12 al final, en cambio, se podría deducir un texto "prototípico" (no en el sentido de la codicología, claro) en base a las tres consabidas versiones, *porque las ideas son las mismas*. A saber:

1. Oh Helios, envía un demon (=alma);
2 a medianoche;
3. para que venga por mandato tuyo;
4 un demon del que (sos)tengo unos restos;
5 que me diga y realice todo lo que tengo in mente;
6 sin faltar a la verdad;
7 suave y benévolo y no adverso;
8 tú tampoco te irrites con mis ensalmos,
9. pues tú mismo has querido que se conozcan los hilos de las Moiras;
10 conserva mi (su?) cuerpo incólume (entero?);
[11 que el demon me diga quién es, su poder, cuánto tiempo a mi servicio];
12. invoco tu nombre (verdadero);
13 sé benévolo, dios de la luz y el fuego.

Pero hay varios versos que están verbalizados de manera diferente y/o está cambiado el orden de los citados elementos. Y no hay una base suficiente para inclinarse por una "versión" como la "mejor" o la "más antigua" o la "originaria". Aquí ya no podemos hablar de copias con faltas.

Textus:

Editiones hymni, commentaria et adnotationes:

1. P. Bibl.Nat. suppl.gr.574, saec. IV (= PGM IV) *Versio A* (fol.22v, lin. 1957-89)
   Versio B (fol.7v, lin 436-61)
2. P. Brit. Mus. Gr.122, saec. IV/V (= PGM VIII) *Versio Γ* (col.2, lin. 74-81)
3. P. Berol. 5025 A et B, saec. IV/V(= PGM I) *Versio Δ* (col.5, lin. 315-25, 41-2)

Ediderunt: C. Wessely, "Griechische Zauberpapyrus von Paris und London", *Denkschriften. Wien.Akad.*, 36 (1988) 27-208; Miller, E., *Mélanges de Littérature grecque contenant un grand nombre de textes inédits*, Paris, 1868, pp. 437-458; K.Preisendanz-A.Henrichs, PGM I et II; A. Meineke, *Hermes,* 4 (1870) 56-68; K. Dilthey, *RhM,* 27 (1872) 375-419; B. Kuster, *De tribus carminibus papyri parisinae magicae,* Strasburgo, 1911; E. Heitsch, *Die Griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*, Göttingen, 1963^2, Band I, pp. 181-182 (*quem seq.* R. Merkelbach-M-Totti, *Abrasax. Ausgewälte Payri Religiösen und Magischen Inhalts*, 2 vols., Opladen, 1990, Vol II 10 ss). *Partim edidit* (9 vers.) A. Dieterich,

Abraxas, Leipzig, 1891, pp. 50-51.

Adnotationes nonnullas fecerunt: E. Riess, "Critical and Explanatory Notes on the Greek Magical Papyri", *JEA,* 26 (1940) 51-56, F. Zucker, "K. Preisendanz, PGM" Review, *Byzantinische Zeitschrift,* 31 (1931) 355-363, K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensaussagung im Griechischen Hymnen,* Stuttgat, 1932, R. Caillois, "Les démons de midi", *Rev. Hist. Relig.,* 115 (1937) 142-73.

Conspectus siglorum: Α Β Γ Δ = *versiones in papyris.*
Cal = J. L. Calvo
Die = A. Dieterich
Di = K. Dilthey
Ku = B. Kuster
Mei = A. Meineke
Mi = E. Miller
Pre = K. Preisendanz
Zu = F. Zucker
Wü = Wünsch

Ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις,
Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ,
αἰθερίοισι τρίβοισι μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων,
γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις·
ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖ', ἃ τεταγμένα σοῖσι νόμοισι
κόσμον ἅπαντα τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἑνιαυτόν.
κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα
καὶ γαίης χάεός τε καὶ Ἄιδος, ἔνθα νέμονται
δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες.
καὶ δὴ νῦν λίτομαι {σε}, μάκαρ ἄφθιτε, δέσποτα κόσμου·
ἦν γαίης κευθμῶνα μόλῃς νεκύων τ' ἐπὶ χῶρον,
πέμψον δαίμονα τοῦτον ἐμοὶ μεσάταισιν ἐν ὥραις
νυκτὸς ἐλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης,
οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε, καὶ φρασάτω μοι
ὅσσα θέλω γνώμῃσιν, ἀληθείην καταλέξας,
πραύς, μειλίχιος, μηδ' ἀντία μοι φρονέοιτο.
καί μοι μηνυσάτω τὸ τίς ἢ πόθεν, ἢ [εἰ] δύναται μοι
νῦν ἐς ὑπηρεσίαν, καὶ τὸν χρόνον ὃν παρεδρεύει.

μηδὲ σὺ μηνίσῃς ἐπ' ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαοιδαῖς,
ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν δέμας ἄρτιον ἐς φάος ἐλθεῖν,
ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας ἐν ἀνθρώποισι δαῆναι
νήματα Μοιράων ταῖς σαῖς ὑποθημοσύνῃσιν,
ὅτι ἐπικαλοῦμαι τετραμερές σου τοὔνομα
Χθεθωνι Λαιλαμ · Ιαω · Ζουχα ΠΠΠΤ οη.
κλήζω δ' οὔνομα σὸν ὡρῶν Μοίραις ἰσάριθμον,
αχαιφ ωθωθω αιηια ηαιιαη αιηια ωθωθω φιαχα·
ἱλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου θάλος, αὐτολόχευτε,
πυρφόρε, χρυσοφαῆ, φαεσίμβροτε, δέσποτα κόσμου,
δαῖμον ἀκοιμήτου πυρὸς, ἄφθιτε, χρυσεόκυκλε,
φέγγος ἀπ' ἀκτίνων καθαρὸν πέμπων ἐπὶ γαῖαν.

1 (1=6 desunt in Δ) αεροφοιτητων ΒΓ: ανεμοφοιτητων Α, Zu | αυραις correct. in A **2** φλογος ΒΓ: πυρος Α | πυρ ΒΑ: φως Γ **3** αιθεριοισι τριβοισι Α: αιθεριαισι τριβαις Β: αιθεριαις τροπαις Γ | αμφιελισσων ΒΑ: αμφις ελαων Γ **4** γεννων ΒΑ: γενων Γ | απαντα απερ Wes: ἅπαντα τάπερ Diet: απαντ' Α: απατα οπερ Γ **5** ἐκ σοῦ γὰρ Mi: εξου γαρ ΒΑΓ | στοιχεῖ', ἃ Pr (Eitrem), Α: στοιχεια πάντα Β: πεφυγε στοιχια Γ **6** απαν τρεπουσι Γ: ἅπαντα τρέπουσι Pr,Cal: απαντα τρεπων Β: ἅπαντα τρέπων τε Diet trai. 6 ante 5 απαντα τρεφουσιν Α: ἅπαντα τρέφουσι Mei,Dil | τετρατροπον Γ: τετραγιον Β: τεταρτιον Diet: τετραπον Α **7** (7-10 desunt in Γ) κληζω σε ΑΔ: σε γαρ κληζω Β **8** καὶ γαίης χαεος τε Δ, Diet: γαίης τε χαεος τε Α, He: γαιης τε χαοιο Β **10** (9-11 desunt in Δ) και δη νυν λιτομαι σε, μακαρ Β: και νυν δη σε λιταζομαι μακαρ Α: καὶ δὴ νῦν λίτομαί σε μακάρτατε coni. Mei: fortasse καὶ νῦν σε (λ)λίτομαι μάκαρ Cal **11** τ' ἐπὶ χῶρον Preis: τ' ενιχωρω Α: επιχωρων Β: ενι χωρω Γ, He **12** ἐμοὶ μεσάταισιν ἐν ὥραις Dil: οπως μεσαταισιν εν (suprascr.) ωραις (corr. ex ωρεσσιν) Α: τη Δ(εινα) μεσαταισι ωραις Β: εμαις ιεραις επαοιδαις Δ: πεμψον μαντιν εξ αδυτων τον αλαθεα λιτομαι σε Γ(deinde desinit multa digress., cf. Comment.) **13 (post 14 in B Pr.)** νυκτος ΑΒΓ: Νυκτὸς...προστάγμασι coniung. Dil | ελευσομενον ΑΒ: ελαυνομενον Δ | σοις, υπ' αναγκης Α: υπ' αναγκης ΒΔ **14** απο κεφαλης σκηνους Α: απο σκηνους ΒΔ | κατεχω τοδε Α: κατεχω τοτε λιψανον Β | και φρασατω μοι Δ: και φρασατω μοι τω Δ(εινα) Α: εν χερσιν εμαις Β **15** οσσα θελω γνωμησιν αληθειην καταλεξας Δ: οσα θελω γνωμαισιν ιν αληθειη καταλεξη Α ηνοσα θελω εν φρεσι εμαις παντα μοι εκτελεση Β **16** πραυς, μειλιχιος, μηδ! αντια μοι φρονεοιτο Α: πραυν μειλιχιον μηδ αντια μοι φρονεοντα Β: πρηυν μειλικιον μηδ αντια μη φρονεοντα **17-18** (desunt in ΒΔ) ante 17 trai.Cal : τις coni. Wü: τι Α | ἢ ει Cal: ἢ He: ᾗ Pr. | μοι Α, Pr : {μοι} <τί> He **19** επ' εμαις ιεραις επαοιδαις Δ: επ εμαις ιεραισιν επωδαις Α: κρατεραις επ εμαις επαοιδαις Β **20** (deest in Β) απαν δεμας Δ απαν μου δεμας Α | αρτιον Α, Pr: αρκιον Δ. He **21** εταξας εν ΒΔ: εδωκας αναξ Α **22** (deest in A et Δ) ταῖς Mei, Ku: και Β **23** (23 et 24 desunt in ΒΔ) χθεθωνι Cal (cf. 5.484, 7.368, 13.967, etc) : χθεθω: νι vel ινι Α| ζουχε πιπτοε Α: Ζουχα †πιπτοη

(Cf.19a12-13 ζουχε πιπτη) Cal **25** ὡρῶν Μοίραις He: ωρων μοιρων AB: σον μοιραις αυταις Δ: fortasse "Ωρον vel 'Ωρ', ὄν Pr (Eitrem): 'Ωρῶν Μοιρῶν τε Ku **26** αχαιφ ωθωθω αιηια ηαιιαη αιηια ωθωθω φιαχα palindrom.divisum in partes septem, Cal. **27** θάλος, αὐτολόχευτε B: πατερ αυτογενεθλε A **28-30 in B tantum.**

III. *Traducción*

Oh, tú que eres portado por las brisas de los vientos que te llevan por el aire,
Helios de cabello de oro, que conduces el incansable fuego de la llama,
Que giras alrededor del gran polo por los senderos del Éter,
Que engendras por ti mismo todo aquello que destruyes después.
Pues de ti proceden los elementos que, establecidos por tus leyes,
hacen girar todo el universo hasta *completar* el año de cuatro estaciones.
¡Escucha, bienaventurado!, a ti invoco, al conductor del Cielo
y de la Tierra y del Caos y Hades, donde habitan
los démones de los hombres que ven la luz con anterioridad.
Precisamente ahora te suplico, oh feliz, inmortal, soberano del cosmos:
cuando llegues a los escondrijos de la tierra y la región de los muertos,
envíame este demon en las horas medias de la noche
–para que venga bajo tus mandatos, por necesidad–
de cuyo cadáver sostengo yo esto; y que me diga
todo cuanto quiero en mi mente, relatando la verdad,
manso, dulce, y que no algergue sentimientos contra mí.
También ha de decirme quién, de dónde es y si puede
ponerse a mi servicio, y el tiempo que va a acompañarme.
Y tú no te irrites con mis sagrados ensalmos,
antes bien, cuida que el cuerpo ese, entero e incólume, alcance la luz
–pues tú mismo has ordenado esto, para que entre los hombres
se conocieran los hilos de las Moiras gracias a tus sugerencias–
porque invoco tu nombre de cuatro partes
Chthethōni Lailam Iao Xouche ΠΠΠΤ oe
e invoco tu nombre, pues veo que es numéricamente igual al de las Moiras,
Achaiph ōthōthō aiēia ēaiiaē aiēia ōthōthō phiachA,
Séme propicio, protopadre, floración del cosmos, autoengendrado,
portador de fuego, de áureo brillo, que alumbras a los mortales, señor del cosmos,
dios del fuego incansable, inmortal, de círculo dorado,
que envías con tus rayos una luz pura sobre la tierra.

IV. *Comentario.*

1. ἀεροφοιτήτων: es un hapax legómenon que aparece solamente en los Papiros Mágicos: en este himno y en PGM 5.252 referido al ave fénix ὠὸν Φοίνικος ἀεροφοιτήτου.

Si es la lectura correcta, como pienso, y no el ἀνεμοφοιτήτων de A, que prefiere incomprensiblemente F. Zucker[17], se trata de una creación un tanto forzada porque concierta con ανέμων y no con una persona o cosa como se esperaría. El sufijo –τος en este caso tiene, por tanto, valor activo "los soplos de los vientos *que [te] llevan* por el aire". Por otra parte es ajeno a la concepción "cosmológica" reinante en la época según la cual el sol no es llevado ni circula por la zona corrupta del ἀήρ, zona sublunar donde se dan la generación y la corrupción, sino por el αἰθήρ. Podría remontarse, incluso por el léxico utilizado, a una idea de Anaxímenes (cf. *Fr.* 7.13 = Hippol., *Ref.* I 7) para quien el sol y la luna ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος.

El largo adjetivo ἀεροφοίτητος parece modelado sobre el más modesto ἀερόφοιτος que aparece en Aristófanes (*Ran* 1291 κυρεῖν παρασχὼν ἱταμαῖς κυσὶν ἀεροφοίτοις) en lo que quiere ser una imitación de algún pasaje de Esquilo desconocido para nosotros, y en su contemporáneo Ión de Quíos (cf. 3 6.2 ἀοῖον ἀεροφοίταν ἀστέρα μείναμεν, ἀελίου....) aplicado oportunamente al Sol.

ἐποχούμενος αὔραις tiene un cierto aire épico, pero también es un sintagma único. Ἐποχεῖσθαι suele construirse con dat. de un 'vehículo' que suele ser el carro o la nave. En cuanto a las brisas como conductoras, allí donde aparece la palabra, suele referirse a los vientos marinos y a la navegación. Cf. Eurípides, *IT* 409 ἔπλευσαν ἐπὶ πόντια κύματα νάιον ὄχημα λινοπόροις σὺν αὔραις. La metáfora, que es en todo caso inadecuada teológicamente, parece más apropiada para la nave del sol que para un carro solar. Pero en época tardía no es desconocido su uso para la circulación de los astros dentro del zodíaco (cf. Ps.-Eratosth., *Cat.* 1.10).

Hay, desde luego, una clara intención poética por parte del autor que se revela en la acumulación de semantemas (ἀερο-, ἀνέμ-, αὔρα) que significan de una u otra forma "aire", lo que, unido a la acumulación de semantemas en el verso siguiente refentes al "fuego" (χρυσο-, φλογ-, πῦρ), y una alusión implícita a la tierra "donde cría todo lo que luego destruye", podría inducirnos a pensar que el término στοιχεῖα del verso siguiente es más una referencia a los 4 elementos empedocleos que a los astros. Pero, debido a lo que sigue, no parece lo más probable. Cf. infra.

2. Ἥλιε χρυσοκόμα. La calificación de Helios con el epíteto de χρυσοκόμας

17 "K. Preisendanz, PGM" Review, *Byzantinische Zeitschrift*, 31 (1931) 355- 363.

es también única. En realidad estadísticamente es abrumadoramente mayoritaria su aplicación al dios Apolo cf. Pi., *Fr. Paean* 52e40 'Απόλλων δῶκεν ὁ χρυσοκόμας (a veces sin el nombre del dios y sustantivado ὁ χρυσοκόμας, cf. Id., *O.* 7.32), ya sea con este nombre o con las denominaciones de Febo, de Peán, etc. Excepcionalmente, aparece aplicado a Dióniso por Hesíodo (*Th.* 947) y a Eros por Anacreonte (cf.13.2; también Eurípides, *IA.* 548, etc.) Naturalmente, la extensión a Helios es fácil tanto por su naturaleza misma como por su sincretismo con Apolo. Pero no deja de ser llamativo que no se realizara antes esta transferencia.

διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ. Todos los elementos de esta frase son de alguna manera "épicos", pero unidos de una forma diferente a como lo están en Homero. Sí es cierto que ἀκάματον πῦρ es una fórmula que aparece en Homero, como aquí, detrás de la diéresis bucólica en nueve pasajes[18]. Pero φλογ- nunca determina a πῦρ, ni éste es nunca objeto directo de διέπειν: suele serlo de φέρειν o ἐμβαλεῖν (cf. *Il.* 15.731, etc.) En cambio, el verbo διέπειν, que solo aparece en dos ocasiones, lleva como objeto στρατόν – construcción que es posteriormente la habitual. Por otra parte φλογ- determina a πῦρ solamente en los *Orphica* (*Lith.* 178, etc.). De todas formas la frase es poéticamente "original" y tiene un sabor épico inconfundible. Lo mismo que en el verso anterior se produce una "convergencia" de semantemas con el significado de "luz", "fuego" que destacan la propia esencia del sol y uno de los 4 elementos (στοιχεῖα, cf. v. 5) de la naturaleza.

3. αἰθερίοισι τρίβοισι μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων. Este verso continúa describiendo el movimiento solar al tiempo que "corrige" teológicamente la imprecisión anterior que lo situaba en el ἀήρ. En ambos casos el adjetivo es, pues, correcto –es el αἰθήρ el lugar, o mejor, el elemento donde el sol "habita y circula". Pero las versiones presentan un problema textual al hacernos elegir entre τρίβοισι, τροπαῖς y τριβαῖς. Claro que la decisión no parece difícil: mientras que τριβαῖς no parece tener sentido aquí, τροπαῖς puede estar contaminado por el τρέπων, τρέπουσι de más abajo (v. 6); y si tampoco es imposible por sí mismo (serían las 4 τροπαί o estaciones del año a las que se alude más abajo), el adjetivo αἰθερίοισι que le precede parece incompatible con este sentido. Queda, por tanto, τρίβοισι: «por los senderos del éter». En cuanto a μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων tiene resonancias homéricas debido a la palabra ἀμφιελίσσων y su posición final en el verso, pero lo que va a final de verso 19 veces en Homero es el adjetivo en una fórmula nombre + epíteto referido a las naves: νέας ἀμφιελίσσας / νεὸς ἀμφιελίσσης (o con un verbo delante). Cuando Homero usa el verbo 'girar', revolverse', etc. lo hace sin ἀμφί y en voz media (cf.*Il.* 23.320, etc.); y nunca en posición final de verso.

[18] Cf. *Il.* 16.122, etc., *Od.* 20, 123, etc.

4. γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις. Se le atribuye al sol, como tantas veces, un papel de creador[19] pero, dado que, al mismo tiempo se le otorga el de destructor, es razonable pensar que γεννῶν se refiere más a las cosas del mundo que al universo propiamente dicho.

En cuanto a ἐξαναλύει, es un verbo homérico (muy cómodo porque ocupa la última parte del hexámetro) y se refiere a la muerte, pero con un sentido no sólo distinto, sino opuesto al que le da la épica. En Homero (*Il* 16.442, 22.180 ἀψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι) significa "hacer salir de la muerte", es decir, 'resucitar'. No aparece más la palabra, salvo en citas de Homero.

5-6. ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖ', ἃ τεταγμένα σοῖσι νόμοισι / κόσμον ἅπαντα τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν.

Se trata de un período de difícil interpretación. Un primer problema es sintáctico y, de alguna manera, depende de la puntuación adoptada: si seguimos la que he establecido, habría una primera oración nominal pura («de ti *proceden* los elementos»), seguida de otra de relativo («los cuales hacen girar todo el universo hasta *completar* el año de cuatro estaciones»), que lleva ennidada una de participio apositivo («establecidos por tus leyes»). Si, por el contrario, leemos ἐκ σοῦ στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι («los elementos establecidos por tus leyes hacen girar por agencia tuya (ἐκ σοῦ) todo el universo», como hacen la mayoría de los editores (*cf. app. Crit.*), se podría pensar en una duplicación, innecesaria o "poética" de la agencia del dios (ἐκ σοῦ = σοῖσι νόμοισι).

Textualmente parece más acertado, por su adecuación al sentido general, el *hapax legómenon* τετράτροπον de Δ en vez del τέτραπον (A) o su posible corrupción gráfica τετράγιον (B). Cambiarlo en τετάρτιον con Dieterich (*ob. cit.* 54, nota 1) no parece lícito ya que tal adjetivo no está documentado –además de no mejorar el sentido. Y –lo más importante– cualquier cosa que entendamos por στοιχεῖα hace que nos inclinemos más por un verbo como τρέπουσιν que por τρέφουσιν 'alimentar', 'criar' –cosa que hacen la mayoría de los editores excepto Preisendanz.

7. τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα. Es otro sintagma único, aunque la forma homérica ἡγεμονῆα se encuentra en sentido general en autores tardíos (Opp. *Cyneg.* 1.224, etc) y en cristianos referido a Cristo (Greg.Naz. *Carm.*1511.13, etc..)

8. καὶ γαίης χάεός τε καὶ Ἄιδος. Dado lo que trata el autor es de hacer a Helios "hegemón" de cielo, tierra y submundo (Hades), la expresión, fuertemente

[19] Cf. W. Fauth, *ob.cit.* 34 y ss.

trabada por las conjunciones, χάεός τε καὶ Ἄιδος debe referirse a lo mismo, es decir al Hades. Se añade el término χάεος, muy prestigiada y usada casi exclusivamente en las Teogonías por primera vez en Hesíodo, *Th.* 123 ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο (*cf.* 814), para dar más fuerza a la mención del Hades. Una especie de hendyadís. No parece que tenga otra finalidad. En todo caso, la expresión triple es única en este pasaje y no se encuentra ni siquiera en textos órficos.

9. δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσοράασθαι. La idea de que los hombres, una vez muertos, se conviertan en δαίμονες se remonta sin duda a Hesíodo (*Op.* 122) que lo dice de los hombres de la primera raza, la de oro. Teognis atribuye esta misma naturaleza demónica a Ganímedes cuando Zeus lo arrebató (2. 1348 καί μιν ἔθηκεν δαίμονα), pero es Jenócrates el que afirma por primera vez que toda alma es δαίμων (cf. Fr. 237 δαίμων ἑκάστου ἡ ψυχή; y Aristóteles, *Top* 112 a 36). Luego es una creencia relativamente extendida: desde Luciano (*Luct.*24), al menos, está atestiguada la creencia de que las animas de los muertos, llamadas δαίμονες, se pueden aparecer como fantasmas para aterrorizar a los vivos. Cf. también Pausanias, 6.6.8.

La frase final del verso está sin duda modelada sobre el pasaje homérico, donde hay curiosamente una referencia a Helios (*Il.* 14.344 οὐδ' ἂν νῶϊ διαδράκοι Ἠέλιός περ, οὗ τε καὶ ὀξύτατον πέλεται φάος εἰσοράασθαι), pero cuyo sentido es por completo ajeno al del himno.

10. ἄφθιτε...δέσποτα κόσμου. El adjetivo-epíteto ἄφθιτος aplicado a (un) dios es insólito. De Helios ésta es quizá su primera utilización. Luego está atestiguada, aunque referida a Zeus, solamente en Proclo (*H.* 6.3 χαῖρ', Ἴαπε προπάτορ, Ζεῦ ἄφθιτε) y en los Himnos Órficos (cf. 15.1 Ζεῦ πολυτίμητε, Ζεῦ ἄφθιτε). Por otra parte δέσποτα κόσμου referida a Helios sólo está atestiguada, además de nuestro himno, en *Himn. Orph.* 8.16 (δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου).

11. ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης νεκύων τ' ἐπὶ χῶρον. Por improbable que parezca algún tipo de influencia por parte de Eurípides, en este autor la referencia al Hades se expresa de una manera asombrosamente similar. En el comienzo de la *Hecuba* (174 ss.) y por boca del *daimon* de Polidoro: Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας / λιπών, ἵν' Ἅιδης χωρὶς ὤικισται θεῶν, Πολύδωρος. Si hay influencia poética en la metáfora, más apropiado parecería el pasaje de Apolonio Rodio (*Arg.* 3.1213 ss.) ἡ δ' [sc.Ἑκάτη] ἀίουσα κευθμῶν ἐξ ὑπάτων δεινὴ θεὸς ἀντεβόλησεν ἰροῖς Αἰσονίδαο. Y ello, por más que la morfología del sustantivo sea diferente (κευθμών en Eurípides e himno / κευθμός en Apolonio). Textualmente, me he inclinado por esta lectura que parece otra especie de hendyadís referida al Hades –en vez del menos "gramatical" ἐνὶ χώρῳ.

12-16. πέμψον δαίμονα...ἐμοὶ φρονέοιτο. Esta es la parte del himno donde se producen variaciones más serias debido sobre todo a la finalidad que se busca y, junto con ello, el contexto en que se inserta. Si –y sólo si– el himno tuviera una versión originaria, y si esta fuera la que llamamos A, es decir, una petición de demon como asistente para todo fin (y no sólo para fines adivinatorios, o eróticos), en ese caso creo que habría que encontrar la forma –nada fácil, desde luego– de incluir las palabras πάντα μοι ἐκτελέσῃ que aparecen tanto en A como en B. Algo así como πάντα μοι ἐκτελέσῃ ὅσσα γνωμαιειν ἐθέλω que propongo *exempli gratia*. Pero reconozco que es difícil de integrar un verso así *junto con* otras dos frases que son esenciales a todo contexto y que aparecen en las tres versiones: (a) por un lado φρασάτω μοι πάντα que hace referencia a la mántica; y (b) ἀληθείην καταλέξας –sobre todo porque es una exigencia o condición que aparece sistemáticamente en las peticiones de demon. Ver, por ejemplo, F. Ll. Griffith- H.Thompson: «come to the mouths (22) of my vessel to-day and do thou tell me answer in truth to everything that I shall inquire about, without falsehood therein»[20].

Otra variante es la justificación de la frase que sin duda pertenece al "protohimno" οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε allí donde no se ha hablado en absoluto de ello –sobre todo porque no ha lugar. Sin embargo, no parece que podamos dudar que en principio uno de los objetos esenciales de la práctica es una parte (A concreta incluso κεφαλῆς) de los despojos de un cadáver que debe llevar entre sus manos el mago.

Las otras variaciones (ἐλευσόμενος/ ἐλευσόμενον ο φρονέοντα / φρονέοιτο son menores y se deben a incorrecciones sintácticas una vez que se ha perdido el sentido de la estructura del período o se han introducido erróneamente, creo, conjunciones como ὅπως ο ἵνα.

σκῆνος. Es una palabra tardía para cuerpo humano (cf. τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἡ φύσις Ps-Pl., *Ax.*366ª, ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησιν Ps.-Democr., 187), aunque Nicandro (*Al.* 447 y *Ther.* 742) lo utiliza para designar a un ternero y a toros respectivamente. Por otra parte, para designar a un 'cadáver' solamente aparece en inscripciones funerarias generalmente cristianas *IG* XII 5.591 (III/IV) σκῆνος μέν σοι τῇδε, διοτρεφὲς Ζωσιμιανέ / κρύψε γυνὴ στόεσσα μητρὸς γαίης ἐνὶ κόλποις. Pese a ello, no veo una explicación plausible para entenderlo *también* como "tienda (de campaña)", como Ch. Faraone (cf. nota 6). Quizá el trabajo completo, si es publicado, pueda arrojar alguna luz sobre esta opción interpretativa.

---

20 *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London, 1904, col II 21-22 (pág. 31).

17-18 καί μοι μηνυσάτω... παρεδρεύει. Estos dos hexámetros pertenecen a la versión A, en la que su presencia es inexcusable. Se solicita un demon páredros; se tienen los despojos de uno que el mago sin duda ha extraído de alguna tumba recién excavada. Cuando llegue el demon, el mago quiere saber, primero, *quién es*; luego, *de dónde procede* y, naturalmente, *si es capaz* de servirle; finalmente, *por cuánto tiempo* va a hacerlo. Que este interrogatorio es el que se realizaba habitualmente a los démones lo demuestra un pasaje de Luciano (*Philops.*16), aunque es cierto que en el de Samosata se trata del exorcismo de un endemoniado: ἔρηται ὅθεν εἰσεληλύθασιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται, ἑλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ὁπόθεν ἂν αὐτὸς ᾖ, ὅπως τε καὶ ὅθεν εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἄνθρωπον. (Cf. tambien *Ev. Marc.* 5.2 ss.)

19-20. μὴ μηνίσῃς es también una expresión por completo desconocida sobre todo si lleva por sujeto a (un) dios. Sólo aparece referido a Afrodita en un epigrama erótico de Rufino (*AP* V. 73.4).

δέμας ἄρτιον. En este verso hay dos dudas –una de carácter textual, aunque no sólo, y la otra de sentido. Las versiones se reparten entre ἄρτιον 'íntegro' / 'incólume', o ἄρκιον 'suficiente', 'capaz' para calificar a δέμας; me he inclinado por la primera porque, a mi entender, es lo que se espera. Por otra parte, se puede dudar razonablemente sobre a quién pertenece "el cuerpo íntegro" – si al demon que "resucita" para la ocasión o es el del propio mago que siempre corre peligro en su contacto con lo sobrenatural. Por el predicado (ἐς φάος ἐλθεῖν) parece más probable que se refiera al del muerto ('cuando *suba* a la luz'), aunque no se puede descartar que sea el del mago 'cuando salga a la luz (del día)'. Personalmente, y sin plena convicción, me inclino por la primera solución.

23-24. τετραμερές σου τοὔνομα Esta expresión que es también única. Podría referirse al "tetragrama" si es verdad, como afirma Wünsch[21] que la palabra πιπτ οε (πιπτ ε en 19 a 12), que aparece en el verso siguiente, es una "reinterpretación gráfica" de יהוה.

En cuanto a los nombres de dioses que siguen, Χθεθωνι tiene un significado desconocido (si es que no se trata de un nombre-número), pero sí sabemos que aparece en otras cinco ocasiones en los PPMM: en XIII 967 es uno de los nombres, «tal como lo pronuncian Egipcios y Sirios», del θεὸς θεῶν «en los escritos de Eveno», personaje desconocido, cf. también I 202; y en otros lugares, como en V 484 está, lo mismo que en nuestro himno, junto a otros nombres como Iao y, por supuesto,

21 R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin, 1905, 38.

Helios; o en 19a 6 con Amón, Iao, Osiris. En cuanto a Zoucha, que Preisendanz interpreta como Zucha remitiendo a su artículo en W. H. Roscher[22], tampoco se puede decir gran cosa[23]. Más interesante es Λαιλαμ, que también aparece a menudo junto a Iao en 26 pasajes, a menudo con el nombre desfigurado en Λαιλαμψ sin duda para conectarlo con la raiz de λάμπω muy adecuada a Helios. En realidad, sin embargo, no parece tener relación con 'brillar' sino con la 'eternidad' si es cierto, con Goodenough y R. Kotanski[24] que responde a la palabra aramea *la ' alam* 'mundo, eternidad'. Otras hipótesis son menos probables.

25-26. κλήζω δ' οὔνομα σὸν ὡρῶν Μοίραις ἰσάριθμον. En este verso me he inclinado por la interpretación que hace E. Heitsch de ωρων (AB) y no las de Eitrem o Preisendanz que introducen en Acus. o en Vocat. el nombre de Horus (cf. *app.crit.*)[25]. Atractiva como es la conjetura, creo que aquí violenta un tanto no sólo la paleografía, sino sobre todo las expectativas del himno a Helios. No obstante, no me parece que sea rechazable sin más. Sobre este verso, *vid.* K, Preisendanz, *GGA* (1939), 134 ss. Sobre la relación entre Helios y las Moiras, *vid.* R.Reitzenstein, *Poimandres*, 259 y H.G.Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Munich, 1968, pp.15 ss.

αχαιφ ωθωθω αιηια ηαιιαη αιηια ωθωθω φιαχα. La distribución de las letras en este verso responden a mi interpretación personal de las mismas. F. Dölger[26] calcula que este "nombre" equivale numéricamente al sintagma Κλωθὼ καὶ Λάχησις καὶ Ἄτροπος (= 3588), pero es un cálculo que no se sostiene seriamente (deja fuera gran parte del palíndromo –numéricamente muy superior– y organiza las vocales *ad hoc*). Por su parte, Preidendanz (*ob.cit.* I 133, *app. crit.*) señala, cosa que algunos editores ni siquiera han hecho, la presencia de *un* palíndromo Sin embargo, lo limita a las vocales centrales cuando, en mi opinión, todo el verso es un palíndromo y, además, uno de gran interés: se puede dividir en 7 unidades (hecho, ya de por sí, cargado de significado), de las que la primera y la última encierran o abar-

22 *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* (10 Bde), Leipzig, 1884-1937 (= Hildesheim. 1965-77)

23 Cf. E. Peterson, "Engel- und Dämonenamen. Nomina Barbara", *RhM,* 75 (1926) 402 sugiere que se trata del Decano Ζοχα.

24 E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (12 vols.), Nueva York, 1965, 2, 236; R. Kotansky, *Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae*, Opladen, 1994, 57, 7 (Papyrologica Coloniensia, 22.1) . Cf. E. Landau, *Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Litteratur* (Zürich, 1888) 3-4 y In A. Caquot, "Observations," *CRAI* 1985, 451.

25 El propio K. Preisendanz, en *GGA* 1939, 34 propone la lectura ὄνομα σὸν' Ὡρῶν Μοίραις ἰσάριθμον.

26 *Sol Salutis,* Munster, 1925.

can, por así decirlo, las otras unidades a las que podemos llamar 'subpalíndromos' porque todas ellas presentan la particularidad de poder leerse en uno u otro sentido. Lo importante, por tanto, de este nombre no es que sea «numéricamente igual al de las Moiras», sino que es un nombre mágico totalizador.

Lo que sigue son epítetos, más o menos conocidos, de Helios. Generalmente tardíos y a menudo en textos cristianos. Por lo demás, no es seguro que no sea parte de un himno diferente. El palíndromo es una cláusula suficiente y eficaz para el propósito de la praxis.

UNA PARÁFRASIS INÉDITA DE LOS *TESOROS* DE ANTÍOCO DE ATENAS: EL EPÍTOME IIa. EDICIÓN CRÍTICA, TRADUCCIÓN Y NOTAS*

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ-HILARIO BAUTISTA RUIZ
Universidad de Málaga

1

Los *Tesoros* de Antíoco de Atenas, una colección astrológica de la Antigüedad Tardía que, bajo el nombre del astrólogo ateniense contemporáneo de Tolomeo, fue leída, extractada y editada a partir del siglo IV por varios compiladores anónimos y ampliamente utilizada por Retorio en el siglo VII al componer su antología de textos astrológicos, han llegado hasta nosotros a través de varios epítomes conservados en manuscritos bizantinos desde el siglo XI en adelante. Según la numeración de Pingree, que hemos adoptado, dichos epítomes son los siguientes: II, IIa, IIb, III, IIIa, IIIb, IIIc, IV y V[1].

El primero y más importante de ellos es el Epítome II[2], con un Proemio y 53 capítulos numerados, transmitidos bajo el título *Ἐκ τῶν Ἀντιόχου θησαυρῶν ἐπίλυσις καὶ διήγησις πάσης ἀστρονομικῆς τέχνης* en el *Laurent. Plut. 28, 34*[3], uno de los primeros manuscritos astrológicos en minúscula (siglo XI)[4]. Además de estos

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF2001-1893 del Mº español de C. y T.

1 PINGREE, 1977.

2 El epítome II fue redactado con posterioridad al año 378 d.C., fecha en la que Pablo de Alejandría, autor al que se menciona en uno de sus capítulos, compuso sus *Εἰσαγωγικά*.

3 Una descripción completa del contenido astrológico de este códice la encontramos en *CCAG*, I, pp. 60-72.

4 La edición de este epítome fue realizada por F. BOLL en *CCAG* I, pp. 140-164. El lector comprobará que los capítulos señalados en la nota siguiente, es decir, aquellos atribuidos a Porfirio, no aparecen editados por el investigador alemán. Boll se limita, como explica en el prefacio a su edición, a recoger las variantes más significativas de aquéllos. Para ver estos capítulos, *cfr.* la edición de Porfirio, realizada por BOER-WEINSTOCK, en *CCAG*, V 4, pp. 185-228.

54 capítulos, el Epítome III, transmitido también en manuscrito único (*Paris. Gr. 2425*, siglo XIV), recoge bajo el mismo título 63 capítulos adicionales, hasta un total de 117. En cuanto a los restantes Epítomes, con la única excepción del IIb, que es una recensión mejorada de una selección de capítulos del Epítome II, todos descienden, directa o indirectamente, del Epítome III.

De los 54 capítulos que, como hemos dicho, conforman el Epítome II, hasta un total de 6 exhiben un texto casi idéntico al de otros tantos capítulos de la *Εἰσαγωγή* de Porfirio[5]. Por otro lado, algunos capítulos del Epítome II se reproducen también, con un texto muy similar, en los *Εἰσαγωγικά* del propio Antíoco de Atenas, hecho que refuerza la autoría originaria del astrólogo ateniense como fuente más antigua de las compilaciones posteriores de los *Tesoros*[6].

En cuanto al Epítome IIa, objeto del presente trabajo, éste no es sino una nueva versión textual de una selección de los 54 capítulos incluidos en el Epítome II[7], llevada a cabo en la escuela astrológica de Juan Abramio en el último cuarto del siglo XIV[8]. A partir de los manuscritos allí copiados (cinco en total, como ya observó Pingree) este epítome se transmitió a cinco códices más[9].

El hecho de tratarse de una reescritura le confiere una naturaleza especial. En efecto, a partir de la lectura de los manuscritos de que disponemos, comprobamos que en realidad se trata, en muchos de los capítulos, de una paráfrasis del texto que

5 Se trata, en concreto, de los siguientes: 10: *Περὶ τῶν λς΄ δεκανῶν καὶ τῶν παρανατελλόντων αὐτοῖς καὶ προσώπων*; 11: *Περὶ ‹τῶν› τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων καὶ τῶν παρανατελλόντων δυνάμεων*; 12: *Περὶ τῶν ὁρίων κατ' Αἰγυπτίους καὶ Πτολεμαῖον καὶ λαμπρῶν καὶ σκιαρῶν μοιρῶν*; 14: *Περὶ τῆς τῶν ζῳδίων μελοθεσίας*; 15: *Περὶ τριγώνων καὶ τετραγώνων ‹καὶ ἑξαγώνων› καὶ τῶν ἀσυνδέτων λόγον ἐχόντων πρὸς ἄλληλα ὡς ἐν τύπῳ διαμέτρων*, y 46: *Περὶ τῶν χρόνων τῶν κέντρων καὶ ἐπαναφορῶν καὶ ἀποκλιμάτων*.

6 Como es bien sabido, la cuestión de la autoría real de los textos en este tipo de tradiciones manuscritas tan complejas y abiertas a la intervención de compiladores, anónimos o no, constituye casi siempre un aspecto prácticamente imposible de resolver con plenas garantías.

7 Las primeras copias recogen los capítulos 1-12, 15-48 y 52-53; más tarde, los manuscritos derivados de éstas pueden omitir algún capítulo más. Para la relación completa de los capítulos del Epítome II, puede consultarse por ahora la edición de Boll (*cfr. supra*, n. 4), con su numeración de capítulos.

8 *Cfr.* PINGREE, 1971, pp. 191-215.

9 En realidad, se trata de nueve códices: disentimos en este punto de Pingree, puesto que hemos constatado con certeza que el *Vindob. Phil. Gr. 108* es transmisor del Epítome IIb. Aún así, de los nueve códices del Epítome IIa habría que restar uno, el *Taurinensis C VII 10*: el azar quiso que, lamentablemente, este libro de apenas 73 folios se encontrase entre los códices griegos arrasados por el incendio que asoló la *Biblioteca Nazionale* de Turín la noche del 25 al 26 de enero de 1904. Con todo, de este manuscrito tenemos amplia información sobre su contenido astrológico, además de contrastados datos codicológicos y paleográficos: *cfr. infra*: p. 182.

le sirvió de base (el del Epítome II). Pese a que, por lo general, no se altera el contenido de los capítulos, sí que estamos ante textos distintos, con una redacción a veces sensiblemente autónoma, que hace un amplio uso de circunloquios, amplificaciones y elipsis a fin de ofrecer una visión clara y nítida de los problemas y argumentos astrológicos expuestos.

El cotejo del texto del Epítome II, editado por Boll y reeditado por Hilario Bautista Ruiz en una tesis doctoral aún inédita[10], con el texto del Epítome IIa, sólo tangencialmente utilizado por Boll e inédito hasta ahora, es interesante tanto para mejorar la edición del Epítome II como para establecer el texto del Epítome IIa, cuya edición crítica presentamos aquí por vez primera a la comunidad científica.

2

Para la edición del Epítome IIa, hemos colacionado el texto en todos los manuscritos que lo transmiten, no sin examinar las características paleográficas y codicológicas que, junto con el análisis interno de las variantes textuales, nos permitan establecer con certeza las relaciones genealógicas que existen entre los códices. A continuación, como prefacio a la edición crítica y a la traducción de este Epítome, ofrecemos un detallado estudio codicológico y paleográfico de cada uno de los manuscritos[11], seguido de un bosquejo de la historia textual del Epítome IIa en el mundo bizantino a caballo entre los siglos XIV y XV, en conexión con el análisis estemático de la tradición manuscrita.

L_1 = *Laurent. Plut. 28, 13.*

Saec. XIV^2 (ca. 1372-1381/2), chartac., in octavo, ff. 246.

Escr. David Pingree (1977, p. 209) lo considera copiado por Juan Abramio, pese a que hay diferencias notables, como las formas de *dzeda*, *ksi* o *beta*. Además, en las copias firmadas por Abramio la escritura es moderada y diminuta, muy poco original, mientras que en el *Laurent. Plut. 28, 13* el aspecto general está marcado por las grandes *dzeda* y *tau* y por las diagonales de *alpha* uncial y de *chi*. Es cierto que también hay diferencias entre la copia del *Marc. V, 13*, hecha por Abramio en 1376 (medicina, Turyn, 1972, pp. 241-244; Pl. 201), y el *Laurent. Plut. 28, 16*, del a. 1381/2. Como apunta Turyn (1972: 247), en esos cinco años Abramio refinó su caligrafía gradualmente hacia un *ductus* más suelto y natural. Sin embargo, puesto que el *Laurent. Plut. 28, 13* es la fuente del *Laurent. Plut. 28, 16* (L_3), el primero ha

10 Bautista Ruiz, 2006.

11 Es de justicia agradecer a la Dra. Inmaculada Pérez Martín sus atinadas observaciones paleográficas, que nos ha regalado generosamente, sobre los códices astrológicos copiados en la escuela de Juan Abramio.

de fecharse antes de 1381/2, lo que haría imposible aducir, caso de ser Abramio el copista de L_1, que el aspecto de su mano, aún más suelto y caligráfico en este códice, es debido a una evolución posterior de la escritura de Abramio.

Es posible reducir el arco cronológico en que fue copiado este códice si tenemos en cuenta que transmite un opúsculo que Isaac Argiro compuso y dedicó a Andrónico Oinaiotes en 1371/2 (ff. 90-99: Μέθοδοι λογικαὶ ἡλιακῶν καὶ σεληνιακῶν κύκλων; *cfr.* Hunger, 1978, p. 253). Así pues, este códice hubo de copiarse por fuerza no antes de esa fecha y no después de que se transcribiera en 1381/2 el *Laur. Plut. 28,16*, apógrafo de aquél.

Hist. Poss. Petrus Medicus; comes Iohannes Mirandulanus (f. 1).

Bibl. Bandini, 1961, pp. 25-27.- *CCAG*, I, pp. 6-20. *Cfr.* Engelbrecht, 1887, pp. 9-10.- Olivieri, 1899.

Cont.

a) Thematia. *Traditio in persicos canones astronomiae*. Canones. Isaac monacus Argyrus, *De doctrina temporum*. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Theophilus Edessenus; Nechepso; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>; Hermes Trismegistos; Galenus; Pancharius; Ps.-Stephanus Alex.

b) (ff. 190v-197r) *Thesaur.* 1-12, 15-48, 52-53.

c) En cuanto a la articulación interna del texto, advertimos que los capítulos 6, 11, 17, 22, 24, 28, 35 y 48 (según la numeración del Epítome II, que sirvió de base a la recensión de IIa) aparecen en este Epítome sin título, ligados a sus respectivos capítulos precedentes. Por otra parte, ninguno de los capítulos está numerado.

L_2 = *Laurent. Plut. 28, 14*

Saec. XIV ex., chartac., mm. 198 x 150, ff. 320.

Escr. De las tres manos que copiaron el códice (*cfr. CCAG*, I, p. 20), la escritura del copista principal (C = ff. 10, 11, 17, 18-309) ha sido atribuida por Pérez Martín (en prensa) a un erudito hesicasta, colaborador del patriarca Filoteo, que también copió el *Vatic. Gr. 198* (donde ese copista aparece nombrado en una nota como un tal Malaquías: *cfr.* Mondrain, 2004, p. 292) y el *Vatic. Gr. 208* (datable en los años '70/'80 del siglo XIV por las filigranas que presenta).

Por otro lado, los horóscopos y referencias a eclipses solares y lunares que atesora nuestro códice ayudan a circunscribir su copia en esas mismas décadas: a) De la misma mano que ha copiado el grueso del códice hay registrados eclipses desde el 17 de julio de 1376 hasta el 1 de enero de 1386 (f. 33r-v); b) A continuación, y al parecer de otra mano, figura una escueta tabla con eclipses entre el 16 de junio de 1387 y el 29 de abril de 1390 (f. 33v); c) Por último, en el f. 9r figuran registros de eclipses entre los años 1391-1408, anotados por el copista A (*cfr. CCAG*, I, p. 23; Pingree, 1971, pp. 198-199). Parece congruente establecer una cierta equivalencia

cronológica entre las manos y los registros de eclipses que consignan. Así pues, es plausible que el copista principal trabajara en este códice en torno al año 1386 en Constantinopla.

Hist. Poss. Angelus Politianus; comes Iohannes Mirandulanus (f. 2r).

Bibl. Bandini, 1961, pp. 27-31.- *CCAG*, I, pp. 20-37. *Cfr.* Pingree, 1971, p. 197.

Cont.

a) Excerpta astrologica. Iohannes Camaterus. Διὰ συντόμων εὕρησις... Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*> ; [Hermes Trismegistos]; [Galenus]; [Pancharius]; Astrampsychus; Ps.-Stephanus Alex.; Theophilus Edessenus; Nechepso. Heliodorus, *Comm. in Paulum Alexandrinum*. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Syrus astrologus; Autolycus, *De ortibus et occasibus*; Critodemus. Iohannes Camaterus (cont.).

b) (ff. 123r-130r) *Thesaur.* 1-12, 15-48, 52-53.

c) Los capítulos 6, 11, 17, 22, 24, 28, 32, 35, 39 y 48 aparecen sin título, ligados a sus respectivos capítulos precedentes. En este manuscrito, donde todos los extractos de textos astrológicos están numerados, los capítulos de los *Tesoros* de Antíoco abarcan desde ρνα΄ hasta ρπη΄ (151-188).

$\mathbb{L}_3$ = *Laurent. Plut. 28, 16*

Saec. XIV (a. 1381/2), chartac., mm. 215 x 140, ff. 356.

Escr. A. Turyn (1972, p. 245 ss.) distingue dos manos, aunque no especifica los folios copiados por cada una. El "scribe A" (Pl. 203) sería Juan Abramio, citado en el colofón del f. 346 y en los hexámetros del f. 2v, que lo mencionan como copista del códice. Ambas notas, sin embargo, parecen del "scribe B" y no del puño y letra de Abramio. Pero la comparación con el *Marc. V, 13* (a. 1376, 18 de septiembre; *cfr.* Turyn, 1972, pp. 241-244, Pl. 201) asegura que el "scribe A" del Laurenciano es Abramio.

Por su parte, aquellos folios donde encontramos los capítulos de los *Tesoros* son del copista B. Hay, además, una nota en el f. 26r obra de Dionisio, discípulo de Eleuterio de Élide. Este manuscrito fue, por lo demás, usado y anotado por Isidoro de Kiev, el cardenal Ruteno, como atestiguan las notas marginales de su mano en no pocos folios (*cfr.* Mercati, 1926, pp. 52, 91-93, 96-98).

Bibl. Bandini, 1961, pp. 31-34.- *CCAG*, I, pp. 38-39.- Turyn, 1972, pp. 245-248, Pl. 203, 204, 261e-f.

Cont.

a) *Traditio in persicos canones astronomiae*. Demetrius Chlorus. Thematia. Methodus Eleutherii. Canones. Isaac monacus Argyrus, *De doctrina temporum*. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Theophilus Edessenus;

Nechepso; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>; Hermes Trismegistos; Galenus; Pancharius; Ps.-Stephanus Alex. Variae methodi. Canones. Iohannes Philoponus, *De usu astrolabii eiusque constructione*. Isaac monacus Argyrus, *De usu astrolabii*. Ptolemaeus, *Apotelesmatica sive Tetrabiblos*. Astrologica quaedam. Ps.-Ptolemaeus, *Fructus sive Centiloquium*. Hermes Trismegistos.

b) (ff. 199v-206r) *Thesaur.* 1-12, 15-48, 52-53.

c) El contenido de los folios 27-265 de este códice es idéntico al de los ff. 20-247 de L_1 (*Laur. Plut. 28,13*). Este hecho determina que, en cuanto a la disposición de los capítulos pertenecientes a Antíoco, nos encontremos con un panorama idéntico al de aquel códice. Sólo cambia la numeración de los capítulos de los *Tesoros*, que van desde ρξς΄ hasta σε΄ (166-205).

Taur. = *Taurin. C. VII. 10*

Saec. XIV ex. (28-3-1389, Mitylene), chartac., mm. 202 x 143, ff. 73.

Escr. Eleutherius Elieus. Perdido hoy para nosotros, este códice hubiese sido un testimonio precioso de la labor de compilación y copia realizada entre a finales del siglo XIV por Eleuterio de Élide en el campo de la astrología, como muestra el *Angel. Gr. 29* (copiado por él en colaboración con Juan Abramio y suscrito el 24-7-1388, también en Mitilene). Este trabajo fue continuado en el siglo XV por Isidoro de Kiev y Juan Cortasmeno, como veremos más abajo.

Hist. Olim signatus B.VI.12. Poss. Antonius de Placentia (f. 52v).

Bibl. *CCAG*, IV, pp. 5-15.- Passini, 1749.- Zuretti, 1896, pp. 218-219.- Vogel-Gardthausen, 1909, p. 116.- Di Sanctis, 1904.- Torri, 1923.- Giaccaria, 1986.

Cont.

a) Tabula de diebus et mensibus. Methodus ad inveniendum Pascham. *De sortibus biblicis*. *De terrae motibus*. Heliodorus, *Comm. in Paulum Alexandrinum*. Excerpta astrologica et astronomica: Ps.-Stephanus Alex.; Hephaestio Thebanus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>; Hephaestio Thebanus (cont.). Excerpta astrologica et astronomica: Hermes Trismegistos; Leo Philosophus.

b) (ff. 37v-39v) *Thesaur.* 2; 4-5; 9; 15; 19-20; 23; 25; 26; 29-34; 38; 40; 43-44; 46; 52-53; (f. 40r) 1; 47-48.

c) Se trata de un códice perdido en el incendio de la Biblioteca Nazionale di Torino en 1904 (mejor suerte corrieron algunos vecinos suyos como C.VII.2, 4, 5, 7, 8, 13, 14, 15, 18 y 20). Por ello, nos limitamos a ofrecer una información meramente testimonial, a partir de los estudios realizados antes de perecer por completo. Los *descriptores* del *CCAG* (IV, p. 5 n.1) advertían, un año antes de su destrucción, del lamentable estado de conservación del códice, pero aclaraban que éste era resultado de la fusión de dos manuscritos antes independientes y ampliamente mutilados. Por tanto, se trataría de un códice misceláneo cuya primera parte recogía la

"Colección Laurenciana" muy incompleta, mientras que la segunda parte contenía otros extractos astrológicos de fuentes distintas que remontan al siglo XI. Por desgracia, su recuperación es imposible; no así la de otros manuscritos que está previsto que puedan "volver a la vida" en pocos años gracias a una interesante empresa de la comunidad científica y las autoridades civiles de la ciudad. Lógicamente no lo podremos tener en cuenta en nuestra edición crítica.

Ve_1 = *Marc. Gr. 324*

Saec. XIV^2, chartac., mm. 220 x 145, ff. II. 329, linn. 36-48.

Escr. Los escribas que copiaron este manuscrito (A: ff. 1-32v; B = 33-42v; C = ff. 43v-92v, 148-329; D = ff. 93-147) son copistas anónimos del último cuarto del siglo XIV que probablemente trabajaron en el círculo de Abramio, como sabemos por las relaciones de este códice con otros manuscritos del presente Epítome (*cfr. infra*, 3.4). Según Mioni (1985), el descriptor de la Biblioteca Marciana, en el primero de los copistas podría identificarse la mano del propio Abramio, por su similitud con la del códice *Marc. V, 13*, copiado por Abramio en 1376. No hemos podido comprobar esta propuesta de identificación.

En el margen superior del folio 48v, hay una suscripción, copiada por una mano reciente, del 22 de abril de 1416, lo que fija un *terminus ante quem* bastante seguro para la copia del códice.

Pero sería posible estrechar aún más el abanico cronológico de la producción de Ve_1 si tenemos en cuenta las relaciones genealógicas de los manuscritos salidos de la escuela de Abramio (*cfr. infra,* 3.4.1) en el texto del Epítome IIa: en efecto, si este manuscrito fue copiado de L_1 (que hemos situado entre 1372 y 1381) y fue a su vez fuente de L_2, cuyos horóscopos permiten situarlo ca. 1386, tenemos una banda de cinco años (1381-1386) en los que podría localizarse la copia de Ve_1, que a su vez fue antígrafo, al menos parcialmente, de los manuscritos que Eleuterio de Élide copió en Mitilene en los últimos años de la década de los '80 del siglo XIV.

Hist. Olim card. Bessarionis <251>.

Bibl. Mioni, 1985, pp. 44-48.- *CCAG*, II, pp. 4-16. *Cfr. CCAG*, I, p. 141.- Pingree, 1971, pp. 202-203.- Cavalieri-Muccio, 1896, pp. 60-63.- Wachsmuth, 1897, p. 12 ss.

Cont.

a) Heliodorus, *Comm. in Paulum Alexandrinum*. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Theophilus Edessenus; Nechepso; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>; [Hermes Trismegistos]; [Galenus]; [Pancharius]; Astrampsychus.; Ps.-Stephanus Alex. Ptolemaeus, *Apotelesmatica sive Tetrabiblos*. Ps.-Ptolemaeus, *Fructus sive Centiloquium*. Ptolemaeus, *Hipo-*

theses. Achmet. Thematia. Excerpta astrologica et astronomica: Lydus; Hermes Trismegistos. Tractatus geomantiae sine titulo. Epistula Manuelis Comneni. Isaac monacus Argyrus, *De usu astrolabii*. Iohannes Philoponus, *De usu astrolabii eiusque constructione*.

b) (ff. 127v-132r) *Thesaur.* 1-12, 15-48, 52-53.

c) Igual que en L_1 y L_3, los capítulos 6, 11, 17, 22, 24, 28, 35 y 48 aparecen sin título, ligados a sus respectivos capítulos precedentes. La numeración de los capítulos va en este códice desde ρμα΄ hasta ρπ΄ (141-180).

Ve_2 = *Marc. Gr. 336*

Saec. XV^1, chartac., mm. 225 x 150, ff. II. 332, linn. 30-33.

Escr. Una misma mano copió el grueso del códice (A: ff. 4-5r, 8-11, 11v-31, 38-88v, 96-104v, 107-122v, 127-132r, 133-150, 155-328v), mientras que otros copistas se encargaron de la revisión o agregaron suplementos (B: ff. 1-3v et 150v-153v; C: ff. 5v-6r, 11r (parte inf.), 31v (parte inf.), 32-37v, 88v (parte inf.), 89-95v, 105-106v, 123-126v, 132r (parte inf.), 132v, 154, 329-332v).

En el folio 31v, hay una suscripción del año 1436 (τῷ ἐνεστῶτι ἔτει ,ϛϡλδ' = a. D. 1436), anotada por el tercero de los copistas del manuscrito, lo que fija un arco cronológico verosímil para la copia del códice en la primera mitad del siglo XV.

Hist. Poss. card. Bessario Tusculanus (7v).

Bibl. Mioni, 1985, pp. 77-83.- *CCAG*, II, pp. 70-73.

Cont.

a) Excerpta astronomica: Opusculum de duabus Christi naturis; Astronomica quaedam. *Traditio in persicos canones astronomiae*. Demetrius Chlorus. Nicephorus Gregoras. Tabulae astronomicae persae. Ps.-Lydus, *De anno bisexto*. Iohannes Philoponus, *De usu astrolabii eiusque constructione*. Isaac monachus Argyrus, *De usu astrolabii*. Astronomica anonyma et diagrammata. Isaac monachus Argyrus, *Methodus Geodaesiae*. Ps.-Hero, *Geodaesia*. Astronomica quaedam. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>; Hermes Trismegistos; Galenus; Pancharius; Astrampsychus; Ps.-Stephanus Alex.; Theophilus Edessenus; Nechepso. Heliodorus, *Comm. in Paulum Alexandrinum*. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Syrus astrologus; Autolycus, *De ortibus et occasibus*; Critodemus. Tabulae astronomicae. Pseudo-Ptolemaeus, *Centil.*

b) (ff. 228r-233r) *Thesaur.* 1-12, 15-48, 52-53.

c) Los capítulos 6, 11, 17, 22, 24, 28, 32, 35 y 48 aparecen sin título, ligados a sus respectivos capítulos precedentes. La numeración de los capítulos se extiende desde ρμα΄ hasta ροζ΄ (141-177), con la salvedad de que el capítulo 20 (*Περὶ ἐπι-*

θεωρίας) no presenta numeración pero sigue siendo un capítulo independiente, provisto de título. Por otro lado, como ocurría en L_2, el capítulo 32 (*Περὶ δεσποτείας ἀλλήλων*), que figura justo en la zona llena de humedad que impide la lectura de la parte superior de cada folio, no debió de estar numerado si nos fijamos en que la numeración marginal de los capítulos anterior y posterior es correlativa (ρξα΄-ρξβ΄).

Ba = *Vatic. Barb. Gr. 127*

Saec. XV, chartac. (ff. 337-338 membr.), mm. 220 x 147, ff. I. 338, linn. 29-35.

Escr. Copiado en el siglo XV por Ἰσίδωρος μοναχός, es decir, Isidoro de Kiev, más tarde conocido como cardenal Ruteno (*cfr. RGK*, III, 258).

Hist. Olim 340. Poss. "*ex libris Caroli Strozzae Thomae fili*" (f. 7r), senatoris Florentini, qui codicem Franc. Barberini card. dono dedit.

Bibl. Capocci, 1958, pp. 186-218.- *CCAG*, V 4, pp. 36-58.- *Cfr.* Mercati, 1926, pp. 51-52, 90-91.- Diels, 1905-1908, I, pp. 39 & 113; II, pp. 10, 15, 80, etc.

Cont.

a) Lysis. Paulus Aegineta. Ptolemaeus, *Tetr.* Ps.-Ptolemaeus, *Fructus sive Centiloquium*. Ps.-Stephanus Alex. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Theophilus Edessenus; Nechepso; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>; Hermes Trismegistos; Galenus; Pancharius. Medica et astrologica quaedam : Anonyma varia; Antyllus; Paulus Aegineta; Galenus; Hippocrates; Aetius medicus; Maximus astrologus; Symeo Seth; Diocles; Achmet.

b) (ff. 159v-164v; 166v-167r) *Thesaur.* 1-12, 15-48, 52-53.

c) En cuanto a nuestro texto, el número y la distribución de capítulos no varía con respecto a L_1, L_3 y Ve_1. La única salvedad radica en que aquí, como ocurría en L_1, los capítulos no figuran numerados.

Advertimos, no obstante, dos novedades: en el f. 161r, entre los caps. 10 (*Περὶ τῶν λς΄ δεκανῶν...*) y 12 (*περὶ ὁρίων*), se inserta un breve capítulo titulado *Περὶ προσώπων ἃ ἐπέχουσιν οἱ ζ΄ ἀστέρες ἐν τοῖς τῶν ζῳδίων δεκανοῖς*, acompañado de una tabla-cuadro ilustrativa, con las caras (πρόσωπα) de cada signo en sus grados 10, 20 y 30 (esto es, en cada decano); de otro lado, entre los folios 164v-166v se inserta otro capítulo ajeno a este Epítome, *Μέθοδος τῆς τῶν κλήρων εὑρέσεως*. Ninguno de los dos capítulos, en efecto, pertenece a nuestra tradición de los *Tesoros*.

P_1 = *Paris. Gr. 2419*

Saec. XV (ca. 1461-62), chartac., mm. 410 x 310, ff. 342.

Escr. Copiado por Γεώργιος Μειδιάτης (ff. 1-148, 153-217v, 224-293, 295-342) y otras manos del siglo XV. Puede datarse en torno a 1461-62 por las Tablas de Pascua que se reproducen en ff. 278 y 275 (*cfr. RGK*, II, 87).

Hist. Poss. card. Nicolaus Rudolphus (†1550). Postea comparavit Catharina de Mediceis. Olim Regius 1843.

Bibl. Omont, 1888, II, pp. 256-257.- *CCAG*, VIII 1, pp. 20-63. *Cfr.* Engelbrecht, 1887, pp. 15-20.- Berthelot-Bruelle, 1887, I, p. 205.- Labègue, 1924, p. 62, n. 3.

Cont.

a) Collectanea astrologica (Iulianus Laodicenus, Hephaestio Thebanus, Achmet, <*Thesaur.*>, Ptolemaeus, *Fructus sive Centiloquium*, capita astrologica anonyma, Hipparchus astronomus, tabulae variae, Petosiris, Pythagoras, Theophilus Edessenus, Iohannes Camaterus, Heliodorus, Hermes Trismegistos, Apomasar (Palchus), Paulus Alexandrinus, Syrus astrologus et Iulianus Laodicenus). Ptolemaeus. Georgius Geometra. Isaac Argyrus. Cleomedes. Zanates. Apollonius. Astrologica quaedam. Petrus Theutonicus. Syrim. Manuel Paleologus. Apollonius.

b) (ff. 8r-9v; 14v-16r; 17r; 21r-v; 40v-41r) *Thesaur.* 1-2, 10, 12, 16-17, 19, 25-26, 30, 34-36, 39, 41-44, 47-48, 52-53.

c) Hay un total de 22 capítulos de los *Tesoros*, dispuestos de forma aleatoria a lo largo de la miscelánea de escritos astrológicos que compone este códice.

P_2 = *Paris. Gr. 2501*

Saec. XV med., chartac., mm. 214 x 135, ff. 235

Escr. Se distinguen dos manos en el códice, ambas de mediados del siglo XV.

Hist. Olim signatus Colbert. 4510; Regius 3211.3.

Bibl. Omont 1888, II, pp. 272-273.- *CCAG*, VIII 2, pp. 11-25.

Cont.

a) *Traditio in persicos canones astronomiae.* Isaac monacus Argyrus, *De doctrina temporum.* Tabulae astronomicae. Ptolemaei et Theonis expediti Canones. Theonis Alexandrini Tabula. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Theophilus Edessenus; Nechepso; Iulianus Laodicenus; Syrus astrologus; <*Thesaur.*>. Constantinus Harmenopulus.

b) (ff. 188v-195r) *Thesaur.* 1-3, 5-12, 15-20, 25-48, 52-53.

c) Este manuscrito contiene los mismos capítulos que L_1, L_3 y Ve_1, con cinco excepciones: los caps. 4 (*Περὶ παθοποιῶν ζῳδίων*), 21 (*Περὶ ἀκτινοβολίας*), 22 (*Περὶ δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν πλευρῶν*), 23 (*Περὶ δορυφορίας*) y 24 (*Περὶ δορυφορίας παραιρέτων*). Sin título figuran los capítulos 6, 11, 17, 28, 35, 48.

W_2 = *Vindob. Phil. Gr. 287*

Saec. XV, chartac., mm. 205 x 140, ff. II. 192.

Escr. Se distinguen tres manos en el manuscrito: A (ff. 1r-130v); B (ff. 131r-168v); C (ff. 169r-191v). Entre otros extractos, el copista B se encargó de la copia del los *Tesoros* de Antíoco. Se trata de una escritura ligeramente inclinada a la izquierda, de aspecto irregular y poco seguro, con una tendencia al achatamiento de algunas letras (en especial *ypsilon* y *omega*) y rasgos de cierto barroquismo.

Bibl. Hunger, 1961, p. 386.- *CCAG*, VI, pp. 51-53. *Cfr.* Engelbrecht, 1887, pp. 48-52.

Cont.

a) Achmet. Excerpta astrologica et astronomica: Hephaestio Thebanus; Theophilus Edessenus; Nechepso; <*Thesaur.*> Astrologica quaedam.

b) (ff. 150r-162r) *Thesaur.* 7-12, 15-48, 52-53.

c) Los folios 38-178 de este códice tienen exactamente el mismo contenido que los folios 49r-147r de Ve_1 (= *Marc. Gr. 324*), y, en los *Tesoros*, nuestro códice se limita a reproducir la articulación de los capítulos de éste. Simplemente, haremos algunas puntualizaciones, sobre todo a los primeros capítulos (1-6, en parte 7), que en este manuscrito faltan, probablemente a causa de la pérdida de algunos folios entre el f. 149 y 150, producida antes de que se hiciese la actual numeración de folios. Y no es la única discontinuidad textual que registra este códice. En efecto, en el f. 147v, el capítulo ρκζ΄ (*Ἀνάκρισις ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων συγκράσεως*) queda interrumpido *in medias res*, y el folio sucesivo (f. 148r) arranca con el final del cap. ρλθ΄. Ἐάν τις πεπόρνευκεν. El capítulo siguiente del fol. 148r, atribuido a Vetio Valente (ρμ΄. *Περὶ τῆς τῶν ιβ΄τόπων διακρίσεως*), vuelve a acabar *in medias res* en la última línea del f. 149v y, en el f. 150r, se inicia, también *in medias res*, el cap. 7. de los *Tesoros* (*Αἰτιολογία τῶν ὑψωμάτων καὶ ταπεινωμάτων τῶν ἀστέρων*). A partir de aquí, y hasta el f. 162r, nos encontramos con la secuencia habitual de capítulos de este epítome. Es decir, están los capp. 8-12, 15-48 y 52-53.

En cuanto a la numeración que éstos reciben en W_2, va desde la ρμζ΄ (147) del cap. 8, hasta la ρπ΄ (180) del cap. 53.

3

3.0. Gracias a los estudios de Pingree (1971, 1977), sabemos que Juan Abramio, astrólogo de Andrónico IV, fue el compilador, editor y corrector de una colección de textos astrológicos que figuran, con muy pocas divergencias de contenido, en los principales códices que transmiten el Epítome IIa de Antíoco, copiados sin excepción a lo largo del último cuarto del siglo XIV: L_1, L_3, Ve_1, L_2 y Taur. Esta colección, bautizada por Boll como *Syntagma Laurentianum*[12], dio un impulso significativo a la astronomía y astrología del último período bizantino en dos sentidos. En primer lugar, se trataba de una antología totalizadora de extractos astrológicos de muy diversa procedencia, que sistematizaba metódicamente las definiciones, los conceptos y el vocabulario de la astronomía y la astrología greco-helenística. En segundo lugar, esos textos daban una importancia creciente a los cálculos astronómicos procedentes del mundo islámico, que corregían con acierto las ya obsoletas tablas de Tolomeo y determinaban con menor margen de error las posiciones presentes y futuras de los planetas y las constelaciones en el círculo zodiacal. No por casualidad el códice más antiguo que contiene esta colección astrológica, L_1, ha sido titulado en su primer y último folio (f. 247) como Πρόχειρον Περσικόν (*Tabulae Persarum*), y el opúsculo que inauguran L_1 y L_2 es *Traditio in persicos canones astronomiae* (Παράδοσις εἰς τοὺς Περσικοὺς κανόνας), un tratado compilado ca. 1352/3 como primera versión del tercer libro de la Ἀστρονομικὴ τρίβιβλος compuesta por Teodoro Meliteniotes. Aunque, como director de la escuela patriarcal de Constantinopla, Teodoro era un firme detractor de la astrología, estaba convencido de la necesidad de adaptar las Tablas de Tolomeo a las nuevas realidades astronómicas[13]. Esta tradición de textos astronómicos y astrológicos, que se mostraba crítica con los defensores ortodoxos de la tradición tolemaica, como Manuel Brienio, Teodoro Metoquita, Nicéforo Gregoras e Isaac Argiro, bebe de obras astronómicas árabes y persas que se introducen en Bizancio a través de las traducciones realizadas por Jorge Quioniades, difundidas en la segunda mitad del siglo XIV por Jorge Crisococes I y recogidas en su obra astronómica por el propio Meliteniotes[14].

Pero Abramio fue también un astrólogo de corte. Si le atribuimos los horóscopos de varios sucesos significativos de la turbulenta vida político-militar de Bizancio a finales del siglo XIV, tal como los recoge el *Laurent. Plut. 28.16* (L_3)[15], no es difícil imaginar, como ya propuso Pingree[16], que fue el principal consejero astrológico de Andrónico IV. A él le siguió en sus sucesivos y casi siempre frustrados golpes de mano por desplazar del poder a su padre Juan V y a su hermano Manuel (el futuro Manuel II Paleólogo) y por atraerse el apoyo de los genoveses primero y de los otomanos después para conquistar el trono imperial. El partido

12 Boll, 1899, pp. 88-89.

13 Tihon, 1992, p. 221.

14 Pingree, 1971, pp. 196-199; Tihon, 1992, pp. 220-222.

15 Pingree, 1971, pp. 191-196.

16 Pingree, 1971, p. 199.

tomado por Abramio en favor de Andrónico le pondría en una situación poco segura en la capital: es probable que ya en 1371 Abramio fuera condenado por el patriarcado por practicar la magia contra Juan V, si es que el nombre de un tal Abramio, mencionado en las Actas patriarcales, coincide con nuestro personaje. De todos modos, no fue condenado al exilio. En la década de los '80, Constantinopla estaba dominada por Juan V y Manuel II, pero no hay que olvidar que, aunque a regañadientes, en 1381 éstos se habían visto forzados por los otomanos a llegar a un compromiso con Andrónico IV y su hijo Juan (el futuro Juan VII) para que se respetasen los derechos sucesorios de Andrónico como hijo primogénito de Juan V y fuesen revocados los de Manuel, su hermano menor[17].

En este ambiente de cierta paz civil, del que tangencialmente se hace eco un escolio del propio Abramio en el f. 151r del *Laurent. Plut. 28,16*, códice copiado en parte de su propia mano, es posible que nuestro astrólogo pudiera alternar con cierta comodidad su residencia en la capital con estancias fuera de Constantinopla, ya acompañando a Andrónico IV en Selimbria, donde muere en 1385, ya asociándose con colaboradores suyos en la factura de nuevos códices astrológicos. Precisamente, el más activo de sus discípulos, Eleuterio de Élide, copió en 1388, en Mitilene, el *Angel. Gr. 29* y un año después, en la misma isla, terminó la copia del *Taurin. C. VII. 10* (Taur.). No es improbable que el propio Abramio estuviera en la ciudad lesbia, situada en el área de influencia genovesa, para allegar códices de su propiedad o de su círculo astrológico al trabajo de copia de Eleuterio. De un viaje a Alejandría en busca de medicinas para el βασιλεύς (que Pingree identifica con Juan VII, hijo de Andrónico IV)[18] nos informa un extracto de su puño y letra escrito en f. 123r del *Laurent. Plut. 28,16*, que registra un eclipse solar del 1 de enero de 1386[19]. Es lícito suponer, no obstante, que, cuando los vientos amainaron y, en torno a 1391, se llegó a un compromiso más o menos estable entre el nuevo emperador, Manuel II, y los partidarios de su sobrino Juan VII, hijo de Andrónico IV, Abramio fijara su residencia definitiva en Constantinopla. Allí al menos se encuentra en 1402, cuando recibe la noticia de la victoria de Tamerlán sobre Bayaceto[20].

3.1. El *Laurent. Plut. 28,13* (L_1) es, sin lugar a dudas, el arquetipo de los códices que transmiten el Epítome IIa de Antíoco de Atenas. Así lo demuestra el hecho de que todos los demás códices salvo él contengan errores propios o, en otras palabras,

17 Ostrogorsky, 1984 [1963], pp. 533-534.

18 Pingree, 1971, p. 199.

19 El interés de Abramio por la medicina es corroborado no sólo por la presencia de numerosos extractos de medicina astrológica en el *Syntagma Laurentianum*, sino sobre todo por haber sido el copista principal del códice *Marcianus App. Cl. V 13*, suscrito el 18 de septiembre de 1376 (*cfr. supra*, p. 179).

20 *Cfr.* Hunger, 1978, p. 255.

que no haya errores de L_1 que no se transmitan a todos o parte de sus apógrafos. Son estos errores, recogidos en el aparato crítico, los que la presente edición del Epítome IIa ha intentado sanar a partir de un cotejo minucioso con el texto crítico del Epítome II, establecido por Hilario Bautista en su reciente Tesis Doctoral, aún inédita. En unos cuantos casos, el error de L_1 es corregido con acierto por una parte de los códices que fueron copiados, directa o indirectamente, a partir de él: 15.5 τριγωνικὴ ζῳδιακή Ba : ζῳδιακὴ τριγωνική L_1 L_3 Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 P_2; 26.3 ἀστὴρ P_1: om. L_1 L_3 Ba Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 P_2; 38.1 σύνδεσμον δὲ Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 : σύνδεσμον L_1 L_3 Ba P_2; 40.2 ὁρίοις Ba : ὅροις L_1 L_3 Ve_1 L_2 W_2 P_2 (τόποις ἢ ὅροις Ve_2); 44.5 ἡμερινοὶ L_3 Ba Ve_2 : νυκτερινοὶ L_1 Ve_1 L_2 W_2 P_2; 45.1 ψηφοφορίας L_3 Ba Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 : ψηφορίας L_1 P_2; 47.4 τὰς ξενιτείας L_3 Ba P_2 L_2 Ve_2 W_2 : τὰς ξενιτείας σημαίνει L_1 Ve_1; 53.5 ἐπίβολον W_2 P_1 : ἐπήβολον L_1 L_3 Ba Ve_1 L_2 Ve_2 P_2.

L_1 representa una primera versión, aún incompleta, de la colección astrológica que Abramio se propuso reunir en el último cuarto del siglo XIV. El título original de este códice está consignado en el f. 2r en latín (*canones p[er]sicos*) y en el f. 247r en griego y latín (Πρόχειρον Περσικόν, *Tabulae Persarum*). A este códice, probablemente, se refería aún en el siglo XV Isidoro de Kiev como el τὸ Περσικὸν Πρόχειρον τοῦ Ἀβραμίου[21]. Aunque no estamos seguros de que fuera copiado por el propio Abramio, como Pingree creía, es una posibilidad que no puede descartarse del todo y la noticia de Isidoro podría hacerla verosímil. Pero, aunque no fuera ése el caso, lo que está claro es que el códice fue propiedad de Abramio y fuente de otros códices que contenían la misma colección astrológica.

3.2. En primer lugar, son evidentes las estrechísimas relaciones que este códice guarda con el *Laur. Plut.* 28,16, copiado en su mayor parte por el propio Abramio en 1381/2. L_3 reproduce con exactitud el contenido de L_1 (L_1 ff. 20-247 = L_3 ff. 27-265) y, además, ambos códices recogen ciertos horóscopos que aluden a hechos contemporáneos de la disputa dinástica en la casa Paleólogo y muestran a su autor, que Pingree identifica con Juan Abramio, claramente decantado en favor de Andrónico IV y Juan VII[22]. Si tenemos en cuenta estas coincidencias, no extraña en absoluto que Isidoro de Kiev se refiriera implícitamente a L_3 como τὸ ἕτερον τοῦ Ἀβραμίου[23].

Pero, además de reproducir el contenido de L_1, L_3 incorporó textos astrológicos a partir de otras fuentes manuscritas. Algunos de ellos se encuentran recogidos también, con la misma recensión, en el *Vatic. Gr. 208*, un códice copiado en Constantinopla en la década de los '70 del siglo XIV por un escriba anónimo, colaborador del patriarca

21 *Cfr.* Mercati, 1926, pp. 52, 98-99.

22 *Cfr.* Pingree, 1971, pp. 193-194.

23 *Cfr.* Mercati, 1926, pp. 98-99.

Filoteo[24]. En sus folios 133-225v este manuscrito conserva las siguientes obras: Ptolemaeus, *Apotelesmatica sive Tetrabiblos*; Ps.-Ptolemaeus, *Fructus sive Centiloquium*; Ptolemaeus, *Hipotheses planetarum*. Pues bien, las dos primeras se encuentran en el mismo orden en el *Laur. Plut. 28,16*, que presenta la misma recensión del texto tolemaico, sujeto a amplias interpolaciones y paráfrasis[25]. Por otro lado, las tres obras del corpus tolemaico recogidas por el *Vatic. Gr. 208* están presentes, en el mismo orden, en otros dos códices producidos en el círculo erudito de Abramio: el *Marc. Gr. 324* (último cuarto del siglo XIV; ff. 156r-199v) y el *Angel. Gr. 29* (copiado por Eleuterio de Élide el 24 de julio de 1388 en Mitilene; ff. 279v-334r)[26].

Pingree cree que el autor de estas recensiones textuales de Tolomeo, que también se extienden al tratamiento del texto de los demás extractos de la colección laurenciana (por ejemplo, Hefestión de Tebas, Epítome IV; Antíoco-Retorio, Epítome IIa, etc.), es el propio Abramio. Nosotros no quisiéramos ignorar la posible precedencia cronológica del *Vatic. Gr. 208* sobre los códices de Abramio y nos inclinaríamos más bien por una paternidad editorial ajena a Abramio en el caso de Tolomeo, más cercana quizá a los círculos eruditos de la mitad del siglo XIV, dominados por Nicéforo Gregoras e Isaac Argiro (con los que quizá Abramio pudo colaborar al comienzo de su carrera de astrónomo y astrólogo). En nuestra opinión, Abramio decidió seguir el ejemplo editorial ensayado para Tolomeo en el *Vatic. Gr. 208* y, en los códices encargados y copiados por él mismo (en principio, L_1 y L_3, respectivamente), extendió ese método de trabajo editorial a los autores y textos de la colección laurenciana (Hefestión, Antíoco-Retorio, Hermes Trismegistos, etc.). En estos

24 *Cfr. supra*, p. 180.

25 No son las únicas coincidencias textuales entre los dos códices: el *Vatic. Gr. 208* contiene, después de las obras de Tolomeo, los tratados sobre el uso del astrolabio de Juan Filópono e Isaac Argiro (ff. 209-226), igual que L_3 en ff. 279-296v, sólo que aquí preceden a Tolomeo. Entre los dos opúsculos sobre el astrolabio, en ambos códices parece figurar la misma tabla (Cf. *CCAG*, I, p. 39; Mercati-Franchi de' Cavalieri, 1923, p. 257). Por otro lado, el *Vatic. Gr. 198*, un códice de contenido netamente astronómico (Tolomeo y comentarios de Teón y otros a Tolomeo) y transcrito por el mismo copista que el *Vatic. Gr. 208*, contiene el tratado de Filópono sobre el astrolabio en f. 515v. Aun sin ser una coincidencia, la presencia dominante de la figura intelectual de Argiro en el *Vatic. Gr. 208* queda reforzada por el hecho de contener sus dos Πραγματεῖαι *νέων κανονίων*, que adaptaban los cálculos de las Tablas de Tolomeo de la latitud de Alejandría a la latitud de Bizancio.

26 Si el códice vaticano se copió hacia 1377, como sugiere Tihon, 1978, pp. 47-49 y confirma el testimonio de sus filigranas (Pérez Martín en prensa), L_3, copiado en el año 1381/2, parece estar vinculado a él en lo referente a los textos de Tolomeo. Entre *Tetrabiblos* y *Carpus*, en efecto, ambos códices insertan un idéntico fragmento astrológico sobre la δωδεκάτροπος cuyo título reza: Περὶ τῶν καλουμένων κέντρων ἐπαναφορῶν τε καὶ ἀποκλιμάτων καὶ τῆς ἑκάστου τῶν ιβ' τόπων ὀνομασίας τε καὶ δυνάμεως. Para el *stemma* del *Tetrabiblos*, que establece un subarquetipo común (γ) para el *Vatic. Gr. 208* (= B), L_3 (= C) y Ve_2 (= N), cf. la *Praefatio* de Hübner, 1998.

primeros códices, todavía puede rastrearse una cierta vinculación con escritos de Isaac Argiro, que quizá impulsara la edición tolemaica. Tanto L_1 como L_3, en efecto, presentan al comienzo un opúsculo de Argiro: Μέθοδοι λογικαὶ ἡλιακῶν καὶ σεληνιακῶν κύκλων, mientras que L_3 recoge él solo la obra de este mismo erudito sobre el uso del astrolabio.

3.3. Del *Laurent. Plut. 28,16* (L_3), que había sido transcrito por Juan Abramio en 1381/2 y que, por las notas marginales que presenta, permaneció en su poder por lo menos hasta 1390[27], deriva a su vez el *Vatic. Barb. Gr. 127* (Ba), copiado en el siglo XV por Isidoro de Kiev, quien, como ya vio Mercati al identificar la escritura del cardenal ruteno en el códice barberino, dejó notas y escolios de su propia mano en el manuscrito que le sirvió como modelo de copia. La dependencia de Ba respecto de L_3 es visible en la casi total exactitud con que el primero reproduce no sólo el contenido de los extractos astrológicos de la colección laurenciana del códice de Abramio (L_3 [ff. 99r-239v] > Ba [ff. 71r-204r]), sino también notas marginales del propio Abramio, posteriores a la copia del códice laurenciano, que han pasado de L_3 a Ba[28].

El texto de los *Tesoros* no hace sino corroborar esta filiación. Véanse los errores comunes a L_3 Ba: 7.3 τὸ om. L_3 Ba; 7.9 ὡς] καὶ L_3 Ba; 12.1 λεπτότερα] λεπτομερέστερα L_3 Ba; 16.tit. τῶν om. L_3 Ba; 18.1 παρέδωκαν] παρέδωσαν L_3 Ba; 18.6 μεθόδῳ om. L_3 Ba; 18.10 γενόμενα] γινόμενα L_3 Ba ; 28.1 τε om. L_3 Ba; 48.31 λέγε εἶναι] εἶναι λέγε L_3 Ba; o las figuras que introducen L_3 Ba en 17.2. A estos errores o variantes comunes, que reproduce Ba de su antígrafo, el manuscrito copiado por Isidoro añade no pocos errores de su propia cosecha: 1.tit. καὶ ἀρρενουμένων om. Ba; 1.5 ἀπὸ] ἀπὸ πὸ Ba; 7.1 ἕνεκεν] ἕνεκα Ba; 8.8 αὐτοῖς] αὐτῆς Ba; 8.10 ὑπ' αὐτῶν] αὐτῶν Ba; 8.15 ψυχρᾶς καὶ ξηρᾶς] ξηρᾶς καὶ ψυχρᾶς Ba; 11.1 spatium vacuum in L_1 L_3 P_2 Ve_1 W_2 : ἐν ἰδίῳ κανονίῳ κατέγραψαν suppl. Ba; 12.tit. τῶν om. Ba; 16.3 Καρκίνος καὶ Αἰγόκερως add. Ba; 18.2 γὰρ om. Ba; 18.4 ζῳδίῳ om. Ba; 18.5 post μοίρας add. παρὰ τὸν δύο ἥμισυ μερίζοντες Ba; 19.3 & 6 σημεῖα] σημείων Ba; 26.1 καὶ om. Ba; 26.4 τετραγωνίζῃ] τετραγωνίζει Ba; 26.6 δὲ om. Ba; 28.2 καὶ ἡ ἐπαναφορὰ ... τοῦ μεσουρανήματος om. Ba; 29.7 οἱ οἶκοι] ὁ οἶκος Ba; 30.1 ἐπιθεωρῶσιν] ἐπιθεωρούσιν Ba; 30.2 τυγχάνῃ] τυγχάνει Ba; 36.2 βάλλῃ] ἐπιβάλλῃ Ba; 38.4 μοιρῶν om. Ba; 46.7 καὶ πάλιν ... μοίρας πδ' om. Ba; 52.6 τῷ Ἑρμῇ om. Ba; 53.2 εὐδαιμονικὸν] ἡγεμονικὸν Ba.

3.4. El *Laurent. Plut. Gr. 28,16* (L_3) no fue el único códice astrológico que, en los últimos decenios del siglo XIV, fue copiado directamente del arquetipo del *Syntagma Laurentianum*, el *Laurent. Plut. Gr. 28,13* (L_1). Una etapa más en este proyecto de Abramio de compilar textos astrológicos de fuentes astronómicas helé-

27 *Cfr.* Pingree, 1971, p. 199.

28 *Cfr.* Mercati, 1926, p. 97 n. 2, p. 98 n. 1.

nicas y no helénicas (es decir, de origen árabe o persa), la representa el *Marc. Gr. 324* (Ve_1), copiado parcialmente por varios escribas profesionales a partir de L_1. En efecto, este códice reproduce con exactitud la colección astrológica de L_1 (L_1 ff. 99r-239v = Ve_1 ff. 49r-147r), con la única salvedad de que los extractos contenidos en los ff. 221r-239v de L_1 figuran en el *Index* de Ve_1 pero no en el texto. El hecho relevante es que, además de los tres tratados astrológicos del corpus tolemaico[29] y de los dos opúsculos de Filópono y Argiro sobre el uso del astrolabio[30], Ve_1 incorpora nuevos textos astrológicos procedentes de fuentes no griegas: la monumental compilación de Achmet el Persa (ff. 202r-281r)[31] y el texto onirocrítico atribuido a Astrámpsico (ff. 148r-155v). Por último, encontramos en cabeza del códice (ff. 1r-40v) una obra que no había aparecido hasta ahora en los manuscritos del círculo de Abramio: el comentario de Heliodoro a Pablo de Alejandría.

3.4.1. En los *Tesoros* de Antíoco de Atenas, el texto de Ve_1 deriva directamente de L_1. Una prueba fehaciente de ello puede encontrarse en el hecho de que Ve_1 sea el único manuscrito de todos los que contienen el Epítome IIa de Antíoco que, por una feliz inadvertencia, no ha corregido un craso error de lectura de L_1, que los demás códices han subsanado sin dificultad: 47.4 τὰς ξενιτείας L_3 Ba P_2 L_2 Ve_2 W_2 : τὰς ξενιτείας σημαίνει L_1 Ve_1. Otro indicio de esa dependencia directa es que tanto Ve_1 como P_2, que es una copia independiente hecha en el siglo XV a partir de L_1 (véase *infra*, **3.5.**), conservan el mismo error de lectura de una desinencia (-αι) que en L_1 es muy fácilmente interpretablde como -ας: 10.5 διαφοραὶ] διαφορὰς Ve_1 P_2.

Además, hay una serie de errores, no muy numerosos pero significativos, que Ve_1 comparte con otros tres manuscritos: *Laur. Plut. Gr. 28,14* (L_2), *Marc. Gr. 336* (Ve_2) y *Vindob. Phil. Gr. 287* (W_2): 1.2 οἱ om. Ve_1 L_2 [Ve_2][32] [W_2][33]; 7.14 ὑγραντικώτερον] ὑγραντικώτατον Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 ; 8.5 καὶ τοῦ Ἄρεως] καὶ τὴν τοῦ Ἄρεως Ve_1 L_2 [Ve_2] W_2; 10.4 τὸν] τοῦ L_2 Ve_2 W_2 (recte Ve_1, pero muy fácilmente interpretable como τοῦ)[34]; 10.5 διαφοραὶ] διαφορὰς Ve_1 L_2 Ve_2 W_2; 33.tit.

29 *Cfr. supra*, pp. 190-191. Según Robbins (1956, p. 8), editor del *Tetrabiblos* en "Loeb Classical Library", este códice está estrechamente emparentado al *Vatic. Gr. 208*. El mismo diagnóstico en el *stemma codicum* de Hübner, 1998 (*cfr. supra*, n. 26).

30 *Cfr. supra*, p. 191 n. 26.

31 Pero Achmet fue identificado por Pingree con el propio Eleuterio de Élide o Eleuterio Zebeleno (Pingree, 1997, p. 75). El libro III de esta obra ha sido editado y traducido al italiano por Bezza, 2002.

32 Entre corchetes, señalamos las lecturas que es imposible leer en Ve_2 por una mancha de humedad que se encuentra en la parte superior de cada folio del códice.

33 También en este caso señalamos entre corchetes lecturas que es imposible comprobar en W_2 porque esta parte del texto no la hemos conservado (*cfr. supra*, p. 187).

34 Hay un caso interesante de transmisión parcial de errores en 40.3 ἢ κατὰ σῶμα ἢ κατὰ σχῆμα L_2 codd. : ἢ κατὰ σχῆμα ἢ κατὰ σῶμα Ve_1 W_2 : ἢ κατὰ σχῆμα Ve_2. El copista de Ve_1 advierte con los números β' y α', escritos sobre σχῆμα y σῶμα respectivamente, de que es preciso invertir el orden de los sintagmas preposicionales. El único manuscrito que hace caso de esta advertencia es L_2, pero la lectura de Ve_2 deriva claramente de L_2 por *saût du même au même*.

οἰκοδεσπότου] οἰκοδεσποτίας Ve_1 L_2 Ve_2 (οἰκοδεσποτείας W_2). Como no hay errores de Ve_1 que no se encuentren en los restantes códices de este grupo[35], mientras que éstos presentan además no pocas variantes erróneas de su propia cosecha, parece bastante claro que Ve_1 es el cabeza de esta subfamilia de manuscritos. Otro indicio, quizá definitivo, de la vinculación genética de Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 lo constituye el hecho de que todos coinciden en la nada evidente pero fallida corrección que, en el capítulo 19, introducen en el texto de L_1, explicable sólo desde un conocimiento competente de la doctrina astrológica: 19.2 τροπικῶν L_1 L_3 Ba P_2 : ἰσημερινῶν Ve_1 L_2 W_2 : om. Ve_2; 19.5 ἰσημερινῶν L_1 L_3 Ba P_2 : τροπικῶν Ve_1 L_2 Ve_2 W_2[36].

Dentro de esta familia de manuscritos, las relaciones genealógicas son reconstruibles sin dificultad con un simple análisis estemático vertical:

a) $L_2 > Ve_2$. La conexión entre ambos manuscritos está clara por los muchos errores conjuntivos que presentan: 1.1 Σελήνη δὲ καὶ Ἀφροδίτη] Ἀφροδίτη δὲ καὶ Σελήνη L_2 Ve_2; 1.7 δὲ τῇ πείρᾳ] δ' ἐν τῇ πείρᾳ L_2 Ve_2; 3.4 ὡροσκόπει] ὡροσκοπεῖ L_2 Ve_2; 8.8 αὐτοῖς] αὐτῆς L_2 Ve_2; 18.3 ζῳδίου] ζῳδιακοῦ L_2 Ve_2; 18.13 ταύτας om. L_2 Ve_2; 20.1 ἢ κατὰ τρίγωνον ... κατὰ διάμετρον] ἢ κατὰ διάμετρον ἢ κατὰ τρίγωνον ἢ κατὰ τετράγωνον ἢ κατὰ ἑξάγωνον L_2 Ve_2; 29.8 αὐτῶν] αὐτοῦ L_2 Ve_2; 33.2 τριγώνου, ὁρίου] ὁρίου, τριγώνου L_2 Ve_2; 38.tit. περὶ συνδέσμων L_2 Ve_2; 38.5 μὲν om. L_2 Ve_2; 40.tit. ὁμοροήσεως] αἱμορροήσεως L_2 Ve_2; 42.1 εἶναι om. L_2 Ve_2; 48.1,2,10,11 βιοθανάτους] βιαιοθανάτους L_2 Ve_2; 48.32 ἄλλους om. L_2 Ve_2; 53.1 Κρόνος] ὁ Κρόνος L_2 Ve_2). Pero es evidente que L_2 es la fuente de Ve_2 porque no hay errores propios de L_2 que no tenga Ve_2 (el único es la omisión del título en el cap. 39, que ha podido subsanar Ve_2 por su propia cuenta)[37], mientras que son legión los errores exclusivos de Ve_2: 2.3 εἶπον ὅτι νομίζονται] νομίζονται εἶπον ὅτι Ve_2;

35 Excepto en dos casos: en el primero, que corrigen todos sus apógrafos, se trata de un error muy fácilmente subsanable: 7.13 ἀκολασία] ἀκολασίαν Ve_1. En el segundo, el error banal de Ve_1, corregido por L_2, sólo pasa a W_2: 8.4 τῆς] τοῖς Ve_1 W_2.

36 La corrección es acertada desde el punto de vista de la doctrina astrológica, pero, al no sanar el contexto inmediato, que se mantiene erróneo (*cfr.* el aparato crítico del cap. 19 y la nota 39 de la traducción), creemos que su testimonio es muy significativo e indicio seguro de relación genealógica.

37 Otros hipotéticos errores propios de L_2 son pura apariencia: 11.3 ἀγαθωτέραν] ἀγαθοτέραν L_2 (pero una mancha de humedad nos impide saber la lectura de Ve_2); 29.4 & 6 ἰδιοπρωσοπεῖ] ἰδιοπρωσοπῇ L_2 (pero hay suspensión de la desinencia en Ve_2); 31.3 οἱ μὲν ἐν] οἱ ἐν μὲν L_2 (pero una mancha de humedad nos impide saber la lectura de Ve_2); 40.1 ὁμορόησις] αἱμορόησις L_2 : αἱμορρόησις Ve_2 (es la misma variante en L_2 y Ve_2, sólo que este último duplica una consonante); 48.14 ἐπιθεωρῇ] ἐπιθεωρεῖ L_2 (pero una mancha de humedad nos impide saber la lectura de Ve_2).

5.tit. περὶ ἀσελγῶν καὶ σινοποιῶν ζῳδίων Ve_2; 7.15 ἡ Σελήνη, ἐκεῖ om. Ve_2; 8.12 τῆς om. Ve_2; 8.14 ἀμφοτέρων : ἀμφοτέρων τὰς μίξεις ἤτοι Ve_2; 9.3 δὲ om. Ve_2; 9.5 Σελήνη] ἡ Σελήνη Ve_2; 10.6 τὴν Σελήνην] καὶ τὴν Σελήνην Ve_2; 12.2 ἐλαττοῖ ... κακοποιοῦ om. Ve_2; 15.2 τοῦ Ἡλίου ὄντος] ὄντος τοῦ Ἡλίου Ve_2; 15.12 δ' ὁμοίως] ὁμοίως Ve_2; 15.13 χρώμενος] χρησόμεθα Ve_2; 15.14 εὑρήσεις καὶ] καὶ εὑρήσομεν Ve_2; 35.1 συνοδικῆς] Σελληνοηλιακῆς Ve_2; 40.3 ἢ κατὰ σῶμα ἢ κατὰ σχῆμα] ἢ κατὰ σχῆμα Ve_2; 43.1 δὲ] δὲ δὲ Ve_2; 45.tit. περὶ ἀστέρων ὑπαυγῶν Ve_2; 46.6 τοῦ μεσουρανήματος ... ὁ δὲ ὡροσκόπος] τοῦ ὡροσκόπου Ve_2; 46.9 προανηνεγμένων codd. : προανημεγμένων Ve_2; 47.1 ψυχῆς] τύχης Ve_2; 47.2 πάθη om. Ve_2; 47.6 & 8 κλῆρος om. Ve_2; 48.9 τοῦ κλήρου om. Ve_2; 48.17 τόπῳ om. Ve_2; 52.tit πρὸς τὴν Σελήνην om. Ve_2.

b) $Ve_1 > W_2$. No hay errores de Ve_1 que no se encuentren en el *Vindob. Phil Gr.* 287 (W_2), copiado en el s. XV. Una prueba incontestable de la relación entre ambos códices es la presencia de varias adiciones textuales en el margen de Ve_1, introducidas en una época posterior a la copia de este manuscrito por una mano reciente, que sólo han pasado a W_2 (y directamente a su texto): 27.1 post τόποις add. αὐτὸς δὲ ἐκ τῶν ἑπομένων ἐν τοῖς χρηματίζουσιν ἀποκλίνει ὅτι ἐν τοῖς χρηματιστικοῖς ἢ $Ve_1^{2\,mg}$ W_2; 29.3 post Σελήνην add. ἀγαθύνεται διὰ τὸν τόπον καὶ ἀνύεται ἡ κάκωσις κεκακωμένου $Ve_1^{2\,mg}$ W_2; 31.1 post ἡμερινῶν add. ἤγουν οἴκους ἢ ὑψώματα. οἷον Ἥλιος καὶ Ἄρης ἐν Κριῷ συνδεσπόζουσι· τοῦ μὲν γὰρ οἶκος, τοῦ δ' ὕψωμα $Ve_1^{2\,mg}$ W_2; 39.1 post συνῇ add. μήτε ζῳδιακῶς (ζῳδικῶς W_2) μήτε κατὰ κόλλησιν μήτε μὴν ἐν ταῖς (τοῖς W_2) λ΄ μοίραις τῆς ἔγγιστα συναφὴν ἢ σύνοδον ποιεῖσθαι μέλει· ἀδιαίρετοι δὲ αἱ τοιαῦται γενέσεις καὶ ἀπρόκοποι $Ve_1^{2\,mg}$ W_2. Finalmente, W_2 agrega a los de su antígrafo, o quizá a un manuscrito intermedio que no hayamos conservado, muchos errores o variantes de su propia cosecha: 7.10 λόγων] λόγον W_2; 7.12 ἐπιθυμίας] ἐπιθυμίαις W_2; 8.6 τῶν om. W_2; 8.7 ἐπεὶ γὰρ ἡ μὲν Ἀφροδίτη] ἐπεὶ μὲν γὰρ ἡ Ἀφροδίτη W_2; 8.11 μετὰ] μετὰ τῆς W_2; 9.1 περιέχηται] περιέχεται W_2; 10.tit. τίνος ἀστέρος] τίνος χάριν W_2; 10.2 ἀπέδοσαν] ἀπέδοκαν W_2; 10.3 φίλοπλον ... πολεμοχαρῆ iter. W_2; 12.3 πραγματείας] πραγματεία W_2; 15.10 τοὺς παρακειμένους] τοὺς περιττοὺς W_2 ; 17.1 πρὸς om. W_2; 18.9 ιβ΄ om. W_2; 24.1 παρ' αἵρεσιν] παρ' αἴνεσιν W_2; 26.5 ἀστήρ τις] τοῖς ἀστράσι W_2; 26.10 ἐπιθεωρῇ] ἐπιθεωρεῖ W_2; 29.4 ἰδιοπρωσοπεῖ] ἰδιοπροπροσωπεῖ W_2; 38.2 λέγεται] λέγε W_2; 38.3 τὸ] τῷ W_2; 44.tit. περὶ τοῦ] περὶ τὸ W_2; 44.1 καὶ om. W_2; 44.2 ἔτι] ἔ W_2; 44.4 δύνοντος] δύνην W_2; 46.2 αὐτὸ ... χρόνον om. W_2; 46.3 περιγράφεται] περιγραφαὶ W_2; 48.2 βιοθανάτους] βειοθανάτους W_2; 48.16 & 26 οἰκοδεσπότης] ὁ οἰκοδεσπότης W_2; 48.20 λέγε] λέγετε W_2; 48.24 ἐὰν] ἐὰν δὲ W_2.

3.4.2. La vinculación del *Laurent. Plut. 28,14* (L_2) al *Marc. Gr. 324* (Ve_1), rastreable por los indicios internos del análisis textual, muestra que el mismo copista del *Vatic. Gr. 208* (véase *supra* **3.2**) transcribió de su puño y letra la mayor parte de

un códice del *Syntagma Laurentianum* (L_2), a partir de un antígrafo producido en el círculo de Abramio (Ve_1). La relación entre ambos códices puede confirmarse también por una serie de coincidencias muy llamativas en el contenido astrológico que ambos transmiten: comparten el comentario de Heliodoro a Pablo de Alejandría, los extractos astrológicos se suceden con exactitud en uno y otro códice, pero sobre todo está el hecho de que, en los dos manuscritos, hay un grupo de extractos de la colección laurenciana que han sido omitidos en el texto pero cuya noticia, en cambio, figura en el Índice de cada uno de ellos, con su numeración correspondiente[38].

El hecho relevante en este caso es que recensiones de textos astronómicos y astrológicos salidas de la escuela de Abramio, como la de Ve_1, encontraran un cierto eco en ambientes patriarcales, y ello a pesar de la desconfianza habitual del Patriarcado hacia la práctica de la astrología, considerada como una parte de la magia, y de las sucesivas campañas de denuncias y condenas a destacados astrónomos y astrólogos en los primeros años '70: Demetrio Cloro y quizá Juan Abramio fueron víctimas de estas acusaciones, inducidas con toda probabilidad a instancias del palacio imperial por abrazar la causa de Andrónico IV contra Juan V y Manuel II.

Con todo, que un escriba de la oficina patriarcal, quizá discípulo de Nicéforo Gregoras[39], no sólo copiara códices astronómicos de las autoridades antiguas, como Tolomeo (*Vatic. Gr.* 208), sino que incluso diera acogida en los códices por él transcritos a autores sospechosos de practicar ocultismo o condenados por su oposición al hesicasmo, era algo que, por sorprendente que parezca, podía ocurrir en Constantinopla, como prueban otros indicios. Para empezar, el propio Demetrio Cloro, antiguo protonotario de la oficina patriarcal, fue acusado por el patriarca Filoteo porque, según la versión oficial, había copiado un libro plagado de maldiciones e invocaciones a fuerzas demónicas[40].

En segundo lugar, el *Vatic. Gr. 208* (ff. 13r-15v) contiene una obra anónima, quizá compuesta por el erudito hesicasta en persona, que está inspirada en dos opúsculos de Isaac Argiro[41], el máximo exponente de la ciencia tolemaica de su tiempo,

---

38 *Cfr. CCAG*, II, p. 6 y I, p. 25.

39 Pérez Martín en prensa.

40 *Cfr.* Pingree, 1971, p. 192. Además, el único tratado que tenemos de Demetrio Cloro ha sobrevivido en media docena de códices; uno de ellos es uno de los códices astrológicos de Abramio, el *Laurent. Plut. 28,16* (ff. 23v-24r): *cfr.* Pingree, 1971, p. 199 & n.12.

41 La obra anónima, que coincidimos con Pérez Martín (en prensa, n. 9) en que es fruto del propio copista y no de Abramio, como sostenía Pingree (1971, pp. 197-198), tiene por título Διὰ συντόμων εὕρησις κατὰ τὸν ζητούμενον Ῥωμαϊκὸν μῆνα τοῦ ἐνισταμένου ἔτους τοῦ τε τόπου καὶ τοῦ χρόνου τῶν συνόδων καὶ τῶν πανσελήνων. Los dos tratados de Argiro en que se inspira son Πραγματεία νέων κανονίων y Πραγματεία νέων κανονίων συνοδικῶν τε καὶ πανσεληνιακῶν.

que fue condenado por el Patriarcado por su oposición a la teología palamita. Pese a los escrúpulos que exhibe nuestro copista anónimo para dar a conocer el nombre de su fuente en el manuscrito vaticano, nada le impide utilizarlo y justificar su decisión en una actitud piadosa hacia el prójimo confundido por la jactancia y la herejía. Es interesante constatar que esta misma obra anónima ha sido incluida por el mismo copista precisamente en el *Laurent. Plut. 28,14* (ff. 18-30v), que está claramente relacionado con la colección laurenciana de textos astrológicos inspirada por Abramio: aquí el nombre de Argiro queda simplemente en blanco. Por último, otra coincidencia textual entre el *Vatic. Gr. 208* y el *Laurent. Plut. 28,14* (L_2) tiene que ver con un catálogo de 30 estrellas fijas usadas en los temas natales, que, según Pingree[42], fue copiado del manuscrito vaticano en L_2, sólo que los cálculos del primer manuscrito, fieles a las tablas de Tolomeo, fueron corregidos en el códice laurenciano teniendo en cuenta los datos de la astronomía persa relativos a las posiciones exactas de los cuerpos celestes en el año 1389.

Así pues, todo parece indicar que, simultáneamente a la formación de la *Sylloge Laurentiana* de textos astrológicos, inspirada por Juan Abramio, en Constantinopla y, lo que es más importante, en ambientes cercanos al Patriarcado se había gestado también una colección de textos astronómicos y astrológicos que podemos localizar en los tres manuscritos copiados por el erudito hesicasta: por orden cronológico, el *Vatic. Gr. 198* y *208*, copiados en los años '70 del siglo XIV, que contenían la obra astronómica y astrológica de Tolomeo y otros autores, respectivamente y, en último lugar, el *Laurent. Plut. 28,14* (L_2), que, de una fuente salida de la oficina de Abramio, el *Marc. Gr. 324* (Ve_1), completaba la colección con lo mejor del *Syntagma Laurentianum*.

3.4.3. Finalmente, en la primera mitad del siglo XV el *Laurent. Plut. 28,14* (L_2) estuvo quizá todavía disponible en la Biblioteca Patriarcal de Constantinopla para que fuera el modelo del *Marc. Gr. 336* (Ve_2), que ampliaba el contenido de su antígrafo con otros muchos textos astrológicos y no astrológicos. En este sentido, es verosímil que algunas de las obras astrológicas de Ve_2 que no se encuentran en su antígrafo (L_2), hayan tenido como fuente L_3, pues en algún caso son los únicos códices que las transmiten (Demetrius Chlorus).

3.4.4. En cuanto a la fuente de la que el códice de Turín hoy perdido para nosotros pudo haber sido transcrito en Mitilene, en el año 1389, por Eleuterio de Élide, Pingree sostiene que habría sido copiado de L_2, que contiene algunos extractos de fuentes que remontan al siglo XI conservados también en la segunda parte de Taur[43]. Nosotros nos inclinamos a pensar que la fuente más probable, al menos de

[42] Pingree, 1971, pp. 200-202.

[43] Pingree, 1971, p. 203. *Cfr. supra*, p. 183.

la primera parte del códice turinés, que transmitía la colección laurenciana, aunque probablemente incompleta, es Ve_1. No olvidemos que este códice, que había sido ya el antígrafo de L_2 hacia mediados de los años '80 del siglo XIV[44], sirvió parcialmente de modelo de copia también para el *Angel. Gr. 29*, transcrito por Eleuterio de Élide el 24 de julio de 1388 en Mitilene, quien refundió en una sola compilación, a partir del *Marc. Gr. 324*, los extractos de Hefestión y otros autores antiguos y el monumental tratado de Achmet el Persa[45] y, a partir de otros códices, el material astrológico, arriba mencionado, que bebe de fuentes del siglo XI. Además, el *Laurent. Plut. 28,14* (L_2) es un códice del Patriarcado de la capital, destinado a permanecer en Constantinopla. Así pues, el ejemplar más verosímil para servir de modelo a Taur. en Mitilene en el trabajo de copia de Eleuterio no podía ser otro que el que ya le había servido un año antes para transcribir parte del *Angel. Gr. 29*.

3.5. El *Paris. Gr. 2501* (P_2), de la mitad del siglo XV, debe ser considerado también como descendiente directo del arquetipo L_1. No hay errores del laurenciano que no contenga P_2, en contraste con la presencia significativa de errores propios en P_2: 2.2 δὲ om. P_2; 7.tit. τῶν om. P_2; 8.14 ἀμφοτέρων] ἀγαθοτέρων P_2; 10.1 ἕτερα τμήματα] ἑτέρου τμήματος P_2; 10.5 διαφοραὶ] διαφορὰς P_2; 18.11 δωδεκατημόριον ... ἀπὸ τοῦ Λέοντος om. P_2; 48.22 τύχῃ] ψυχῇ P_2; 48.23 ἐὰν δὲ P_2; 48.27 καὶ om. P_2; 53.1 Κρόνος om. P_2.

Se da la casualidad, además, de que este códice ha sido el único en transmitir uno de los escasos errores de escritura de L_1, que ha sido corregido por el resto de los manuscritos: la haplografía ψηφορίας (45.3).

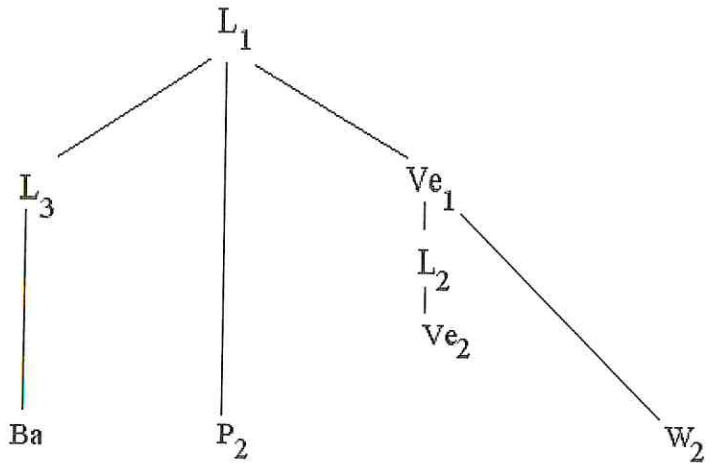
3.6. Queda finalmente por dilucidar la fuente manuscrita de los extractos del Epítome IIa que Jorge Midiates copió en torno a 1461 en el *Paris. Gr. 2419* (P_1) Pingree lo considera copiado de Ve_1[46]. Sólo hemos encontrado una prueba textual sólida que avale esta hipótesis: 39.1 post συνῇ add. μήτε ζῳδιακῶς (ζῳδικῶς W_2) μήτε κατὰ κόλλησιν μήτε μὴν ἐν ταῖς (τοῖς W_2) λ′ μοίραις τῆς ἔγγιστα συναφὴν ἢ σύνοδον ποιεῖσθαι μέλει· ἀδιαίρετοι δὲ αἱ τοιαῦται γενέσεις καὶ ἀπρόκοποι $Ve_1{}^{2\,mg}$ W_2 P_1. Por lo demás, P_1 no confluye con Ve_1 en ninguna de las variantes propias de este códice, pero ello quizá ocurre porque el manuscrito parisino presenta un texto ampliamente manipulado por el propio compilador.

[44] *Cfr. supra*, p. 183.

[45] Pingree, 1971, p. 203.

[46] Pingree, 1977, p. 209.

3.7. Así pues, el *stemma* de los códices de este Epítome es el siguiente[47]:



3.8. Para una eventual edición del Epítome IIa, Pingree sugería utilizar sólo los códices de la escuela de Abramio[48]. En rigor, una edición crítica de este texto podría hacerse con el testimonio de L_1 y las pocas lecturas de los restantes códices que restauran el texto genuino.

En cuanto a nuestro trabajo editorial, la relativa escasez de testimonios manuscritos que transmiten el texto del Epítome IIa nos ha permitido a ofrecer una *editio maior*, que recogiera el testimonio de todos los códices, prescindiendo, eso sí, de la mayoría de los errores ortográficos que anidan en ellos. Sólo hemos hecho una

47 En su edición del Epítome IV de Hefestión, Pingree llega a las mismas conclusiones que nosotros sobre la relación entre los manuscritos de Abramio. Cf. PINGREE, 1974, pp. XIV-XVIII.

48 PINGREE, 1977, p. 209.

excepción con las variantes de P_1. Si analizamos de cerca el texto de este manuscrito, podemos observar que se trata, en la mayor parte de los casos, de una paráfrasis libre y ortográficamente muy deficiente del Epítome IIa, que poco o nada útil ha aportado al establecimiento del texto original de esta recensión. Por esta razón, este códice ha sido el único cuyo testimonio ha sido severamente cribado en el aparato crítico: sólo es mencionado, en efecto, cuando coincide con alguna variante presente en cualquiera de los restantes códices o cuando, muy raramente, ofrezca alguna lectura plausible.

Los errores de L_1 que no han sido corregidos por ninguno de los manuscritos derivados han sido sanados por los editores, en la medida de lo posible, gracias al cotejo estrecho del texto de este Epítome con el del Epítome II, que proporciona el texto matriz de la paráfrasis hecha por Juan Abramio a finales del siglo XIV. Se han subsanado sobre todo las numerosas omisiones que se produjeron en el proceso de gestación de este Epítome, no sabemos si en el acto de copia de L_1, el arquetipo de la tradición, o en un escalón anterior, correspondiente quizá a un estadio de recopilación y redacción de lo que podríamos imaginar como un primer borrador de nuestro texto, que se habría perdido tras la confección de L_1.

Por último, no hemos pretendido establecer criterios rígidos sobre el uso (o no) del artículo con nombres propios de astros y constelaciones, así como sobre los dobletes ortográficos (p. ej. ἀρρενικός-ἀρσενικός), sino que hemos atendido en cada caso al texto más ampliamente transmitido en la tradición manuscrita. Por último, hemos respetado ciertos rasgos léxicos y gramaticales del griego tardío (p. ej. βιοθανάτους en lugar de βιαιο-) que, a nuestro juicio, tienen todo el derecho a permanecer en un texto producido en el siglo XIV.

ANTÍOCO-RETORIO, *TESOROS*

EPÍTOME IIa

EDICIÓN CRÍTICA, TRADUCCIÓN Y NOTAS

CONSPECTUS SIGLORUM

Ba = Vatic. Barber. Gr. 127 (s. XV)
L_1 = Laurent. Plut. 28, 13 (s. XIV^2 [ca. 1372-1381])
L_2 = Laurent. Plut. 28, 14 (s. XIV ex. [ca. 1386-1387])
L_3 = Laurent. Plut. 28, 16 (a. 1381/2)
P_1 = Paris. Gr. 2419 (ca. 1461/2)
P_2 = Paris. Gr. 2501 (s. XV med.)
Ve_1 = Marc. Gr. 324 (s. XIV^2 [ca. 1381-1386])
Ve_2 = Marc. Gr. 336 (s. XV^1)
W_2 = Vindob. Phil. Gr. 287 (s. XV)

NOTA BENE.- Por razones de claridad, hemos mantenido la numeración original de los capítulos del Epítome II (cf. BOLL, *CCAG* I: 140-164). Los números y los títulos de los capítulos que no figuran en los códices aparecen en la presente edición enmarcados entre corchetes especiales ({}).

NOTAS

Las notas correspondientes a la traducción no pretenden ni mucho menos ser exhaustivas. Además de ofrecer un catálogo suficiente de lugares paralelos, se abordan sobre todo los problemas de interpretación y traducción que plantea el texto, así como una mínima introducción a la doctrina astrológica tratada en cada capítulo. Por ello, no hemos querido traer a colación aquí ninguna bibliografía secundaria especializada, lo que no quiere decir que no hayamos utilizado algunas obras básicas de referencia relativas a la astrología griega. Especialmente útiles para la confección de estas notas han sido tres títulos que no quisiéramos dejar de citar: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (reimp. Darmstadt, 1979); S. FERABOLI, *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Fondaz. Lorenzo Valla, A. Mondadori Edit., Milano, 1985; G. BEZZA, *Commento al primo libro della Tetrabiblos di Claudio Tolemeo*, Nuovi Orizzonti, Milano, 1990.

{1.} *Περὶ ἀρρενικῶν καὶ θηλυκῶν ζῳδίων καὶ ἀρρενουμένων καὶ τεθηλυμμένων τόπων καὶ ἀστέρων.*

Ἀρσενικὰ μὲν ζῴδιά εἰσιν ἕξ· Κριός, Δίδυμοι, Λέων, Ζυγός, Τοξότης, Ὑδροχόος· θηλυκὰ δὲ ἕξ· Ταῦρος, Καρκίνος, Παρθένος, Σκορπίος, Αἰγόκερως, Ἰχθύες. ἀρρενικοὶ δὲ τόποι εἰσὶν οἵ τε ἀπὸ τοῦ μεσουρανήματος ἄχρι τοῦ ὡροσκόπου καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ ὑπὸ γῆν μεσουρανήματος ἄχρι τοῦ δυτικοῦ κέντρου· θηλυκοὶ δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ δυτικοῦ κέντρου ἄχρι τοῦ μεσουρανήματος καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου ἄχρι τοῦ ὑπὸ γῆν μεσουρανήματος. τούτων οὖν τῶν τεσσάρων τεταρτημορίων, δύο μέν εἰσιν ἄρρενα, δύο δὲ θήλεα.

καὶ τῶν ζ΄ ἀστέρων Ἥλιος μὲν καὶ Κρόνος καὶ Ζεὺς καὶ Ἄρης καὶ Ἑρμῆς ἀρρενικοί. Σελήνη δὲ καὶ Ἀφροδίτη[1] θηλυκοί. οὗτοι δὲ καὶ ἐναλλὰξ οἱ μὲν ἀρρενικοὶ θηλύνονται, οἱ δὲ θηλυκοὶ ἀρρενοῦνται.

καὶ ἀρρενοῦνται μὲν οἱ[2] ἀστέρες[3] ἐὰν ἑῷοι ἀνατολικοὶ τυγχάνωσι πρὸς τὸν

{1.} *Sobre los signos masculinos y femeninos y sobre los lugares y planetas masculinizados y feminizados*[1].

Hay seis signos masculinos: Aries, Géminis, Leo, Libra, Sagitario y Acuario, y seis femeninos: Tauro, Cáncer, Virgo, Escorpio, Capricornio y Piscis. Y son lugares masculinos los que van desde el Medio Cielo hasta el Horóscopo y los que van desde el Meridiano inferior hasta el ángulo Occidental. Y son lugares femeninos los que van desde el ángulo Occidental hasta el Medio Cielo y los que van desde el Horóscopo hasta el Meridiano inferior. Así pues, de estos cuatro cuadrantes, dos son masculinos y dos femeninos.

Y de los siete planetas, el Sol, Saturno, Júpiter, Marte y Mercurio son masculinos, y la Luna y Venus femeninos[2]. Sin embargo, ésos también hacen a la inversa: los masculinos se feminizan y los femeninos se masculinizan.

Y los planetas se masculinizan si son, respecto del Sol, matutinos orientales[3], es

Cap. 1.- Tit. ἀρρενικῶν] ἀρσενικῶν L_2 Ve_2 P_1 / καὶ ἀρρενουμένων om. Ba // [1] Σελήνη δὲ καὶ Ἀφροδίτη] Ἀφροδίτη δὲ καὶ Σελήνη L_2 Ve_2 // [2] οἱ om. Ve_1 L_2 // [3] οἱ ἀστέρες ... ἔγγιστα] hic

[1] Acerca de este capítulo, *cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 105, 5-18; Ptol., *Tetr.* I 13; Doroth., I 28; Paul. Al., 2; Porph., *in Ptol.* 40; Manil., II 150-154.

[2] La clasificación de los planetas en masculinos y femeninos tiene que ver con la naturaleza propia de cada género: húmeda y generadora de vida en el caso de los femeninos, y seca en el caso de los masculinos: *cfr.* Ptol., *Tetr.* I 6.1. Asimismo, resulta llamativa la inclusión de Mercurio entre los masculinos. Algunas versiones de nuestro texto, como el Epítome IIb, corrigen este pasaje, situándolo como neutro (ἐπίκοινος). A este respecto debemos aclarar que Mercurio, si bien es un planeta que se considera intrínsecamente masculino, tiene una doble naturaleza que le permite poder masculinizarse cuando se une a los masculinos y feminizarse cuando lo hace a los femeninos. Se explicaría así su aparición como planeta neutro en otros autores: *cfr.* Ptol., *Tetr.* I 6.1.

[3] En este texto la orientalidad y occidentalidad de los planetas se define en sentido absoluto, en relación con las coordenadas celestes. Pero estos términos pueden usarse a veces en una acepción relativa: tomando como punto de referencia la posición del Sol en el círculo horario, cualquiera que ésta sea, el hemiciclo oriental precede al Sol y el occidental lo sigue en el sentido del movimiento diurno. En esta acepción, el significado de "oriental" y "occidental" acabó por confundirse en el uso con los conceptos de "matutino" y "vespertino" y, sin ser exactamente lo mismo (pues hay *hemiciclos* orientales y occidentales pero *cuadrantes* matutinos y vespertinos) se hicieron casi intercambiables.

Ἥλιον, τουτέστιν ἐν τοῖς ἡγουμένοις ζῳδίοις τοῦ Ἡλίου τετυχηκότες ἀπὸ μοίρας ιε΄ ἔγγιστα· θηλύνονται δὲ πάλιν ἑπὰν ἑσπέριοι τύχωσι πρὸς τὸν Ἥλιον ὄντες ἀπὸ μοίρας ιε΄ ἔγγιστα.[3;4]

πάλιν ἀρρενοῦνται οἱ ἀστέρες ἐν ἀρρενικοῖς τεταρτημορίοις τετυχηκότες, ἀπὸ τοῦ μεσουρανήματος ἕως τοῦ ὡροσκόπου καὶ ἀπὸ τοῦ ὑπογείου ἕως τοῦ δύνοντος· θηλύνονται δὲ ἐν τοῖς θηλυκοῖς τεταρτημορίοις, τουτέστιν ἀπὸ[5] τοῦ ὡροσκόπου ἕως τοῦ ὑπογείου καὶ ἀπὸ τοῦ δύνοντος ἕως τοῦ μεσουρανοῦντος.

συμβάλλονται οὖν οἵ τε ἄρρενες ἀστέρες καὶ οἱ ἀρρενούμενοι ἐν ἀρρενικοῖς ζῳδίοις τυχόντες πρὸς τὰς ἀρρενικὰς γενέσεις, τολμηροὺς ποιοῦντες καὶ ἀνδρείους τοὺς ἄρρενας, τὰς δὲ γυναῖκας ἀσέμνους, ἀναισχύντους, τολμηράς, δυσυποτάκτους καὶ κατὰ τὰς συνουσίας ἠρρενωμένας, ἅς τινας λέγουσι τριβάδας.

θηλυνόμενοι δὲ οἱ ἀστέρες ἔκ τε τῶν φάσεων καὶ τῶν ζῳδίων καὶ τῶν τεταρτημορίων ποιοῦσι τοὺς ἄνδρας μαλακούς, μαλακοψύχους, ἀτόλμους, πανταρβεῖς, θηλυδρίας καὶ τὸ παράπαν ἀποκόπους ἢ γυναικεῖα ἔργα ἀποτελοῦντας· τὰς δὲ γυναῖκας κατηφεῖς, αἰσχυντηλάς, εὐγνώμονας, σεμνάς, ὑποτασσομένας τοῖς ἀνδράσι καὶ τοὺς γυναικείους νόμους δεδιδαγμένας.

καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῶν ἑῴων καὶ ἑσπερίων ἀνατολικῶν ἀστέρων εἰρήκαμεν·

decir, si se encuentran en los signos que preceden al Sol a una distancia aproximada de quince grados; y, a su vez, se feminizan cuando son vespertinos respecto del Sol a una distancia aproximada de quince grados.

A su vez, los planetas se masculinizan cuando se encuentran en los cuadrantes masculinos, esto es, desde el Medio Cielo hasta el Horóscopo y desde el Hipogeo[4] hasta Occidente, mientras que se feminizan cuando se encuentran en los cuadrantes femeninos, esto es, desde el Horóscopo hasta el Hipogeo y desde Occidente hasta el Medio Cielo.

Así pues, tanto los planetas masculinos como los masculinizados, cuando se encuentran en signos masculinos, contribuyen a las natividades[5] varoniles, haciendo a los hombres osados y valientes, y a las mujeres, en cambio, indecentes, impúdicas, descaradas, difíciles de someter y hombrunas en sus relaciones sexuales, es decir, esas que llaman tríbadas.

Pero cuando los planetas se feminizan tanto por sus fases como por los signos y cuadrantes que ocupan, hacen a los hombres blandos, pusilánimes, tímidos, asustadizos, afeminados y, por lo general, son eunucos o se dedican a quehaceres propios de mujeres; a las mujeres, en cambio, las hacen cabizbajas, pudorosas, discretas, decentes, obedientes a sus maridos e instruidas en las normas de la vida femenina.

Y cuanto hemos dicho concierne a los planetas matutinos y vespertinos orientales, pues

locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [4] θηλύνονται δὲ - ἔγγιστα om. Ba P_1 // [5] ἀπὸ] ἀπὸ πὸ Ba.

[4] Traducimos por "Hipogeo" el κέντρον (lat. *cardo*) opuesto al Medio Cielo, en lugar de otras expresiones más frecuentes en castellano como "Bajo Cielo", "Fondo Cielo", que son traducciones impropias del latín (*Imum Caelum* o IM).

[5] Hay que entender aquí por "natividad" (γένεσις) el proceso de elaboración del tema natal, que reproduce la configuración astral en el instante del nacimiento y por eso tiene un sentido más amplio que el de simple "nacimiento".

οἱ γὰρ δυτικοὶ καὶ ἀφαιρετικοὶ τῶν ἀστέρων ἀδρανεῖς καὶ ἀνώμαλοι περὶ τὰ ἀποτελέσματα γίνονται πλὴν τῶν ἐγκαρδίων ἀστέρων. ἐγκάρδιοι δὲ ἀστέρες λέγονται οἱ συνοδεύοντες ἰσομοίρως τῷ Ἡλίῳ ‹ἢ περὶ μοίρας›[6] ἢ παρὰ μοίρας.

ταύτης δὲ τῆς φάσεως οὐδεὶς τῶν ἀρχαίων ἐμνήσθη, ἡμεῖς δὲ τῇ πείρᾳ[7] λαβόντες ὑπετάξαμεν, ἐπειδὴ καὶ Πτολεμαῖος συνοδικὴν μὲν εἶπε φάσιν, τὴν μέντοι ἐνέργειαν αὐτῆς οὐκ εἴρηκεν.

{2.} *Περὶ αἱρέσεως τῶν ἀστέρων.*

Ἐπὶ τῶν ἡμερινῶν γενέσεων αἱρεσιαρχοῦσιν Ἥλιος, Κρόνος, Ζεύς· ἐπὶ δὲ τῶν νυκτερινῶν Σελήνη, Ἀφροδίτη, Ἄρης. ὁ δὲ Ἑρμῆς ἐπίκοινος πρὸς τὰς αἱρέσεις καθέστηκεν, οἷς ἂν σχηματίζηται πρὸς

los planetas occidentales[6] y retrógrados[7] resultan débiles e inconstantes en sus efectos, con excepción de los planetas cardiales[8]. Se llaman cardiales los planetas que están en conjunción con el Sol en su mismo grado, <o un grado arriba> o abajo.

Pese a que ninguno de nuestros predecesores ha mencionado esta fase, nosotros la hemos incorporado tras haberla reconocido por la experiencia, ya que también Tolomeo habló de una fase sinódica[9], aunque no describió su acción.

{2.} *Sobre la facción de los planetas.*

El Sol, Saturno y Júpiter rigen la facción[10] de las natividades diurnas, y la Luna, Venus y Marte, la de las nocturnas; Mercurio, en cambio, es neutro respecto a las facciones, pues simpatiza con los planetas con que entre en

[6] ‹ἢ περὶ μοίρας› supplevi // [7] δὲ τῇ πείρᾳ] δ' ἐν τῇ πείρᾳ L_2 Ve_2.

[6] Por planetas "occidentales" debemos entender, en sentido absoluto, la situación del astro en relación con los puntos cardinales de la esfera celeste.

[7] Un planeta es "retrógrado" o "sustractivo" (ἀφαιρετικός, op. a προσθετικός, "de movimiento directo", "aditivo") cuando resta grados a su propio movimiento, o lo que es lo mismo, cuando se mueve en el mismo sentido que el cielo.

[8] Cuando la distancia entre un planeta cualquiera y el Sol no supera el grado, decimos de este planeta que es cardial (ἐγκάρδιος), "en el corazón del Sol" (lat. *in corde Solis*), es decir, que se encuentra en plena conjunción con el astro rey: *cfr.* Nonn., *D.* 38.391-392.

[9] En realidad, Tolomeo se refiere a la fase sinódica que menciona Antíoco con una expresión ligeramente distinta (συνοδικὴ συζυγία), que designa la conjunción de la Luna nueva y el Sol (a su vez designada por Hefestión con el término συνοδικὴ φάσις: *cfr.* Heph. Astr., II 18,40 & 42; *Epit.* IV 26,30 & 32). Antíoco, por tanto, parece extender a otros planetas un concepto que en Tolomeo sólo se aplica a la Luna.

[10] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 105, 19-23; Ptol., *Tetr.* I 7,1; Heph. Astr., I 2,12; Vett. Val., III 5; Paul. Al., 6; Porph., *in Ptol.* 4; Firm., II 7. Se entiende por facción de un planeta (αἵρεσις, lat. *conditio, secta, factio*) su condición de nocturno o diurno. La metáfora implícita en el término griego concibe cada una de las facciones como un partido o "secta" con la que se alinean los planetas. Esta división entre diurnos y nocturnos tiene que ver con la teoría de los cuatro elementos, además de venir determinada por su división tradicional en lunares o solares, es decir, el hecho de estar relacionados con las dos luminarias, verdaderos motores del Universo: Venus y Marte, lunares, son nocturnos, mientras que Júpiter y Saturno, solares, son diurnos.

τὴν αἵρεσιν ἑκάστου συνδιατιθέμενος[1].

καὶ ἀγαθοποιοὶ μὲν νομίζονται Ἥλιος, Ζεύς, Σελήνη, Ἀφροδίτη· κακοποιοὶ δὲ Κρόνος, Ἄρης· ὁ δὲ[2] Ἑρμῆς καὶ ἐν τούτοις ἐπίκοινός ἐστι· μετὰ τῶν ἀγαθοποιῶν ἀγαθοποιός, μετὰ δὲ τῶν κακοποιῶν κακοποιός.

περὶ δὲ τῶν ἀγαθοποιῶν καὶ κακοποιῶν εἶπον[3] ὅτι νομίζονται ἐπεὶ πολλάκις ἐπί τινων γενέσεων οἱ κακοποιοὶ καλῶς διακείμενοι φάσει τε καὶ αἱρέσει καὶ τόπῳ μεγαλύνουσι τὰς τύχας, οἱ δὲ ἀγαθοποιοὶ κακῶς διακείμενοι ἐλαττοῦσιν αὐτάς.

{3.} *Περὶ τῆς τῶν ιβ΄ζῳδίων κράσεως.*

Ὁ μὲν Κριὸς πυρώδης ἐστίν, ὁ δὲ Ταῦρος γεώδης, οἱ δὲ Δίδυμοι ἀερώδεις, ὁ δὲ Καρκίνος ὑδατώδης· καὶ πάλιν ὁ μὲν Λέων πυρώδης, ἡ δὲ Παρθένος γεώδης, ὁ δὲ Ζυγὸς ἀερώδης, ὁ δὲ Σκορπίος ὑδατώδης· καὶ ὡσαύτως ὁ μὲν Τοξότης πυρώδης, ὁ δὲ Αἰγόκερως γεώδης, ὁ δὲ Ὑδροχόος ἀερώδης, οἱ δὲ Ἰχθύες ὑδατώδεις.

ὡς ἐντεῦθεν διὰ τούτων συνίστασθαι τρίγωνα δ΄ καὶ εἶναι τὸ μὲν διὰ τοῦ Κριοῦ καὶ Λέοντος καὶ Τοξότου πυρῶδες· τὸ δὲ διὰ τοῦ Ταύρου καὶ Παρθένου καὶ Αἰγοκέρωτος γεῶδες· τὸ δὲ διὰ τῶν Διδύμων καὶ Ζυγοῦ καὶ Ὑδροχόου ἀερῶδες· τὸ δὲ διὰ τοῦ Καρκίνου καὶ Σκορπίου καὶ Ἰχθύων ὑδατῶδες.

οὐκ ἀσκόπως δὲ τοῦτο εἴρηται παρὰ τοῖς παλαιοῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν προσήκοντα λόγον. ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὑλικὰ πάντα ἐκ τῶν δ΄ στοιχείων συνέστηκεν, ἀνάγκη καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐξ ὕλης ὄντα τῶν αὐτῶν μετέχειν. διὸ ‹δεῖ›[1] καὶ ἐπὶ τῆς γενέσεως ἑκάστου ἐν τοῖς δ΄ κέντροις (τῷ τε ὡροσκόπῳ, τῷ μεσουρανοῦντι, τῷ δύνοντι καὶ τῷ ὑπογείῳ) τὰ ποιητικὰ ἑκάστου τῶν τοιούτων στοιχείων ζῴδια ἐξ ἀνάγκης εὑρίσκεσθαι.

οἷον ἔστω ἐπὶ γενέσεως τινὸς ὡροσκοπεῖν Κριὸν πυρῶδες ζῴδιον. πάντως μεσουρανήσει μὲν Αἰγόκερως γεῶδες ζῴδιον, δυνεῖ[2] δὲ Ζυγὸς ἀερῶδες ζῴδιον, ὑπὸ γῆν δὲ ἔσται Καρκίνος ὑδατῶδες ‹ζῴδιον›[3]· εἰ δὲ Ταῦρος ὡροσκόπει[4] γεῶδες ζῴδιον, ἐμεσουράνει μὲν ‹ἂν›[5] ὁ Ὑδροχόος ἀερῶδες ζῴδιον, ἐν δὲ τῷ δύνοντι ἦν ὁ Σκορπίος ὑδατῶδες ζῴδιον, ἐν δὲ τῷ ὑπογείῳ Λέων πυρῶδες ὂν ζῴδιον, καὶ ἐπὶ τῶν[6] ἄλλων ὡσαύτως. ὥστε εἰκότως ἀποδέδονται τοῖς ιβ΄ζῳδίοις αἱ τοιαῦται ποιότητες[6].

{4.} *Περὶ παθοποιῶν ζῳδίων.*

Ψώρας[1] λέπρας λειχῆνας ἀλφοὺς ποιεῖ Σελήνη κεκακωμένη ‹ἐν›[2] Κριῷ Καρκίνῳ Σκορπίῳ Αἰγοκέρωτι Ἰχθύσιν· οὐ μόνον δὲ ἡ Σελήνη ἀλλὰ[1] καὶ ὁ κλῆρος τῆς τύχης ἢ τοῦ δαίμονος ἐν τοῖς ζῳδίοις τούτοις τετυχηκότες καὶ ὑπὸ κακοποιῶν μόνων θεωρούμενοι. ποιοῦσι δὲ καὶ ὑποκύρτους τοὺς οὕτω γεννηθέντας.

Además, se consideran benéficos el Sol, Júpiter, la Luna y Venus, y maléficos Saturno y Marte. En cambio, Mercurio también es neutro[11] en esto: es benéfico con los planetas benéficos y maléfico con los maléficos.

Sobre los planetas benéficos y maléficos he dicho "se consideran" porque, con frecuencia, en ciertas natividades los maléficos, si están bien situados por fase, facción y lugar, acrecientan la buena suerte, mientras que los benéficos, si están mal situados, la perjudican.

{3.} *Sobre el temperamento*[12] *de los doce signos.*

Aries es un signo de fuego, Tauro de tierra, Géminis de aire y Cáncer de agua; y, a su vez, Leo es de fuego, Virgo de tierra, Libra de aire y Escorpio de agua; y, del mismo modo, Sagitario es de fuego, Capricornio de tierra, Acuario de aire y Piscis de agua.

Así que, a partir de aquí, por medio de estos signos se constituyen cuatro trígonos y el formado por Aries, Leo y Sagitario es de fuego; el formado por Tauro, Virgo y Capricornio de tierra; el formado por Géminis, Libra y Acuario de aire; y el formado por Cáncer, Escorpio y Piscis de agua.

Los antiguos han hecho estas afirmaciones no por casualidad, sino conforme al argumento adecuado: puesto que, como toda la materia está compuesta de los cuatro elementos, por fuerza también el hombre, que está hecho de materia, participa de esos mismos elementos. Por eso también <es preciso> que en cada natividad se encuentren por fuerza en los cuatro ángulos (esto es, en el Horóscopo, Medio Cielo, Occidente e Hipogeo) los signos productores de cada uno de tales elementos.

Por ejemplo, pongamos que en una natividad cualquiera Aries, signo de fuego, está en el Horóscopo; necesariamente Capricornio, signo de tierra, estará en el Medio Cielo, Libra, signo de aire, estará en el Occidente y Cáncer, <signo> de agua, en el Hipogeo. Y si Tauro, signo de tierra, estuviera en el Horóscopo, entonces Acuario, signo de aire, estaría en el Medio Cielo, Escorpio, signo de agua, estaría en el Occidente, y Leo, que es un signo de fuego, en el Hipogeo. Y del mismo modo en los demás casos, de tal forma que, como es natural, queden asignadas a los doce signos tales cualidades.

{4.} *Sobre los signos causantes de afecciones crónicas.*

Cuando la Luna ha sido afligida <en> Aries, Cáncer, Escorpio, Capricornio y Piscis, produce sarnas, lepras, líquenes y vitíligos. Y no sólo la Luna, sino también los Lotes de Fortuna o del Demon, cuando se encuentran en estos signos y son observados[13] sólo por planetas maléficos. Y a los nativos[14] también los hacen jorobados.

Cap. 2. [1] συνδιατιθέμενος] διατιθέμενος L_3 Ba // [2] δὲ om. P_2 // [3] εἶπον ὅτι νομίζονται] νομίζονται εἶπον ὅτι Ve_2.

Cap. 3.- [1] ‹δεῖ› supplevi // [2] δυνεῖ correxi : δύνει codd. // [3] ‹ζῴδιον› supplevi // [4] ὡροσκόπει] ὡροσκοπεῖ L_2 Ve_2 // [5] ‹ἂν› supplevi // [6] τῶν ἄλλων ... ποιότητες] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2.

Cap. 4.- [1] ψώρας ... ἀλλὰ] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [2] ‹ἐν› supplevi.

[11] Usamos aquí el término "neutro" (ἐπίκοινος) como el término no caracterizado en una oposición, pues hace referencia a la capacidad de un planeta para, según su posición, ser, pertenecer o actuar tal como lo hacen los miembros de una facción o de la otra. Nada tiene que ver, pues, nuestra traducción con la etimología latina de la palabra *neutrum*, "ni uno ni otro".

[12] El temperamento (κρᾶσις) de un signo, que determina su poder e influencia, viene dado por su propia composición en relación con los cuatro elementos, es decir, por la mezcla de cualidades que lo forman.

[13] Se utiliza el verbo θεωρέω, "observar", para designar una relación por aspecto entre dos o más signos o planetas. Otros términos que se emplean con el mismo significado son μαρτυρέω, ἐπιβλέπω y sus derivados.

[14] La expresión "los nativos", común en el lenguaje astrológico moderno, es traducción del sintagma οἱ οὕτω γεννηθέντες, que designa a las personas nacidas bajo la configuración celeste de que se esté hablando en cada caso. En Antíoco, además de esta expresión, hemos traducido del mismo modo sintagmas de significado similar, frecuentes en la fraseología astrológica griega (οἱ γεννηθέντες o οἱ γεννώμενοι y οἱ τοιοῦτοι).

{5.} *Περὶ ζῳδίων ἀσελγῶν καὶ σινοποιῶν.*

Ἀσελγῆ καὶ παθοποιὰ ζῴδιά εἰσι Κριὸς Ταῦρος Αἰγόκερως Ἰχθύες, ἀπὸ μέρους δὲ καὶ ὁ Ζυγός.

{6.} {*Περὶ ζῳδίων σινοποιῶν εἰς τοὺς ὀφθαλμούς*}.

Σινοποιὰ δὲ ζῴδια περὶ τοὺς ὀφθαλμούς εἰσι Ταῦρος διὰ τὴν πλειάδα, Καρκίνος διὰ τὸ νεφέλιον, Σκορπίος διὰ τὸ κέντρον, Τοξότης διὰ τὴν ἀκίδα, Αἰγόκερως διὰ τὴν ἄκανθαν, ὁ Ὑδροχόος διὰ τὴν κάλπην, ἀπὸ μέρους ‹δὲ›[1] καὶ ὁ Λέων.

{7.} *Αἰτιολογία τῶν ὑψωμάτων καὶ ταπεινωμάτων τῶν ἀστέρων.*

Εἰρηκότες περὶ φύσεως συγκρατικῆς τῶν τε ζῳδίων καὶ ἀστέρων, ἀκόλουθον ἂν εἴη καὶ τὰς αἰτίας τῶν τε ὑψωμάτων καὶ ταπεινωμάτων καὶ ἐναντιωμάτων τῶν ἀστέρων ἀποδοῦναι.

{5.} *Sobre los signos disolutos y causantes de enfermedades.*

Signos disolutos y causantes de afecciones crónicas[15] son Aries, Tauro, Capricornio, Piscis y, en parte, también Libra.

{6.} {*Sobre los signos causantes de enfermedades en los ojos*[16].}

Signos causantes de enfermedades en los ojos son Tauro por las Pléyades, Cáncer por la Nebulosa, Escorpio por el Aguijón, Sagitario por la Flecha, Capricornio por la Espina, Acuario por la Vasija <y>, en parte, también Leo.

{7.} *Etiología de las exaltaciones y depresiones de los planetas*[17].

Tras haber expuesto la naturaleza y temperamento de los signos y planetas, sería consecuente explicar también las causas de las exaltaciones, depresiones[18] y oposicio-

Cap. 5.- Tit. Περὶ ἀσελγῶν καὶ σινοποιῶν ζῳδίων Ve_2.

Cap. 6.- Tit. om. codd. // [1] ‹δὲ› supplevi.

Cap. 7.- Tit. τῶν[1] om. P_2.

15 *Cfr. CCAG* VII, 111-113. La aparente incongruencia entre el título de los manuscritos ("*Sobre los signos disolutos y causantes de enfermedades*") y su redacción ("Signos disolutos y causantes de afecciones crónicas son...") se explica por la ausencia de título en el capítulo siguiente. En efecto, en astrología griega se hace una distinción bastante clara entre enfermedad (σίνος) y afección o dolencia crónica (πάθος) (*cfr. CCAG* VIII 3, 129 & VIII 4, 186-190). Ambas son producidas por los planetas maléficos y los signos donde éstos se encuentran determinan si se trata de enfermedad o afección crónica y el tipo de una u otra.

16 *Cfr.* Ptol, *Tetr.* III 13, 8; Vett. Val., II 14 & 36; *CCAG* V 1, 169-170 & 226; VIII 4, 190-191.

17 *Cfr.* Ptol., *Tetr.* I 20; Dor., Astr. I 2,1-2; Heph., I 1,3-4; Vett. Val., III 4; Paul. Al., 2; Porph., *in Ptol.* 6.

18 La exaltación (ὕψωμα; lat. *altitudo, sublimitas*) es el grado del círculo zodiacal donde las propiedades cualitativas de un planeta alcanzan su punto culminante, mientras que la depresión (ταπείνωμα; lat. *deiectio*), es el grado en el que esas cualidades se manifiestan con menor intensidad. Ambas posiciones de un planeta se sitúan en puntos diametralmente opuestos del Zodiaco. El texto de nuestro autor destaca aquí por su originalidad al justificar las oposiciones binarias de las exaltaciones y depresiones de los planetas mediante los significados simbólicos asociados a cada uno de ellos.

τίνος οὖν ἕνεκεν[1] ἔνθα ὑψοῦται ὁ Ἥλιος, ἐκεῖ ταπεινοῦται ὁ Κρόνος, καὶ ἔνθα ὑψοῦται ὁ Κρόνος, ἐκεῖ ταπεινοῦται ὁ Ἥλιος; ‹λέγομεν οὖν›[2] ὅτι ὁ μὲν Ἥλιος φωτὸς καὶ πυρὸς ταμεῖόν ἐστι καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἡμέρας δεσπότης· ὁ δὲ Κρόνος διὰ τὴν ψυχρότητα σκότος σημαίνει. φανερὸν οὖν ὅτι ἔνθα τὸ τῆς ἡμέρας ὑψοῦται φῶς, ἐκεῖ ταπεινοῦται τὸ σκότος τὸ[3] τῆς νυκτὸς καὶ θερμαίνεται τὸ ψυχρόν· ἔνθα δὲ τὸ σκότος ὑψοῦται καὶ τὸ τῆς νυκτὸς ψυχρόν, ἐκεῖ ταπεινοῦται τὸ φῶς καὶ τὸ τῆς ἡμέρας θερμόν.

διὰ τοῦτο ὁ Κριὸς ὕψωμα μέν ἐστι τοῦ Ἡλίου, ταπείνωμα δὲ τοῦ Κρόνου· ὁ δὲ Ζυγὸς[4] ἀνάπαλιν ὕψωμα μὲν τοῦ Κρόνου, ταπείνωμα δὲ τοῦ Ἡλίου. καὶ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς τοῦ Κριοῦ ἄρχεται ἡ ἡμέρα μείζων γίνεσθαι τῆς νυκτός, ἀπὸ δὲ τοῦ Ζυγοῦ τὸ ἀνάπαλιν μείζων ἡ νὺξ τῆς ἡμέρας.

πάλιν τίνος ἕνεκα ἔνθα ὑψοῦται ὁ Ζεύς, ἐκεῖ ταπεινοῦται ὁ Ἄρης, ἔνθα δὲ ὑψοῦται ὁ Ἄρης, ἐκεῖ ταπεινοῦται ὁ Ζεύς; λέγομεν οὖν ὅτι ὁ μὲν Ζεὺς ἔφορός ἐστι[5] τοῦ ζωτικοῦ πνεύματος, ὁ δὲ Ἄρης τοῦ θανάτου. ἔνθα οὖν αὔξει τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, ‹ἐκεῖ›[6] ἡ ἀπὸ τοῦ θανάτου φθορὰ οὐκ ἔστιν· ἔνθα δὲ ἡ ‹ἀπὸ›[7] τοῦ θανάτου αὔξει φθορά, ἐκεῖ ταπεινοῦται τὸ ζωτικὸν πνεῦμα.

διὰ τοῦτο ὁ Καρκίνος ὕψωμα μέν ἐστι τοῦ Διός, ταπείνωμα δὲ τοῦ Ἄρεως· ὁ δὲ Αἰγόκερως ἀνάπαλιν ὕψωμα μὲν τοῦ Ἄρεως, ταπείνωμα δὲ τοῦ Διός. ὁ μὲν γὰρ

nes[19] de los planetas.

¿Por qué motivo, entonces, donde el Sol alcanza la exaltación, allí Saturno entra en depresión, y donde Saturno alcanza la exaltación, allí el Sol entra en depresión? <Afirmamos, pues,> que el Sol es depósito de luz y de fuego y, por esa razón, señor del día, mientras que Saturno, debido a su frialdad, significa oscuridad. Así pues, es evidente que donde se encumbra la luz del día, allí decae la oscuridad de la noche y lo frío se calienta, mientras que donde se encumbra la oscuridad y lo frío de la noche, allí decae la luz y el calor del día.

Por esta razón, Aries es la exaltación del Sol y la depresión de Saturno, mientras que, a la inversa, Libra es la exaltación de Saturno y la depresión del Sol: en efecto, desde el inicio de Aries, el día empieza a ser mayor que la noche y, a la inversa, desde el inicio de Libra la noche empieza a ser mayor que el día.

A su vez, ¿por qué motivo donde Júpiter alcanza la exaltación, allí Marte entra en depresión, y donde Marte alcanza la exaltación, allí Júpiter entra en depresión? Afirmamos, pues, que Júpiter es guardián del hálito vital, mientras que Marte lo es de la muerte. Así pues, donde crece el hálito vital, <allí> no existe la destrucción causada por la muerte, mientras que donde crece la destrucción <causada por> la muerte, allí decae el hálito vital.

Por esta razón, Cáncer es la exaltación de Júpiter y la depresión de Marte, mientras que, a la inversa, Capricornio es la exaltación de Marte y la depresión de Júpiter: en efecto, Júpiter, al

[1] ἕνεκεν] ἕνεκα Ba // [2] ‹λέγομεν οὖν› supplevi // [3] τὸ om. L_3 Ba // [4] ὁ δὲ Ζυγὸς correxi : ὁ Ζυγὸς δὲ codd. // [5] (ἐ)στι hic inc. W_2 sine titulo et in media sententia // [6] ‹ἐκεῖ› supplevi // [7] ‹ἀπὸ› supplevi.

19 "Oposición" (ἐναντίωμα, lat. *oppositio*) es el término no técnico que se utiliza en este capítulo y el siguiente para designar el aspecto diametral. En este caso concreto, el concepto de oposición o anticipa el contenido del siguiente capítulo o bien denota la oposición recíproca que, en este capítulo, enfrenta las exaltaciones y depresiones de los planetas, a excepción de la Luna.

Ζεὺς βορείων καὶ γονίμων πνευμάτων ἀποτελεστικὸς ὢν οἰκείως ἐκληρώσατο τὸ βορειότατον τῶν ζῳδίων ἔχειν ὕψωμα. ὁ δὲ Ἄρης φύσει καυσώδης ὢν καὶ μᾶλλον ὅτε γένοιτ' ἂν νοτιώτατος πάλιν καὶ οὗτος ὡς οἰκεῖον ὕψωμα ἐκληρώσατο τὸν Αἰγοκέρωτα, νοτιώτατον ὄντα.

Ὁμοίως δὲ πάλιν τίνος ἕνεκεν ἔνθα ὑψοῦται ἡ Ἀφροδίτη, ἐκεῖ ταπεινοῦται ὁ Ἑρμῆς, ἔνθα δὲ ὑψοῦται ὁ Ἑρμῆς, ἐκεῖ ταπεινοῦται ἡ Ἀφροδίτη[8]; λέγομεν οὖν ὅτι τὸν μὲν Ἑρμῆν ὡς[9] λόγων[10] δεσπότην καὶ ἔφορον ‹οἱ παλαιοὶ›[11] παραλαμβάνουσι, τὴν δὲ Ἀφροδίτην ἐπιθυμίας[12] καὶ ἀλόγων μίξεων καὶ ἡδονῶν.

διὰ τοῦτο εἰκότως ὁ μὲν Ἑρμῆς ὕψωμα οἰκεῖον τὴν Παρθένον ἐκληρώσατο (λόγος γάρ ἐστιν ὁ τῶν παθῶν κυριεύων, ὧν ἓν καὶ ἡ κατὰ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία[13]), ταπείνωμα δὲ τοὺς Ἰχθύας· ἡ δὲ Ἀφροδίτη ἐκ τοῦ ἐναντίου διὰ τὸ ὑγραντικώτερον αὐτῆς κατὰ φύσιν, τοὺς Ἰχθύας ἔσχεν ὕψωμα ὑγραντικώτερον[14] ὂν ζῴδιον.

τίνος δὲ ἕνεκεν ἔνθα ὑψοῦται ἡ Σελήνη, ἐκεῖ[15] οὐδεὶς τῶν ἀστέρων ταπεινοῦται καὶ ἔνθα ταπεινοῦται ἡ Σελήνη, ἐκεῖ οὐδεὶς ὑψοῦται; λέγομεν οὖν ὅτι ἡ Σελήνη τύχη ἐστὶ τοῦ παντὸς [καθ' Ἕλληνας][16]. ὃν οὖν ὑψοῖ ἡ τύχη, οὐδεὶς ταπεινοῖ· καὶ ὃν ταπεινοῖ ἡ τύχη, οὐδεὶς ὑψῶσαι δύναται.

{8.} *Αἰτιολογία τῆς ἐναντιότητος τῶν ἀστέρων.*

Τίνος δὲ ἕνεκεν οἱ οἶκοι τοῦ Ἡλίου καὶ τῆς Σελήνης ἐναντιοῦνται τοῖς τοῦ Κρόνου; λέγομεν οὖν ὅτι ὁ μὲν Ἥλιος καὶ ἡ Σελήνη φωστῆρες εἰσὶ τοῦ κόσμου, ὁ δὲ Κρόνος σκότος, ὅθεν ἀεὶ τὸ φῶς ἐναντιοῦται τῷ σκότει καὶ τὸ σκότος τῷ φωτί.

ser productor de vientos boreales y fecundos, ha obtenido en suerte, de forma apropiada, tener como exaltación el más boreal de los signos, mientras que Marte, al ser ardiente por naturaleza —y en mayor medida mientras más al sur se encuentre—, también él, a su vez, ha obtenido en suerte como exaltación propia Capricornio, que es el más austral de los signos.

Y, del mismo modo, a su vez, ¿por qué motivo donde Venus alcanza la exaltación, allí Mercurio entra en depresión, y donde Mercurio alcanza la exaltación, allí Venus entra en depresión? Afirmamos, pues, que <los antiguos> toman a Mercurio como señor y guardián de la razón, y a Venus como guardián del deseo y de los placeres irracionales de la unión sexual.

Por esta razón, naturalmente, Mercurio ha obtenido en suerte como exaltación propia Virgo (pues es la razón la que domina las pasiones, una de las cuales es precisamente la intemperacia en los placeres sexuales) y como depresión Piscis. Venus, en cambio, al ser de naturaleza más húmeda, ha tenido como exaltación Piscis, que es un signo más bien húmedo.

¿Y por qué motivo donde la Luna alcanza la exaltación, allí ningún planeta entra en depresión, y donde la Luna entra en depresión, allí ningún otro alcanza la exaltación? Afirmamos, pues, que la Luna es la suerte del Universo [según los paganos]: entonces, a quien la suerte encumbra, nadie lo abate y a quien la suerte abate, nadie puede encumbrarlo.

{8.} *Etiología de las oposiciones de los planetas.*

¿Por qué motivo las casas del Sol y de la Luna están en oposición a las de Saturno? Afirmamos, pues, que el Sol y la Luna son luminarias del mundo y que Saturno es la oscuridad; de ahí que la luz se oponga siempre a la oscuridad y la oscuridad a la luz.

[8] ἡ Ἀφροδίτη] Ἀφροδίτη L_1 P_2 // [9] ὡς] καὶ L_3 Ba // [10] λόγων] λόγον W_2 // [11] ‹οἱ παλαιοὶ› supplevi // [12] ἐπιθυμίας] ἐπιθυμίαις W_2 // [13] ἀκολασία] ἀκολασίαν Ve_1 // [14] ὑγραντικώτερον] ὑγραντικώτατον Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 // [15] ἡ Σελήνη, ἐκεῖ om. Ve_2 // [16] [καθ' Ἕλληνας] seclusi.

πάλιν τίνος χάριν ἐναντιοῦνται οἱ οἶκοι τοῦ Ἑρμοῦ τοῖς οἴκοις τοῦ Διός; λέγομεν[1] εἶναι τὸν Δία ἔφορον χρημάτων καὶ δαψιλείας, τὸν δὲ Ἑρμῆν λόγων εἶναι δεσπότην· ἀεὶ οὖν ὁ λόγος καταφρονεῖ ποιεῖ χρημάτων καὶ ἐπιθυμίας, διὸ καὶ ‹αὐτοῖς›[2] ὡς ἐναντίοις εἰκότως[3] καὶ ἐναντίοι ἀπεδόθησαν οἶκοι.

καὶ ἐπὶ τῆς[4] Ἀφροδίτης δ' ὁμοίως καὶ τοῦ Ἄρεως[5] εὑρήσεις ἀκόλουθον τὴν τῶν[6] οἴκων ἐναντιότητα. ἐπεὶ γὰρ ἡ μὲν Ἀφροδίτη[7] ἔφορός ἐστι πάσης ἐπιθυμίας καὶ τέρψεως καὶ ἡδονῆς, ὁ δὲ Ἄρης παντὸς φόβου[3] καὶ πολέμου καὶ θυμοῦ, καὶ ἔστιν ἐναντίον ἀεὶ τὸ τερπνὸν καὶ ὀρεκτικὸν καὶ ἡδονικὸν τῷ φοβερῷ καὶ θυμικῷ καὶ πολεμικῷ, εἰκότως καὶ οἱ οἶκοι αὐτοῖς[8] ἐναντίως ἀπεδόθησαν.

τούτων οὕτως[9] θεωρηθέντων, δεῖ σκοπῆσαι καὶ τὰ κατὰ σύγκρασιν ὑπ' αὐτῶν[10] ἀποτελούμενα. Ἄρης μὲν γὰρ μετὰ[11] Ἀφροδίτης μοιχείας ἀποτελεῖ, ὅτι τῇ ἀπὸ τῆς[12] μοιχείας ἡδονῇ φόβος ἀκολουθεῖ· πάλιν ἡ Ἀδροδίτη συνοῦσα τῷ Κρόνῳ τοὺς γεννωμένους οὕτω[13] ἀσπέρμους, δυστέκνους, ῥυπαροὺς ἢ καὶ ἀγάμους ποιεῖ· μίξας γὰρ ἀμφοτέρων[14] τὰς φύσεις εὑρήσεις τὴν αἰτίαν· τοῦ γὰρ Κρόνου ψυχρᾶς καὶ ξηρᾶς[15] φύσεως τετυχηκότος καὶ διὰ τοῦτο ψύχοντος καὶ ξηραίνοντος τὸ ἡδονικὸν καὶ σπερματικὸν καὶ τεκνογόνον πνεῦμα, ψυχόμενον καὶ ξηραινόμενον ἀνενέργητον ἀποτελεῖται.

A su vez, ¿por qué razón las casas de Mercurio están en oposición a las casas de Júpiter? Afirmamos que Júpiter es guardián del dinero y de la abundancia, mientras que Mercurio es señor de la razón. La razón, pues, hace siempre despreciar el ansia de dinero, por eso también <a aquéllos>, como opuestos, les fueron naturalmente asignadas también casas opuestas.

Y del mismo modo también en el caso de Venus y Marte encontrarás coherente la oposición entre sus casas. En efecto, puesto que Venus es guardián de todo deseo, goce y placer y Marte lo es de todo miedo, guerra y cólera, y el goce, el apetito y el placer se oponen siempre al miedo, la cólera y la guerra, naturalmente les fueron asignadas también las casas en oposición.

Una vez así examinados estos hechos, es necesario observar también los efectos provocados por la mezcla de los planetas. En efecto, Marte en compañía de Venus provoca adulterios, ya que al placer procedente del adulterio le sigue el miedo. A su vez, cuando Venus está en conjunción[20] con Saturno, a los nativos les hace estériles, infelices con sus hijos, sórdidos o también célibes. Pues si mezclas las naturalezas de ambos planetas hallarás la causa, ya que, como Saturno es de naturaleza fría y seca y por eso enfría y seca el hálito placentero, seminal y procreador, éste al enfriarse y secarse se hace improductivo.

Cap. 8.- [1] λέγομεν] λέγομεν οὖν L_3 Ba // [2] ‹αὐτοῖς› supplevi // [3] εἰκότως - φόβου] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [4] τῆς] τοῖς Ve_1 W_2 // [5] καὶ τοῦ Ἄρεως] καὶ τὴν τοῦ Ἄρεως Ve_1 L_2 W_2 // [6] τῶν om. W_2 // [7] ἐπεὶ γὰρ ἡ μὲν Ἀφροδίτη] ἐπεὶ μὲν γὰρ ἡ Ἀφροδίτη W_2 // [8] αὐτοῖς] αὐτῆς Ba L_2 Ve_2 // [9] οὕτως] οὕτω L_2 Ve_2 // [10] ὑπ' αὐτῶν] αὐτῶν Ba // [11] μετὰ] μετὰ τῆς W_2 // [12] τῆς om. Ve_2 // [13] οὕτω] οὕτως Ba L_2 Ve_2 // [14] ἀμφοτέρων : ἀγαθοτέρων P_2 : ἀμφοτέρων τὰς μίξεις ἤτοι Ve_2 // [15] ψυχρᾶς καὶ ξηρᾶς] ξηρᾶς καὶ ψυχρᾶς Ba.

20 El verbo σύνειμι se emplea normalmente para describir a dos planetas en conjunción en el sentido amplio del término, es decir, a dos planetas situados en el mismo signo.

{9.} *Περὶ τῆς αἱρέσεως τῶν τριγωνικῶν δεσποτῶν.*

Ἑκάστης δὲ τριγωνικῆς πλευρᾶς ἥτις ὑπὸ δύο ζῳδιακῶν ὅρων περιέχηται[1] –ὡς φέρε εἰπεῖν ἀπὸ Κριοῦ εἰς Λέοντα καὶ ἀπὸ Λέοντος εἰς Τοξότην καὶ ἀπὸ Τοξότου εἰς Κριόν– διάστασιν περιεχούσης μοιρῶν ρκ΄ (τρὶς γὰρ ρκ΄ γίνονται τξ΄, ἃς τινας ἔχει μοίρας ὁ πᾶς ζῳδιακὸς κύκλος), τοῦ διὰ τῶν εἰρημένων ζῳδίων τριγώνου ἡμέρας μὲν δεσπόζει ὁ Ἥλιος, νυκτὸς δὲ ὁ Ζεύς· τούτων δὲ τρίτος καὶ ἐπίκοινός ἐστιν ὁ Κρόνος.

τοῦ δὲ διὰ τοῦ Ταύρου, τῆς Παρθένου καὶ τοῦ Αἰγοκέρωτος τριγώνου ἡμέρας μὲν δεσπόζει ἡ Ἀφροδίτη, νυκτὸς δὲ[2] ἡ Σελήνη, τρίτος δὲ καὶ ἐπίκοινος αὐτῶν ὁ Ἄρης.

τοῦ δὲ[3] διὰ τῶν Διδύμων, τοῦ Ζυγοῦ καὶ τοῦ Ὑδροχόου ‹τριγώνου›[4] ἡμέρας μὲν δεσπόζει Κρόνος, νυκτὸς δὲ Ἑρμῆς· τρίτος δὲ καὶ ἐπίκοινος ὁ Ζεύς.

τοῦ δὲ διὰ τοῦ Καρκίνου καὶ Σκορπίου καὶ Ἰχθύων τριγώνου ἡμέρας μὲν δεσπόζει Ἀφροδίτη, νυκτὸς δὲ Ἄρης, τρίτος δὲ καὶ ἐπίκοινος αὐτῶν Σελήνη[5].

{10.} *Περὶ τῶν λς΄ δεκανῶν καὶ τῶν*

{9.} *Sobre la facción de los señores de los trígonos*[21].

Si cada lado triangular, que esté comprendido entre dos límites zodiacales –como, por ejemplo, desde Aries hasta Leo, desde Leo hasta Sagitario y desde Sagitario hasta Aries–, abarca un intervalo de 120 grados (pues tres veces 120 hacen 360, que son los grados que tiene el círculo del Zodiaco completo), del trígono formado por los signos referidos el señor diurno es el Sol, el nocturno Júpiter, y, tras éstos, en tercer lugar y como neutro está Saturno[22].

Del trígono formado por Tauro, Virgo y Capricornio el señor diurno es Venus, el nocturno la Luna, y, tras ellos, en tercer lugar y como neutro está Marte.

Del <trígono> formado por Géminis, Libra y Acuario el señor diurno es Saturno, el nocturno Mercurio, y en tercer lugar y como neutro está Júpiter.

Del trígono formado por Cáncer, Escorpio y Piscis el señor diurno es Venus, el nocturno Marte, y, tras ellos, en tercer lugar y como neutro está la Luna.

{10.} *Sobre los 36 decanos*[23], *las estrellas*

Cap. 9.- [1] περιέχηται] περιέχεται W_2 // [2] δὲ] δὲ καὶ W_2 // [3] δὲ om. Ve_2 // [4] ‹τριγώνου› supplevi // [5] Σελήνη] ἡ Σελήνη Ve_2.

Cap. 10.- Tit. τίνος ἀστέρος] τίνος χάριν W_2.

21 El dominio o señorío del trígono, tema de este capítulo, es la tercera dignidad planetaria en orden de importancia, después de las casas y las exaltaciones, y seguido de los límites.

22 *Cfr.* Ptol., *Tetr.* I 19; Doroth. I 1; Vett. Val. II 1; Heph. Astr. I 6; Paul. Al. 2; Manil. II 273-286. Cada uno de los trígonos zodiacales es asociado a dos planetas regentes —uno diurno y otro nocturno— por rasgos comunes de facción y sexo (la facción diurna y nocturna de los trígonos la determina el elemento dominante en cada uno así como su sexo: los trígonos de fuego y aire —1º y 3º— son diurnos y masculinos; los de tierra y agua —2º y 4º— son nocturnos y femeninos), así como por su orientación boreal, austral, oriental u occidental.

23 La doctrina de los Decanos (δεκανοί) hunde sus raíces en los egipcios y su año de 36 semanas de 10 días, cada una de ellas regida por una divinidad astral: *cfr.* Porph. *in Ptol.* 47. En su origen, los decanos no se circunscribían al Zodiaco, sino que abarcaban las constelaciones y estrellas fijas que

παρανατελλόντων αὐτοῖς καὶ τίνος ἀστέρος ἕκαστος πρόσωπον φέρει.

Τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου εἰς ιβ΄ τμήματα τετμημένου, τουτέστιν εἰς ιβ΄ ζῴδια, ἕτερα τμήματα[1] λς΄ ὑπέθεντο οἱ παλαιοί, οὕστινας ἐκάλεσαν δεκανούς, καὶ ἑκάστῳ τούτων ἀπέδοσαν[2] δέκα μοιρῶν τοῦ ζῳδίου ἄρχειν. διὸ καὶ δεκανοὺς αὐτῶν ἐκάλεσαν.

ὑπόκεινται δὲ τούτοις τοῖς δεκανοῖς οἱ παρανατέλλοντες ἀπλανεῖς οἱ ἐν τῷ ζῳδιακῷ κείμενοι, οἵτινες ἔχουσι καὶ πρὸς τοὺς ζ΄ ἀστέρας συμπάθειαν.

ὑποθώμεθα γὰρ εἶναι τὸν Ἥλιον ἐν Κριοῦ μοίρᾳ ι΄ ἤτοι πρώτῳ δεκανῷ προσώπῳ ὄντι Ἄρεως· ἐπεὶ οὖν εἰρήκαμεν τὸν Ἥλιον σημαίνειν τὰ ψυχικά, εὑρήσεις τὴν ψυχὴν τοῦ γεννωμένου ἔπανδρον, θυμικήν, πολεμοχαρῆ, φίλοπλον[3] καὶ τὰ ὅμοια διὰ τὸν[4] Ἄρεα.

πάλιν ἔστω ὁ Ἥλιος ἐν Κριοῦ μοίρᾳ κ΄ δεκανῷ δευτέρῳ, προσώπῳ Ἡλίου· σημαίνει τὸν γεννώμενον λαμπρόψυχον, φιλόδοξον, φιλότιμον καὶ οὐκέτι πολεμοχαρῆ[3].

que se levantan al mismo tiempo[24] *que ellos y sobre la cara de qué planeta lleva cada uno.*

Dividido el círculo del Zodiaco en doce sectores, esto es, en doce signos, los antiguos sugirieron otra división en treinta y seis sectores, a los que llamaron decanos, y a cada uno de éstos le concedieron regir diez grados del signo, por eso precisamente los llamaron decanos de los signos.

Bajo la jurisdicción de estos decanos se encuentran las estrellas fijas que, situadas en el Zodiaco, se levantan al mismo tiempo y que, en cierto modo, guardan también afinidad con los siete planetas.

Supongamos, en efecto, que el Sol está en el grado 10 de Aries, es decir, en el primer decano, que es la cara de Marte. Así pues, puesto que hemos dicho que el Sol significa lo relativo al alma, encontrarás el alma del nativo viril, enérgica, belicosa, amante de las armas y cosas semejantes, por causa de Marte.

Pongamos ahora que el Sol está en el grado 20 de Aries, en el segundo decano, con la cara del Sol: significa que el nativo es de alma radiante, amante de la fama, ambicioso y ya no belicoso.

[1] ἕτερα τμήματα] ἑτέρου τμήματος P_2 // [2] ἀπέδοσαν] ἀπέδοκαν W_2 // [3] φίλοπλον ... πολεμοχαρῆ iter. W_2 // [4] τὸν] τοῦ L_2 Ve_2 W_2.

se extienden entre el trópico de Cáncer y de Capricornio. Al adaptar los decanos egipcios al Zodiaco, los astrólogos helenísticos (en especial, Teucro de Babilonia) dividieron el círculo zodiacal en 36 sectores de 10 grados cada una y, por ende, cada signo en 3 partes. Como parece deducirse del comienzo de este capítulo, a cada uno de esos decanos, al ser inscritos en el Zodiaco, le fueron asignadas las estrellas circundantes, así como uno de los 7 planetas, que muestra en él su cara o figura (πρόσωπον) y define de esta forma su personalidad: *cfr. CCAG* II, 153-156 & V 1, 157-169. La lista de los Decanos empieza por Marte como señor del primer Decano de Aries y acaba también con Marte, como señor del tercer Decano de Piscis, y el orden en que se suceden los planetas es descendente (desde los exteriores a los interiores): Marte-Sol-Venus-Mercurio-Luna-Saturno-Júpiter.

24 Estos παρανατέλλοντα son estrellas o constelaciones que se levantan, es decir, que salen por el horizonte oriental, al mismo tiempo que los signos del Zodiaco, y solían ser asociadas a un planeta por su temperamento (en este caso, a la cara de cada decano): *cfr.* Ptol., *Tetr.* I 9; Porph., *In Ptol.* 48. Pese a estar bastante bien localizadas y estudiadas, en la práctica no fueron excesivamente utilizadas, quizás debido a la dificultad que entrañaba el tener que trabajar con una variante tan amplia de influencias.

πάλιν ὑπόθου τὸν Ἥλιον ἐν Κριοῦ μοίρᾳ λ΄ δεκανῷ τρίτῳ, προσώπῳ Ἀφροδίτης· σημαίνει τὸν γεννώμενον μαλακόψυχον, ἔπαισχρον, λάγνον καὶ τὰ ὅμοια, ὅρα οὖν πῶς ἐν ἑνὶ ζῳδίῳ τρεῖς διαφοραὶ[5] περὶ τὰ ψυχικὰ μόνον ὑπεδείχθησαν.

Καὶ ἐκ τούτου καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δεκανῶν τῶν ζῳδίων καὶ τῶν συνοικειουμένων αὐτοῖς ἀστέρων γνώσῃ τὰ καθ' ἕκαστον ἀποτελούμενα. προσώποις μέντοι τῶν ἀστέρων ἕκαστος τῶν τοιούτων δεκανῶν ὑποκείσεται κατὰ τάξιν τῶν ἀστέρων ἑκάστῳ ἀποδιδομένων καὶ μετὰ τὸ τέλος πάλιν ἀρχὴν λαμβανόντων. οἷον ἐπεὶ οἱ τοῦ Κριοῦ τρεῖς δεκανοὶ πρόσωπα φέρουσι τοῦ τε Ἄρεως, τοῦ Ἡλίου καὶ τῆς Ἀφροδίτης, οἱ τοῦ Ταύρου ἕξουσι τὸν Ἑρμὴν, τὴν Σελήνην[6] καὶ τὸν Κρόνον, οἱ δὲ τῶν Διδύμων τὸν Δία, τὸν Ἄρεα καὶ τὸν Ἥλιον καὶ καθεξῆς ὁμοίως.

{11.} {*Περὶ ‹τῶν› τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων καὶ τῶν παρανατελλόντων δυνάμεων*}.

Ἐπεὶ δὲ καὶ οἱ ἐν τῷ ζῳδιακῷ λαμπροὶ ἀπλανεῖς ἀστέρες παρανατέλλοντες τοῖς ζ΄ ἀστράσι συνεργοῦσι καὶ ἀποσυνεργοῦσιν αὐτῶν ταῖς ἰδιοτροπίαις, τηρήσαντες οἱ παλαιοὶ εὗρον λ΄ πρώτου καὶ δευτέρου μεγέθους, ὧν τὰς ὀνομασίας καὶ τὰς φύσεις ‹ἀνέγραψαν›[1].

ἕκαστος οὖν τούτων, ἐπὰν ἐπὶ τοῦ ὡροσκόπου εὑρεθῇ ἰσομοίρως μετὰ τοῦ Ἡλίου ἢ τῆς Σελήνης ἤ τινος τῶν λοιπῶν ἀστέρων, ἀλλοιοῖ τὴν γένεσιν κατὰ τὴν προσήκουσαν αὐτῷ τῆς φύσεως ἰδιοτροπίαν.

Supón ahora que el Sol está en el grado 30 de Aries, en el tercer decano, con la cara de Venus: significa que el nativo es pusilánime, obsceno, lascivo y cosas semejantes. Observa, pues, cómo en un solo signo se han mostrado sólo tres variedades de rasgos psíquicos.

Y, a partir de esto, también en el caso de los demás decanos de los signos y en el de los planetas que guardan afinidad con aquéllos, podrás conocer también los efectos que se producen en cada decano. Con todo, cada uno de tales decanos estará subordinado a las caras de los planetas según el orden de los planetas asignados a cada uno y empezando de nuevo por el primero al llegar al final. Por ejemplo, puesto que los tres decanos de Aries llevan las caras de Marte, el Sol y Venus, los de Tauro tendrán a Mercurio, la Luna y Saturno, los de Géminis a Júpiter, Marte y el Sol y así sucesivamente.

{11.} {*Sobre la influencia de las estrellas fijas*[25] *y de las estrellas que se levantan al mismo tiempo.*}

Puesto que también las estrellas fijas que se levantan al mismo tiempo brillantes en el Zodiaco cooperan y no cooperan con los siete planetas por sus peculiaridades, al observar dichas estrellas los antiguos descubrieron treinta de primera y de segunda magnitud y <registraron> sus nombres y sus naturalezas.

Cada una de éstas, cuando se encuentra en el Horóscopo en el mismo grado que el Sol, la Luna o alguno de los demás planetas,

[5] διαφοραὶ] διαφορὰς Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 P_2 // [6] τὴν Σελήνην] καὶ τὴν Σελήνην Ve_2.

Cap. 11.- Tit. om. codd. // [1] ‹ἀνέγραψαν› supplevi (spatium vacuum in L_1 L_3 P_2 Ve_1 W_2) : ἐν ἰδίῳ κανονίῳ κατέγραψαν suppl. Ba.

[25] *Cfr. CCAG* V 1, 219-226; VIII 4, 174-182 & IX 1, 188. Las estrellas fijas (οἱ ἀπλανεῖς ἀστέρες) son las estrellas que aparentan estar inmóviles —en realidad, el movimiento propio de cada una es prácticamente imperceptible— en la bóveda celeste, y que se ven arrastradas por ésta en su movimiento de rotación, de ahí que parezca que se levantan y se ponen. En la cosmología platónica, estaban situadas en un círculo exterior a los de las siete esferas planetarias.

οἷον εἰ μὲν κράσεώς ἐστιν ἀγαθοποιοῦ, ἀγαθὴν τὴν[2] γένεσιν ἐκ τῆς τῶν πλανωμένων ἐνεργείας σημαινομένην ἀγαθωτέραν[3] ἐργάζεται· κακουμένην δ' ἀμβλύνει πρὸς τὸ ἧττον. εἰ δὲ κακοποιοῦ τύχοι κράσεως ὤν, κακουμένην μὲν τὴν γένεσιν πρὸς τὸ χεῖρον αὔξει, ἀγαθυνομένην δὲ[2] σμικρύνει[4].

{12.} *Περὶ τῶν ὁρίων.*

Πάλιν οἱ παλαιοὶ καὶ εἰς ἔτι λεπτότερα[1] τμήματα ἕκαστον τῶν ζῳδίων διελόντες ε΄ μὲν τῷ πλήθει ἄνισα δὲ τῷ πηλίκῳ, τοῖς ε΄ πλανωμένοις ἀπένειμαν καὶ ὅρια ἑκάστου τῶν ἀστέρων ὠνόμασαν, ἅτινα καὶ ἔκκεινται κανονικῶς ἐν τῇ τοῦ Πτολεμαίου τετραβίβλῳ.

ἔστι δὲ καὶ ἡ τούτων ἐνέργεια τοιαύτη· ὅταν τις τῶν ἀστέρων εὑρεθῇ ἐν οἴκῳ ἀγαθοποιοῦ καὶ ‹ἐν› ὁρίοις ἀγαθοποιοῦ λόγον ἔχων πρὸς τὴν γένεσιν, ἀγαθοποιεῖ τὴν τύ-

altera la natividad según la peculiaridad de la naturaleza que le es propia.

Por ejemplo, si es de temperamento benéfico, hace mejor la natividad que es interpretada como buena por la acción de los planetas, y una natividad negativa la debilita encauzándola hacia lo mejor; pero si resulta ser de temperamento maléfico, la natividad que es negativa la acrecienta a peor, y si es positiva la hace disminuir.

{12.} *Sobre los límites*[26].

A su vez los antiguos, dividiendo también cada uno de los signos en sectores aún más estrechos, cinco en número pero desiguales en tamaño, los asignaron a los cinco planetas y los llamaron límites de cada uno de los planetas, los cuales aparecen recogidos en tablas en el *Tetrabiblos* de Tolomeo.

La acción de estos límites es la siguiente: cuando uno de los planetas se halla en la casa de un planeta benéfico y en los límites de un planeta benéfico, al tener una posición honorífica respecto a la natividad[27], favorece la buena suerte; si

[2] τὴν γένεσιν ... ἀγαθυνομένην δὲ] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [3] ἀγαθωτέραν] ἀγαθοτέραν L_2 // [4] inter cap. 11 et 12 caput aliud sub titulo περὶ προσώπων ἃ ἐπέχουσιν οἱ ζ' ἀστέρες ἐν τοῖς τῶν ζῳδίων δεκανοῖς inser. Ba.

Cap. 12.- Tit. τῶν om. Ba // [1] λεπτότερα] λεπτομερέστερα L_3 Ba.

[26] La doctrina de los límites (ὅρια), que constituyen el cuarto dominio planetario, fue una de las más difundidas e importantes en época helenística, pero perdió gran parte de su influencia en la astrología árabe y medieval. De acuerdo con ella, cada uno de los 12 signos se divide en 5 "territorios limítrofes", al frente de los cuales ejerce su dominio uno de los 5 planetas (con exclusión del Sol y la Luna), que es considerado el "regente del límite" (ὁριοκράτωρ): *cfr.* Paul. Al., 11. La dificultad radica en que ni esos 5 territorios son iguales en extensión (es decir, no tienen 6 grados cada uno), ni los planetas regentes guardan una sucesión regular en cada signo. Varios fueron los sistemas usados por los astrólogos en los que el orden de los planetas y la asignación de grados variaba, destacando el egipcio, el caldeo y el de Tolomeo: *cfr.* Heph. Astr., I 1-10; Vett. Val., I 3; Paul. Al., 3; Ptol., *Tetr.* I 21.20.

[27] Traducimos aquí λόγον ἔχειν πρὸς τὴν γένεσιν (lit. "tener relación respecto a la natividad") como "tener una posición honorífica respecto a la natividad" (lat. *dignitas*). En el lenguaje astrológico, esta expresión se refiere a la operatividad (χρηματιστικός) que un planeta ostenta cuando está en su propia casa o exaltación o trígono o límite o en aspecto positivo con otro planeta. En plural, designa los "títulos de propiedad o dominio" que un planeta reúne sobre un determinado segmento del Zodiaco, es decir, las "relaciones" de regencia o señorío que tiene respecto a aquél.

χην· ἐὰν δὲ εὑρεθῇ ἐν οἴκῳ μὲν ἀγαθοποιοῦ, ὁρίοις δὲ κακοποιοῦ, ἐλαττοῖ[2] τὸ ἀγαθὸν τῆς τύχης· εἰ δὲ καὶ ἐν οἴκῳ καὶ ὁρίοις κακοποιοῦ[2], κακοῖ καὶ ἀμαυροῖ τὴν τύχην.

ἡ οὖν τῶν ὁρίων ἐνέργεια ἐναλλοιοῖ τὴν τῶν ἀστέρων ἀποτελεσματογραφίαν, καθάπερ εἰρήκαμεν καὶ ἐπὶ τῶν δεκανῶν· αἱ δὲ τῶν λαμπρῶν καὶ σκιερῶν μοιρῶν φύσεις –περὶ ὧν ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς τοῦ Ἡφαιστίωνος πραγματείας[3] (ἐν ᾗ περὶ τῶν δεκανῶν λεπτομερέστερον ὑποτετύπωται)– οὐ μικρὰν ἔχουσι τὴν ἐνέργειαν, ὁπόταν οἱ ἀστέρες ἐν αὐταῖς τυχόντες τοῦ γινομένου πράγματος κυριεύωσιν.

{15.} *Περὶ τῆς πλευρᾶς τῶν τριγώνων καὶ τετραγώνων καὶ ἑξαγώνων σχημάτων.*

Τῶν τριγώνων καὶ τετραγώνων καὶ ἑξαγώνων σχημάτων αἱ πλευραὶ διάφοροι καθεστήκασι. καὶ ἔστω ἐπὶ τῆς τριγωνικῆς πλευρᾶς. ἡ μὲν πρώτη καὶ κυριωτάτη καὶ πασῶν βελτίων ἡ μοιρικῶς λαμβανομένη ἐστὶν ἥ[1] διὰ ρκ΄ μοιρῶν ἐπ' αὐτῶν δηλονότι τῶν τοῦ ζῳδιακοῦ μοιρῶν. ἡ δὲ δευτέρα ἐστὶν ἡ χρονικῶς λαμβανομένη ἥγουν διὰ τῶν ἀναφορικῶν χρόνων, ἣν Ἀντίγονός τε καὶ Φνάης ὁ Αἰγύπτιος καὶ ἄλλοι τινὲς ἀνέγραψαν καὶ ὠνόμασαν ἰσοσκελὲς τρίγωνον. ἡ δὲ τρίτη ἡ ζῳδιακῶς λαμβανομένη ἐστίν, ἥτις καὶ οὐ κυρίως λέγεται ἀλλ' ἁπλῶς, ὡς διὰ ε΄ ζῳδίων ὡς ἔτυχε λαμβανομένη, περὶ ἧς πάντες πλανῶνται σχεδόν, ἀκριβῆ ταύτην ἡγούμενοι.

πολλάκις γὰρ τοῦ Ἡλίου ὄντος[2;3] ἐν τῇ α΄ μοίρᾳ τοῦ Λέοντος, τοῦ δὲ Διὸς ἐν Τοξότῃ περὶ μοίρας ιγ΄, τρίγωνον διάστασιν ἐνόμισαν τὸν Δία τοῦ Ἡλίου ἀπέχειν, οἱ δὲ ἀργοὶ πρὸς ἀλλήλους ἐσχηματίσθησαν· οὔτε γὰρ μοίραις ζῳδιακαῖς ρκ΄ ἀλλήλων ἀφίστανται, οὔτε ἀναφορικοῖς χρόνοις ρκ΄. [λοιπὸν ἀπὸ τούτου πλάνη τῶν κεφαλαίων προσγίνεται][4]. καλεῖται οὖν αὕτη ἁπλῶς πλευρὰ τριγωνικὴ ζῳδιακή[5], ἐπειδὴ οὐ περιέσχεν αὐτὴν οὔτε ἡ μοιρικὴ οὔτε ἡ χρονική· λοιπὸν ἐπεὶ ἡ μὲν μοιρικὴ δῆλη ἐστίν, ἐροῦμεν περὶ τῆς χρονικῆς πῶς λαμβάνεται.

ἔστω γὰρ ὁ Ἥλιος ἐπὶ τοῦ διὰ Βυζαντίου παραλλήλου ἐν Κριοῦ μοίρᾳ α΄, Ζεὺς δὲ ἐν Λέοντι ‹μοίρᾳ›[6] ιδ΄ καὶ οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ διάστασις τριγωνικὴ μοιρικῶς (ὑπερέχει γὰρ τῶν ρκ΄ μοιρῶν ιδ΄). λοιπὸν εὑρίσκεται ‹ἡ›[7] χρονικὴ οὕτως. τοῦ Κριοῦ ἀναφορικοὶ χρόνοι ις΄ μγ΄, τοῦ Ταύρου κ΄[8] λς΄, τῶν Διδύμων κη΄ ιη΄, τοῦ Καρκίνου λς΄ ιδ΄ καὶ συνάγονται ὁμοῦ χρόνοι ρβ΄ ἔγγιστα, λείπονται καὶ ἀναφορικοὶ χρόνοι ιη΄ εἰς τοὺς ρκ΄, οἱ δὲ ιη΄ ἀναφορικοὶ χρόνοι ταῖς ιδ΄ τοῦ Λέοντος μοίραις ἀνήκουσιν· ἐὰν γὰρ τῶν παρακειμένων τῇ ιδ΄ τοῦ Λέοντος[9] ἀναφορικῶν χρόνων ρκ΄ ἔγγιστα τοὺς παρακειμένους[10] τῇ λ΄ τοῦ Καρκίνου[11] ρβ΄ ἔγγιστα

se encuentra en la casa de un planeta benéfico pero en los límites de un planeta maléfico, disminuye la buena suerte; y si se encuentra tanto en la casa como en los límites de un planeta maléfico, perjudica y ensombrece la buena suerte.

Por consiguiente, la acción de los límites altera la carta astral, como hemos dicho también en el caso de los decanos. En cuanto a la naturaleza de los grados brillantes y sombríos –sobre los cuales se habla al principio del tratado de Hefestión, donde se trata con mayor brevedad acerca de los decanos–, ejercen una acción no desdeñable, cuando los planetas que se encuentran en ellos rigen el asunto que está aconteciendo.

{15.} *Sobre el lado de los aspectos trigonales, cuadrados y hexagonales.*

Se distinguen diferentes clases en los lados de los aspectos trigonales, cuadrados y hexagonales. Pongámonos en el caso del lado triangular. La primera clase, la más importante y superior a todas, es la que se obtiene por grados[28] o a través de 120° sobre los grados mismos del Zodiaco, como es evidente. La segunda clase es la que se obtiene por tiempos[29] —es decir, a través de los tiempos ascensionales—, que Antígono, el egipcio Fnaes y algunos otros han recogido en sus obras y llamado triángulo isósceles. Y la tercera clase es la que se obtiene zodiacalmente[30], llamada así no con propiedad sino de manera simplista, pues se obtiene al azar a través de 5 signos, y en ella casi todos cometen errores aunque creen que este método es exacto.

A menudo, en efecto, cuando el Sol está en el grado 1 de Leo y Júpiter está en Sagitario en el grado 13, se ha considerado que Júpiter distaba del Sol un intervalo trigonal y han sido configurados en aspecto recíproco los lugares inactivos, pues no estaban separados entre sí ni en 120 grados zodiacales ni en 120 tiempos ascensionales. [Así que, en lo sucesivo, se produce una confusión en estas materias]. Por tanto, ese lado se llama simplemente lado triangular zodiacal, ya que no está contenido ni en el lado triangular medido en grados ni en el temporal. A continuación, puesto que el lado medido en grados está claro, hablaremos sobre cómo se obtiene el temporal.

Pongamos, pues, que, en el paralelo de Bizancio, el Sol está en el grado 1 de Aries, Júpiter en Leo en el <grado> 14 (y éste no es el intervalo trigonal medido en grados, pues supera en 14° los 120°). A continuación, se halla <el> lado temporal de la siguiente manera: tiempos ascensionales de Aries 16°43', de Tauro 20°36', de Géminis 28°18' y de Cáncer 36°14', que suman un total de aproximadamente 102 tiempos; faltan 18 tiempos ascensionales para los 120, pero los 18 tiempos ascensionales corresponden a los 14 grados de Leo: en efecto, si de los 120 tiempos ascensionales que se encuentran aproximadamente en el grado 14° de Leo restamos los aproximadamente 102 tiempos que se encuentran en el grado 30° de Cáncer,

[2] ἐλαττοῖ ... κακοποιοῦ om. Ve_2 // [3] πραγματείας] πραγματεία W_2.

Cap. 15.- [1] ἥ correxi : ἡ codd.

28 Esta forma de calcular los aspectos por grados (μοιρικῶς) sitúa los lados de las figuras poligonales en el grado exacto del Zodiaco o, a veces, del círculo fijo de rotación o δωδεκάτροπος.

29 El método temporal (χρονικῶς) propone calcular los vértices de cada figura geométrica no en grados de círculo, sino en unidades de tiempo (χρόνοι) o grados temporales, que corresponden a los tiempos de ascensión de los signos zodiacales. Como cada lado de un trígono temporal consta de 120 tiempos pero los tiempos de cada signo son variables, para localizar los vértices del triángulo isósceles será preciso sumar los tiempos ascensionales de los signos que abarca el lado triangular y, en el último signo, realizar una serie de operaciones aritméticas que conviertan el tiempo ascensional restante (es decir, el que queda para alcanzar los 120 tiempos) desde los grados ecuatoriales a los grados de longitud en el Zodiaco (30° por signo).

[2] τοῦ Ἡλίου ὄντος] ὄντος τοῦ Ἡλίου Ve_2 // [3] ὄντος] ὄντως W_2 // [4] [λοιπὸν... προσγίνεται] seclusi // [5] τριγωνικὴ ζῳδιακή Ba : ζῳδιακὴ τριγωνική cett. // [6] ‹μοίρᾳ› supplevi // [7] ‹ἡ› supplevi // [8] κ' om. W_2 // [9] τοῦ Λέοντος] Λέοντος W_2 // [10] τοὺς παρακειμένους] τοὺς περιττοὺς W_2 // [11] τοῦ

30 El sistema zodiacal (ζῳδιακῶς), a diferencia del que se calcula por grados, toma en consideración toda la franja de 30° que abarca cada signo, y no el grado exacto de éste. Este método tan poco preciso es válido sólo para la doctrina de los aspectos zodiacales, pues si se aplica a los aspectos planetarios puede causar errores importantes, como el que este pasaje recoge.

ἀφέλωμεν, λείπονται τῆς ιδ΄ μοίρας τοῦ Λέοντος χρόνοι ἀναφορικοὶ ιη΄.

καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δ΄ ὁμοίως[12] τῇ αὐτῇ μεθόδῳ χρώμενος[13] εὑρήσεις[14] καὶ τὰς τετραγώνους καὶ ἑξαγώνους πλευρὰς αἵτινες καλοῦνται χρονικαί.

{16.} *Περὶ συμπαθῶν καὶ ἀσυμπαθῶν ζῳδίων καὶ τῶν πρὸς ἄλληλα σχηματιζομένων.*

Συμπάθειαν μὲν ἔχουσι πρὸς ἄλληλα πάντα τὰ ἰσανάφορα ζῴδια, ἃ καὶ προστάσσοντα καὶ ὑπακούοντα λέγεται· ταῦτα δ' ἂν εἶεν τὰ ἑκατέρωθεν τοῦ αὐτοῦ ἰσημερινοῦ σημεῖα ἴσον ἀπέχοντα· οἷον Ταῦρος καὶ Ἰχθύες, Δίδυμοι καὶ Ὑδροχόος, Καρκίνος καὶ Αἰγόκερως, Λέων καὶ Τοξότης, Παρθένος καὶ Σκορπίος. καὶ προστάσσοντα[1] μὲν τὰ ἐν τῷ θερινῷ ἡμικυκλίῳ, ὑπακούοντα δὲ τὰ ἐν τῷ χειμερινῷ[1].

ἀλληλοβλεποῦντα δέ εἰσι τὰ ἴσον ἀπέχοντα ἑκατέρωθεν τοῦ αὐτοῦ τροπικοῦ σημεῖα· οἷον Δίδυμοι καὶ[2] Λέων, Ταῦρος καὶ Παρθένος, Κριὸς καὶ Ζυγός, Ἰχθύες καὶ Σκορπίος, Ὑδροχόος καὶ Τοξότης[3].

quedan 18 tiempos ascensionales del grado 14º de Leo.

Y, utilizando igualmente el mismo método en los demás casos, encontrarás también los lados tanto cuadrados como hexagonales que reciben el nombre de temporales.

{16.} *Sobre los signos afines y no afines, y sobre los que forman aspecto entre sí.*

Tienen afinidad recíproca todos los signos de igual ascensión[31], que también reciben el nombre de signos que ordenan y obedecen; éstos serían los puntos que se encuentran equidistantes a uno y otro lado del mismo equinoccio. Por ejemplo, Tauro y Piscis, Géminis y Acuario, Cáncer y Capricornio, Leo y Sagitario, Virgo y Escorpio[32]. Y los que ordenan están en el hemiclico estival, mientras que los que obedecen están en el invernal.

Se miran unos a otros los puntos que se encuentran equidistantes a uno y otro lado del mismo trópico. Por ejemplo, Géminis y Leo, Tauro y Virgo, Aries y Libra, Piscis y Escorpio, Acuario y Sagitario.

Καρκίνου] τὸ Καρκίνον ἡ W_2 // [12] δ' ὁμοίως] ὁμοίως Ve_2 // [13] χρώμενος] χρησόμεθα Ve_2 // [14] εὑρήσεις καὶ] καὶ εὑρήσομεν Ve_2

Cap. **16**.- Tit. τῶν om. L_3 Ba // [1] καὶ προστάσσοντα ... ἐν τῷ χειμερινῷ om. L_1^{t} : suppl. $L_1^{mg.}$ // [2] καὶ Λέων - οἷον] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [3] post Τοξότης add. Καρκίνος καὶ Αἰγόκερως Ba (cett. codd. spatium vacuum reliquerunt).

31 Son signos de igual ascensión (ἰσανάφορα) aquellos que se elevan desde el horizonte con un paralelo de declinación equivalente, es decir, que se levantan y se ponen en el mismo tiempo. Se asocian, pues, en parejas, los signos equidistantes a ambos lados de los puntos equinocciales (grado cero de Aries y grado cero de Libra). Las parejas así formadas son: Aries y Piscis, Tauro y Acuario, Géminis y Capricornio, Cáncer y Sagitario, Leo y Escorpio, Virgo y Libra. *Cfr.* Ptol., *Tetr.* I 15; Heph. Astr., I 9; Paul. Al., 9; Porph., *in Ptol.* 31; Manil., II 485-519; Firm., VIII 3.1-15.

32 Como se puede comprobar en la nota anterior, el listado que el compilador del Epítome IIa nos ofrece aquí no es el de los signos de igual ascensión, sino que corresponde en realidad a los signos que se escuchan unos a otros. (*cfr. infra*, cap. 19). En realidad, como se advierte en ese mismo capítulo, este texto considera términos sinónimos los signos de igual ascensión y los signos que se escuchan unos a otros.

ὁμοζωνοῦντα δὲ τὰ ‹***›[4], οἷον[2] Κριὸς καὶ Σκορπίος, Ταῦρος καὶ Ζυγός, Δίδυμοι καὶ Παρθένος, Καρκίνος καὶ Λέων, Τοξότης καὶ Ἰχθύες, Αἰγόκερως καὶ Ὑδροχόος.

τὰ δὲ πλησίον ἀλλήλων ζῴδια ἀσύνδετά εἰσι καὶ διὰ τοῦτο παντάπασιν ἄχρηστα πρὸς συμπάθειαν καθεστήκασι.

συμβάλλεται δὲ τοῦτο τὸ κεφάλαιον εἰς τὰς συναναφορὰς τῶν ζῳδίων καὶ τὰς συνανατολὰς τῶν ἀστέρων, καὶ πρὸς τὰς φιλίας τε καὶ συμπαθείας ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν καὶ γονέων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ δούλων.

{17.} {*Περὶ τετραγώνων συμπαθῶν τε καὶ ἀσυμπαθῶν.*}

Τὰ μὲν οὖν συμπάθειαν ἔχοντα πρὸς ἄλληλα τῶν ζῳδίων κατὰ τετράγωνον ζῳδιακὴν πλευράν εἰσι ταῦτα· Ταῦρος πρὸς Ὑδροχόον καὶ Λέων πρὸς Σκορπίον διὰ τὸ ἰσανάφορον· καὶ πάλιν Λέων πρὸς Ταῦρον καὶ Σκορπίος πρὸς Ὑδροχόον διὰ τὴν ἰσοδυναμίαν· καὶ ἔτι Δίδυμοι πρὸς Παρθένον καὶ Τοξότης πρὸς[1] Ἰχθύας διὰ τὴν ὁμοζωνίαν[2].

τὰ δ' ἄλλα πάντα τετράγωνα ἄχρηστά εἰσιν εἰς συμπάθειαν. πᾶσα δὲ τετράγωνος

Homózonos[33] son los signos <que pertenecen a un mismo planeta>, por ejemplo Aries y Escorpio, Tauro y Libra, Géminis y Virgo, Cáncer y Leo, Sagitario y Piscis, Capricornio y Acuario.

Los signos que están al lado unos de otros son disjuntos[34] y, por esta razón, son completamente inútiles en cuanto a afinidad.

En cambio, este capítulo aporta datos de interés para las ascensiones simultáneas de los signos y los ortos simultáneos de las estrellas, así como para las amistades y afinidades entre hombres y mujeres y entre padres, hermanos, amigos y esclavos.

{17.} {*Sobre los cuadrados afines y no afines.*}

Pues bien, los signos que tienen afinidad entre sí con un lado cuadrado del Zodiaco son éstos: Tauro con Acuario y Leo con Escorpio, por ser signos de igual ascensión[35]; y, a su vez, Leo con Tauro y Escorpio con Acuario, por su equipolencia; y, además, Géminis con Virgo y Sagitario con Piscis, por ser homózonos.

Todos los demás cuadrados son inútiles en cuanto a la afinidad. Todo lado cuadrado

[4] om. codd. cum lacuna : ‹τοῦ αὐτοῦ ἀστέρος τυγχάνοντα ζῴδια› fortasse supplendum (cf. Paul. Al., 26.5-6 Boer).

Cap. 17.- Tit. om. codd. // [1] πρὸς om. W_2 // [2] hic figuras varias inser. L_3^{mg} Ba^{mg}.

33 Son signos homózonos (ὁμοζωνοῦντα o ὁμόζωνα; lat. *unius cinguli*), es decir, "unidos por el mismo cinturón", aquellos que comparten señor de domicilio en cada uno de los hemiciclos, es decir: Géminis y Virgo, cuyo señor es Mercurio; Tauro y Libra, domicilios de Venus; Aries y Escorpio, casas de Marte; Piscis y Sagitario, de Júpiter; y Acuario y Capricornio, de Saturno. Leo y Cáncer, como domicilios únicos del Sol y la Luna respectivamente, no aparecen ligados por "homozonía".

34 Signos disjuntos (ἀσύνδετα o ἀπόστροφα, lat. *inconiuncta*) son aquellos que quedan al margen de los distintos tipos de asociaciones que establecen entre sí los signos del Zodiaco. Así, por ejemplo, son disjuntos los signos contiguos o los que distan entre sí 5 o 7 signos: *cfr.* Ptol., *Tetr.* I 17; Heph. Astr., I 11; Paul. Al., 11; Porph., *in Ptol.* 34.

35 En este caso, la acepción de "signos de igual ascensión" ha de tomarse en el sentido arriba mencionado (n. 31), y no en el sentido con que se utiliza en los capítulos 16 y 19.

πλευρὰ διάστασιν ποιεῖ μοιρῶν ϙ΄, ἡ δὲ ἑξάγωνος διὰ μοιρῶν ξ΄ (τετράκις γὰρ τὰ ϙ΄ τξ΄ καὶ ἑξάκις τὰ ξ΄ τξ΄)· ἡ δὲ διάμετρος στάσις διὰ μοιρῶν ρπ΄ (δὶς γὰρ τὰ ρπ΄ τξ΄).

{18.} *Περὶ τῶν δωδεκατημορίων τῶν ζῳδίων.*

Διεῖλον δὲ καὶ ἑτέρως ἕκαστον τῶν ζῳδίων εἰς ιβ΄ τμήματα ὀνομάσαντες αὐτὰ δωδεκατημόρια, ὡς συμβαίνειν ἐν ἑκάστῳ ζῳδίῳ καὶ τῶν δώδεκα ζῳδίων τὰ δωδεκατημόρια θεωρεῖσθαι.

τριχῶς δὲ παρέδωκαν[1] οἱ παλαιοὶ τὴν εὕρεσιν τῶν τοιούτων δωδεκατημορίων.

ὁ μὲν γὰρ[2] Παῦλος ἐν τῇ εἰσαγωγῇ οὕτως φησί· τὰς τοῦ ζῳδίου[3] μοίρας ἃς εὑρίσκεται ὁ ἀστὴρ ἐπέχων τρὶς καὶ δέκα πλασιάζειν καὶ τὸν γινόμενον ἀριθμὸν ἐκ τοῦ πολλαπλασιασμοῦ ἀπολύειν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ζῳδίου ἐν ᾧ εὑρίσκεται ὁ ἀστὴρ ἑκάστῳ ζῳδίῳ[4] διδόντας λ΄, καὶ εἰς οἷον ἂν ζῴδιον καταντήσῃ ὁ ἀριθμός, τοῦτο λέγειν εἶναι τὸ δωδεκατημόριον τοῦ αὐτοῦ ζῳδίου.

ὁ δὲ Δωρόθεος ἐν τῷ ια΄ βιβλίῳ δωδεκαπλασιάζειν φησὶ τὰς τῆς ἐποχῆς τοῦ ἀστέρος μοίρας[5], τὸ δ' ἐξῆς ὁμοίως τῇ τοῦ Παύλου μεθόδῳ[6] ποιεῖν.

ἕτεροι δὲ τὰς τῆς ἐποχῆς μοίρας παρὰ τὸν δύο ἥμισυ μερίζοντες καὶ ἑκάστην forma un intervalo de 90 grados y el hexagonal de 60 (pues cuatro veces 90 son 360 y seis veces 60 son 360), mientras que la posición diametral está constituida por 180 grados (pues dos veces 180 son 360).

{18.} *Sobre las fracciones duodecimales*[36] *de los signos.*

Dividieron también de distinto modo cada uno de los signos en doce sectores a los que llamaron fracciones duodecimales, de forma que se da la circunstancia de que en cada signo se contemplan también las fracciones duodecimales de los doce signos.

Los antiguos han transmitido tres métodos para hallar tales fracciones duodecimales.

Por un lado, en su *Introducción* Pablo aconseja el siguiente cálculo: multiplicar por 13 los grados del signo que marcan la posición donde se encuentra el planeta y empezar a contar el número resultante de la multiplicación a partir del mismo signo en que está el planeta, dando a cada signo el valor de 30; y en el signo al que llegue el cómputo, ése hay que decir que es la fracción duodecimal del mismo signo.

En el libro 11, Doroteo aconseja multiplicar por 12 los grados de la posición del planeta, y a continuación proceder del mismo modo que en el método de Pablo.

Otros, en cambio, dividen por 2'5 los grados de la posición del planeta, <otorgando>

Cap. 18.- [1] παρέδωκαν] παρέδωσαν L_3 Ba // [2] γὰρ om. Ba // [3] ζῳδίου] ζῳδιακοῦ L_2 Ve_2 // [4] ζῳδίῳ om. Ba // [5] post μοίρας add. παρὰ τὸν δύο ἥμισυ μερίζοντες Ba // [6] μεθόδῳ om. L_3 Ba.

[36] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 106, 13-18. El término "fracciones duodecimales" (δωδεκατημόρια) puede tener hasta tres significados: a) la duodécima parte del Zodiaco, es decir, un signo; b) la duodécima parte de cada signo, es decir, 2,5°, cada una de las cuales tiene asignada un signo regente, comenzando siempre por el signo en cuestión (*cfr.* Doroth., I 8.7; Heph. Astr., III 4.23-34; Vett. Val., I 12; Manil., II 693-722; *CCAG* I, 93); c) por último, el de las fracciones duodecimales de los planetas designa un método con cierto parecido al de los Lotes, pues consiste en la trasposición de la influencia de un planeta a un punto del Zodiaco distinto del que ocupa en realidad: *cfr.* Porph., *in Ptol.* 39; *CCAG* VIII 4, 184-185. A diferencia del Epítome II, en el IIa los métodos para calcular las fracciones duodecimales de los planetas (tercera acepción) se aplican a las fracciones duodecimales de los signos (segunda acepción), como puede comprobarse ya desde el propio título de este capítulo.

μερίδα ἑκάστῳ ζῳδίῳ ‹διδόντες›[7] ἀπ' αὐτοῦ τοῦ τῆς ἐποχῆς ἀρχόμενοι, εἰς οἷον ἂν καταλήξωσι ζῴδιον, ἐκεῖνο φασὶν εἶναι τὸ ἐπιζητούμενον δωδεκατημόριον.

τούτων ἡ μὲν δευτέρα καὶ ‹ἡ›[8] τρίτη σύμφωνοί εἰσι κἂν διαφέρωσιν, δείξομεν δὲ τοῦτο καὶ δι' ὑποδείγματος· ἔστω εἶναι τὸν Ἥλιον Λέοντος μοίρᾳ ιε΄· ταύτας ιβ΄[9] πλασιάζων κατὰ τὴν β΄ μέθοδον καὶ τὰ γενόμενα[10] ρπ΄ ἀπολύων ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ζῳδίου τοῦ Λέοντος εἰς τὰ ἑπόμενα, καταντῶ εἰς τὸν Αἰγοκέρωτα καὶ ἔστιν ἡ ιε΄ μοῖρα τοῦ Λέοντος δωδεκατημόριον[11] τοῦ Αἰγοκέρωτος.

ὁμοίως καὶ κατὰ τὴν τρίτην τὰς ιε΄ μοίρας τοῦ Λέοντος μερίζων παρὰ τὸν δύο ἥμισυ, τὰ γενόμενα ϛ΄ δωδεκατημόριον εἶναι φημὶ καὶ ταῦτα ἐκβάλλων ἀπὸ τοῦ Λέοντος[11] πάλιν εἰς τὸν Αἰγοκέρωτα καταντῶ.

κατὰ δὲ τὴν πρώτην μέθοδον ὁ Ὑδροχόος εὑρεθήσεται δωδεκατημόριον ὢν κατὰ τὴν ιε΄ τοῦ Λέοντος· ἐκ πείρας οὖν ‹εὗρον συναινούσας›[12] τὰς τελευταίας ταύτας[13] μᾶλλον μεθόδους μὴ μόνον ἀλλήλαις ἀλλὰ καὶ τῇ ἀληθείᾳ, τὴν δὲ πρώτην παντάπασι σφαλεράν.

ἔστι δὲ ἡ μέθοδος τῶν τοιούτων δωδεκατημορίων καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ἀναγκαία, μάλιστα δὲ εἰς τὰς γενεθλιαλογίας.

{19.} *Περὶ ἀκουόντων καὶ βλεπόντων ἄλληλα ζῴδια.*

cada porción a cada signo, y, empezando por el signo mismo de la posición del planeta, aquel signo en que acaban el cómputo, ése dicen que es la fracción duodecimal buscada.

El segundo y <el> tercero de estos métodos concuerdan pese a ser distintos, hecho que demostraremos mediante un ejemplo: pongamos que el Sol está en el grado 15 de Leo; multiplicando estos grados por 12, según el segundo método, y empezando a contar el resultado obtenido, 180, a partir del mismo signo de Leo hacia los signos sucesivos, llego a Capricornio y el grado 15 de Leo es fracción duodecimal de Capricornio.

De igual modo, según el tercer método, dividiendo los 15 grados de Leo por 2'5, el resultado, 6, afirmo que es fracción duodecimal, pues si empiezo a contar esos 6 a partir de Leo llego otra vez a Capricornio.

Según el primer método, en cambio, la fracción duodecimal acorde con el grado 15 de Leo resultará ser Acuario. Así pues, por la experiencia <he descubierto> que estos últimos métodos son más bien <coincidentes> no sólo entre sí sino también con la verdad, mientras que el primero es completamente erróneo[37].

El método de tales fracciones duodecimales es necesario también en otras materias, pero especialmente en astrología genetlíaca.

{19.} *Sobre los signos que se escuchan y se miran*[38] *unos a otros.*

[7] ‹διδόντες› supplevi // [8] ‹ἡ› supplevi // [9] ιβ' om. W_2 // [10] γενόμενα] γινόμενα L_3 Ba // [11] δωδεκατημόριον ... ἀπὸ τοῦ Λέοντος om. P_2 // [12] ‹εὗρον συναινούσας› supplevi // [13] ταύτας om. L_2 Ve_2.

[37] El método que utiliza Pablo para calcular la fracción duodecimal (cf. Paul. Al., 22; Heliod. Neop., 21) no difiere en realidad del atribuido a Doroteo por el hecho de multiplicar por trece los grados de la posición del planeta. El resultado obtenido con ambos métodos en el ejemplo aducido es sensiblemente distinto porque al resultado de multiplicar por 12 no se le ha sumado el grado en que se encuentra el planeta en cuestión; si se hace esto, como advierte el propio Pablo de Alejandría (Paul. Al., 45-47), el resultado es idéntico.

[38] En el caso de los signos que escuchan (ἀκούοντα), se atiende a las mismas coordenadas que se utilizan para la clasificación de los signos de igual ascensión, es decir, el emparejamiento de los sig-

Συμβάλλονται τὰ ἀκούοντα καὶ βλέποντα ζῴδια πρὸς συμπάθειαν καὶ φιλίαν καὶ εὔνοιαν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, μάλιστα δὲ εὐθετεῖ ἐπὶ φυγῶν καὶ κινδύνων φάσεών τε ἅμα καὶ ἀγγελιῶν, τῆς Σελήνης πρὸς τὸν τοῦ Ἑρμοῦ ἢ τοὺς ἀγαθοποιοὺς κατὰ πάροδον φερομένης.

εἰσὶ δὲ τὰ βλέποντα ζῴδια ἄλληλα [ἃ καὶ ἰσανάφορα ἔφημεν][1] τὰ ὁποτέρου τῶν[2] τροπικῶν[3] σημεῖα[4] ἴσον ἀπέχοντα· ἀκούοντα δὲ τὰ ὁποτέρου[2] τῶν ἰσημερινῶν[5] σημεῖα[6] ἴσον ἀπέχοντα.

{20.} *Περὶ ἐπιθεωρίας.*

Τούτων οὕτως διαιρουμένων ἐπιθεωρεῖν λέγεται ἤτοι ἐπιμαρτυρεῖν ὁ ἡγούμενος τὸν ἑπόμενον ἢ[1] κατὰ τρίγωνον ἢ κατὰ τετράγωνον ἢ κατὰ ἑξάγωνον ἢ κατὰ διάμετρον[1] στάσιν.

Los signos que escuchan y miran aportan datos de interés para la afinidad, amistad y benevolencia de hombres y mujeres, y son oportunos muy especialmente en el caso de exilios y peligros, de acusaciones así como de noticias, cuando la Luna se mueve en su recorrido en dirección a Mercurio o a los planetas benéficos.

Los signos que se miran unos a otros [a los que también hemos llamado de igual ascensión] son los puntos equidistantes a uno y otro lado de los trópicos, mientras que se escuchan los puntos equidistantes a uno y otro lado de los equinoccios[39].

{20.} *Sobre la observación.*

Una vez hechas estas distinciones, del planeta que precede se dice que observa o bien testimonia al planeta que le sigue[40] ya en disposición trigonal, ya cuadrada, ya hexagonal, ya diametral.

Cap. 19.- [1] [ἃ καὶ ἰσανάφορα ἔφημεν] seclusi // [2] τῶν ... τὰ ὁποτέρου om. Ve_2 // [3] τροπικῶν] ἰσημερινῶν Ve_1 Ve_2 L_2 W_2 // [4] σημεῖα] σημείων Ba // [5] ἰσημερινῶν] τροπικῶν Ve_1 Ve_2 L_2 W_2 // [6] σημεῖα] σημείων Ba.

nos que se encuentran a igual distancia de los equinoccios (*cfr. supra* cap. 16). La única diferencia es que, en este sistema más antiguo, los signos equinocciales no entran en las relaciones de afinidad: *cfr.* Vett. Val., I 8; Paul. Al., 8-9; Porph., *in Ptol.* 31 & 33; Manil., II 485-519; Firm., VIII 3.1-5. El listado completo de los signos que se escuchan unos a otros lo tenemos, por su asimilación con los signos de igual ascensión, en el cap. 16. Esa misma extrapolación de los signos que escuchan a los signos de igual ascensión puede aplicarse a los signos que miran (βλέποντα) respecto de los signos equipolentes: *cfr.* Ptol., *Tetr.* I 16; Porph., *in Ptol.* 33.

39 En este pasaje, hay en el texto del arquetipo un error que ha arrastrado a una parte de los manuscritos a cometer errores en su intento de corregir la *traditio* de este Epítome. En efecto, no son los signos que se miran unos a otros, equidistantes a uno y otro lado de los trópicos, los que antes (*cfr. supra*, cap. 16) han sido llamados signos de igual ascensión, sino los signos que se escuchan unos a otros, equidistantes a uno y otro lado de los equinoccios. Algunos manuscritos (Ve_1 Ve_2 L_2 W_2) ya se dieron cuenta del error y propusieron la inversión entre τροπικῶν e ἰσημερινῶν, pero mantuvieron los participios (βλέποντα-ἀκούοντα) en su lugar, con lo cual el texto seguía sin tener sentido. Tras ensayar hasta dos posibles reconstrucciones del texto original [a) εἰσὶ δὲ τὰ ἀκούοντα ζῴδια ἄλληλα, ἃ καὶ ἰσανάφορα ἔφημεν, τὰ ὁποτέρου τῶν ἰσημερινῶν σημεῖα ἴσον ἀπέχοντα· βλέποντα δὲ τὰ ὁποτέρου τῶν τροπικῶν σημεῖα ἴσον ἀπέχοντα; b) εἰσὶ δὲ τὰ βλέποντα ζῴδια ἄλληλα τὰ ὁποτέρου τῶν τροπικῶν σημεῖα ἴσον ἀπέχοντα· ἀκούοντα δὲ ἃ καὶ ἰσανάφορα ἔφημεν τὰ ὁποτέρου τῶν ἰσημερινῶν σημεῖα ἴσον ἀπέχοντα], ninguna de ellas convincente, hemos optado quizá por la solución más económica: secluir la oración de relativo ἃ καὶ ἰσανάφορα ἔφημεν. Creemos, en efecto, que esta frase muy bien podría haber figurado en los borradores que gestaron la redacción de este Epítome IIa como una glosa marginal que, al copiarse el arquetipo de la tradición manuscrita, se deslizó en un lugar equivocado.

{21.} *Περὶ ἀκτινοβολίας.*

Ἀκτινοβολεῖν δὲ λέγεται κατὰ τὰ εἰρημένα σχήματα ὁ ἑπόμενος τὸν ἡγούμενον· ἡ γὰρ ἀκτὶς τοῦ ἑπομένου ἐπὶ τὰ ἡγούμενα φέρεται.

{21.} *Sobre la irradiación*[41].

Del planeta que sigue se dice que irradia al que lo precede de acuerdo con los aspectos mencionados, pues el rayo del que sigue se mueve en dirección a los signos que preceden.

{22.} {*Περὶ δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν πλευρῶν.*}

Λέγεται δὲ τὸ ἀκτινοβολεῖν μὴ μόνον ἀπὸ τῶν ἑπομένων εἰς τὰ ἡγούμενα, ἀλλὰ καὶ[1] ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιά, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπιθεωρεῖν ἢ ἐπιμαρτυρεῖν ἀπὸ τῶν ἡγουμένων εἰς τὰ ἑπόμενα καὶ[1] ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰ ἀριστερά.

{22.} {*Sobre los lados derechos e izquierdos.*}

De los planetas se dice que irradian no sólo desde los signos que siguen hacia los que preceden, sino también desde los izquierdos hacia los derechos, al igual que observan o testimonian desde los que preceden hacia los que siguen y desde los derechos hacia los izquierdos.

{23.} *Περὶ δορυφορίας.*

{23.} *Sobre la escolta*[42].

Cap. 20.- [1] ἢ κατὰ τρίγωνον ... κατὰ διάμετρον] ἢ κατὰ διάμετρον ἢ κατὰ τρίγωνον ἢ κατὰ τετράγωνον ἢ κατὰ ἑξάγωνον L_2 Ve_2.

Cap. 22.- Tit. om. codd. // [1] καὶ ἀπὸ τῶν ... τὰ ἑπόμενα καὶ] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2.

40 En el vocabulario astrológico, por lo general, ὁ ἡγούμενος designa el planeta que se encuentra en los signos precedentes según el movimiento diurno del cielo, de Este a Oeste , mientras que ὁ ἑπόμενος es el planeta que se encuentra en los signos siguientes o sucesivos. Como los planetas, además de seguir el movimiento diurno, se mueven en sus órbitas siguiendo un sentido contrario al del cielo (de Oeste a Este), lanzan su mirada (ἐπιθεωρία) hacia los planetas que les siguen en el movimiento diurno.

41 En astrología se habla de irradiación o lanzamiento o proyección de rayos (ἀκτινοβολία) cuando un planeta está en aspecto con otro desde la izquierda del Zodiaco o del círculo de nacimiento: *cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 106 (linn. 23-24), 114 (linn. 28-33) & *CCAG* VIII 2, 136; Ptol., *Tetr.* III 11. 9; Heph. Astr., I 16; Porph., *in Ptol.* 24. El movimiento del cielo conduce los rayos desde el planeta que sigue al que lo precede (según ese mismo movimiento).

42 *Cfr. CCAG* II, 191-192. Al hablar de "escolta", δορυφορία —literalmente "porte de lanza"—, nos referimos a una figura que, bien por aspecto bien por presencia simultánea, se da entre dos planetas o, especialmente, entre un planeta y una de las luminarias (el Sol o la Luna). La condición indispensable para que podamos hablar de escolta es la posición angular del astro escoltado (preferiblemente en el Horóscopo o Ascendente y en el Medio Cielo). En este capítulo se describen los tres tipos más comunes de escolta: los dos primeros referidos a la escolta interplanetaria (luminarias incluidas) y el tercero, relativo a las condiciones del cortejo de las luminarias: *cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 115,10 - 116,2.

Δορυφορία[1] δέ ἐστιν ὅταν ἐν οἴκῳ ἢ ὑψώματι[1] ἰδίῳ ὄντα τινὰ ἀστέρα ἐπίκεντρον ἕτερος ἐν οἴκῳ ἢ ὑψώματι ἰδίῳ ὢν ἀκτινοβολήσῃ· οἷον τὴν Ἀφροδίτην ἐν Ζυγῷ οὖσαν οἴκῳ ὄντι αὐτῆς [εἰ ἔστιν][2] ὁ Κρόνος ἐν Αἰγοκέρωτι οἴκῳ ὄντι αὐτοῦ τυχὼν ἀκτινοβολεῖ καὶ θεωρεῖ αὐτὴν τετραγωνικῶς· Κρόνον δὲ ἐν Ζυγῷ ὄντα ἰδίῳ ὑψώματι ὁ Ἄρης ἀκτινοβολήσει ἐν Αἰγοκέρωτι ὑψώματι ὄντι αὐτοῦ εὑρεθείς· ἢ ἀντὶ τοῦ Κρόνου τὴν Ἀφροδίτην ἐν τῷ Ζυγῷ οὖσαν, ὡς εἴρηται, [καὶ][3] οἴκῳ ὄντι αὐτῆς· ἢ ὁ Ζεὺς ἀπὸ τοῦ Τοξότου οἴκου ὄντος αὐτοῦ τὴν Ἀφροδίτην ἐν τῷ αὐτῷ ζῳδίῳ τοῦ Ζυγοῦ.

ἢ καὶ ἔμπαλιν κειμένων τῶν ἀστέρων εἰς τὸν ὡροσκόπον καὶ εἰς τὸ μεσουράνημα ἐν ἡμερινῇ γενέσει ‹ἡμερινός›[4], ἐν δὲ νυκτερινῇ γενέσει νυκτερινὸς δορυφορήσει, κἂν ἐν ἀλλοτρίῳ οἴκῳ τυγχάνῃ ὅ τε δορυφορῶν καὶ ὁ δορυφορούμενος· ἢ ὅταν ἐπίκεντρον ὄντα τὸν φωστῆρα ἔν τε τῷ ὡροσκόπῳ ἢ τῷ μεσουρανήματι κἂν ἐν ἀλλοτρίῳ οἴκῳ τυγχάνῃ ἀστὴρ καθ' αἵρεσιν ἀκτινοβολήσῃ, Ἥλιον μὲν εἰς τὴν προαναφερομένην μοῖραν, Σελήνην δὲ εἰς τὴν ἐπαναφερομένην. οἷον ἔστω ἐπὶ τοῦ ὡροσκόπου ἡ Σελήνη ἐν ‹***›[5], ἡ Ἀφροδίτη ἐκ Παρθένου ἢ Ζυγοῦ δορυφορήσει[6].

Hay escolta cuando a un planeta que está en posición angular[43] en su propia casa o exaltación, lo irradia otro planeta que está en su propia casa o exaltación. Por ejemplo, a Venus cuando está en Libra, que es su casa, Saturno al encontrarse en Capricornio, que es su casa, la irradia y la contempla en aspecto cuadrado. Y a Saturno cuando está en Libra, su propia exaltación, lo irradiará Marte al hallarse en Capricornio, que es su exaltación; o, en vez de a Saturno, a Venus cuando está en Libra, que, como hemos dicho, [y] es su casa; o Júpiter irradiará desde Sagitario, que es su casa, a Venus en el mismo signo de Libra.

O también, a la inversa, cuando los planetas están situados en el Horóscopo y en el Medio Cielo, un planeta escoltará a otro siendo <diurno> en una natividad diurna y nocturno en una natividad nocturna, incluso en el caso de que tanto el planeta que escolta como el que es escoltado se encuentren en una casa ajena. O, cuando a una de las luminarias, si está en posición angular en el Horóscopo o en el Medio Cielo, la irradie un planeta de su facción, incluso si se encuentra en casa ajena, al Sol en el grado que asciende antes, y a la Luna en el grado que asciende después[44]. Por ejemplo, pongamos que la Luna está en el Horóscopo en <***>[45]: Venus la escoltará desde Virgo o desde Libra.

Cap. 23.- [1] δορυφορία ... ὑψώματι] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [2] [εἰ ἔστιν] seclusi // [3] [καὶ] seclusi // [4] ‹ἡμερινός› supplevi // [5] om. codd. cum lacuna; ‹Τοξότῃ› fortasse supplendum.

[43] Se dice de un planeta que es angular (ἐπίκεντρος, lat. *qui est in centro*) cuando se encuentra en uno de los cuatro Ángulos.

[44] Vemos en este pasaje cierta incongruencia terminológica, que puede rastrearse también en los textos paralelos de Hefestión y Pseudo-Porfirio (Heph., I 17; Porph., *in Ptol.* 29). En efecto, un planeta diurno irradiará al Sol "en el grado que asciende antes", pues está situado a su izquierda; sin embargo, un planeta nocturno, al escoltar a la Luna desde la derecha, no lo irradiará, como dice el texto, sino quemás bien lo observará. Es posible que los textos utilicen el verbo "irradiar" (ἀκτινοβολέω) en una acepción neutralizada ("estar en aspecto con"), sin especificar la orientación del aspecto. Esto ocurre también con el verbo θεωρέω, que se usa como sinónimo de σχηματίζομαι, sin tener en cuenta su relación etimológica con ἐπιθεωρέω: *cfr. supra* "la irradia y la contempla en aspecto cuadrado".

[45] Si los aspectos de este ejemplo son cuadrados y/o hexagonales, como todos los de los ejemplos anteriores, la Luna debería encontrarse en el Horóscopo en Sagitario para ser escoltada desde la derecha por Venus en Libra (aspecto hexagonal) o en Virgo (aspecto cuadrado).

λέγεται δὲ καὶ ἄλλως δορυφορία ὅταν τοῦ Ἡλίου ἢ τῆς Σελήνης ἐπικέντρων ὄντων ἀστὴρ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως ἀκτινοβολήσῃ[7].

{24.} {*Περὶ δορυφορίας παραιρέτων.*}

Παρ' αἵρεσιν[1] δὲ δορυφοροῦσιν οἵ τε ἡμερινοὶ τοὺς νυκτερινοὺς καὶ οἱ νυκτερινοὶ τοὺς ἡμερινούς.

{25.} *Περὶ συμφωνίας.*

Σύμφωνοι δὲ ‹καὶ›[1] μείζονες μὲν αἱ τρίγωνοι δορυφορίαι, ἐλάττονες δὲ αἱ τετράγωνοι, αἱ δὲ ἑξάγωνοι παντάπασιν ἀνειμέναι πρὸς ἐνέργειαν.

{26.} *Περὶ ἐπιδεκατείας.*

Ἐπιδεκατεία καὶ[1] καθυπερτέρησίς ἐστιν ὅταν ὁ ἐν τῷ δεκάτῳ[2] τόπῳ κείμενος ἀστὴρ[3] τὸν ἐν τῷ ἀριστερῷ τετραγωνίζῃ[4]. οἷον ἔστω Καρκίνος ὡροσκοπῶν καὶ ἀστήρ

Se habla también de escolta en otro sentido, cuando, estando el Sol o la Luna en uno de los Ángulos, un planeta de su misma facción los irradia.

{24.} {*Sobre la escolta de los planetas fuera de su facción*[46].}

Escoltan fuera de su facción los planetas diurnos a los nocturnos y los nocturnos a los diurnos.

{25.} *Sobre la concordia.*

Las escoltas trigonales son concordes[47] <y> más importantes, las cuadradas lo son menos, pero las hexagonales son del todo leves en su acción.

{26.} *Sobre la imposición de la décima.*

Hay imposición de la décima y preeminencia[48] cuando un planeta que está en el décimo lugar[49] forma aspecto cuadrado con el planeta que tiene a su izquierda. Por ejemplo, pongamos que Cáncer está en el Horóscopo y un pla-

[6] δορυφορήσει scripsi : ἀκτινοβολήσει codd. // [7] ἀκτινοβολήσῃ scripsi : δορυφορήσῃ codd.

Cap. 24.- Tit. om. codd. // [1] παρ' αἵρεσιν] παρ' αἴνεσιν W_2.

Cap. 25.- [1] ‹καὶ› supplevi.

Cap. 26.- [1] καὶ om. Ba // [2] δεκάτῳ scripsi : δεξιῷ codd. // [3] ἀστὴρ P_1: om. cett. // [4] τετραγωνίζῃ] τετραγωνίζει Ba.

[46] Sobre los planetas diurnos y nocturnos, *cfr. supra* cap. 2.

[47] Se dice de un aspecto o figura (en este caso, de la escolta) que es concorde (σύμφωνος) cuando sus efectos son positivos, es decir, cuando existe armonía entre los planetas que la forman. Precisamente este capítulo de Antíoco es divergente en el Ep. II, que contradice la opinión generalizada, que habla del trígono como concorde y del cuadrado como discorde.

[48] *Cfr.* Heph. Astr., I 16.1-3; Man., VI 279; Vett. Val., II 30; Porph., *in Ptol.* Se dice que un planeta es preeminente y prevalece (καθυπερτερεῖ) sobre otro (es decir, que impone con más fuerza sus características), cuando está situado a su derecha, y especialmente, como aquí, en aspecto cuadrado.

[49] La traducción no puede ser otra que ésta, si se está hablando de imposición de la décima. En efecto, sospechamos que el texto ha confundido la expresión correcta ἐν τῷ δεκάτῳ τόπῳ por ἐν τῷ δεξιῷ τόπῳ. El ejemplo que sitúa a Cáncer en el Horóscopo así lo confirma, pues Aries estaría en el décimo lugar (MC).

τις[5] ἐν αὐτῷ· καθυπερτερεῖ οὖν αὐτοῦ ὁ ἐν Κριῷ.

λέγεται δὲ[6] καὶ ἄλλως ἡ καθυπερτέρησις, ὅταν ὁ[7] ἐν τῷ δεξιῷ ἥγουν προηγουμένῳ τόπῳ ὑπάρχων[8] τὸν[9] ἐν τῷ ἀριστερῷ ἥγουν τῷ ἑπομένῳ τριγωνικῶς ἢ τετραγωνικῶς ἢ ἐξαγωνικῶς ἐπιθεωρῇ[10].

{27.} *Περὶ κακώσεως.*

Κάκωσις λέγεται ὅταν ὑπὸ κακοποιῶν τις ἀκτινοβολῆται ἢ ἐπιθεωρῆται ἢ ἐμπεριέχηται, ἢ συνάπτηται φθοροποιῷ ἢ ἐν κολλήσει ᾖ, ἢ διαμετρῆται, ἢ οἰκοδεσποτῆται ὑπό τινος κακῶς κειμένου ἐν τοῖς ἀχρηματίστοις τόποις[1], τῷ τε β′ ἀπὸ ὡροσκόπου, τῷ ς′, τῷ η′ καὶ τῷ ιβ′. οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ ἀργοὶ καὶ ἀχρημάτιστοι τόποι.

{28.} {*Περὶ χρηματιζόντων ‹τόπων›.*}

neta está en él; entonces, el planeta que está en Aries tiene preeminencia sobre él.

Se habla también de preeminencia en otro sentido: cuando el planeta situado en el lugar derecho (o sea, el que precede), observa en aspecto trigonal, cuadrado o hexagonal al que está en el lugar izquierdo[50] (o sea, el que sigue).

{27.} *Sobre la aflicción.*

Se habla de aflicción[51] cuando un planeta es irradiado, observado o bloqueado por planetas maléficos o entra en contacto con un astro destructivo o está aglutinado a él, o está en aspecto diametral, o tiene como señor a un planeta mal situado[52] en los lugares inoperantes[53] (el segundo, sexto, octavo y duodécimo desde el Horóscopo: éstos son, en efecto, los lugares inactivos e inoperantes).

{28.} {*Sobre los lugares operativos.*}

---

[5] ἀστήρ τις] τοῖς ἀστράσι W_2 // [6] δὲ om. Ba // [7] ὁ scripsi : τὸν codd. // [8] ὑπάρχων scripsi : ὑπάρχοντα codd. // [9] τὸν scripsi : ὁ codd. // [10] ἐπιθεωρῇ] εσπιθεωρεῖ W_2 P_1.

Cap. 27.- [1] post τόποις add. αὐτὸς δὲ ἐκ τῶν ἑπομένων ἐν τοῖς χρηματίζουσιν ἀποκλίνει ὅτι ἐν τοῖς χρηματιστικοῖς ἢ Ve_1^{mg} W_2

Cap. 28.- Tit. om. codd.

---

50 Los manuscritos, quizá arrastrados por el error del párrafo anterior, cometen al unísono otro error de bulto en este pasaje, pues la preeminencia se da cuando un planeta situado a la derecha observa a otro situado a su izquierda, y no al contrario, como afirma el texto del arquetipo. La posible causa de la confusión puede encontrarse en una mala lectura del texto del Epítome II que parafrasea el Epítome IIa: en efecto, ὑπάρχων τις (texto del Epítome II) habría podido ser interpretado en la reescritura de IIa como ὑπάρχοντα y, a partir de ahí, se habría producido un error en cadena que habría intercambiado los casos del artículo. Nosotros hemos restaurado el texto que, a todas luces, casa con la doctrina astrológica de la preeminencia.

51 La aflicción (κάκωσις) es la acción mediante la cual un planeta maléfico incapacita a otro planeta, por lo general benéfico, para actuar y ejercer su influencia. *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 106, 34-38; *CCAG* XI 1, 176-177; Porph., *in Ptol.* 28.

52 Como el texto da a entender, un planeta está "mal situado" (κακῶς κείμενος) cuando se encuentra en un lugar inoperante o inactivo, que no le permite ejercer su influencia.

53 "Lugares inoperantes" o inactivos del círculo del nacimiento (ἀχρημάτιστοι, lat. *inops*, adjetivo éste sinónimo de ἀργός, lat. *piger* y ἄπρακτος, lat. *irritus*, o ἀδρανής, lat. *debilis*) son aquellos lugares (hoy llamados "casas" por los astrólogos) que no guardan ninguna relación de aspecto con el Horóscopo. El tránsito de los planetas por estos lugares oprime y "aflige" su influencia y actividad.

Χρηματίζοντες δὲ καὶ ἔμπρακτοι τόποι εἰσὶν η′· τά τε[1] δ′ κέντρα καὶ τὰ πρὸς τὸν ὡροσκόπον δύο τρίγωνα, ἥ τε προαναφορὰ τοῦ μεσουρανήματος καὶ[2] ἡ ἐπαναφορὰ τοῦ ὑπογείου, καὶ τὰ δύο ἑξάγωνα, ἥ τε ἐπαναφορὰ τοῦ μεσουρανήματος[2] καὶ ἡ προαναφορὰ τοῦ ὑπογείου.

{29.} *Περὶ ἰδιοπροσωπίας.*

Ἰδιοπροσωπεῖν δὲ λέγονται ὅταν πρὸς τὸν Ἥλιον ἢ τὴν Σελήνην ἀστήρ τις προσεγγίζων σχηματίζηται καὶ ἔχῃ πρὸς αὐτὸν ὥσπερ ὁ οἶκος αὐτοῦ πρὸς τὸν ἐκείνου οἶκον, πλὴν ἑσπέριος[1] μὲν πρὸς τὸν Ἥλιον, ἑῷος[2] δὲ πρὸς τὴν Σελήνην[3].

οἷον ἔστω ὁ Ἥλιος μὲν ἐν Λέοντι, Σελήνη δ' ἐν Καρκίνῳ, Ἀφροδίτη δὲ ἐν Ταύρῳ· ἐνταῦθα ἰδιοπροσωποῦσιν, ὡς γὰρ ἔχει ὁ Ταῦρος οἶκος ὢν τῆς Ἀφροδίτης πρὸς τὸν Καρκίνον οἶκον ὄντα τῆς Σελήνης, οὕτως ἔχει καὶ ἡ Ἀφροδίτη πρὸς τὴν Σελήνην· ἑξάγωνοι γὰρ καὶ ἄμφω οἱ σχηματισμοί. ὡσαύτως δὲ καὶ Ἄρης ὢν ἐν Κριῷ ἰδιοπροσωπεῖ πρὸς τὸν Ἥλιον· τριγωνικῶς γὰρ σχηματίζεται πρὸς αὐτὸν ὥσπερ καὶ οἱ οἶκοι πρὸς ἀλλήλους. δῆλον δὲ ὅτι κἂν μὲν ἡ Ἀφροδίτη ἐν τῇ Παρθένῳ ᾖ, πρὸς τὴν Σελήνην καὶ οὕτως ἰδιοπροσωπεῖ[4]. κἂν[5] ὁ Ἄρης δ' ἐν Τοξότῃ ᾖ, πάλιν ἰδιοπροσωπεῖ[6]· τριγωνικῶς γὰρ πρὸς τὸν Ἥλιον σχηματίζεται καθὰ δὴ καὶ οἱ οἶκοι[7] αὐτῶν[8].

Lugares operativos[54] y activos son ocho: los cuatro Ángulos, los dos trígonos en relación con el Horóscopo (el lugar que asciende antes del Medio Cielo y el lugar que asciende después del Hipogeo), y los dos hexágonos (el lugar que asciende después del Medio Cielo y el lugar que asciende antes del Hipogeo[55]).

{29.} *Sobre la figura propia*[56].

De los planetas se dice que tienen figura propia cuando alguno al acercarse forma aspecto con el Sol o con la Luna y está en relación con él como su casa en relación con la casa de aquél, con la salvedad de que sea occidental en relación con el Sol y oriental en relación con la Luna.

Por ejemplo, pongamos que el Sol está en Leo, la Luna en Cáncer, y Venus en Tauro. Entonces tienen figura propia, pues tal como está Tauro, que es casa de Venus, en relación con Cáncer, que es casa de la Luna, así está Venus en relación con la Luna, ya que en ambos casos los aspectos son hexagonales. Y de la misma manera también Marte cuando está en Aries tiene figura propia con el Sol, pues forma aspecto trigonal con él como lo hacen también sus casas recíprocamente. Y es evidente que incluso si Venus está en Virgo, también así tiene figura propia con la Luna, e incluso si Marte está en Sagitario, de nuevo tiene figura propia, pues forma aspecto trigonal con el Sol precisamente igual que sus casas[57].

---

[1] τε om. L_3 Ba // [2] καὶ ἡ ἐπαναφορὰ ... τοῦ μεσουρανήματος om. Ba.

Cap. 29.- [1] ἑσπέριος correxi : ἑσπέριοι codd. // [2] ἑῷος correxi : ἑῷοι codd. // [3] post Σελήνην add. ἀγαθύνεται διὰ τὸν τόπον καὶ ἀνύεται ἡ κάκωσις κεκακωμένου $Ve_1^{2\,mg}$ W_2 // [4] ἰδιοπρωσοπεῖ] ἰδιοπρωσοπῇ L_2 : ἰδιοπροπροσωπεῖ W_2 // [5] κἂν] καὶ Ve_2 // [6] ἰδιοπροσωπεῖ] ἰδιοπρωσοπῇ L_2 // [7] οἱ οἶκοι] ὁ οἶκος Ba // [8] αὐτῶν] αὐτοῦ L_2 Ve_2

---

54 Son lugares operativos (χρηματιστικοί) aquellos en los que un astro ejerce sin trabas su influencia. *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107, 1-2.

55 Es decir, la tercera casa, que algunas fuentes, empezando por el Epítome II, consideran un lugar inactivo.

56 *Cfr.* Ptol., *Tetr.* I 23.1 & III 14.4; Heph. Astr., I 19.

57 Sólo dos de los cuatro ejemplos (el primero y el último) respetan la condición, planteada en la defi

{30.} *Περὶ μετοχῆς.*

Μετοχὴ δέ ἐστιν ὅταν δύο ἀστέρες ἐν ἑνὶ ζῳδίῳ παρῶσιν ἢ ἐπιθεωρῶσιν[1] αὐτό, τυγχάνῃ[2] δὲ τοῦ μὲν οἶκος, τοῦ δ' ὕψωμα[3].

{31.} *Περὶ ἀνταναλύσεως.*

Ἀντανάλυσις δέ ἐστιν ὅταν οἱ ἡμερινοὶ τοὺς τῶν νυκτερινῶν τόπους ἔχωσιν, οἱ δὲ νυκτερινοὶ τοὺς τῶν ἡμερινῶν[1], ἢ[2] ὅταν οἱ μὲν ἐν[3] τοῖς ζῳδίοις ἀστέρες καλῶς ‹διακείμενοι›[4] χρηματισθῶσιν, οἱ δὲ οἰκοδεσπόται τῶν ζῳδίων ἐν κακώσει ὑπάρχωσι μὴ χρηματίζοντες[2].

{32.} *Περὶ δεσποτείας ἀλλήλων.*

Δεσπόται[1] δὲ ἀλλήλων λέγονται ὅταν τοῦ μὲν τῶν ἀστέρων οἶκος[1] ᾖ, τοῦ δ' ὕψωμα τὸ αὐτὸ ζῴδιον ἐν ᾧ εἰσι καὶ ἀμφότεροι οἱ ἀστέρες.

{33.} *Περὶ οἰκοδεσπότου.*

{30.} *Sobre la participación*[58].

Hay participación cuando dos planetas están en el mismo signo o miran hacia él, y ese signo resulta ser la casa de uno y la exaltación del otro.

{31.} *Sobre la neutralización.*

Hay neutralización[59] cuando los planetas diurnos ocupan los lugares de los nocturnos, y los nocturnos los de los diurnos, o cuando los planetas al estar bien <situados> en los signos resultan operativos, pero los señores de los signos donde se encuentran están en posición afligida y no son operativos.

{32.} *Sobre el señorío recíproco*[60].

Se habla de señores recíprocos cuando el mismo signo en que están ambos planetas es la casa de un planeta y la exaltación del otro[61].

{33.} *Sobre el señor de la casa.*

Cap. 30.- [1] ἐπιθεωρῶσιν] ἐπιθεωροῦσιν Ba // [2] τυγχάνῃ] τυγχάνει Ba // [3] τοῦ δ' ὕψωμα] τοῦ δ' ὑψώματος W_2

Cap. 31.- [1] Post ἡμερινῶν add. ἤγουν οἴκους ἢ ὑψώματα. οἷον Ἥλιος καὶ Ἄρης ἐν Κριῷ συνδεσπόζουσι· τοῦ μὲν γὰρ οἶκος, τοῦ δ' ὕψωμα Ve_1 [2 mg] W_2 // [2] ἢ ὅταν ... χρηματίζοντες] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [3] οἱ μὲν ἐν] οἱ ἐν μὲν L_2 // [4] ‹διακείμενοι› supplevi.

Cap. 32.- Tit. om. L_2 Ve_2 // [1] δεσπόται ... οἶκος] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2.

Cap. 33.- Tit. οἰκοδεσπότου] οἰκοδεσποτίας Ve_1 L_2 Ve_2 (οἰκοδεσποτείας W_2 Ba).

---

nición de figura propia, de fase oriental del planeta respecto de la Luna y occidental respecto del Sol. Por lo demás, la secuencia de los ejemplos indica claramente que el énfasis está puesto más bien en el hecho de que no es necesario que los planetas permanezcan en sus casas para hablar de figura propia: si bien en todos los ejemplos las dos luminarias están ancladas en sus casas, los dos primeros sitúan a los planetas en casa propia, pero los dos últimos los ubican en casa ajena.

58 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 4-5), 115 (linn. 4-5); Porph., *in Ptol.* 26; Firm., II 20.7-8.

59 Se produce la "neutralización" (ἀντανάλυσις, lat. *resolutio*) cuando los planetas por su situación contrarrestan mutuamente sus efectos y producen una especie de suspensión del pronóstico. *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 6-10), 115 (linn. 5-9); Porph., *in Ptol.* 27.

60 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107, 11-12.

61 Con esta interpretación del esta figura planetaria, que difiere de la del Epítome II (donde los planetas pueden encontrarse en signos diferentes), el señorío recíproco no se distinguiría del primer caso de la participación (*cfr. supra*, cap. 30).

Οἰκοδεσπότης δὲ λέγεται ὅταν πλείονας ἔχῃ λόγους οἰκοδεσποτίας[1] ἐν τῷ αὐτῷ ζῳδίῳ· λέγω δὲ οἴκου ὑψώματος τριγώνου ὁρίου[2] φάσεως ἢ συσχηματισμοῦ.

{34.} {*Περὶ κολλήσεως.*}

Κόλλησίς ἐστιν ἡ καὶ συναφὴ κυριωτάτη [μὲν][1] ὅταν ἀστὴρ ἀστέρι προσέρχηται ὁ ταχύτερος τῷ βραδυτέρῳ μὴ πλέον ἀπέχων μοιρῶν τριῶν.

{35.} {*Περὶ συναφῆς.*}

Ἰδίως δὲ Σελήνης κόλλησίς ἐστιν ὅταν νυχθημέρου δρόμον ἀπέχῃ τῆς συνοδικῆς[1] μοίρας.

{36.} *Περὶ μεσεμβολήσεως.*

Μεσεμβόλησις δέ[1] ἐστιν ὅταν ἀστὴρ εἰς τὰς μεταξὺ τῆς συναφῆς μοίρας τὰς

De un planeta se dice que es señor de la casa[62] cuando tiene más títulos de señorío[63] en el mismo signo, y me refiero al señorío de la casa, de la exaltación, del trígono, del límite y de la fase o aspecto.

{34.} {*Sobre la aglutinación*[64].}

Hay aglutinación –o también el contacto más importante– cuando el planeta más veloz se dirige al más lento a una distancia de no más de tres grados.

{35.} {*Sobre el contacto*[65].}

En particular, hay aglutinación de la Luna cuando dista del grado sinódico[66] el recorrido de un día y una noche.

{36.} *Sobre la intercepción*[67].

Hay intercepción cuando un planeta lanza sus rayos en medio de los grados donde

---

[1] οἰκοδεσποτίας] οἰκοδεσποτείας Ba // [2] τριγώνου, ὁρίου] ὁρίου, τριγώνου L_2 Ve_2.

Cap. 34.- [1] [μὲν] seclusi.

Cap. 35.- Tit. om. codd. // [1] συνοδικῆς] Σελληνοηλιακῆς Ve_2.

Cap. 36.- δέ[1] om. Ve_2.

---

62 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107, 13-14; *CCAG* I, 90-92. El término οἰκοδεσπότης, literalmente "señor de la casa", en realidad no se refiere sólo al señor de un domicilio; su valor, por el contrario, es genérico y se dice de todo planeta que sea señor de cualquiera de las dignidades (domicilio, exaltación, límite,...), como deja bien claro el texto de este capítulo.

63 La expresión "tener títulos de señorío" (gr. λόγους ἔχειν), en realidad hace referencia al hecho de ostentar un planeta más de una relación (λόγος) de dominio con un signo o sector del Zodiaco, lo que le confiere un mayor "prestigio" o "consideración" (λόγος, lat. *dignitas*), una condición de superioridad respecto de los demás.

64 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 15-18), 114 (linn. 5-8); Ptol., *Tetr.* I 24.1; Heph. Astr., I 14; Vett. Val., I 2; Man., II 441-480; Paul. Al., 17; Porph., *in Ptol.* 11-13; Firm., IV 25; *CCAG* I, 92.

65 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 113,36 - 114,4; *CCAG* I, 92 & IX 1, 242-246. Los conceptos de aglutinación y de contacto son sinónimos, con la diferencia de que en el segundo, en el que interviene la Luna, esa distancia de 3 grados que se fija como tope se alarga hasta los 13 grados.

66 Grado sinódico (συνοδικὴ μοῖρα) de la Luna es aquél en que ésta entra en conjunción (σύνοδος) con otro planeta, especialmente con el Sol.

67 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107, 19-20; Porph., *in Ptol.* 16.

ἀκτῖνας βάλλῃ[2].

{37.} *Περὶ παραλλαγῆς.*

Παραλλαγὴ δέ ἐστιν ὅταν τις τῶν ἀστέρων παραλλάξῃ ἑτέρου ἀστέρος ἢ σωματικῶς ἢ καὶ κατὰ σχῆμα μοῖραν μίαν.

{38.} *Περὶ συνδέσμου.*

Ἐπὶ σύνδεσμον δὲ[1] λέγεται[2] φέρεσθαι ἡ Σελήνη, ὅταν ιε΄ μοίρας ἀπέχουσα τοῦ Ἡλίου πρὸς σύνοδον ἔρχηται. σύνδεσμον δὲ λύειν ὅταν μετὰ τὸ[3] συνοδεῦσαι τῷ Ἡλίῳ τὰς αὐτὰς μοίρας ἀποστῇ αὐτοῦ. καὶ ἐπὶ τῆς πανσελήνου δ' ὁμοίως· πρὸ μοιρῶν[4] μὲν[5] γὰρ ιε΄ ἄρχεται ἐπὶ σύνδεσμον φέρεσθαι, λύει δὲ σύνδεσμον μετὰ τὴν πανσέληνον ἄχρι τῶν αὐτῶν ιε΄ μοιρῶν.

{39.} *Περὶ κενοδρομίας.*

Κενοδρομία δέ ἐστι Σελήνης ὅταν μηδενὶ ἀστέρι μήτε σωματικῶς μήτε κατὰ σχῆμα συνῇ[1].

se produce el contacto[68].

{37.} *Sobre el traspaso*[69].

Hay traspaso cuando un planeta traspasa, ya sea por cuerpo o también por aspecto, un solo grado de otro planeta.

{38.} *Sobre el vínculo de la Luna*[70].

De la Luna se dice que se mueve hacia el vínculo cuando se acerca hacia la conjunción con el Sol a una distancia de 15 grados; y deshace el vínculo cuando, tras entrar en conjunción con el Sol, se aleja de él el mismo número de grados. Y lo mismo ocurre en el caso del plenilunio[71], pues empieza a moverse hacia el vínculo 15 grados antes, mientras que no deshace el vínculo, tras el plenilunio, hasta recorrer los mismos 15 grados.

{39.} *Sobre el curso vacío*[72].

Hay curso vacío de la Luna cuando no entra en conjunción con ningún planeta ni por cuerpo ni por aspecto.

[2] βάλλῃ] ἐπιβάλλῃ Ba.

Cap. 38.- Tit. περὶ συνδέσμων L_2 Ve_2 // [1] σύνδεσμον δὲ Ve_1 L_2 Ve_2 W_2 : σύνδεσμον cett. // [2] λέγεται] λέγε W_2 // [3] τὸ] τῷ W_2 // [4] μοιρῶν om. Ba // [5] μὲν om. L_2 Ve_2.

Cap. 39.- Tit. om. L_2 // [1] post συνῇ add. μήτε ζῳδιακῶς (ζῳδικῶς W_2) μήτε κατὰ κόλλησιν μήτε μὴν ἐν ταῖς (τοῖς W_2) λ΄ μοίραις τῆς ἔγγιστα συναφὴν ἢ σύνοδον ποιεῖσθαι μέλει· ἀδιαίρετοι δὲ αἱ τοιαῦται γενέσεις καὶ ἀπρόκοποι Ve_1 [2 mg] W_2 P_1.

[68] Una intercepción se produce cuando la Luna se acerca a otro planeta y un tercero irradia el intervalo del contacto (13°), pudiendo provocar incluso la anulación de un aspecto maléfico.

[69] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 21-22), 113 (linn. 35-36); Porph., *in Ptol.* 10.

[70] *Cfr.* Paul. Al., 35.

[71] Como puede comprobarse en este segundo ejemplo, el concepto de "vínculo" (σύνδεσμος) abarca también el momento en que la Luna se convierte en Luna llena. A partir de esta nueva acepción, se deduce que no es imprescindible para hablar de vínculo el que ambas luminarias entren en contacto, como ocurre en la primera acepción del término, sino que lo realmente importante es que la Luna esté alineada con el Sol.

[72] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 24-25), 110 (linn. 30-32), 114 (linn. 19-22); Firm., IV 8; Man., II 486-488; Porph., *in Ptol.* 23.

{40.} *Περὶ ὁμοροήσεως.*

Ὁμορόησις[1] δέ ἐστιν ὅταν οἱ ἀστέρες ἐν τοῖς ἰδίοις ὁρίοις[2] ὦσιν ἢ κατὰ σῶμα ἢ κατὰ σχῆμα[3] ἢ ἀλλήλους ἐφορῶσι ‹ἐν›[4] τοῖς ὁρίοις αὐτῶν.

{41.} *Περὶ ἐμπερισχέσεως.*

Ἐμπερίσχεσις δέ ἐστιν ὅταν δύο ἀστέρες ἕνα μέσον ἔχωσι καθ' οἷον δήποτε σχῆμα, μηδενὸς ἑτέρου ἐν τοῖς μέσοις ἀκτῖνα ἐμβάλλοντος ἐντὸς ἑπτὰ μοιρῶν ἐπὶ τὰ πρόσω ἢ ὀπίσω.

{42.} *Περὶ τῶν ἐν δυνάμει ἀστέρων.*

Ἐν δυνάμει δὲ εἷς ἕκαστος λέγεται εἶναι[1] τῶν πλανήτων ὅταν ἐν οἴκῳ ἰδίῳ ἢ ὑψώματι ἢ ὁρίοις ἢ οἰκείᾳ φάσει συσχηματισθῇ ἑτέρῳ ἢ τύχῃ ἔν τινι χρηματιστικῷ τόπῳ.

{43.} *Περὶ λαμπηνῶν.*

Ἐν λαμπήναις δὲ[1] ἰδίαις εἰσὶν οἱ πλάνητες ἐπειδὰν ἐν οἴκῳ ἰδίῳ ‹ἢ›[2] ὑψώματι ἢ ὁρίοις εὑρεθῶσι· χαίρουσι γὰρ

{40.} *Sobre la contigüidad*[73].

Hay contigüidad cuando los planetas están en sus propios límites, bien por cuerpo bien por aspecto, o cuando se observan unos a otros <en> sus límites.

{41.} *Sobre el bloqueo*[74].

Hay bloqueo cuando dos planetas tienen a otro planeta en medio con cualquier tipo de aspecto, siempre que ningún otro lance sus rayos en medio dentro de una distancia de siete grados hacia delante o hacia atrás.

{42.} *Sobre los planetas en posición influyente*[75].

De cada uno de los planetas se dice que está en posición influyente cuando, en su propia casa o exaltación o límites o fase apropiada[76], está en aspecto con otro planeta o se encuentra en algún lugar operativo.

{43.} *Sobre las carrozas*[77].

Los planetas están en sus propias carrozas cuando se encuentran en su propia casa <o> exaltación o límites. En efecto, se ale-

Cap. 40.- Tit. ὁμοροήσεως] αἱμορροήσεως L_2 Ve_2 : ὁμορροήσεως Ba // [1] ὁμορόησις] αἱμορόησις L_2 : αἱμορρόησις Ve_2 // [2] ὁρίοις Ba : ὅροις cett. (τόποις ἢ ὅροις Ve_2) // [3] ἢ κατὰ σῶμα ἢ κατὰ σχῆμα] ἢ κατὰ σχῆμα ἢ κατὰ σῶμα Ve_1 [t] (recte Ve_1 [s.l.]) W_2 : ἢ κατὰ σχῆμα Ve_2 // [4] ‹ἐν› supplevi.

Cap. 42.- [1] εἶναι om. L_2 Ve_2.

Cap. 43.- [1] δὲ] δὲ δὲ Ve_2 // [2] ‹ἢ› supplevi.

[73] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 26-27) & 114 (linn. 17-19); Porph., *in Ptol.* 22.

[74] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 28-29), 114 (linn. 23-27); *Cfr.* Heph. Astr., I 15,3; Man., I 250, 256; Porph., *in Ptol.* 15; *CCAG* I, 92.

[75] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107, 30-32; Ptol., I 24,3; Doroth., I 6, 6-7; Heph. Astr., II 27, 3-4; Man. II 403-409; Paul. Al. 14; Porph., *in Ptol.* 53-54.

[76] Por "fase o aspecto" (aquí usados como sinónimos), debe entenderse la posición o configuración de un planeta en relación con el Sol (*cfr. CCAG* VII, 118-119). En este sentido, un planeta está en su fase apropiada (οἰκεία φάσις) cuando sale antes que el Sol si es un planeta masculino y cuando se pone después de él si es un planeta femenino.

[77] *Cfr.* Ptol., *Tetr.* I 23.2; Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 107 (linn. 33-34), 114 (linn. 34-37); Paul. Al., 36; Heph. Astr., I 19.2; Porph., *in Ptol.* 25.

ἐν τούτοις τοῖς τόποις κἂν ὑπὸ τὰς αὐγὰς τοῦ Ἡλίου εὑρίσκωνται· ἐπαύξουσι γὰρ οἱ μὲν ἀγαθοποιοὶ τὰ ἀγαθά, οἱ δὲ κακοποιοὶ μεταβάλλονται εἰς ἀγαθοποιίαν.

{44.} *Περὶ τοῦ πῶς χαίρουσιν οἱ ἀστέρες.*

Χαίρειν δὲ λέγονται οἱ ἀστέρες Κρόνος μὲν καὶ[1] Ζεὺς καὶ Ἄρης ἑῷοι ὄντες καὶ συσχηματιζόμενοι ἀλλήλοις, Σελήνη δὲ καὶ Ἀφροδίτη ἑσπέριοι.

ἔτι Κρόνος μὲν καὶ Ζεὺς καὶ Ἄρης ‹χαίρουσιν›[2] [ἑῷοι ὄντες καὶ συ]σχηματιζόμενοι[3] ἐν τοῖς τεταρτημορίοις τῷ τε ἀπὸ τοῦ ὡροσκόπου μέχρι τοῦ μεσουρανήματος καὶ ἀπὸ τοῦ δύνοντος[4] μέχρι τοῦ ὑπὸ γῆν, Σελήνη δὲ καὶ Ἀφροδίτη ἐν τοῖς ἐναλλὰξ τεταρτημορίοις. ὁ δὲ Ἑρμῆς ἀμφοτέραις ταῖς αἱρέσεσι προστίθεται διὰ τὸ ἐπίκοινον εἶναι αὐτόν.

καὶ οἱ μὲν ἡμερινοὶ δι' ἡμέρας ὑπέργειοι χαίρουσιν, οἱ δὲ νυκτερινοὶ ὑπόγειοι· καὶ πάλιν οἱ μὲν νυκτερινοὶ διὰ νυκτὸς ὑπέργειοι χαίρουσιν, οἱ δὲ ἡμερινοὶ[5] ὑπόγειοι.

{45.} *Περὶ τῶν ὑπαύγων ἀστέρων.*

Ὑπαυγοι δὲ λέγονται εἶναι ὅσοι ὑπὸ

gran[78] en estos lugares incluso si se hallan bajo los rayos del Sol, pues los planetas benéficos aumentan los bienes y los maléficos cambian a una naturaleza benéfica.

{44.} *De cómo se alegran los planetas.*

De los planetas se dice que se alegran, por un lado, Saturno, Júpiter y Marte cuando son orientales y están en aspecto entre sí, y, por otro, la Luna y Venus cuando son occidentales.

Además, Saturno, Júpiter y Marte <se alegran> [cuando son orientales y] cuando están en aspecto en los cuadrantes que van desde el Horóscopo hasta el Medio Cielo y desde Occidente hasta el Hipogeo, mientras que la Luna y Venus se alegran en los cuadrantes opuestos. Y Mercurio, por ser neutro, se adhiere a ambas facciones.

Y durante el día los planetas diurnos se alegran en el hemisferio superior y los nocturnos en el hemisferio inferior. Y, a su vez, durante la noche los nocturnos se alegran en el hemisferio superior y los diurnos en el hemisferio inferior.

{45.} *Sobre los planetas abrasados.*

Se dice que están abrasados[79] cuantos

Cap. 44.- Tit. περὶ τοῦ] περὶ τὸ W_2 // [1] καὶ om. W_2 // [2] ‹χαίρουσιν› supplevi // [3] [ἑῷοι ὄντες καὶ συ]σχηματιζόμενοι seclusi // [4] δύνοντος] δύνην W_2 // [5] ἡμερινοὶ L_3 Ba Ve_2 : νυκτερινοὶ cett.

Cap. 45.- Tit. περὶ ἀστέρων ὑπαυγῶν Ve_2.

[78] *Cfr.* Ptol., *Tetr.* I 23.3; Doroth., I 1.9; Porph., *in Ptol.* 55. En el lenguaje astrológico, los planetas se alegran (χαίρουσιν; lat. *gaudent*), es decir, afianzan sus efectos y refuerzan su influencia positiva, cuando se encuentran en aspecto recíproco en unas condiciones especialmente favorables para su naturaleza (sobre todo, en relación con su sexo y facción): a) los planetas masculinos en el hemiciclo oriental respecto del Sol; los femeninos en el occidental; b) los planetas masculinos en signos y cuadrantes masculinos, los femeninos en signos y cuadrantes femeninos; c) los planetas diurnos en el hemiciclo superior durante el día, los nocturnos en el hemiciclo inferior durante la noche. Otros autores (Hefestión, Pablo Alejandrino o Manilio) hablan también de la "alegría" de un planeta cuando éste mantiene una relación de afinidad (λόγον ἔχειν) con el signo en el que se encuentra.

[79] *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 108, 1-2; Ptol., *Tetr.* II 7.4; Doroth., I 6.6; Paul. Al., 23; Abumasar, *De rev. nat.*, app. 3. Cuando un planeta se encuentra a 15 grados de distancia respecto del Sol, entra en un período de invisibilidad, donde no goza de existencia propia y disminuye su

τὰς αὐγὰς τοῦ Ἡλίου τυγχάνουσιν ὄντες εἴτε πρόσω εἴτε ὀπίσω. τοῦτο δὲ γινώσκεται ἀπὸ τῆς τῶν φάσεων ψηφοφορίας[1].

{46.} *Περὶ τῶν δηλουμένων χρόνων ὑπό τε τῶν κέντρων, τῶν ἐπαναφορῶν καὶ τῶν ἀποκλιμάτων.*

Ὁ μὲν ὡροσκόπος δηλοῖ τὴν πρώτην ἡλικίαν, τὸ δὲ μεσουράνημα τὴν μέσην, τὸ δὲ δῦνον τὴν τελευταίαν, τὸ δὲ ὑπὸ γῆν κέντρον τὸν θάνατον καὶ τὰς ἐν αὐταῖς γινομένας εὐδοξίας ἢ ἀδοξίας.

καὶ πάλιν τὸ μὲν ἀπόκλιμα τοῦ ὡροσκόπου σημαίνει τὰς ὠδῖνας τῆς ἀποκυήσεως καὶ τὰ συμβαίνοντα τῇ μητρί, ὅτε ἦν ἐν γαστρὶ ἔχουσα· ὁ δὲ ὡροσκόπος αὐτὴν τὴν ἀπότεξιν καὶ τοὺς εὐθὺς μετ' αὐτὴν χρόνους· ἡ δὲ ἐπαναφορὰ τοῦ ὡροσκόπου τοὺς τελευταίους χρόνους τῆς πρώτης ἡλικίας.

τοῦ δὲ μεσουρανήματος[1] τὸ ἀπόκλιμα σημαίνει τοῦ μέσου χρόνου τοὺς πρώτους, τὸ δὲ μεσουράνημα τοῦ μέσου τοὺς μέσους, ἡ δὲ ἐπαναφορὰ τοὺς τελευταίους.

ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῆς δύσεως ἔχει.

τοῦ δὲ ὑπὸ γῆν τὸ μὲν ἀπόκλιμα σημαίνει τὸν πρὸ τοῦ θανάτου χρόνον, αὐτὸ[1;2] δὲ τὸ ἀντιμεσουράνημα τὸν θάνατον αὐτόν, ἡ δὲ ἐπαναφορὰ τὸν μετὰ τὸν θάνατον χρόνον[2].

planetas se encuentran bajo los rayos del Sol, sea hacia delante, sea hacia atrás. Pero esto se averigua a partir del cómputo de las fases.

{46.} *Sobre las etapas de la vida indicadas por los Ángulos, los lugares sucesivos y los lugares declinantes*[80].

El Horóscopo indica la infancia, el Medio Cielo la edad adulta, el Occidente la vejez, y el Hipogeo la muerte y la buena o mala reputación que nos acompaña en esas edades.

Y, a su vez, el lugar declinante del Horóscopo significa los dolores del parto y lo que le sucede a la madre cuando estaba encinta; el Horóscopo indica el alumbramiento en sí mismo y la etapa inmediatamente posterior a él; y el lugar sucesivo del Horóscopo la última etapa de la infancia.

El lugar declinante del Medio Cielo significa la primera etapa de la edad adulta, el Medio Cielo la etapa intermedia de la edad adulta, y el lugar sucesivo del Medio Cielo la última etapa.

Igual ocurre asimismo con el Occidente.

El lugar declinante del Hipogeo significa la etapa previa a la muerte, el propio antimeridiano la muerte en sí, y el lugar sucesivo del antimeridiano la etapa posterior a la muerte.

[1] ψηφοφορίας] ψηφορίας L_1 P_2.

Cap. 46.- [1] μεσουρανήματος ... αὐτὸ hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [2] αὐτὸ ... χρόνον om. W_2.

fuerza, al estar "abrasado" o bajo los rayos del Sol (ὕπαυγος, ὑπὸ τὰς αὐγὰς τοῦ Ἡλίου, ὑπαυγής, συνοδικός, ἀφανής, lat. *combustus*). A su vez, esta situación no ha de confundirse con la de los planetas cardiales (ἐγκάρδιοι), que se encuentran a una distancia máxima de 16' del sínodo con el Sol pero sí tienen poder (*cfr. supra*, n. 8).

[80] *Cfr.* Porph., *in Ptol.* 52. En este capítulo, el autor trata de la división del círculo del nacimiento en doce sectores, dando lugar a la δωδεκάτροπος o círculo fijo de rotación con sus doce lugares o casas: cuatro Ángulos (κέντρα), cuatro lugares sucesivos (ἐπαναφοραί) y cuatro lugares declinantes (ἀποκλίματα). El objetivo concreto de este capítulo es ofrecer las instrucciones necesarias para predecir el futuro de una persona conforme a este sistema, en el que cada uno de los cuadrantes tiene asignada una de las cuatro etapas de la vida.

τούτων δὲ ἕκαστος τῶν ιβ΄ τόπων περιγράφεται[3] ὑπό τε τῶν προανενηνεγμένων[4] μοιρῶν ε΄ καὶ τῶν ἐπαναφερομένων κε΄, ἐὰν αἱ τετράγωνοι διαστάσεις ϙ΄ μοίρας ἑκάστη περιέχῃ[5]. ἐὰν δὲ πλείονας ἢ ἐλάττονας, τὰς τῶν τετραγώνων μοίρας εἰς τρία τριτημόρια μερίζων ἐξ ἴσου, γνώσῃ ἕκαστον τόπον πόσας ἐπέχει μοίρας τοῦ ζῳδιακοῦ.

οἷον ἐὰν τὸ μεσουράνημα τοῦ ὡροσκόπου ἀπέχῃ μοίρας ϙς΄, φανερὸν ὅτι τὸ δῦνον ἀφέξει τοῦ[6] μεσουρανήματος μοίρας πδ΄, καὶ[7] πάλιν τὸ μὲν ὑπὸ γῆν κέντρον τοῦ δύνοντος μοίρας ϙς΄ ἀφέξει, ὁ δὲ[8] ὡροσκόπος[6] αὐτοῦ μοίρας πδ΄[7].

ἐξ ὧν οἰκείως ἑκάστῳ τόπῳ ἐπιμερίσας ἐξ ἴσου τὰς ἐπιβαλλούσας μοίρας ἀπὸ τῆς τετραγώνου διαστάσεως, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν προανενηνεγμένων[9] ‹ε΄›[10] μοιρῶν καὶ τὴν ἐκβολὴν ὡς εἰς τὰ ἑπόμενα ποιησάμενος, μαθήσῃ ἀκριβῶς τὴν περιοχὴν ἑκάστου τῶν δώδεκα τόπων.

Cada uno de estos doce lugares[81] está circunscrito por los cinco grados del signo que ha ascendido antes y los veinticinco grados del signo que asciende después, si es que cada uno de los cuadrantes comprende un intervalo de noventa grados; pero si tienen un número mayor o menor de grados, entonces divide los grados de los cuadrantes en tres tercios iguales y sabrás cuántos grados del Zodiaco ocupa cada lugar.

Por ejemplo, si el Medio Cielo dista del Horóscopo noventa y seis grados, es evidente que el Occidente distará del Medio Cielo ochenta y cuatro grados, y a su vez el Hipogeo distará noventa y seis grados del Occidente, y el Horóscopo distará de aquél ochenta y cuatro grados.

Después de estos cálculos, una vez que has distribuido apropiadamente a partes iguales los grados que corresponden a cada lugar en razón del intervalo de los cuadrantes, comenzando desde los cinco grados del signo que ha ascendido antes y como si hicieses el cómputo en dirección a los signos que le siguen, conocerás con exactitud el perímetro de cada uno de los doce lugares.

[3] περιγράφεται] περιγραφαὶ W_2 // [4] προανενηνεγμένων correxi (cf. Porph. *in Ptol.* 52 Boer-Weinstock) : προανηνεγμένων codd. // [5] περιέχῃ] ὕπαρ ἔχει L_3^t : περιέχει $L_3^{s.l.}$ Ba // [6] τοῦ μεσουρανήματος ... ὁ δὲ ὡροσκόπος] τοῦ ὡροσκόπου Ve_2 // [7] καὶ πάλιν ... μοίρας πδ' om. Ba // [8] ὁ δὲ] ὁ μὲν $P_2^{in\ ras.}$: corr. $P_2^{s.l.}$ // [9] προανενηνεγμένων correxi (cf. Porph., *in Ptol.* 52 Boer-Weinstock) : προανηνεγμένων codd. (προανημεγμένων Ve_2) // [10] ‹ε΄› supplevi.

81 *Cfr.* Antioch. Astr., *CCAG* VIII 3, 116,32 -117,20; *CCAG* I, 90; II, 158; V 2, 93-94; VIII 1, 221-223; VIII 4, 126-174; Vett. Val. III 2; Porph., *in Ptol.* 52; Heph. Astr., II 11,8. Este sistema de casas (δωδεκατοπία) fijaba su punto de partida (Casa I u Horóscopo) tomando 5 grados del primer signo situado sobre el horizonte en el momento elegido para el cómputo y otros 25 grados del signo siguiente. Tolomeo habla siempre de cuadrantes de 90º, sin tener en cuenta las ascensiones en los distintos climas.

En efecto, a causa de las ascensiones variables de los signos, los cuadrantes son desiguales en función de la latitud terrestre y de la hora del día. Así pues, para salvar esta contingencia, se propusieron varios sistemas alternativos, entre los que se generalizó el consistente en calcular primero la extensión de cada cuadrante en razón de los tiempos ascensionales de los signos, y en dividir a continuación cada cuadrante en tres secciones iguales.

Una vez obtenida la división por casas, a cada una de ellas se le asignó la condición de significador sobre un aspecto concreto del juicio astrológico, hecho sobre el que sí encontramos unanimidad en la tradición: *cfr.* Doroth., I 5.1-5; Vett. Val., II 5-14, IV 12-13 & IX 2; Heph., I 12; Paul. Al., 24.

{47.} *Περὶ κλήρων σημασίας.*

Ὁ κλῆρος τῆς Σελήνης –τουτέστι τῆς Τύχης– σημαίνει πάντα τὰ ἐπὶ τοῦ σώματος τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον πράξεις καὶ δόξας καὶ τὰ τῆς ψυχῆς[1] πάθη καὶ τὰς συμβιώσεις.

ὁ δὲ τοῦ Ἡλίου κλῆρος –τουτέστι τοῦ Δαίμονος– σημαίνει τὰ περὶ τῆς ψυχῆς καὶ τρόπου καὶ δυναστείας καὶ ἀξίας καὶ δόξης.

ὁ δὲ κλῆρος τοῦ ὡροσκόπου –τῆς βάσεως– τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος παραίτιος καθέστηκε· σημαίνει δὲ καὶ τὰ σωματικὰ πάθη[2] καὶ τὰς ξενιτείας[3].

ὁ δὲ κλῆρος τοῦ Κρόνου ‹–τῆς Νεμέσεως→[4] τῆς ἀδρανίας[5] καὶ φυγῆς καὶ ἀπωλείας καὶ πένθους καὶ ποιότητος θανάτου καθέστηκε σημαντικός.

ὁ δὲ κλῆρος[6] τοῦ Διὸς –Νίκης– πίστεως καὶ ἐλπίδος ἀγαθῆς καὶ ἀγῶνος καὶ κοινω-

{47.} *Sobre el significado de los Lotes*[82].

El Lote de la Luna, es decir, de Fortuna, significa todo lo relacionado con el cuerpo humano, las acciones y la celebridad en la vida, las pasiones del alma y la convivencia conyugal.

El Lote del Sol, es decir, del Demon, significa lo relacionado con el alma, el carácter, la autoridad, la dignidad y la fama.

El Lote del Horóscopo –del Fundamento–, es responsable de la vida y del espíritu, y significa también las enfermedades del cuerpo y las estancias en el extranjero.

El Lote de Saturno <–de la Némesis–> es significante de la debilidad, el destierro, la destrucción, el dolor y la muerte en sus distintos tipos.

El Lote de Júpiter –de la Victoria– lo es de la lealtad, la buena esperanza, la competición y la sociabilidad, y además del ánimo

Cap. 47.- [1] ψυχῆς] τύχης Ve_2 // [2] πάθη om. Ve_2 // [3] ξενιτείας] ξενιτίας Ve_2 : ξενητείας W_2 / post τὰς ξενιτείας add. σημαίνει L_1 Ve_1 // [4] ‹–τῆς Νεμέσεως→ supplevi // [5] ἀδρανίας scripsi (cf. Paul. Al. 23, p. 50,14 Boer) : ἀνδρίας cett. (ἀνδρείας L_3 Ba Ve_2) // [6] κλῆρος om. Ve_2 .

82 *Cfr.* Doroth., I 26.11; Heph. Astr., II 18.10; Vett. Val., II 3, III 14 & IX 1; Paul. Al., 23; Manil., III 176-202; Firm., IV 17.3-5. El Lote es un significador, utilizado por los astrólogos antiguos y medievales, cuya principal característica es que no representa un cuerpo (como pudieran ser los planetas) ni un lugar (como la eclíptica), ni siquiera un punto fijo en el Universo, sino un punto que se obtiene calculando, siempre según la sucesión de los signos (de derecha a izquierda), la distancia angular entre otros dos cuerpos (planetas, por lo general, si bien pueden tomarse otros en consideración, como los propios Lotes), y trasfiriendo dicha distancia desde el Horóscopo de izquierda a derecha. El significado de cada Lote vendrá marcado, como es lógico, por la naturaleza de los planetas o puntos implicados en el cálculo.

En el presente capítulo se enumeran los significados esenciales del Lote del Fundamento (del Horóscopo) y de los llamados "Lotes herméticos" (cada uno de los cuales pertenece a uno de los siete planetas): Lote de Fortuna (de la Luna, calculado sobre la distancia angular entre el Sol y la Luna); Lote del Demon (del Sol, sobre la distancia entre la Luna y el Sol); Lote de la Némesis (de Saturno, sobre la distancia entre Saturno y el Lote de Fortuna); Lote de la Victoria (de Júpiter, sobre la distancia entre el Lote del Demon y Júpiter); Lote de la Audacia (de Marte, sobre la distancia entre Marte y el Lote de Fortuna); Lote del Amor (de Venus, sobre la distancia entre el Lote del Demon y Venus); Lote de la Necesidad (de Mercurio, sobre la distancia entre Mercurio y el Lote de Fortuna). Precisamente es ese grupo de siete Lotes, llamados herméticos por haberse transmitido en uno de los libros del *Corpus Hermeticum*, el *Panareto*, el que se convirtió en canónico entre los astrólogos griegos.

νίας, ἔτι τε καὶ ἐπιβολῆς[7] καὶ ἐπιτυχίας.

ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως –Τόλμης– θράσους καὶ ἐπιβουλῆς καὶ ἰσχύος καὶ κακουργίας πάσης ἐστὶ δηλωτικός.

ὁ κλῆρος[8] τῆς Ἀφροδίτης –τοῦ ἔρωτος[9]– τὰς ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμίας σημαίνει [καὶ][10] τὰς κατὰ προαίρεσιν γινομένας ‹καὶ›[11] φιλίας καὶ χάριτας.

ὁ δὲ τοῦ Ἑρμοῦ κλῆρος, ὃς ἀνάγκης λέγεται, σημαίνει συνοχὰς καὶ πολέμους καὶ μῖσος καὶ καταδίκας καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐν ἀνθρώποις ἀποτελούμενα βίαια πράγματα.

{48.} {*Τὰ αὐτῶν ἀποτελέσματα.*}

Ἀποτελέσματα δὲ αὐτῶν εἰσι ταῦτα· Ἥλιος ἐπιβλέπων τὸν κλῆρον τοῦ δαίμονος, τουτέστι τὸν ἑαυτοῦ, ἀτέκνους ποιεῖ. Ἥλιος λαχὼν τὸν κλῆρον τοῦ σίνους καρδιακὸν σίνος ποιεῖ.

Ζεὺς θεωρῶν τὸν κλῆρον τοῦ δαίμονος ποιεῖ χρηματιζομένους ἐν ὕπνοις, κἄν τε τετράγωνος κἄν τε διάμετρος ᾖ.

ὁ κύριος τοῦ κλήρου τῆς τύχης ὕπαυγος ὢν βιοθανάτους[1] ποιεῖ [καὶ][2] κατὰ τὴν φύσιν τοῦ ζῳδίου ἐν ᾧ ὁ κλῆρος τῆς τύχης ἐστίν· εἰ δ' ἐπ' ὀλίγον φύγοι τὰς αὐγὰς τοῦ Ἡλίου, οὐκέτι βιοθανάτους ποιεῖ, ἀλλὰ πλανήτας καὶ πολλὰ δικαζομένους· εἰ δὲ ἀγαθοποιοὶ ἐπιθεωρήσουσιν[3], οὐκέτι βιοemprendedor y el éxito.

El Lote de Marte –de la Audacia– es indicio de la osadía, la conspiración, la fuerza y de toda fechoría.

El Lote de Venus –del Amor– significa los apetitos y deseos que nacen del impulso y la amistad y el favor .

El Lote de Mercurio, llamado de la Necesidad, significa obstáculos, guerras, odio, condenas y todos los demás actos violentos que tienen lugar entre los hombres.

{48.} {*Los efectos de los Lotes.*}

Los efectos de los Lotes son éstos: cuando el Sol mira hacia el Lote del Demon, es decir, el suyo propio, hace a los hombres estériles. Cuando el Sol obtiene el Lote de la Enfermedad[83], produce una enfermedad cardíaca.

Cuando Júpiter observa el Lote del Demon, hace a los hombres recibir profecías en sueños, aunque esté en aspecto cuadrado o diametral.

Cuando el dueño[84] del Lote de Fortuna está abrasado, hace a los hombres morir de forma violenta, [también]de acuerdo con la naturaleza del signo en que está el Lote de Fortuna; pero, a poco que escape de los rayos del Sol, ya no los hace morir de forma violenta, sino que andarán errantes y serán condenados muchas veces. Y, si lo observan planetas benéficos, ya no los hace morir de forma

[7] ἐπιβολῆς correxi (cf. Paul. Al., 23, p. 50,11 Boer): ἐπιβουλῆς codd. // [8] κλῆρος om. Ve_2 // [9] τοῦ ἔρωτος scripsi : τοὺς ἔρωτας codd. // [10] [καὶ] seclusi // [11] ‹καὶ› supplevi (*cfr.* Paul. Al., 23, p. 50, 1-3 Boer).

Cap. 48.- Tit. om. codd. praeter L_3^{mg} (τὰ ἀποτελέσματα τῶν κλήρων δ') // [1] βιοθανάτους] βιαιοθανάτους L_2 Ve_2 // [2] [καὶ] seclusi // [3] ἐπιθεωρήσουσιν] ἐπιθεωρήσωσιν Ve_2 P_1.

[83] El Lote de la Enfermedad (κλῆρος τοῦ σίνους) se calcula trasfiriendo desde el Ascendente la distancia angular entre Marte y Saturno. *Cfr.* Firm., VI 32, 40; Paul. Al., 23; Heliod. Neop., 22; Heph. Astr., II 10, 37-40 & II 14.

[84] En relación con la doctrina de los Lotes, se llamará "dueño de un Lote" a aquel planeta que tenga más dignidades (recordamos, domicilio, exaltación, aspecto, límites,...) sobre él. Igualmente, dentro de este mismo capítulo se utiliza "señor" en la misma acepción técnica, de acuerdo con la sinonimia entre κύριος, δεσπότης y οἰκοδεσπότης.

θανάτους[4], ἀλλὰ μέσην ἔχοντας τύχην.

ὁ κύριος τοῦ δαίμονος ὕπαυγος ὢν βιοθανάτους[5] ποιεῖ κατὰ τὴν φύσιν οὐκ ἀγαθὸς[6] μὲν οὔτε δὲ πάνυ φαῦλος[7], ἀεὶ δὲ καλὸς ὡς ἐπίκεντρος.

ἐὰν ὁ κλῆρος τῶν τέκνων καταντήσῃ[8] εἰς οἶκον Κρόνου καὶ κακοποιὸς ἐπιβλέπῃ τὸν κλῆρον, τοὺς πρωτοτόκους ἀναιρεῖ.

ἐὰν ὁ κλῆρος τῶν τέκνων καταντήσῃ εἰς οἶκον Ἄρεως καὶ κακοποιὸς ἐπιβλέπῃ τὸν κλῆρον, τοὺς μέσους γεννηθέντας ἀναιρεῖ.

ἐὰν ὁ αὐτὸς κλῆρος ἐμπέσῃ εἰς οἶκον Ἑρμοῦ καὶ κακοποιὸς ἐπιθεωρῇ, τοὺς τελευταίους γεννηθέντας ἀναιρεῖ.

ἐὰν ὁ κλῆρος τοῦ δαίμονος ἐμπέσῃ ἐν Αἰγοκέρωτι, τὸν γεννηθέντα ποιεῖ ἀνεξίκακον καὶ εὐμετάβλητον, ἐὰν δὲ ἐν Κριῷ ἢ Λέοντι ἢ Σκορπίῳ, ὀξύχολον.

Ἥλιος ἐπιβλέπων τὸν κλῆρον τῆς τύχης καὶ τὸν οἰκοδεσπότην τοῦ κλήρου ἔχων ὑπὸ τὰς αὐγὰς ἐκπτώτους ποιεῖ.

ἐὰν ὁ οἰκοδεσπότης τοῦ κλήρου τοῦ πατρὸς εὑρεθῇ ἐναντιούμενος τῷ ἰδίῳ οἴκῳ, ἔνθα ὁ κλῆρος τοῦ πατρὸς ἔτυχεν, ὑποβολιμαῖον λέγε τὸν τοιοῦτον.

ὁ οἰκοδεσπότης τοῦ κλήρου[9] τῆς τύχης κακοδαίμων ὢν[10] καὶ ἐπιβλέπων τὸν κλῆρον violenta, sino que tendrán una suerte intermedia.

Cuando el dueño del Lote del Demon está abrasado, hace a los hombres morir de forma violenta de acuerdo con su naturaleza, tanto si no es benigno, como si no es totalmente maligno, aunque siempre es bueno en posición angular.

Si el Lote de los Hijos[85] alcanza la casa de Saturno y un maléfico mira hacia el Lote, destruye a los primogénitos.

Si el Lote de los Hijos alcanza la casa de Marte y un maléfico mira hacia el Lote, destruye a los hijos intermedios.

Si el mismo Lote cae en la casa de Mercurio y un maléfico lo observa, destruye a los hijos nacidos los últimos.

Si el Lote del Demon cae en Capricornio, hace al nativo resignado e inestable; y si cae en Aries, Leo o Escorpio, lo hace irascible.

Cuando el Sol mira hacia el Lote de Fortuna y tiene al señor del Lote bajo sus rayos, hace a los hombres serviles.

Si el señor del Lote del Padre[86] se halla en oposición a su propia casa, allí donde está el Lote del Padre, di que tal hijo es sólo supuesto.

Cuando el señor del Lote de Fortuna es Demon maligno[87] y mira hacia el Lote, hace

[4] βιοθανάτους] βιαιοθανάτους L_2 Ve_2 // [5] βιοθανάτους] βιαιοθανάτους L_2 Ve_2 // [6] ἀγαθὸς correxi : ἀγαθοὺς codd. // [7] φαῦλος correxi : φαύλους codd. // [8] καταντήσῃ] καταντήσει W_2 P_1 // [9] τοῦ κλήρου om. Ve_2 // [10] ὢν om. L_2 Ve_2.

[85] El Lote de los Hijos (κλῆρος τῶν τέκνων) se obtiene trasfiriendo desde el Ascendente la distancia angular entre Júpiter y Saturno. Debido a la difusión de esta doctrina, que condujo al aumento del número de Lotes, se llegaron a tener variantes como la distinción entre los hijos varones y las hijas. *Cfr.* Ptol., *Tetr.* IV 6; Doroth., II 9.10 & 12.1; Paul. Al., 23; Heliod. Neop., 22.

[86] El Lote del Padre (κλῆρος τοῦ πατρός) se obtiene operando del mismo modo que en los demás Lotes, sobre la distancia angular entre el Sol y Saturno: *cfr.* Vett. Val., II 31; Paul. Al., 23; Heliod. Neop., 22; Firm., VI 32.3.

[87] Es decir, está en la casa duodécima, que es la que indica desgracias: *cfr. supra* cap. 46.

κακὸν ποιεῖ τὸ σχῆμα, μάλιστα δὲ ἐὰν ᾖ καὶ ὕπαυγος[11] ἢ καὶ[12] ὑπὸ κακοποιῶν θεωρῆται[13].

ἐὰν ἐπὶ τοῦ κλήρου τοῦ γάμου τύχῃ ἡ Σελήνη ἢ κατὰ διάμετρον ἢ τετράγωνον ἐπιθεωρῇ[14] ‹Ἀφροδίτη›[15] αὐτόν, συγγενικὸν τὸν γάμον δηλοῖ ἢ καὶ ἐξ ἀδελφῶν.

ἐὰν ὁ οἰκοδεσπότης τοῦ κλήρου τοῦ γάμου δύνων[11] εὑρεθῇ, λαθραίους τοὺς γάμους σημαίνει.

ἐὰν ὁ Κρόνος εὑρεθῇ οἰκοδεσπότης[16] τοῦ κλήρου τοῦ γάμου καὶ ἐν τῷ δυτικῷ τόπῳ[17] τύχῃ ὁ Κρόνος, ὑπὸ γηραιοῦ φθαρήσεται [ἢ ἐφθάρη][18] ἡ νύμφη. ἐὰν δὲ καὶ τὸ δῦνον εὑρεθῇ οἶκος Κρόνου, τοῦ πατρικοῦ ἢ τοῦ μητρικοῦ γένους ἔσται ὁ τοῦτο πεποιηκώς. σκόπει δὲ καὶ τὰς φάσεις τῶν ἀστέρων εἰ ὑψοῦνται ἢ ταπεινοῦνται καὶ οὕτω[19] λέγε[20] τοὺς φθείροντας εἰ[21] ὑψηλοί εἰσιν ἢ ταπεινοὶ τῇ τύχῃ[22].

ἐὰν[23] ὁ Ζεὺς εὑρεθῇ κύριος τοῦ κλήρου τοῦ γάμου καὶ ἐπὶ τοῦ δύνοντος, εὐγενὴς ἔσται ὁ τοῦτο πεποιηκὼς καὶ πλούσιος καὶ ὀνομαστός.

ἐὰν[24] Ἀφροδίτη[25] εὑρεθῇ οἰκοδεσπότης[26] τοῦ κλήρου τοῦ γάμου καὶ ἐν τῷ δύνοντι, ἐξ ἀπάτης καὶ γέλωτος τοῦτο γεγενῆσθαι σημαίνει. ἐὰν δὲ καὶ[27] Ἄρης ἐπιθεωρήσῃ[28], χάριν τοῦ ἐπιχειρήματος εἰς κρίσιν ἀπαχθήσεται[29] ὁ τοῦτο πεποιηκώς.

el aspecto maligno, sobre todo si también está abrasado o es observado por planetas maléficos.

Si la Luna se encuentra en el Lote del Matrimonio[88] o <Venus> lo observa con aspecto diametral o cuadrado, indica un matrimonio entre parientes o incluso entre hermanos.

Si el señor del Lote del Matrimonio se halla en Occidente, significa que los matrimonios serán secretos.

Si Saturno es señor del Lote del Matrimonio y Saturno se encuentra en Occidente, la novia será seducida [o fue seducida] por un anciano. Y si también Occidente es casa de Saturno, el que la haya seducido será de la familia paterna o materna. Observa también las fases de los planetas, si están en exaltación o en depresión, y así podrás decir si los seductores son de condición alta o baja.

Si Júpiter es dueño del Lote del Matrimonio y está en Occidente, el que la haya seducido será de familia noble, rico y renombrado.

Si Venus es señor del Lote del Matrimonio y se encuentra en el Ángulo Occidental, significa que la seducción se ha hecho con engaño y burla. Y si también Marte lo observa, el que la haya cometido será citado a juicio por tal acción.

[11] ὕπαυγος ... δύνων] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2 // [12] καὶ om. L_2 // [13] θεωρῆται] θεωρεῖται W_2 P_1 // [14] ἐπιθεωρῇ] ἐπιθεωρεῖ L_2 // [15] ‹Ἀφροδίτη› suppl. Boll : Ἥλιος suppl. Kroll // [16] οἰκοδεσπότης] ὁ οἰκοδεσπότης W_2 // [17] τόπῳ om. Ve_2 // [18] [ἢ ἐφθάρη] seclusi // [19] οὕτω] οὕτως L_2 Ve_2 // [20] λέγε] λέγετε W_2 // [21] εἰ correxi : ἢ codd. // [22] τύχῃ] ψυχῇ P_2 // [23] ἐὰν] ἐὰν δὲ P_2 // [24] ἐὰν] ἐὰν δὲ W_2 P_1 // [25] Ἀφροδίτη] ἡ Ἀφροδίτη P_1 // [26] οἰκοδεσπότης] ὁ οἰκοδεσπότης W_2 // [27] καὶ om. P_2 // [28] ἐπιθεωρήσῃ] ἐπιθεωρήσει W_2 // [29] εἰς κρίσιν ἀπαχθήσεται] ἀπαχθήσεται εἰς κρίσιν L_2 Ve_2.

[88] El Lote del Matrimonio (κλῆρος τοῦ γάμου) se obtiene de forma distinta para el hombre que para la mujer. Así, en el primer caso, la distancia a considerar es la del Sol con Venus, y la de la Luna y Marte en el caso de las mujeres.

ἐὰν ὁ κλῆρος τοῦ γάμου τύχῃ ἔνθα μή ἐστιν ἀρσενικὸν ζῴδιον τοῦ Ἑρμοῦ ὡροσκοποῦντος, παιδεράστας ἀποτελεῖ. ὡσαύτως καὶ εἰ ἐπιθεωρήσει τὸν κλῆρον τοῦ γάμου ὁ Ἑρμῆς, τὸ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ εἰ μὲν ἐν ἀρσενικῷ ζῳδίῳ τύχοι[30] ὁ Ἑρμῆς θεωρῶν τὸν κλῆρον, πρὸς ἄρρενας ποιεῖ ἀσελγαίνοντας· εἰ δ' ἐν θηλυκῷ ζῳδίῳ, παρὰ φύσιν ποιεῖ τὰς μίξεις πρὸς τὰς γυναῖκας.

ἐὰν τὸν οἰκοδεσπότην τοῦ κλήρου τῶν ἀδελφῶν εὕρῃς ἐν τῷ ὡροσκόπῳ, μονογενῆ τὸν τοιοῦτον λέγε εἶναι[31]. ἐὰν ὁ κύριος τοῦ κλήρου τῶν ἀδελφῶν ἐμπέσῃ εἰς δίσωμον ζῴδιον, λέγε τὸν τοιοῦτον ἀπ' ἄλλου ἀνδρὸς ἢ ἀπ' ἄλλης μητρὸς ἀλλους[32] ἀδελφοὺς ἔχειν· ὡς δ' ἐμοὶ δοκεῖ, οὐχ ἁπλῶς εἶναι τὸ τοιοῦτον, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὁ κλῆρος ἢ ὁ κύριος αὐτοῦ ἐμπέσῃ ἐν θηλυκῷ ζῳδίῳ, ἀπὸ ἄλλης μητρὸς λέγε τὸν ἀδελφόν· εἰ δ' ἐν ἀρσενικῷ ζῳδίῳ, ἀπὸ ἄλλου πατρός.

ἐὰν ὁ κλῆρος τῆς τύχης ἐμπέσῃ ἐν ἀρσενικῷ ζῳδίῳ, τὸν πατέρα προαναιρεῖ· ἐὰν δ' ἐν θηλυκῷ ζῳδίῳ, τὴν μητέρα, καθά φησι Δωρόθεος.

ἐὰν ἐπὶ τὸν κλῆρον τοῦ πατρὸς πρῶτος ὁ Κρόνος τὴν ἀκτῖνα βάλλῃ ἢ κατὰ σχῆμα ἢ κατ' ἐπέμβασιν, προαναιρεῖ τὸν πατέρα. ἐὰν τὸν κλῆρον τοῦ πατρὸς ἢ τῆς μητρὸς θεωρήσῃ, ἐκεῖνον προαναιρεῖσθαι λέγε.

{52.} *Περὶ τῶν ἀσυνδέτων ἀστέρων πρὸς τὴν Σελήνην.*

Ἡ Σελήνη ἀσύνδετος τυχοῦσα Ἡλίῳ[1] χωρισμὸν ἢ ἀστασίαν ‹ἢ ἀλλοφυλίαν›[2] τῶν γονέων ἀποτελεῖ. Σελήνη Κρόνῳ ἀσύνδετος τυχοῦσα ἀπὸ μέρους μὲν ἀγαθὴ περὶ

Si el Lote del Matrimonio se encuentra allí donde no hay un signo masculino y Mercurio está en el Horóscopo, produce pederastas. De la misma manera, si Mercurio observa el Lote del Matrimonio, produce el mismo efecto; y si Mercurio está en un signo masculino y observa el Lote, produce conductas desenfrenadas entre hombres; pero, si se encuentra en un signo femenino, produce relaciones sexuales antinaturales entre mujeres.

Si encuentras al señor del Lote de los Hermanos[89] en el Horóscopo, di que el nativo será hijo único. Si el dueño del Lote de los Hermanos cae en un signo bicorpóreo, di que el nativo tendrá hermanos de otro padre o de otra madre. En mi opinión, tal caso no es simple, sino que, si el Lote o su dueño caen en un signo femenino, hay que decir que el hermano es de otra madre, y si caen en un signo masculino, que es de otro padre.

Según dice Doroteo, si el Lote de Fortuna cae en un signo masculino, el nativo matará anticipadamente al padre, y si cae en un signo femenino, a la madre.

Si Saturno lanza su rayo en primer lugar hacia el Lote del Padre ya sea por aspecto o por ingreso, matará anticipadamente al padre. Si observa el Lote del Padre o la Madre, di que aquél encontrará una muerte anticipada.

{52.} *Sobre los planetas disjuntos respecto de la Luna.*

Cuando la Luna se encuentra disjunta del Sol, provoca separación o inestabilidad o padres <extranjeros>. Cuando la Luna se encuentra disjunta de Saturno, es en parte benigna para los

[30] τύχοι] τύχῃ L_2 Ve_2 Ba P_1 // [31] λέγε εἶναι] εἶναι λέγε L_3 Ba // [32] ἄλλους om. L_2 Ve_2.

Cap. 52.- Tit. πρὸς τὴν Σελήνην om. Ve_2 // [1] Ἡλίῳ] τῷ Ἡλίῳ L_3 Ba W_2 // [2] ‹ἢ ἀλλοφυλίαν› supplevi.

[89] El Lote de los Hermanos (κλῆρος τῶν ἀδελφῶν) se calcula trasfiriendo desde el Horóscopo la distancia angular entre Saturno y Júpiter: *cfr.* Doroth., I 19.1; Vett. Val., II 40; Paul. Al., 24; Firm., II 14.

τὰς γενέσεις ἐστίν, ἐκ μέρους δὲ ἀντιπτωμάτων καὶ κακώσεων ‹αἰτία›[3] καθέστηκε. Σελήνη ἀσύνδετος οὖσα τῷ Διΐ ἀνεπιτεύκτους, ταπεινούς, ἥττονας τοῖς βίοις ποιεῖ. Σελήνη ἀσύνδετος οὖσα τῷ Ἄρει ποιεῖ μετρίους[4], ἀτόλμους, ἀδρανεῖς τε καὶ πρὸς γονέας[5] ἀποστρόφους. Σελήνη ἀσύνδετος οὖσα Ἀφροδίτῃ ποιεῖ ἀχαρεῖς καὶ δυσεπιτεύκτους πρός τε τὸν γάμον καὶ τὰ ἀφροδίσια. Σελήνη ἀσύνδετος οὖσα τῷ Ἑρμῇ[6] ποιεῖ ἀπρακτοτέρους καὶ μᾶλλον ἀνοήτους.

ταῦτα δὲ πάντα τὰ σχήματα ἐπὶ τῶν ὁμοζωνούντων καὶ ἰσαναφόρων καὶ τῶν ἰσοδυναμούντων ζῳδίων συνίστανται.

{53.} *Ἀποτελέσματα τῶν δορυφοριῶν τοῦ Ἡλίου.*

Κρόνος[1] ἐπὶ δορυφορίᾳ τυχὼν τὸ ἐπιεικὲς καὶ τυφῶδες καὶ τὸ πατρόθεν εὐδαιμονικὸν[2] καὶ πολύκτητον ποιεῖ. Ζεὺς τὸ δίκαιον καὶ προσηνὲς καὶ ἀλαζονικὸν καὶ τὸ λαμπρὸν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ ἐπιτευκτικὸν πολλῶν χρημάτων ποιεῖ. ὁ Ἄρης τὸ ἔπανδρον καὶ θερμὸν καὶ θρασὺ καὶ παράβουλον καὶ βίαιον καὶ φοβερὸν καὶ τὸ ἔκπτωτον ἐν τοῖς διαπραττομένοις ποιεῖ. Ἀφροδίτη τὸ εὐκλεὲς καὶ ἐπαφρόδιτον καὶ εὐεπίβολον[3] καὶ ἡδὺ καὶ ἀναιδὲς καὶ εὔγαμον καὶ ἐπιτευκτικὸν ποιεῖ. Ἑρμῆς[4] τὸ εὐφυὲς καὶ λογικὸν καὶ ἐπίβολον[5] ποιεῖ[4].

πλὴν ἰστέον ὅτι ἐὰν ἀποκλίνωσιν οἱ δορυφοροῦντες τῶν φώτων ἐπικέντρων τετυχηκότων, οὐδὲν ἧττον εἰς τὴν βασιλείαν ἢ τὴν τυραννίδα προάγουσι τοὺς οὕτω γεννωμένους· τῶν δὲ φώτων δορυφορουμένων μὲν, ἀποκεκλικότων δὲ οὔτε βασιλεῖς οὔτε τύραννοι γενήσονται, ἀλλὰ

nacimientos, pero en parte <causante> de accidentes y sufrimientos. Cuando la Luna está disjunta de Júpiter, hace a los hombres fracasados, de baja condición y de recursos más bien limitados. Cuando la Luna está disjunta de Marte, hace a los hombres moderados, sin arrojo, débiles y odiosos hacia sus padres. Cuando la Luna está disjunta de Venus, hace a los hombres sin encanto e inútiles en el matrimonio y los placeres del amor. Cuando la Luna está disjunta de Mercurio, hace a los hombres más incapaces en los negocios y menos inteligentes.

Todos estos aspectos se combinan en el caso de los signos homózonos, los de igual ascensión y los equipolentes.

{53.} *Efectos de los planetas que escoltan al Sol.*

Cuando Saturno se encuentra en la escolta del Sol, produce la ecuanimidad y el engaño, así como la felicidad y la riqueza procedentes de los padres; Júpiter produce la justicia, la benevolencia y la jactancia, así como la celebridad, el espíritu de mando y el éxito en la obtención de grandes riquezas; Marte produce el espíritu varonil y exaltado, el arrojo, la osadía, la violencia, el miedo y la cobardía en las acciones; Venus produce la gloria, la seducción, la sagacidad, la dulzura y el descaro, el buen matrimonio y el éxito; Mercurio produce el buen linaje, la razón y la insidia.

Ahora bien, es preciso saber que si los escoltas están en un lugar declinante y las luminarias se encuentran en un Ángulo, conducen a los nativos hacia un destino nada inferior a la realeza o la tiranía. Pero, si las luminarias son escoltadas pero están en un lugar declinante, no se harán reyes ni tiranos, sino

[3] ‹αἰτία› coni. Boll : αἴτιον P_1 : om. cett. // [4] μετρίους correxi : μετρίως codd. // [5] γονέας correxi : γονὰς codd. // [6] τῷ Ἑρμῇ om. Ba.

Cap. 53.- [1] Κρόνος] ὁ Κρόνος L_2 Ve_2 P_1 : om. P_2 // [2] εὐδαιμονικὸν] ἡγεμονικὸν Ba // [3] εὐεπίβολον correxi: εὐεπίβουλον codd. // [4] Ἑρμῆς ... ποιεῖ om. L_2 Ve_2 // [5] ἐπίβολον W_2 P_1 : ἐπήβολον cett.

φίλοι τῶν τοιούτων προσώπων γενήσονται.

τὸ δὲ αὐτὸ νόει[6] καὶ ἐπὶ τῶν παρ' αἵρεσιν δορυφορούντων[6].

que serán amigos de ese tipo de personas.

Hay que pensar lo mismo de los planetas que hacen la escolta fuera de su facción.

[6] νόει ... δορυφορούντων] hic locus, madore maculatus, vix integer legitur in Ve_2.

BIBLIOGRAFÍA

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum (= *CCAG*), Bruxelles, 1898-1953.
- *CCAG* I = F. BOLL, F. CUMONT, G. KROLL ET A. OLIVIERI, *Codices Florentini*, Bruxellis, 1898.
- *CCAG* II = F. BOLL, F. CUMONT, G. KROLL ET A. OLIVIERI, *Codices Veneti*, Bruxellis, 1900.
- *CCAG* IV = D. BASSI, F. CUMONT, A. MARTINI ET A. OLIVIERI, *Codices Italici praeter Florentinos, Venetos, Mediolanenses et Romanos*, Bruxellis, 1903.
- *CCAG* V, 4 = S. WEINSTOCK, *Codices Romani*, Bruxellis, 1940.
- *CCAG* VI = G. KROLL, *Codices Vindobonenses*, Bruxellis, 1903.
- *CCAG* VIII, 2 = I. HEEG, *Codices Parisini*, Bruxellis, 1911.

Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600 (= *RGK*), H. HUNGER, E. GAMILLSCHEG, D. HARLFINGER ET P. ELEUTERI, Wien, 1981-1997.
- vol. I : *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens,* Wien, 1981.
- vol. II : *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs,* Wien, 1989.
- vol. III : *Rom mit dem Vatikan,* Wien, 1997.

BANDINI, A. M.,
- *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Lipsiae, 1961.

BAUTISTA RUIZ, H.,
- *Los Tesoros de Antíoco de Atenas: edición crítica, traducción y comentario (caps. 0-53).* Tesis Doctoral inédita (Director: Raúl Caballero Sánchez; Universidad de Málaga, marzo de 2006).

BERTHELOT, M. ET RUELLE, CH. E.,
- *Collection des anciens alchimistes grecs*, I-II, 1887-1988.

BEZZA, G.
- "Il trattato sulle natività di Eleuterio Zebeleno di Elis", *MHNH*, 2 (2002) 257-300.

BOLL, F.
- "Zur Überlieferungsgeschichte der griechischen Astronomie und Astrologie", *Sitzungsberichte d. Philos.philol. u. hist. Cl. Akad. Wiss. München*, 1899.

CAPOCCI, V.,
- *Codices Barberiniani Graeci*, Tomus I (codd. 1-163), Bibliotheca Vaticana, Roma, 1958.

CAVALIERI, FRANCI DE, P. - MUCCIO, G.,
- "Index codicum graec. Bibl. Angelicae", *Studi Italiani di Filologia Classica,* 4 (1896) 33-184.

DIELS, H.,
- *Die Handschriften der antiken Ärzte*, Griechische Abteilung, Berlin, 1905-1908.

ENGELBRECHT, A.,
- *Hephaestion von Theben und sein astrologische Compendium. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Astrologie,* Progr. Theres. Akad., Wien, 1887.

GIACCARIA, A.,
- *Manoscritti daneggiati nell ' incendio del 1904. Mostra di recuperi e restauri*, en *Quaderni della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino*, 9, Turingraf, Torino, 1986.

HÜBNER, W.
- *Claudius Ptolemaeus, vol. III1. Apotelesmatika*, edidit..., Stuttgart-Leipzig, 1998 (BT).

HUNGER, H.
- *Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil I (Codices Historici, Codices Philosophici et Philologici), Georg Prachner Verlag, Wien, 1961.
- *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 5 Teil, Zweite Band; München, 1978.

LABÈGUE, H.,
- *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Union Académique Internationale. Publ. sous la direction de J. Bidez. Band 1, Paris, 1924.

MERCATI, G.,
- *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano, 1926.

MERCATI, G. - FRANCHI DE' CAVALIERI, P.,
- *Bibliotecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti... Codices Vaticani graeci, I. Codices 1-329*, Città del Vaticano, 1923.

MIONI, E.,
- *Codices Graeci Manuscripti Bibliotecae Divi Marci Venetiarum*, Venezia, 1985.

MONDRAIN, B.,
- "L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes", en A. RIGO (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze, 2004.

OLIVIERI, A.,
- "Frammenti dell' Astrologia di Efestione Tebano nel cod. Laurent. 28, 34", *Studi Italiani di Filologia Classica,* 6 (1899) 1-27.

OMONT, H.,
- *Inventaire sommaire des manucrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. II (Anciens Fonds Grec : Droit-Histoire-Sciences, Paris, 1888.

OSTROGORSKY, G.,
- *Historia del Estado bizantino*, trad. esp., Madrid, 1984 [München,1963].

PASSINI, I.,
- *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei...*, vol. 1 (mss. gr.), Augustae Taurinorum, 1749.

PÉREZ MARTÍN, I.,
- "El estilo Hodegos y las escrituras constantinopolitanas del siglo XIV", en *Actas del VI Simposio Internacional de Paleografía griega. Drama (Grecia) 2003* (en prensa).

PINGREE, D.,
- "The astrological School of John Abramius", *DOP,* 25 (1971) 191-215.

- *Hephaestio Thebanus. Apotelesmatica, vol. II*, edidit..., Leipzig, 1974 (BT).
- "Antiochus and Rhetorius", *C.Ph.*, 72 (1977) 203-223.
- *From Astral Omens to Astrology, from Babylon to Bīkāner,* Roma, 1997.

ROBBINS, F. E.,
- *Ptolemy Tetrabiblos*, edited and translated into English by..., London-Cambridge, 1956.

DI SANCTIS, G.,
- "Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino", *Rivista di filologia e d' istruzione classica*, 34 (1904) 385-588.

TIHON, A.,
- *Le « Petit commentaire » de Théon d'Alexandrie aux Tables Faciles de Ptolemée*, Città del Vaticano, 1978.
- "La astronomía en el mundo bizantino", en A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Astronomía y Astrología de los orígenes al Renacimiento,* Málaga, 1992, pp. 211-236.

TORRI, L.,
- *I restauri dei codici della biblioteca Nazionale di Torino, ΜΟΥΣΕΙΟΝ,* an. I, fasc. IV, Napoli, 1923.

TURYN, A.,
- *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy,* 2 vols., Urbana-Chicago-Londres, 1972.

VOGEL, M.-GARDTHAUSEN, V.,
- *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Rennaissance*, Leipzig, 1909 (Nachdruck Hildesheim. G. Olms, 1966).

WACHSMUTH, C.,
- *Iohanni Laurentii Lydi liber de ostentis*, Leipzig, 1897.

ZURETTI, C.O.,
- "Indice dei mss. greci Torinesi non contenuti del Catalogo del Pasini", *Studi Italiani di Filol. Classica*, 4 (1896) 201-223.

Bibliographia Daemonologica Antiquitatis Graecae et Romanae*

Álvaro Fernández Fernández
Universidad de Granada

Svmmarivm – I. Repertoria bibliographica de religione, daemonologia et magia. II. Dictionaria et lexica. III. Acta et monographica collectiua. IV. Studia generalia; Graecoromana: Graecia, Roma, Byzantium. V. Auctores et opera. VI. Genera litteraria: comoedia, hagiographia, tragoedia. VII. Vox 'daemon' et aliae proximae. VIII. Philosophica: Praesocratica, Pythagorica, Platonica, Stoica, Gnostica. IX. Daemones philosophici: Agathodaimon, Eros. X. Christiana. XI. Diuinatio, magia et somnia. XII. Numina, daemones, heroes et personae mythologicae. XIII. Alimenta, morbus et medicina. XIV. Bestiae. XV. Religiones antiquae: Mesopotamicae, Iudaeica, Etrusca, Inda et Buddhica. XVI. Iconographia: Minoica et Mycenaea, Graeca, Etrusca, Romana. XVII. Aliae aetates. Index avctorum recentiorvm.

En estos primeros años del siglo XXI, el esfuerzo requerido para recopilar bibliografía sobre un tema particular, ciertamente, se ha visto reducido sobremanera por la existencia de recursos electrónicos y, en especial, de aquellos que emplean la gran cadena simpática de Internet como medio de difusión. Si introducimos el término 'demonology' en el motor de búsqueda de, por ejemplo, la página web *COPAC*, el catálogo colectivo de las bibliotecas universitarias británicas, obtenemos más de dos mil quinientas referencias bibliográficas clasificadas bajo dicha materia, la mayoría de las cuales, no obstante, no serán pertinentes para nuestro objetivo particular. Quedó atrás el método artesanal según el cual el esforzado estudioso se hacía de unas pocas publicaciones y tiraba de sus hilos para, llegando así a otras, urdir pacientemente la preciada madeja bibliográfica. Si en otro tiempo la labor del investigador se podía ver frenada, en mayor o menor medida, cuando la

* Grupo de investigación «Tradición y pervivencia de la cultura griega (HUM-404)»: Departamento de Filología Griega, Universidad de Granada; Consejería de Educación y Ciencia, Junta de Andalucía.

bibliografía resultaba esquiva, hoy día, contrariamente, la cantidad de información bibliográfica a la que podemos acceder en el maremágnum de Internet resulta mucho mayor; más numerosa, además, por el hecho de que, en los últimos años, según parece, asistimos a un aumento progresivo y constante de la producción científica escrita.

El propósito de estas páginas, por tanto, es el de, una vez cribados y contrastados los informes de las fuentes consultadas, en su mayor parte virtuales[1], ofrecer una selección bibliográfica sobre demonología de la Antigüedad grecorromana, que, en última instancia, responde a nuestro interés personal por reunir todas aquellas publicaciones que nos puedan ayudar, en un futuro, a dilucidar las fuentes demonológicas del diálogo *De operatione daemonum*, atribuido por la tradición a la pluma bizantina de Miguel Pselo.

Es ésta, así pues, una bibliografía de carácter analítico que se organiza en las secciones a continuación descritas. En la parte I se seleccionan algunos repertorios bibliográficos generales acerca de religión y magia antiguas en que el lector podrá encontrar referencias concretas sobre demonología. La parte II está constituida por diccionarios y léxicos generales que dedican un espacio a los démones. En la parte III se reúnen actas de congresos y monográficos colectivos; algunas de las contribuciones particulares que los conforman han sido, asimismo, aquí registradas. En la parte IV se presentan los estudios generales sobre demonología grecorromana, distinguiéndose, cuando es menester, su pertenencia al ámbito cultural griego, romano o bizantino. La sección más abundante, la número V, es aquélla en que se recogen los estudios que versan de modo monográfico sobre los autores y las obras antiguos. En el apartado VI se refieren unos pocos artículos que consideran la demonología en el contexto de un género literario determinado, a saber: la tragedia, la comedia y, sobre todo, la hagiografía. El apartado VII contiene las publicaciones que discuten el significado y el uso de la voz 'demon', así como otros términos de semántica afín. Los estudios que analizan la función de la demonología en los diferentes sistemas filosóficos (presocráticos, pitagorismo, platonismo, estoicismo y gnosti-

1 Las principales bases de datos utilizadas son: *L'Année philologique sur Internet* (http://www.annee-philologique.com); *COPAC* (http://copac.ac.uk/wzgw); *Library of Congress online catalogue* (http://catalog.loc.gov); *Catalogue du système universitaire de documentation* (http://cuivre.sudoc.abes.fr:80); *Red de bibliotecas universitarias* (http://rebiun.crue.org); *Centro de información y documentación científica: base de datos ISOC* (http://bddoc.csic.es:8080/index.jsp); *Catalogue Ariane, Université Laval* (http://ariane.ulaval.ca); *Karlsruhe Virtualler Katalog KVK* (http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/hylib/en/kvk.html); e *Instituto centrale per il catalogo unico* (http://opac.sbn.it/cgi-bin/IccuForm.pl?form=WebFrame).

cismo) aparecen en la sección VIII. A los démones filosóficos, entre los que destacan Agathodaimon y el Eros platónico, se dedica la sección IX. En la sección X se considera la demonología desde el punto de vista del cristianismo. Para el papel que desempeñan los démones en la magia, la adivinación y los sueños (tablillas mágicas, exorcismos, amuletos...), consúltese la parte XI. En la sección XII se considera la faceta demónica de ciertos dioses, héroes y personajes mitológicos. La parte XIII será de interés para aquellas cuestiones demonológicas relacionadas con la enfermedad y la medicina. De las asociaciones entre los démones y ciertos animales (el león, la serpiente, el lobo) se da cuenta en la sección XIV. Los estudios del apartado XV discuten las concepciones demonológicas inherentes a otros sistemas religiosos que, en uno u otro momento, mantuvieron algún contacto con las religiones griega y romana, a saber: los mesopotámicos, el judío, el etrusco, y el indobúdico. Los estudios sobre iconografía demonológica (minoico-micénica, griega, estrusca y romana) se ordenan en el capítulo XVI. En la postrera parte XVII se seleccionan algunas publicaciones sobre demonología medieval y renacentista, las cuales orientarán a quienes deseen aventurarse más allá de los límites cronológicos de la Antigüedad grecorromana. Finalmente, se anexa un índice de los autores responsables de cada una de las publicaciones registradas.

Añadimos, para concluir esta introducción, unas notas aclarativas referentes a la consulta del repertorio bibliográfico que aquí se ofrece.

Los artículos y las monografías contenidos en cada una de sus secciones se indexan por orden alfabético del apellido del autor. Para referir a las publicaciones periódicas se emplean las siglas y las abreviaturas, comúnmente aceptadas, del *Année philologique*. En el caso de las revistas que no son despojadas por el prestigioso anuario se opta por mencionar sus títulos completos, de modo que no se recurre a acuñar subjetivas y efímeras siglas. La reedición de una monografía se indica entre paréntesis, al final del ítem bibliográfico. La traducción de una monografía se indexa a continuación del original. Se emplea la fórmula "*Cf.* AUTOR (nº de página)" para, cuando un estudio ha sido clasificado asimismo en una segunda sección, remitir al lugar en que la publicación aparece consignada con todos sus datos bibliográficos. Por ejemplo, el artículo de T. Mikoda "A comparison of the demonologies of Origen and Plutarch" se registra bajo la nomenclatura "Origenes Alexandrinus" y, secundariamente, bajo el epígrafe "Plutarchus Chaeronensis", al final del cual se indica la remisión "*Cf.* MIKODA (262)".

I. REPERTORIA BIBLIOGRAPHICA DE RELIGIONE, DAEMONOLOGIA ET MAGIA

CALVO MARTÍNEZ, J. L.,
- "Cien años de investigación sobre la magia antigua", *Mene*, 1 (2001) 7-59.

COUMONT, J.-P.,
- *Demonology and witchcraft: an annotated bibliography, with related works on magic, medicine, superstition, &c*, 't Goy-Houten, 2004.

FREYBURGER, G. & PERNOT, L. (dir.),
- *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998)*, Turnhout, 2000.

GONZÁLEZ BLANCO, A.,
- "Bibliografía sobre el demonio en la Biblia", *Revista Murciana de Antropología*, 2 (1995) 267-279.

LURKER, M. (dir.),
- *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie: internationales Referateorgan*, Baden-Baden, 1968-.

MONTERO, S. & PEREA, S.,
- *Romana religio, religio romanorum: diccionario bibliográfico de religión romana*, Madrid, 1999.

MORA, F.,
- "Rassegna: religione greca", *Polifemo*, 2 (2002) 123-160; 3 (2003) 195-232.
- "Rassegna: religione romana", *Polifemo*, 2 (2002) 161-182; 3 (2003) 233-256.

MOTTE, A., PIRENNE-DELFORGE, V. & WATHELET, P. (dir.),
- *Guide bibliographique de la religion grecque = Bibliographical survey of Greek religion*, Liège, 1992.
- *Mentor 2: 1986-1990: Guide bibliographique de la religion grecque = Bibliographical survey of Greek religion*, Liège, 1998.

RÜPKE, J. *ET AL.*,
- "Forschungsbericht: Römische Religion (1990-1999)", *ARG*, 2.2 (2000) 283-345.

YVE-PLESSIS, R.,
- *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, Paris, 1900 (Nieuwkoop, 1971; Mansfield Centre, C. T., 2003).

II. DICTIONARIA ET LEXICA

BIEDERMANN, H.,
- *Dämonen, Geister, dunkle Götter: Lexikon der furchterregenden mythischen Gestalten*, Graz, 1989.

BLACK, J. & GREEN, A.,
- *Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary*, London, 1992.

EVSEEV, I.,
- *Dictionar de magie, demonologie si mitologie româneasca*, Timisoara, 1997.

LURKER, M.,
- *Lexikon der Götter und Dämonen: Namen, Funktionen, Symbole/Attribute*, Stuttgart, 1984.
- *Dictionary of gods and goddesses, devils and demons* (trad. G. L. Campbell), London-New York, 1987.
- *Grande dizionario illustrato: dei, angeli, demoni* (trad. A. A. Roest Crollius), Casale Monferrato, 1994.
- *Diccionario de dioses y diosas, diablos y demonios* (trad. D. Romero Álvarez), Barcelona, 1999.

PETZOLDT, L.,
- *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, München, 1990.

ROBBINS, R. H.,
- *Encyclopedia of witchcraft and demonology*, New York, 1959 (New York, 1981).

TOORN, K. van der, BECKING, B. & HORST, P. W. van der,
- *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Leiden-Boston, 1995 (ed. rev., Leiden-Grand Rapids, Mich., 1999).

Cf. BUNCE (287); JOHNSTON (248).

III. ACTA ET MONOGRAPHICA COLLECTIVA

AA. VV. ,
- *Ángeles y demonios en la Edad Media* (Cuadernos del CEMYR; 11), La Laguna, 2003.
- *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale: secoli V-XI: settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 36: 7-13 aprile 1988*, Spoleto, 1989.

ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C. & WAGNER, C. G. (eds.),
- *Héroes, semidioses y daimones: primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989*, Madrid, 1992.

AUFFARTH, C. & STUCKENBRUCK, L. (eds.),
- *The fall of the angels*, Leiden, 2004.

CORSINI, E. (ed.),
- *L'autunno del diavolo: diabolos, dialogos, daimon*, Milano, 1990.

FARKAS, A. E., HARPER, P. O. & HARRISON, E. B.,
- *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds: papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz on Rhine, 1987.

KAPITANIAK, P. & LAVOCAT, F. (eds.),
- *Les traités démonologiques de Saint-Augustin à Léo Taxil*, Rennes, 2005.

LAGRÉE, M., CROUZEL, H., SEVRIN, J.-M. *ET AL.*,
- *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, Bruxelles, 1992.

LANGE, A., LICHTENBERGER, H. & RÖMHELD, K. F. D. (eds.),
- *Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt = Demons: the demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment*, Tübingen, 2003.

LEVACK, B. P. (ed.),
- *Articles on witchcraft, magic, and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles*, New York, 1992.
- *New perspectives on witchcraft, magic and demonology*, New York-London, 2001.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. & CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.),
- *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Málaga-Madrid, 2000.

PRICOCO, S. (ed.),
- *Il demonio e i suoi complici: dottrine e credenze demonologiche nella tarda Antichità*, Soveria Mannelli, 1995.

RIES, J. (ed.),
- *Anges et démons: actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989.

IV. STVDIA GENERALIA

BIZOUARD, J.,
- *Des rapports de l'homme avec le demon: essai historique et philosophique*, Paris, 1863-1864.

DAM, W. C. VAN,
- *Dämonen und Besessene: die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*, Aschaffenburg, 1970.

JACQUES-CHAQUIN, N.,
- "La Sorcellerie et ses discours: esquisse d'une typologie textuelle du discours démonologique", *Frénésie*, 9 (1990) 11-22.

JOHNSTON, S. I.,
- "Deities and demons", en S. I. JOHNSTON (ed.), *Religions of the ancient world: a guide*, Cambridge, Mass.-London, 2004, pp. 392-422.

KUSCH, H. & KUSCH, Ingrid,
- *Kulthöhlen in Europa: Götter, Geister und Dämonen*, Graz, 2001.

MÄYRÄ, I.,
- *Demonic texts and textual demons: the demonic tradition, the self, and popular fiction*, Tampere, 1999.

MEEKS, D. & BERNOT, D. (eds.),
- *Génies, anges et démons: Égypte, Babylone, Israël, Islam, Peuples altaïques, Inde, Birmanie, Asie du Sud-Est, Tibet, Chine*, Paris, 1971.

METZGER, A.,
- *Dämonie und Transzendenz*, Stuttgart, 1964.

OESTERREICH, T. K.,
- *Possession, demoniacal and otherwise, among primitive races, in Antiquity, the*

Middle Ages, and modern times, New York, 1930 (New Hyde Park, N. Y., 1966; London, 1999).

PETZOLDT, L.,

- *Dämonenfurcht und Gottvertrauen: zur Geschichte und Erforschung unserer Volkssagen*, Darmstadt, 1989.

RUNEBERG, A.,

- *Witches, demons and fertility magic: analysis of their significance and mutual relations in West-European folk religion*, Helsingfors, 1947 (Norwood, Pa., 1979)

SCHIENERL, P. W.,

- *Dämonenfurcht und böser Blick: Studien zum Amulettwesen*, Aachen, 1992.

SUMMERS, M.,

- *History of witchcraft and demonology*, London-New York, 1926 (New York, 1956; London, 1965; London, 1996).

WESTOVER, S. B.,

- *Daimones, metallurgy, and cult*, Los Angeles, Calif., 1998 (University of Southern California, Diss., 1998).

Graecoromana

BLÁZQUEZ, J. M.,

- *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998.

CAILLOIS, R.,

- "Les démons de midi", *RHR*, 115 (1937) 142-173.
- "Les démons de midi", *RHR*, 116 (1937) 54-83, 143-186.

CUMONT, F.,

- "Les anges du paganisme", *RHR*, 72 (1915) 159-182.

GASCÓ, F.,

- "Devociones demónicas (s. II y III d. C.)", en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ & C. G. WAGNER (eds.), 1992, pp. 231-243.

KÁKOSY, L.,

- "Daemon meridianus", *Studia Aegyptiaca*, 2 (1976) 197-198.

RIES, J.,

- "Anges et démons dans le discours et dans le comportement de l'homo religiosus", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 399-422.

RUSSELL, J. B.,

- *The Devil: perceptions of evil from Antiquity to primitive Christianity*, Ithaca, N. Y.-London, 1977.

SMITH, J. Z.,

- "Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman Antiquity", *ANRW*, II, 16.1 (1978) 425-439.

Cf. JOHNSTON (248); PUIGGALI (275).

Graecia

BEARE, R.,

- "Ptolemy's daimon and ruler-cult", *Klio*, 62 (1980) 327-330.

CASILLAS, J. M.,

- "'Geras thanonton': muerte y funerales en la monarquía lacedemonia", *Polis*, 5 (1993) 23-57.

CASSIDY, W. J.,

- *Intermediary divinities and personal piety in ancient Greece and ancient Mesopotamia: the rise of personal religion?*, Ann Arbor, Mich., 1986.

CILENTO, V.,

- *Trasposizioni dall'antico: saggi su le forme della grecita al suo tramonto*, Milano, 1961.

DEONNA, W.,

- *De Télesphore au "moine bourru": dieux, génies et démons encapuchonnés*, Berchem-Bruxelles, 1955.

GALL, R. S.,

- "Kami and daimon: a cross-cultural reflection on what is divine (Japanese, Greek philosophy)", *Philosophy East & West*, 49.1 (1999) 63-74.

HILD, J. A.,

- *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des grecs*, Paris, 1881.

IOANNIDES, K.,

- "Les génies intermédiaires en Grèce", en *Zenon*, Lefkosia, 1981, vol. II, pp. 91-95.

JOHNSTON, S. I.,

- *The restless dead: encounters between the living and the dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles, Calif., 1999.

MANTERO, T.,

- *La demonologia nella tradizione greca*, Genova, 1974.

MARIN, M.,

- "C'era posto per gli angeli nel politeismo greco?", *Salesianum*, 58.4 (1996) 671-688.

PADEL, R.,

- "Women, model for possession by Greek daemons", en A. Cameron & A. Kuhrt (eds.), *Images of women in Antiquity*, London, 1983, pp. 3-19 (London, 1993).

RODRÍGUEZ MORENO, I.,

- "Le héros comme 'metaxu' entre l'homme et la divinité dans la pensée grecque", en V. Pirenne-Delforge & E. Suárez de la Torre (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs: actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège, 2000, pp. 91-100.

SÁNCHEZ, S.,

- "Los 'daimones' del mundo helénico", *Biblia y fe*, 4 (1976) 47-59.

RABINOWITZ, J. D.,
- *The rotting goddess: the origin of the witch in classical Antiquity's demonization of fertility religion*, New York, 1998.

REXINE, J. E.,
- "Daimon in classical Greek literature", *Platon*, 37 (1985) 29-52.

SMITH, W. D.,
- "So-called possession in pre-Christian Greece", *TAPhA*, 96 (1965) 403-426.

TARN, W. W.,
- "The Hellenistic ruler cult and the daemon", *JHS*, 48 (1928) 206-219.

USTINOVA, Y.,
- "'Either a daimon, or a hero, or perhaps a god': mythical residents of subterranean chambers", *Kernos*, 15 (2002) 267-288.

WEST, D. R.,
- *Some cults of Greek goddesses and female daemons of oriental origin*, Kevelaer-Neukirchen-Vlyun, 1995.

Cf. BÉLANGER (280); LANZA (284); PERDRIZET (286); SUÁREZ DE LA TORRE (275).

Roma

BRENK, F. E.,
- "In the light of the moon: demonology in the early imperial period", *ANRW*, II, 16.3 (1986) 2068-2145.
- "Index to contribution on 'In the light of the moon': demonology in the early imperial period", *ANRW*, II, 36.2 (1987) 1283-1299.

CRACCO RUGGINI, L.,
- "Bagaudi e santi innocenzi: an'avventura fra demonizzazione e martirio", en E. Gabba (ed.), *Tria corda: scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como, 1983, pp. 121-142.

DONINI, P.,
- "Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d. C.", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 37-50.

FICK, N.,
- "La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II siècle de notre ère", en J. Thomas (dir.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994, pp. 235-272.

GURY, F.,
- "À propos de l'image des incubes latins", *MEFRA*, 110.2 (1998) 995-1021.

JOBBÉ-DUVAL, É.,
- *Les morts malfaisants: "laruae, lemures", d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris, 1924 (Chambéry, 2000).

LE GLAY, M.,
- "D'Abônouteichos à Sabratha: les déviations de la religion romaine au temps de Marc Aurèle", en A. Mastino (ed.), *L'Africa romana: atti del VI convegno di studio, Sassari 16-18 dicembre 1988*, Sassari, 1989, vol. I, pp. 35-41.

MARTÍNEZ MAZA, C.,
- "Seres intermedios y religiosidad popular en el mundo romano", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), 2000, pp. 119-150.

MORESCHINI, C.,
- "Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 75-110.

SÁNCHEZ LEÓN, J. C.,
- *Los Bagaudas: rebeldes, demonios, mártires: revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, Jaén, 1996.

TERNES, C.-M.,
- "Y a-t-il une démonologie romaine?", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 253-268.

Cf. CANCIK (273); CLERC (281); GREY (274).

Byzantium

ARGYIRIOU, A.,
- "Angéologie et démonologie à Byzance: formulations théologiaques et representations populaires", *Cuadernos del CEMYR*, 11 (2003) 157-183.

BRAVO GARCÍA, A.,
- "El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (s. IV-VII)", en *El diablo en el monasterio: actas del VIII seminario sobre historia del monacato: 1-4 de agosto de 1994*, Aguilar de Campoo, Palencia, 1996, pp. 33-68.
- "El Diablo en Bizancio: metodología, orientaciones y resultados de su estudio", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), 2000, pp. 179-215.
- "Ἡ μαγικὴ κακοτεχνία: materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas", *Mene*, 2 (2002) 5-70.

DELATTE, A. & JOSSERAND, Ch.,
- "Contribution a l'etude de la demonologie byzantine", *AIPhO*, 2 (1934) 207-232.

GREENFIELD, R. P. H.,
- *Traditions of belief in late Byzantine demonology*, Amsterdam, 1988.

GROSDIDIER DE MATONS, J.,
- "Philologie byzantine", *AEHE*, IV, (1974-1975) 485-491.
- "Philologie byzantine", *AEHE*, IV, (1975-1976) 501-504.

GUILLOU, Á.,
- *Le diable byzantin*, Athènes-Paris, 1997.

MALTESE, E. V.,
- *Dimensioni bizantine: donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Torino, 1995.

MANGO, C.,
- "Diabolus Byzantinus", en A. Cutler & S. Franklin (eds.), *Homo byzantinus: papers in honor of Alexander Kazhdan*, Washington, D. C., 1992, pp. 215-223.

Cf. VAKALOUDI (281).

V. Avctores et opera

Acta Martyrum Alexandrinorum

Boulhol, P.,

- "Idoles, démons, fictions: les dieux du paganisme dans les *Acta martyrum* (II-VI siècles)", en G. Dorival & D. Pralon (eds.), *Nier les dieux, nier Dieu: études réunies: actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (UMR 6125) à la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme les 1er et 2 avril 1999*, Aix-en-Provence, 2002, pp. 293-310.

Aeschylus tragicus

Corbato, C.,

- "'Pan aponon daimonion' (Suppl. 99): considerazioni sulla religiosità di Eschilo", *Paideia*, 50 (1995) 199-206.

Edsman, C. M.,

- "Divine and daemonic necessity in the *Oresteia*: fatalistic beliefs in religion, folklore and literature", en H. Ringgren (ed.), *Fatalistic beliefs in religion, folklore, and literature: papers read at the symposium on fatalistic beliefs, held at Abo on the 7th-9th of September, 1964*, Stockholm, 1967, pp. 19-34.

Fiori Sole, G.,

- "Il daimon ne *I Persiani* di Eschilo", *AFSFC*, 15 (1946).

Geisser, F.,

- *Götter, Geister und Dämonen: Unheilsmächte bei Aischylos: zwischen Aberglauben und Theatralik*, München, 2002.

Lloyd-Jones, H.,

- "Aeschylus *Choephori* 32-41", *BASP*, 22 (1985) 195-196.

Moreau, A.,

- "La Clytemnestre d'Eschyle", *CGITA*, 8 (1994-1995) 153-171.

Stefanis, A. D.,

- "Eschyle, *Les Perses* 1005-1007", *Hellenica*, 43 (1993) 281-291.

Cf. Comsa (257).

Ambrosius Mediolanensis

McHugh, M. P.,

- "The demonology of Saint Ambrose in light of the tradition", *WS*, 12 (1978) 205-231.

Antonius abbas

Bright, P.,

- "The combat of the demons in Antony and Origen", en W. A. Bienert & U. Kühneweg (eds.), *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven, 1999, pp. 339-343.

Apuleius

Beaujeu, J.,

- "Les dieux d'Apulée", *RHR*, 200 (1983) 385-406.

Habermehl, P. ,

- "'Quaedam diuinae mediae potestates': demonology in Apuleius' *De deo Socratis*", en H. Hofmann & M. Zimmerman (eds.), *Groningen colloquia on the novel. 7*, Groningen, 1996, pp. 117-142.

Hidalgo de la Vega, M. J.,

- "La religiosidad en Apuleyo de Madaura", en J. Mangas & J. Alvar (eds.), *Homenaje a José María Blázquez. 3, Historia de Roma*, Madrid, 1996, pp. 87-105.

Miguel Zabala, A. J. de,

- "Demonología en Apuleyo", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 265-272.

Moreschini, C.,

- "La demonologia medio-platonica e le *Metamorfosi* di Apuleio", *Maia*, 17 (1965) 30-46.

Portogalli, B. M.,

- "Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio", *SCO*, 12 (1963) 227-241.

Regen, F.,

- "Il *De deo Socratis* di Apuleio", *Maia*, 51.3 (1999) 429-456.
- "Il *De deo Socratis* di Apuleio. 2", *Maia*, 52.1 (2000) 41-66.

Sánchez-Ostiz, Á.,

- "Notas sobre 'numen' y 'maiestas' en Apuleyo", *Latomus*, 62.4 (2003) 844-863.

Siniscalco, Paolo,

- "Dai mediatori al mediatore: la demonologia di Apuleio e la critica di Agostino", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 279-294.

Cf. Cancik (273); Hunink (255); Moreschini (256; 267); Fick (255).

Archilocus

Ratti, F.,

- "Il frammento 3 W.: Archiloco e la tradizione omerica", *AALig*, 53 (1996) 481-488.

Aristides Aelius

Méthy, N.,

- "Réflexions sur le thème de la divinité de Rome: à propos de l'*Éloge de Rome* d'Aelius Aristide", *Latomus*, 50 (1991) 660-668.

Puiggali, J.,

- "Δαίμων et les mots de la même famille chez Aelius Aristide", *C&M*, 36 (1985) 123-126.

Aristophanes comicus

SOMMERSTEIN, A. H.,
- "Aristophanes and the demon Poverty", *CQ*, 34 (1984) 314-333.

Athanasius Alexandrinus

DANIÉLOU, J.,
- "Les démons de l'air dans la *Vie d'Antoine*", en B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus Eremita, 356-1956: studia ad antiquum monachismum spectantia*, Roma, 1956, pp. 136-147.

MUNNICH, O.,
- "Les démons d'Antoine dans la *Vie d'Antoine*", en P. Walter (ed.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 1996, pp. 95-110.

Cf. BLÁZQUEZ (263); PERICOLI RIDOLFINI (264).

Augustinus

EBOROWICZ, W.,
- "Les approaches du mystère sotériologique dans les *Confessions* de Saint Augustin", en F. L. Cross (ed.), *Studia patristica IX. 3, Papers presented to the fourth international conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford, 1963: classica; philosophica et ethica; theologica; augustiniana; post-patristica*, Berlin, 1966, pp. 393-403.

FICK, N.,
- "Saint Augustin pourfendeur des démons païens ou la critique de la démonologie d'Apulée", en M.-M. Mactoux & É. Geny (eds.), *Discours religieux dans l'Antiquité: actes du colloque, Besançon, 27-28 janvier 1995*, Paris, 1995, pp. 189-206.

GEERLINGS, H. J.,
- *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift "De Diuinatione daemonum"*, Gravenhage, 1953.

HUNINK, V.,
- "'Apuleius, qui nobis Afris Afer est notior': Agustine's polemic against Apuleius in *De ciuitate dei*", *Scholia*, 12 (2003) 82-95.

KÜHN, K.,
- "Augustins Schrift *De diuinatione daemonum*", *Augustiniana*, 47.4-3 (1997) 291-337.

LEPELLEY, C.,
- "Le serment païen, malédiction démoniaque: Augustin devant une angoise des chrétiens de son temps", en R. Verdier (ed.), *Le serment: actes du colloque international CNRS, Paris X Nanterre, 25-27 mai 1989. 2, Théories et devenir*, Paris, 1991, pp. 53-61.

LOF, J. van der,
- "Les interlocuteurs d'Augustin dans le *De diuinatione daemonum*", *REAug*, 13 (1967) 25-30.

MORESCHINI, C.,
- "La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio", *ASNP*, 2 (1972) 583-596.

PÉPIN, J.,
- "Influences païennes sur l'angélologie et la démonologie de saint Augustin", en *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin: ex Platonicorum persona*, Amsterdam, 1977, pp. 29-37.

VAN ANTWERP, E. I.,
- *St. Augustine: the divination of demons and care for the dead*, Washington, D. C., 1955.

TORTI, G.,
- "Il *Demonologo* e Sant'Agostino", *Orpheus*, 18.2 (1997) 521-524.

Cf. ARBESMANN (263); KAPITANIAK-LAVOCAT (247); SINISCALCO (254).

Auitus

CAPPONI, F.,
- "Un aspetto demonologico della teologia di Avito", *Meander*, 22 (1967) 318-324.

Basilius Caesariensis

OSEK, E.,
- "Szatan – duch powietrza w nauce Bazilego Wielkiego. / <Satan – esprit de l'air selon la doctrine de Basile le Grand>", *VoxP*, 21.40-41 (2001) 209-217.

Calcidius

BOEFT, J. DEN,
- *Calcidius on demons (commentarius ch. 127-136)*, Leiden, 1977.

BAKHOUCHE, B.,
- "Anges et démons dans le *Commentaire au Timée* de Calcidius (IVe siècle de notre ère)", *REL*, 77 (1999) 260-275.

SOMFAI, A.,
- "The nature of daemons: a theological application of the concept of geometrical proportion in Calcidius' *Commentary to Plato's Timaeus* (40d-41a)", en R. W. Sharples & A. Sheppard (eds.), *Ancient approaches to Plato's "Timaeus"*, London, 2003, pp. 129-142.

Callimachus

TISSONI, F.,
- "Ancora a proposito di Callimaco, Hecale fr. 51 Hollis", *Maia*, 46 (1994) 299-300.

Callinicus monachus

TEJA, R.,
- "Monjes, magia y demonios en la *Vida de Hipazio* de Calínico", en R. Teja (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campoo, Palencia, 2001, pp. 107-127.

Celsus philosophus

CROUZEL, H.,
- "Celse et Origène à propos des démons", en A. Rousselle (ed.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan-Paris, 1995, pp. 331-355.

LUQUE, J. M.,
- "Las entidades sobrenaturales menores en Celso", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 283-290

PUIGGALI, J.,
- "La démonologie de Celse, penseur médio-platonicien", *LEC*, 55 (1987) 17-40.

Charito

RONCALI, R.,
- "'Zelotypia/daimon' in Caritone", *QS*, 17.34 (1991) 183-186.

Christus patiens

COMSA, A.-M.,
- "*Le Prométhée enchaîné* et le F*Christus patiens*", *Kentron*, 13.1-2 (1997) 133-138.

Chromatius Aquileiensis

RAPISARDA, G.,
- "Cielo e terra, angeli e demoni nell'esegesi biblica di Cromazio di Aquileia", *AnnSE*, 8.2 (1991) 615-630.

Clemens Alexandrinus

ANDRES, F.,
- "Die Engellehre und Dämonenlehre des Klemens von Alenxandrien", *RQA*, 34 (1926) 13-27, 129-140 y 307-329.

Cyprianus Carthaginiensis

CLARKE, G. W.,
- "The Epistles of Cyprian", en B. F. Harris (ed.), *Auckland classical essays presented to E. M. Blaiklock*, Auckland-Oxford, 1970, pp. 203-221.

Dio Cassius

CONTRERAS RUBIO, F. J.,
- "Daimones en la obra de Casio Dión", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 291-295.

PUIGGALI, J.,
- "Les démons dans l'*Histoire romaine* de Dion Cassius", *Latomus*, 43 (1984) 876-883.

Dio Chrysostomus

BERARDI, E.,
- "Avidità, lussuria, ambizione: tre demoni in Dione di Prusa, *Sulla regalità* IV

75-139", *Prometheus*, 24.1 (1998) 37-56.

PUIGGALI, J.,
- "La démonologie de Dion Chrysostome", *LEC*, 52 (1984) 103-114.

RICCIARDI, A.,
- "'Eudaimon daimon': nota alla orazione XXV di Dione di Prusa", en AA. VV., *Ricerche su Dione di Prusa*, Napoli, 2001, pp. 85-97.

Dionysius Halicarnassensis

PUIGGALI, J.,
- "Rhéa et le démon", *RPh*, 58 (1984) 93-96.

Empedocles

ALGRA, K. A.,
- "Three thêtas in the *Empédocle de Strasbourg*", *Mnemosyne*, IV, 54.1 (2001) 78-84.

BOLLACK, J.,
- "Remarques generales et particulieres", *Aevum(ant)*, 1 (2001) 69-77.

DARCUS, S. M.,
- "Daimon parallels the 'holy phren' in Empedocles", *Phronesis*, 22 (1977) 175-190.

DÉTIENNE, M.,
- "La démonologie d'Empédocle", *REG*, 72 (1959) 1-17.

DORANDI, T.,
- "Qualche considerazione di metodo", *Aevum(ant)*, 1 (2001) 197-203.

GEMELLI-MARCIANO, M. L.,
- "Le 'demonologie' empedoclee", *Aevum(ant)*, 1 (2001) 205-235.

O'BRIEN, D.,
- "Empedocles revisited", *AncPhil*, 15.2 (1995) 403-470.

OSBORNE, C.,
- "Empedocles recycled", *CQ*, 37 (1987) 24-50.

PRIMAVESI, O.,
- "La daimonologia della fisica empedoclea", *Aevum(ant)*, 1 (2001) 3-68.

RUOCCO, E.,
- "'Daimon, sphairos, ananke': psicologia e teologia in Empedocle", en A. Capizzi & G. Casertano (eds.), *Forme del sapere nei presocratici*, Roma, 1987, pp. 187-221.

Cf. SANTANIELLO (267).

Euagrius Ponticus

BRAVO GARCÍA, A.,
- "Sueño, ensueños y demonios en Evagrio Pontico", *Kolaios*, 4.2 (1995) 457-477.

CONDREA, C.-N.,
- *Problèmes de psychologie chez Evagre le Pontique*, Strasbourg, 2001.

O'LAUGHLIN, M.,
- "The Bible, the demons, and the desert: evaluating the *Antirrheticus* of Evagrius Ponticus", *StudMon*, 34.2 (1992) 201-215.

Euripides

RIVIER, A.,
- "L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428", en J.C. Kamerbeek et al., *Euripide: sept exposés et discussions*, Vandœuvres-Genève, 1960, pp. 43-86.

SCHLESIER, R.,
- "Daimon und Daimones bei Euripides", *Saeculum*, 34 (1983) 267-279.

Eusebius Caesariensis

TABERNEE, W.,
- "Eusebius' 'theology of persecution' as seen in the various editions of his *Church History*", *JECS*, 5.3 (1997) 319-334.

Gaudentius Brixiensis

FICARRA, R.,
- "La parabola del fattore infedele in Gaudenzio da Brescia", *AnnSE*, 12.2 (1995) 347-359.

Gregorius Agrigentinus

MORCIANO, M. M.,
- "Il tempio della Concordia di Agrigento e S. Gregorio: alcune riflessioni: dai demoni Eber e Raps ai Ss. Pietro e Paolo", en S. Bianchetti (ed.), *Poikilma: studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del 60°compleanno*, La Spezia, 2001, pp. 943-954.

Gregorius Magnus

BARTELINK, G. J. M.,
- "Les dénominations du diable et des démons chez Grégoire le Grand", *Humanitas (Coimbra)*, 50.1 (1998) 337-346.

BÖSCH GAJANO, S.,
- "Demoni e miracoli nei *Dialogi* di Gregorio Magno", en AA. VV., *Hagiographie, cultures et sociétés: IVe-XIIe siècles*, Paris, 1981, pp. 263-281.

Gregorius Nazianzenus

CORSANO, M.,
- "Problemi testuali ed esegetici nel carme 2, 1, 83 di Gregorio Nazianzeno", *Sileno*, 17 (1991) 139-147.

TRISOGLIO, F.,
- "Il demonio in Gregorio di Nazianzo", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 249-263.

Gregorius Nyssenus

MARAS, A.,
- "I peri fantasmaton thesi tou Agiou Grigoriou Nyssis", *Parnassos*, 43 (2001) 177-186.

PHILIPPOU, A. J.,
- "The doctrine of evil in St. Gregory of Nyssa", en F. L. Cross (ed.), *Studia patristica IX. 3, Papers presented to the fourth international conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford, 1963: classica; philosophica et ethica; theologica; augustiniana; postpatristica*, Berlin, 1966, pp. 251-256.

Gregorius Turonensis

DE NIE, G.,
- "Le corps, la fluidité et l'identité personnelle dans la vision du monde de Grégoire de Tours", en M. Van Uytfanghe & R. Demeulenaere (eds.), *Aeuum inter utrumque: mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbrugge, 1991, pp. 75-87.

Heraclitus Ephesius

DARCUS, S. M.,
- "Daimon as a force in shaping 'ethos' in Heraclitus", *Phoenix*, 28 (1974) 390-407.

Hermias Alexandrinus

MORESCHINI, C.,
- "Motivi esegetici e filosofici negli *Scholia in Phaedrum* di Ermia Alessandrino", *Cassiodorus*, 2 (1996) 99-117.

Herodotus historicus

ALEXANDRESCU, P.,
- "La nature de Zalmoxis selon Hérodote", *DHA*, 6 (1980) 113-122.

Hesiodus

BRENK, F. E.,
- "I veri demoni greci 'nella nebbia ammantellati'?: Esiodo e Plutarco", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. II, pp. 23-35.

OUDERMANS, H.,
- "Daimon bij Hesiodus in de Homerische Hymnen", *Kleio*, 16 (1986) 1-22.

Homerus

DAKARI, M.,
- "Le héros à menos et le héros 'daimoni isos': une polarité homérique", *ASNP*, 10 (1980) 1-24.

JONG, I. J. F. & BEN, N. van der,
- "Daimon in Ilias en *Odyssee*", *Lampas*, 17 (1984) 301-316.

OUDERMANS, H.,
- "Daemon bij Homerus", *Kleio*, 14 (1984) 15-31.

RAHN, H.,
- "Das Tier in der homerischen Dichtung", *StudGen*, 20 (1967) 90-105.

TROMP DE RUITER, S.,
- *De uocis quae est Daimon apud Homerum significatione atque usu*, Amstelodami, 1918.

Horatius

TORRACA, M.,
- "L'elemento mitico e demonico in Orazio lirico", *BStudLat*, 3 (1973) 304-315.

Iamblichus philosophus

DILLON, J. M.,
- "Iamblichus on the personal daemon", *AncW*, 32.1 (2001) 3-9.

VAN LIEFFERINGE, C.,
- "Jamblique, lecteur de Plutarque?", *RPhA*, 16.1 (1998) 37-53.

Isidorus Hispalensis

CARPIN, A.,
- *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*, Bologna, 2004.

Iulianus imperator

PUIGGALI, J.,
- "La démonologie de l'empereur Julien étudiée en elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios", *LEC*, 50 (1982) 293-314.

Iustinianus imperator

GANTAR, K.,
- "Kaiser Justinian als kopfloser Dämon", *ByzZ*, 54 (1961) 1-3.

Iustinus martyr

REED, A. Y.,
- "The trickery of the fallen angels and the demonic mimesis of the divine: etiology, demonology, and polemics in the writings of Justin Martyr", *JECS*, 12.2 (2004) 141-171.

TORTI, G.,
- "Contraffazione diabolica?", *Rudiae*, 12 (2000) 171-175.

Lactantius

SCHNEWEIS, E.,
- *Angels and demons according to Lactantius*, Washington, 1944 (New York, 1982).

Leges

GIULIANI, A.,
- "La purificazione dagli 'elasteroi' nella legge sacra di Selinunte", *Aevum*, 72.1 (1998) 67-89.

Leonidas epigrammaticus

BAGORDO, A.,
- "Das Epigramm des Leonidas von Tarent auf Arat: Anth. Pal. IX 25 = 101 Gow/Page", *WJA*, 24 (2000) 79-88.

Liber antiquitatum biblicarum

JACKSON, H. M.,
- "Echoes and demons in the pseudo-Philonic *Liber Antiquitatum Biblicarum*", *JSJ*, 27.1 (1996) 1-20.

Menander comicus

GIL, L.,
- "Menandro y la religiosidad de su época", *CFC*, 1 (1971) 109-178.

Minucius Felix

BERGE, R.,
- *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des M. Minucius Felix*, Kevelaer, 1929.

Moschus

SIMÓN PALMER, J.,
- "Demonología en el *Pratum spirituale* de Juan Mosco", en *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos (Madrid, 23-28 de septiembre de 1991)*, Madrid, 1994, vol. III, pp. 303-308.

Origenes Alexandrinus

MIKODA, T.,
- "A comparison of the demonologies of Origen and Plutarch", en R. J. Daly (ed.), *Origeniana quinta: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments: papers of the 5th international Origen congress: Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, Belg., 1992, pp. 326-332.

MONACI CASTAGNO, A.,
- "La demonologia origeniana fra speculazione filosofica e preoccupazioni pastorali", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 231-247.
- "La demonologia di Origene", en R. J. Daly (ed.), *Origeniana quinta: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments: papers of the 5th international Origen congress: Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, Belg., 1992, pp. 320-325.
- "Proposta per un 'Lessico origeniano': diavolo/demoni", *Adamantius*, 2 (1996) 5-9.

POUDERON, B.,
- "La divination dans le *Contre Celse* d'Origène ou Du sexe des prophéties", en D. Briquel & C. Guittard (eds.), *La divination dans le monde italique. 8, Des Sévères*

à Constantin: les écrivains du IIIe siècle et l'"Etrusca disciplina": actes de la table ronde tenue à l'ENS les 24 et 25 octobre 1997, Tours, 1999, pp. 95-111.

SFAMENI GASPARRO, G.,

- "Eguaglianza e differenza di condizione dei 'logikoi': la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche dei II e III sec.", en R. J. Daly (ed.), *Origeniana quinta: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments: papers of the 5th international Origen congress: Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, Belg., 1992, 301-319.

SIMONETTI, M.,

- "Due note sull'angelologia origeniana", *RCCM*, 4 (1962) 165-208.

Cf. BRIGHT (253).

Panegyrici Latini

LASSANDRO, D.,

- "La demonizzazione del nemico politico nei *Panegyrici Latini*", *CISA*, 7 (1981) 237-249.

Patres

ARBESMANN, R.,

- "The 'daemonium meridianum' and Greek and Latin patristic exegesis", *Traditio*, 14 (1958) 17-31.

BITTON-ASHKELONY, B.,

- "Demons and prayers: spiritual exercises in the monastic community of Gaza in the fifth and sixth centuries", *VChr*, 57.2 (2003) 200-221.

BLÁZQUEZ, J. M.,

- "La demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio, *de Martín de Tours* de Sulpicio Severo, *de Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausíaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 311-344.

BARTELINK, G. J. M.,

- "Diermetaforen en -symbolen voor de duivel en de demonen in oudchristelijke teksten", *Kleio*, 20.1-2 (1990-1991) 5-18.

BÖSCH GAJANO, S.,

- "Il demonio e i suoi complici", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 237-263.

BRAKKE, D.,

- "The making of monastic demonology: three ascetic teachers on withdrawal and resistance", *Church History: Studies in Christianity & Culture*, 70.1 (2001) 19-48.

DANIÉLOU, J.,

- *Les anges et leur mission d'aprés les Pères de l'Église*, Paris, 1953 (Paris, 1990).
- "Démon, 2: Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène", en M. Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, Paris, 1956, vol. 3, pp. 152-189.

FERNÁNDEZ MARCOS, N.,

- "Demonología de los *Apophthegmata Patrum*", *CFC*, 4 (1972) 463-491.

GOKEY, F. X.,

- *The terminology for the devil and evil spirits in the Apostolic Fathers*, Washington, 1961 (New York, 1981).

LELOIR, L.,

- "Anges et démons chez les pères du désert", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 313-335.

PERICOLI RIDOLFINI, F. S.,

- "Agli inizi del monachesimo gallico: la *Vita Martini* e la *Vita Antonii*", *SMSR*, 38 (1967) 420-433.

RIES, J.,

- "Cultes païens et démons dans l'apologétique chrétienne de Justin à Augustin", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 337-352.

Philo Alexandrinus

DECHARNEUX, B.,

- "Anges, démons et logos dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 147-175.

NIKIPROWETZKY, V.,

- "La doctrine de l'élenchos chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse", en *Philon d'Alexandrie: colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Lyon, 11-15 sept. 1966*, Paris, 1967, pp. 255-275.
- "Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, 6-18", en G. Nahon & C. Touati (eds.), *Hommage à Georges Vajda: études d'histoire et de pensée juives*, Louvain, 1980, pp. 43-71.

RODRÍGUEZ MORENO, I.,

- "La demonología y la angelología en los inicios del Imperio: Filón de Alejandría", *Helmantica*, 49 (1998) 267-284.

STERLING, G. E.,

- "A philosophy according to the elements of the cosmos: Colossian Christianity and Philo of Alexandria", en C. Lévy & B. Besnier (eds.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie: actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995)*, Turnhout, 1998, pp. 349-373.

WINSTON, D.,

- "Two types of Mosaic prophecy according to Philo", *JSP*, 4 (1989) 49-67.

Philostratus sophista

DU TOIT, D. S.,

- "Die Vorstellung eines Begleitdämons in Philostrats *Vita Apollonii*", *W&D*, 25 (1999) 149-166.

PUIGGALI, J.,
- "La démonologie de Philostrate", *RSPh*, 67 (1983) 117-130.

SAN BERNARDINO, J.,
- "El 'daimon' de Apolonio de Tiana según Filóstrato", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 273-281.

Pindarus

LAVECCHIA, S.,
- "Pindaro fr. 282 Maehler: Orione daimon tamias Neilou?", *Hermes*, 127.3 (1999) 372-375.

RIAÑO RUFILANCHAS, D.,
- "Píndaro, P. 12.28-32: demon y tiempo en la concepción de la providencia de Píndaro", *Emerita*, 69.1 (2001) 63-91.

TAILLARDAT, J.,
- "Sur deux passages de la VIII Pythique (v. 67-69 et 77-78)", *REG*, 99 (1986) 225-238.

Cf. SANTANIELLO (267).

Plato philosophus

ALT, K.,
- "Der Daimon als Seelenführer: zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen", *Hyperboreus*, 6.2 (2000) 219-252.

BOUSSOULAS, N. I.,
- "Démon socratique et Éros créateur dans le *Banquet* de Platon", *Hellenica*, 25 (1972) 56-77.

CAMBIANO, G.,
- "Daimonion e diabolè nel ritratto platonico di Socrate", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 15-22.

CENTRONE, B.,
- "Il *daimonion* di Socrate nello pseudoplatonico *Teage*", en G. Giannantoni & M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli, 1997, pp. 329-348.

JOYAL, M. A.,
- "Plato, Theages 129a3", *RhM*, 132 (1989) 102-104.
- "'The divine sign did not oppose me': a problem in Plato's *Apology*?", en M. A. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic tradition: essays presented to John Whittaker*, Aldershot, 1997, pp. 43-58.

KERÉNYI, K.,
- *Der grosse Daimon des Symposion*, Amsterdam, 1942.

MARINO, M.,
- "An aspect of Plato's daemons", *Philosophia (Tokyo Waseda University)*, 70 (1982) 215-230.

MOTTE, Á.,
- "La catégorie platonicienne du démonique", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 205-221.

PIÉRART, M.,
- "Le blanc, le pourpre et le noir: les funérailles des euthunoi dans les *Lois* de Platon et le culte des grands hommes", en É. Delruelle & V. Pirenne-Delforge (eds.), *Kepoi: de la religion à la philosophie: mélanges offerts à André Motte*, Liège, 2001, pp. 153-166.

SAUPE, W.,
- "Neue Probleme der Platonforschung", *Helikon*, 7 (1967) 537-545.

Cf. AGNE (268).

Plautus

ROMALDO, A.,
- "I demoni e la lanterna: Plauto Most. 487", *AFLS*, 15 (1994) 31-39.

Plotinus

FERNÁNDEZ LLORENS, M. C.,
- *Contribución al estudio de la demonología plotiniana*, Barcelona, 1970.

RIST, J. M.,
- "Plotinus and the daimonion of Socrates", *Phoenix*, 17 (1963) 13-24.

Plutarchus Chaeronensis

ARNIM, H. F. A. von,
- *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.

BABUT, D.,
- "La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque: cohérence et fonction", *IL*, 35 (1983) 201-205.
- "Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*: essai d'interprétation", *BAGB*, (1984) 51-76.

BEAUJEU, J.,
- "La religion de Plutarque, 1", *IL*, 11 (1959) 207-213.
- "La religion de Plutarque, 2", *IL*, 12 (1960) 18-23.

BERGERON, H. F.,
- "Le manichéisme de Bayle et de Plutarque", *RPhilos*, 156 (1966) 205-210.

BRENK, F. E.,
- *In mist aparelled: religion themes in Plutarch's "Moralia" and "Lives"*, Leiden, 1977.
- "'A most strange doctrine': daimon in Plutarch", *CJ*, 69 (1973) 1-11.

CANDURA, C. S.,
- *La concezione demonologica di Plutarco nel "De genio Socratis"*, Palermo, 1979.

CASADESÚS BORDOY, F.,
- "La concepción plutarquea de los 'daímones'", en A. Pérez Jiménez & F. Casa-

desús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco: actas del VII simposio español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid, 2001, pp. 23-34.

DANIELI, M. L.,

- "Plutarco a Delfi: note sulla religiosità plutarchea", *ND*, 15 (1965) 5-23.

DESIDERI, P.,

- "Il *De defectu oraculorum* e la crisi della religione antica in Plutarco", en E. Gabba, P. Desideri & S. Roda (eds.), *Italia sul Baetis: studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Torino, 1996 91-102.

DOERING, K.,

- "Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *De genio Socratis* Kap. 20-24)", *Mnemosyne*, 37 (1984) 376-392.

MÉNDEZ LLORET, M. I.,

- "El démon: la inteligencia en el mundo", *Faventia*, 15.2 (1993) 23-38.

MORESCHINI, C.,

- "Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio", *Augustinianum*, 29 (1989) 269-280.

RILEY, M.,

- "The purpose and unity of Plutarch's *De genio Socratis*", *GRBS*, 18 (1977) 257-273.

RODRÍGUEZ MORENO, I.,

- "Reflexiones sobre un aspecto religioso de Plutarco de Queronea: la demonología", en J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce & R. J. Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino: actas del VI simposio español sobre Plutarco: Cádiz, 14-16 de mayo de 1998*, Madrid, 1999, pp. 423-431.

SANTANIELLO, C.,

- "Faults commited beyond this life: Pindar and Empedocles in Plutarch's demonology", en A. Pérez Jiménez & F. Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco: actas del VII simposio español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid, 2001, pp. 255-267.

SOURY, G.,

- *La démonologie de Plutarque: essai sur les idées réligieuses et les mythes d'un Platonicien éclectique*, Paris, 1942.

VERNIÈRE, Y.,

- "Nature et fonction des démons chez Plutarque", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 241-251.
- "La théorie de l'inspiration prophétique dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque", *Kernos*, 3 (1990) 359-366.

Cf. BRENK (260); MIKODA (262); ORSI (275).

Porphyrius Tyrius

BEATRICE, P. F.,

- "Porphyry's judgement on Origen", en R. J. Daly (ed.), *Origeniana quinta: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments: papers of the 5th international Origen congress: Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, Belg., 1992, 351-367.

RODRÍGUEZ MORENO, I.,

- "Reflexiones en torno a los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en Porfirio", en A. Ruiz Sola & C. Pérez González (dir.), *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*, Burgos, 2003, pp. 223-232.

Proclus

RODRÍGUEZ MORENO, I.,

- "Démones y demónides en Proclo", en E. Crespo & M. J. Barrios Castro (eds.), *Actas del X congreso español de estudios clásico (21-25 de septiembre de 1999). 1, Sesiones de inauguración y clausura; lingüística griega; literatura griega*, Madrid, 2000, pp. 589-594.

Psellus, Michael

CORTESI, M. & MALTESE, E. V.,

- "Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico", en M. Cortesi & E. V. Maltese (eds.), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV: atti del convegno internazionale, Trento, 22-23 ottobre 1990*, Napoli, 1992, pp. 129-192.

SVODOBA, K.,

- *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927.

Socrates philosophus

AGNE, D.,

- "Le démon de Socrate: un masque de liberte", *DHA*, 19.1 (1993) 275-285.

BRANCACCI, A.,

- "The double daimon in Euclides the Socratic", en P. Destrée & N. D. Smith (eds.), *Socrates' divine sign: religion, practice, and value in Socratic philosophy*, Kelowna, B. C., 2005, pp. 143-154.

BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, Nicholas D.,

- "Socrates' gods and the 'daimon'", en N. D. Smith & P. B. Woodruff (eds.), *Reason and religion in Socratic philosophy*, Oxford, 2000, pp. 74-88.

CAMARERO, A.,

- *Sócrates y las creencias demónicas griegas*, Bahía Blanca, 1968.

DE BERNARDI, P.,

- "Socrate, il demone e il visveglio: sul senso dell'etica socratica", *Sapienza*, 45 (1992) 425-443.

KLEVE, K.,

- "The daimonion of Socrates", *SIFC*, III, 4 (1986) 5-18.

MCPHERRAN, M. L.,

- "Socratic reason and Socratic revelation", *JHPh*, 29 (1991) 345-373.

NARCY, M.,
- "Socrates sentenced by his daimon", en P. Destrée & N. D. Smith (eds.), *Socrates' divine sign: religion, practice, and value in Socratic philosophy*, Kelowna, B. C., 2005, p. 113-125.

OLIVIERI, F. J.,
- "Lo demónico en Sócrates", *AHAM*, 21-22 (1980-1981) 242-257.

RIEL, G. van,
- "Socrates' daemon: internalisation of the divine and knowledge of the self", en P. Destrée & N. D. Smith (eds.), *Socrates' divine sign: religion, practice, and value in Socratic philosophy*, Kelowna, B. C., 2005, pp. 31-42.

RODRÍGUEZ MORENO, I.,
- "La cosmovisión demonológica de Sócrates", *Anales de la Universidad de Cádiz*, 9-10 (1992-1993) 101-114.

VLASTOS, G., BRICKHOUSE, T. C., MCPHERRAN, M. L., & SMITH, N. D.,
- "Socrates and his 'daimonion'", en N. D. Smith & P. B. Woodruff (eds.), *Reason and religion in Socratic philosophy*, Oxford, 2000, pp. 176-204.

Cf. BABUT (266); DOERING (267); RIST (266).

Sophocles tragicus maior

LAURIOLA, R.,
- "Sofocle, *Edipo Re*: due note esegetiche", *A&R*, 44.3-4 (1999) 147-161.

PODLECKI, A. J.,
- "Ajax's gods and the gods of Sophocles", *AC*, 49 (1980) 45-86.

Sophronius Hierosolytanus

JONG, H. W. M. de,
- "Demonic diseases in Sophronios' *Thaumata*", *Janus*, 50 (1961) 1-8.

Strabo

MORA, F.,
- "L'interpretazione delle collettività divine in Strabone (10, 3) e la fenomenologia religiosa di Posidonio", *SMSR*, 16 (1992) 7-19.

Tertullianus

MORESCHINI, C.,
- "Reminiscenze apuleiane nel *De anima* di Tertullion?", *Maia*, 20 (1968) 19-20.

VAN WINDEN, J. C. M.,
- "'Idolum' and 'idololatria' in Tertullian", *VChr*, 36 (1982) 108-114.

VERMANDER, J. M.,
- "La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme", *RSR*, 53 (1979) 111-123.

Cf. CANCIK (273).

Testamenta

GRILL, S.,
- "Omnes dii gentium daemonia?", *Kairos*, 3 (1961) 81-84.

ZIEGLER, M.:,
- *Engel und Dämon im Lichte der Bibel: mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums*, Zürich, 1957.

Cf. GONZÁLEZ BLANCO (246); TOORN-BECKING-HORST (247).

Antiquum Testamentum

CANAAN, T.,
- *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig, 1929.

CAÑELLAS, G.,
- "La demonología en el *Antiguo Testamento*", *Biblia y fe*, 4 (1976) 21-35.

FRAINE, J. de,
- "Le démon de midi (Ps. XCI, 6)", *Biblica*, 40 (1959) 372-383.

GAMMIE, J. G.,
- "The angelology and demonology in the *Septuagint* of the *Book of Job*", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 14 (1981) 55-56.
- "The angelology and demonology in the *Septuagint* of the *Book of Job*", *Hebrew Union College Annual*, 56 (1985) 1-19.

JIRKU, A.,
- *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig, 1912.

HEIDT, W. G.,
- *Angelology of the Old Testament: a study in biblical theology*, Washington, 1949.

HIERZENBERGER, G.,
- *Engel und Dämonen*, Mainz, 2003.

KAUPEL, H.,
- *Die dämonen im Alten Testament*, Augsburg, 1930.

LANDERSDORFER, S.,
- "Das daemonium meridianum (Ps. XCI, 6)", *BiZ*, 18 (1929) 294-300.

MAAG, V.,
- "Belija`al im *Alten Testament*", *ThZ*, 21 (1965) 287-299.

RAURELL, F.,
- "Angelología y demonología en Is.-LXX", *Revista Catalana de Teología*, 2.1 (1977) 1-30.

RIQUET, V. J.,
- *De la démonologie dans l'Ancien Testament*, Toulouse, 1869 (Nîmes, 1999).

SMELIK, K. A. D.,
- "The witch of Endor: *I Samuel* 28 in rabbinic and christian exegesis till 800 A.

D.", *VChr*, 33 (1979) 160-179.

Cf. AUFFARTH-STUCKENBRUCK (247); PIÑERO (273); TAKAHASHI (287).

Nouum Testamentum

ALEXANDER, W. M.,

- *Demonic possession in the "New Testament": its relations historical, medical, and theological*, Edinburgh, 1902 (Grand Rapids, 1980).

ARNOLD, C. E.,

- "Returning to the domain of the powers: 'stoicheia' as evil spirits in *Galatians* 4, 3, 9", *NT*, 38.1 (1996) 55-76.

BAUERNFEIND, O.,

- *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, Stuttgart, 1927.

BÖCHER, O.,

- *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgart, 1972.
- *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart, 1972.

COOK, J. G.,

- "In defence of ambiguity: is there a hidden demon in *Mark* 1, 29-31?", *NTS*, 43.2 (1997) 184-208.

CORSINI, E.,

- "Angelologia e demonologia nell'*Apocalisse* di Giovanni", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 189-198.
- "La lotta tra gli angeli buoni e gli angeli malvagi nell'*Apocalisse* di Giovanni", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 51-74.

DANKER, F. W.,

- "The demonic secret in Mark: a reexamination of the cry of dereliction (15, 34)", *ZNTW*, 61 (1970) 48-69.

EITREM, S.,

- *Some notes on the demonology in the "New Testament"*, Osloae, 1950 (Oslo, 1966).

FORBES, C.,

- "Pauline demonology and/or cosmology: principalities, powers and the elements of the world in their Hellenistic context", *Journal for the Study of the New Testament*, 85 (2002) 51-73.

GARRETT, S. R.,

- *The demise of the Devil: magic and the demonic in Luke's writings*, Minneapolis, Mn., 1989.

GIL, L.,

- "Las curaciones del *Nuevo Testamento*", *CFC(G)*, 8 (1998) 9-42.

KAUPPI, L. A.,

- *Xenon daimonion: Greco-Romans read religion in the "Book of Acts"*, Chicago, Ill., 1999.

LEE, J. Y.,

- "Interpreting the demonic powers in Pauline thought", *NT*, 12 (1970) 54-69.

LÉGASSE, S.,

- "L'homme fort de *Luc* 11, 21-22", *NT*, 5 (1962) 5-9.

LÉON-DUFOUR, X.,

- "Satana e il demoniaco nei *Vangeli*", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 143-154.

LICHTENBERGER, H.,

- "The down-throw of the dragon in *Revelation* 12 and the down-fall of God's enemy, en C. Auffarth & L. Stuckenbruck (eds.), 2004, pp. 119-147

LING, T.,

- *The significance of Satan: New Testament demonology and its contemporary relevance*, London, 1961 (New York, 1984).

MATLOCK, R. B.,

- "'Even the demons believe': Paul and 'pistis Cristou'", *Catholic Biblical Quarterly*, 64.2 (2002) 300-318.

MIRANDA, O. A.,

- *The work and nature of the angels according to the "New Testament"*, Princeton, 1962.

MONACI CASTAGNO, A.,

- "Il diavolo e le sue metamorfosi: spunti esegetici negli *Atti di Pietro*", *AnnSE*, 11.2 (1994) 419-432.
- "La demonologia degli *Atti di Pietro*", en G. B. Squarotti (ed.), *Voce di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, 1994, pp. 331-343.

MORRISON, C.,

- *The powers that be: earthly and demonic powers in Romans 13, 1-7*, London, 1960.

NOACK, B.,

- *Satanás und soteria: Untersuchugen zur Neutestamentlichan Dämonologie*, København, 1948.

ONUKI, T.,

- "Tollwut in Q?: ein Versuch über Mt 12.43-5/Lk 11.24-6", *NTS*, 46.3 (2000) 358-374.

ROSSANO, P.,

- "Diabolos-daimon nel corpus paolino", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 181-188.

VATTIONI, F.,

- "Calice del Signore, calice dei demoni: mensa del Signore, mensa dei demoni (1 Cor 10, 21; 1s 65, 11)", en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale: atti della VII settimana, Roma, 17 novembre-2 dicembre 1989*, Roma, 1991, vol. I, pp. 261-311.

VILLETTE, P.,

- "Esquisse pour une étude de la démonologie du *Nouveau Testament*", *MSR*, 21 (1964) 100-114.

WAHLEN, C.,

- *Jesus and the impurity of spirits in the synoptic gospels*, Tübingen, 2004.

YEBOAH, C. B.,
- *Demon possession and exorcism in the context of divine providence in Luke-Acts*, Chicago, Ill., 1999.

Cf. LANGE-LICHTENBERGER-RÖMHELD (247).

Testamenta uaria

CHIALÀ, S.,
- "Elementi storico-cultutali in un testo 'apocalittico' al volgere della nostra era: il libro delle parabole di Enoc", *RSB*, 10.1-2 (1998) 153-177.

LOZANO, A.,
- "La demonología del *Testamento de Salomón*", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 361-372.

Themistius

PUIGGALI, J.,
- "La démonologie dans les *Discours* de Thémistios", *REA*, 84 (1982) 151-152.

Theophilus Antiochenus

ZEEGERS-VAN DER VORST, N.,
- "Satan, Ève et le serpent chez Théophile d'Antioche", *VChr*, 35 (1981) 152-169.

Varro

CANCIK, H.,
- *Römische Dämonologie: Varro, Apuleius, Tertullian*, Tübingen, 2003.

Vergilius Maro

DESCHAMPS, L.,
- "Le rôle du dieu Sommeil dans l'épisode de Palinure de l'*Énéide*", *Euphrosyne*, 25 (1997) 261-271.

FOSTER, J. C. B.,
- "Divine and demonic possession in the *Aeneid*", *LCM*, 2 (1977) 117-128.

MAGOTTEAUX, É.,
- "Mânes yirgiliens et démon platonicien: à propos de 'quisque suos patimur manes' (Énéide VI, v. 743)", *AC*, 24 (1955) 341-351.

Vita Adam et Euae

PIÑERO, A.,
- "Angels and demons in the Greek *Life of Adam and Eve*", *JSJ*, 24 (1993) 191-214.

Vita Aesopi

SALOMONE, S.,
- "Una risata veramente diabolica: l''eidos' di Esopo nel *Romanzo di Esopo* (C. 24 W): sue possibili influenze sull'iconografia bizantina, medievale, umanistica e rinascimetale dei mostri e del demonio", *StudUmanistPiceni*, 19 (1999) 176-187.

Xenocrates philosophus

SCHIBLI, H. S.,
- "Xenocrates' daemons and the irrational soul", *CQ*, 43 (1993) 143-167.

VI. GENERA LITTERARIA: COMOEDIA, HAGIOGRAPHIA, TRAGOEDIA

BOULHOL, P.,
- "Hagiographie antique et démonologie: notes sur quelques passions grecques (BHG 962z, 964 et 1165-66)", *AB*, 112.3-4 (1994) 255-303.

CARRIÈRE, J.,
- "Démon tragique", *Pallas*, 13 (1966) 7-20.
- "Sur l'essence et l'évolution du tragique chez les Grecs", *REG*, 79 (1966) 6-37.

GREY, C.,
- "Demoniacs, dissent, and disempowerment in the late Roman west: some case studies from the hagiographical literature", *JECS*, 13.1 (2005) 39-69.

HALLIWELL, S.,
- "Nietzsche's 'daimonic force' of tragedy and its ancient traces", *Arion*, 11.1 (2003) 103-123.

LIEBERMAN, S.,
- "Humanism and nonhumanism in Greek tragedy and culture", *BASP*, 15 (1978) 73-84.

MARTÍNEZ MAZA, C.,
- "El demon Diana y Cesario de Arlés", *RSLR*, 38.3 (2002) 509-517.

SOMMERSTEIN, A. H.,
- "Monsters, ogres and demons in old comedy", en C. Atherton (ed.), *Monsters and monstrosity in Greek and Roman culture*, Bari, 2002, pp. 19-40.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V.,
- "Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas", *Cuadernos del CEMYR*, 11 (2003) 133-156.

Cf. BARTELINK (259); COUSIN (279); LÓPEZ SALVÁ (284); PÉREZ GONZÁLEZ (292); PUIGGALI (275); RIES (264); VAN UYTFANGHE (292).

VII. VOX 'DAEMON' ET ALIAE PROXIMAE

ARENA, R.,
- "Di un possible rapporto Ὀφέλανδρος / Ὠφέλης e dei nomi dell' incubo in greco", *AFLM*, 7 (1974) 291-310.

BARTON, G.,
- "The origin of names of angels and demons in the extra-cannonical apocaliptic literatura to 100 A. D.", *JBL*, 31 (1912) 156-167.

BINYON, P. M.,
- *The concepts of "spirit" and "demon": a study in the use of different languages describing the same phenomena*, Frankfurt am Main, 1977.

DUVAL, P. M.,
- "Bacuceus, espèce de démon, n'est pas gaulois mais...", *EC*, 12 (1970-1971) 656-662.

FARAONE, C. A.,
- "The undercutter, the woodcutter, and Greek demon names ending in *-tomos* (Hom. Hymn to Dem. 228-29)", *AJPh*, 122.1 (2001) 1-10.

GILBERT, F.,
- *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots theos, daimon dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957.

GUARDUCCI, M.,
- "Gli angeli di Tera", en *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris, 1974, pp. 147-157.

KAHANE, H. & KAHANE, R.,
- "Religious key terms in Hellenism and Byzantium: three facets", *ICS*, 12 (1987) 243-263.

MACLAURIN, E. C. B.,
- "Beelzeboul", *NT*, 20 (1978) 156-160.

NOWAK, H.,
- *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon: eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr*, Bonn, 1960 (These, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1925).

LATTIMORE, R.,
- "Why the Devil is the Devil", *PAPhS*, 106 (1962) 427-429.

ORSI, D. P.,
- "Il daimon del Re", *QS*, 7.13 (1981) 259-269.

PUIGGALI, J.,
- "Études de démonologie, 1: La démonologie dans les romans grecs ainsi que chez certains épistolographes", *AFLD*, 11 (1981) 57-69.

SUÁREZ DE LA TORRE, E.,
- "La noción de 'daimon' en la literatura de la Grecia arcaica y clásica", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), 2000, pp. 47-87.

Cf. BARTELINK (259); GOKEY (264); I. JONG (260); MONACI CASTAGNO (262, 1996); OUDERMANS (260, 1984); PUIGGALI (254); ROSSANO (272); TROMP DE RUITER (261); VAN WINDEN (269).

VIII. PHILOSOPHICA

Praesocratica

RODRÍGUEZ MORENO, I.,
- "'Daimones', 'heroes' y 'aggeloi' en la filosofía presocrática", *Habis*, 26 (1995) 29-46.

Pythagorica

DÉTIENNE, M.,
- "Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme", *RHR*, 155 (1959) 17-32.
- *De la pensée religieuse à la pensée philosophique: la notion de "daimôn" dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

SKOVGAARD JENSEN, S.,
- *Dualism and demonology: the function of demonology in Pythagorean and Platonic thought, with an introduction on some aspects of the general theory of metaphysics and religious dualism and an appendix on the interpretation and Pythagorean background of Plato's "Republic"*, København, 1966.

Platonica

BIANCHI, U.,
- "Sulla demonologia del medio- et neoplatonismo", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 51-62.

DILLON, J. M.,
- "Seres intermedios en la tradición platónica tardía", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), 2000, pp. 89-117.

JOHNSTON, S. I.,
- "Theurgical daemones", *AAPhA*, (1989) 146.

RODRÍGUEZ MORENO, I.,
- "Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico", *ExcPhilol*, 3 (1993) 71-86.
- "Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico", *Fortunatae*, 6 (1994) 185-197.
- *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam, 1998.

SUSANETTI, D.,
- "Apparizioni ed evocazioni nella letteratura neoplatonica", *Bollettino della Società Letteraria di Verona*, (1994) 29-43.

Cf. MORESCHINI (254); SÁNCHEZ-OSTIZ (254).

Stoica

RODRÍGUEZ MORENO, I.,
- "Demonología estoica", *Habis*, 30 (1999) 175-187.

Gnostica

ALBRILE, E.,
- "Il demone e la luna: uno studio sul sincretismo gnostico", *Mythos*, 9 (1997) 3-29.

CULIANU, I. P.,
- "Démonisation du cosmos et dualisme gnostique", *RHR*, 196 (1979) 3-40.

FILORAMO, G.,
- "Tra demoni e diavoli gnostici", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 151-167.
- "Aspetti della demonologia gnostica", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 199-213.

LUTTIKHUIZEN, G. P.,
- "The demonic demiurge in Gnostic mythology", en C. Auffarth & L. Stuckenbruck (eds.), 2004, pp. 148-160.

QUISPEL, G.,
- Das ewige Ebenbild des Menschen: zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis", *Eranos*, 36 (1967) 9-30.

TARDIEU, M.,
- "Gnose et manichéisme", *AEHE(V sect.)*, 85 (1976-1977) 335-339.

VALANTASIS, R.,
- "Demons, adversaries, devils, fishermen: the asceticism of authoritative teaching (NHL, VI, 3) in the context of Roman asceticism", *JR*, 81.4 (2001) 549-565.

Cf. FOSSUM (286).

IX. DAEMONES PHILOSOPHICI

KIDD, I.,
- "Some philosophical demons", *BICS*, 40 (1995) 217-224.

MIKALSON, J. D.,
- "The daimon of eudaimonia", en J. F. MILLER, C. DAMON & K. S. MYERS (eds.), *Vertis in usum: studies in honor of Edward Courtney*, München-Leipzig, 2002, pp. 250-258.

Agathodaimon

BRUNS-ÖZGAN, C.,
- "Tyche mit Agathos Daimon und den Horen", *EA*, 33 (2001) 137-144.

CALDERONE, S.,
- "La tarda Antichità e l'Oriente", *MediterrAnt*, 1.1 (1998) 41-70.

DUNAND, F.,
- "Les représentations de l'Agathodémon: a propos de quelques basreliefs du Musée d'Alexandrie", *BIAO*, 67 (1969) 9-48.

GALLO, D.,
- "Una rappresentazione di Serapis-Agathodaimon a Roma", en U. BIANCHI & M. J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Imperio Romano: atti del colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma, 24-28 settembre 1979*, Leiden, 1982, pp. 139-144.

JAKOBSSON, O.,
- *Daimon och Agathos daimon*, Lund, 1925.

JANSSENS, L.,
- "La datation néronienne de l'isopséphie", *Aegyptus*, 68 (1988) 103-115.

LE ROY, C.,
- "Les oiseaux d'Alexandrie", *BCH*, 105 (1981) 393-406.

MACKAY, E. A.,
- "Agathodaimones in Durban", *Scholia*, 4 (1995) 34-40.

OLMOS ROMERA, R.,
- "Hedykoitos y Agathos Daimon: inscripciones en dos mosaicos tardohelenísticos de Ampurias", en *Mosaicos romanos: actas de la 1ª mesa redonda hispano-francesa sobre mosaicos romanos habida en Madrid en 1985*, Madrid, 1989, pp. 43-57.

PIETRZYKOWSKI, M.,
- "Sarapis-Agathos Daimon", en M. B. de Boer & T. A. Edridge (eds.), *Hommages à M. J. Vermaseren*, Leiden, 1978, vol. III, pp. 959-966.

Cf. HANDLER (290); LINANT DE BELLEFONDS (288); MACKAY (289); STEIGER (290).

Eros

OSBORNE, C.,
- *Eros unveiled, Plato and the god of love*, Oxford, 1994.

PIRENNE-DELFORGE, V.,
- "Éros en Gréce: dieu ou démon?", en J. Ries (ed.), 1989, pp. 223-239.

RAMOS JURADO, E. A.,
- "Eros demónico y mujer demónica: Diotima de Mantinea", *Habis*, 30 (1999) 79-86.

SICHÈRE, B.,
- "Erôs philosophique, ange et démon", en *Du banal au merveilleux: mélanges offerts à Lucien Jerphagnon*, Fontenay-Saint-Cloud, 1989, pp. 167-177.

Cf. BOUSSOULAS (265).

X. CHRISTIANA

ANDRES, F.,
- *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts: und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie*, Paderborn, 1914.

AUFRÈRE, S. H.,
- "L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens", en M. Rassart-Debergh (ed.), *Études coptes. 5, Sixième journée d'études, Limoges, 18-20 juin 1993, et septième journée d'études, Neuchâtel, 18-20 mai 1995*, Paris, 1998, pp. 63-92.

BÖCHER, O.,
- *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart, 1970.

BOLGIANI, F.,
- "Dei, astri e demoni negli scrittori cristiani dei primi secoli", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 217-230.

BRAKKE, D.,
- "Ethiopian demons: male sexuality, the black-skinned other, and the monastic

self", *Journal of the History of Sexuality*, 10 (2001) 501-35.
- *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*, Cambridge, Mass., 2005.

BROWN, P.,
- "Sorcery, demons, and the rise of Christianity from late Antiquity into the Middle Ages", en M. Douglas (ed.), *Witchcraft confessions and accusations*, London, 1970, pp. 17-45 (reimpr. en *Religion and society in the age of Saint Augustine*, London, 1972, pp. 119-146).

CHRYSOSTOMOS, A.,
- "Demonology in the Orthodox Church: a psychological perspective", *The Greek Orthodox Theological Review*, 33 (1988) 45-61.

COUSIN, J.,
- *Syncrétisme religieux dans la démonologie du VIe siècle (à propos d'un passage de la légende de Saint Oyend)*, Paris, 1943.

FERGUSON, E.,
- *Demonology of the early Christian world*, New York, 1984.

FLINT, V.,
- "The demonisation of magic and sorcery in late Antiquity: Christian redefinitions of pagan religions", en B. Ankarloo & S. Clark (eds.), *Magic and witchcraft in Europe: Greece and Rome*, Philadelphia, 1999, pp. 277-348.

FRANKFURTER, D.,
- "Syncretism and the holy man in late antique Egypt", *JECS*, 11.3 (2003) 339-385.

GROTTANELLI, C.,
- "Appunti sulla fine dei sacrifici", *EVO*, 12 (1989) 175-192.

KELLY, H. A.,
- "Demonology and diabolical temptation", *Thought*, (1945) 165-194.
- *Towards the death of Satan: the growth and decline of Christian demonology*, London, 1968.
- *La morte di Satana: sviluppo e declino della demonologia Cristiana* (trad. L. Pigni Maccia), Milano, 1969.
- *The devil, demonology and witchcraft: the development of Christian beliefs in evil spirits*, Garden City, N. Y., 1968.
- *Le Diable et ses démons: la démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1977.
- *The Devil at baptism: ritual, theology, and drama*, Ithaca, N. Y., 1985.

LANGTON, E.,
- *Essentials of demonology: a study of Jewish and Christian doctrine, its origin and development*, London, 1949 (New York, 1981).
- *La démonologie: étude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement* (trad. G. Waringhien), Paris, 1951.

LAVATORI, R.,
- *Satana, un caso serio: studio di demonologia cristiana*, Bologna, 1996.

LESSARD, C.,
- *Le combat contre le démon dans le monachisme ancien*, Québec, 1984 (microforme, Université Laval).

MANRIQUE, A.,
- "El cristianismo primitivo ante el influjo del demonio", *Biblia y Fe*, 4 (1976) 77-134.

MARA, M. G.,
- "La lotta contro il demonio nella letteratura monastica del IV secolo", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 265-278.

MARROU, H.-I.,
- "Un ange déchu, un ange pourtant", en *Patristique et humanisme: mélanges*, Paris, 1976, pp. 393-408.

MONACI CASTAGNO, A.,
- "Il diavolo e i suoi antenati a proposito di alcuni studi sulla demonologia giudaica e cristiana", *RSLR*, 29. 2 (1993) 383-413.
- "La demonologia cristiana fra II e III secolo", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 111-150.

PRZYBYLSKI, R.,
- *Pustelnicy i demony*, Kraków, 1994.

SANZ SERRANO, R.,
- "Santos y demonios como elementos de cristianización en Occidente", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 463-483.

SARDELLA, T.,
- "'Diabolus instrumentum regni': il diavolo nella politica papale (484-518)", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 207-236.

TEJA, R.,
- "Il demonio dell'omosessualità nel monachesimo egiziano", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 187-206.

TROMBLEY, F. R.,
- *Hellenic religion and christianization ca. 370-529*, Leiden, 1993.

VALANTASIS, R.,
- "Demons and the perfecting of the monk's body: monastic anthropology, daemonology and asceticism", *Semeia*, 58 (1992) 47.

Cf. JOHNSTON (248); LANGE-LICHTENBERGER-RÖMHELD (247); RIES (264).

XI. DIVINATIO, MAGIA ET SOMNIA

BÉLANGER, J.,
- *Les divinités invoquées dans les tablettes d'imprécations grecques*, Québec, 1989 (thèse, Université Laval).

BOYANCÉ, P.,
- "Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine", *RPh*, 61 (1935) 189-ss.

BRAVO, B.,
- "Une tablette magique d'Olbia Pontique, les morts, les héros et les démons", en *Poikilia: études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, 1987, pp. 185-218.

CLERC, J.-B.,
- *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern, 1995.

DICKIE, M. W.,
- "Bonds and headless demons in Greco-Roman magic", *GRBS*, 40.1 (1999) 99-104.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, I. & PRIETO FERNÁNDEZ, L.,
- "Démones y sueños", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 205-213.

FERRI, S.,
- "La Εὐχὴ δωδεκάθεος di Monte Cavalli (Palermo)", *PP*, 18 (1963) 302-305.

GUIDORIZZI, G.,
- "I demoni e i sogni", en S. Pricoco (ed.), 1995, pp. 169-186.

HOPFNER, T.,
- *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber: mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers ueberhaupt und der magischen Divination im besonderen*, Leipzig, 1921 (Amsterdam, 1974-1990).

JANOWITZ, N.,
- "Daimons and angels and the world of exorcism", en *Magic in the Roman world: Pagans, Jews and Christians*, New York, 2001, pp. 27-46.

LESSES, R.,
- "Speaking with angels: Jewish and Greco-Egyptian revelatory adjurations", *HThR*, 89.1 (1996) 41-60.

MARKOV, N.,
- "Two recently discovered early Christian amulets with the images of St. Sisinios and the demon Gyllou", *Archaeologia Bulgarica*, 8.3 (2004) 63-70.

MEYER, B.,
- "Magie et bains publics", en I. Andorlini (ed.), *Atti del XXII congresso internazionale di papirologia: Firenze, 23-29 agosto 1998*, Firenze, 2001, vol. II, pp. 937-942.

MONTERO, S.,
- "Mántica inspirada y demonología: los 'harioli'", *AC*, 62 (1993) 115-129.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. & CRUZ ANDREOTTI, G.,
- "Daimon paredros", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), *Daimon paredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Málaga, 2002, pp. 1-6.

VAKALOUDI, A. D.,
- "Demonic-mantic practices: the implication of the theurgists and their power of submission in the early Byzantine Empire", *ByzSlav*, 60.1 (1999) 87-113.

XII. NVMINA, DAEMONES, HEROES ET PERSONAE MYTHOLOGICAE

ABRAMSON, H.,
- "A hero shrine for Phrontis at Sounion?", *CSCA*, 12 (1979) 1-19.

ALVAR, J.,
- "Isis y Osiris daímones", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 245-263.

BRILLANTE, C.,
- "L'invidia dei Telchini e l'origine delle arti", *Aufidus*, 19 (1993) 7-42.

BRISSON, L.,
- *Sexual ambivalence: androgyny and hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity* (trad. J. Lloyd), Berkeley, 2002 (chapter 4).

CROON, J. H.:
- "The mask of underworld daemon: some remarks on the Perseus-Gorgon story", *JHS*, 75 (1955) 9-16.

DÉTIENNE, E.,
- "Arcturus, démon astral", *BIBR*, 31 (1958) 5-21.

FRIEDMAN, J. B.,
- "Eurydice, Heurodis, and the noon-day demon", *Speculum*, 41 (1966) 22-29.

GOLDMAN, B.,
- "A snake goddess, Asiatic demonology and the Gorgon", *AJA*, 65 (1961) 189.

GSCHWANTLER, O.,
- "Zum Namen der Rosomonen und an. Jónakr", *Sprache*, 17 (1971) 164-176.

GUARDUCCI, M.,
- "Bryaktes: un contributo allo studio dei banchetti eroici", *AJA*, 66 (1962) 273-280.

HÜBNER, W.,
- *Dirae in römischen Epos: über das Verhältnis von Vogeldämonen und Prodigien*, Hildesheim-New York, 1970.

HUPPENBAUER, H. W.,
- "Belial in den Qumrantexten", *ThZ*, 15 (1959) 81-99.

JOHNSTON, S. I.,
- *Hekate Soteira: a study of Hekate's roles in the "Chaldean Oracles" and related literature*, Atlanta, Ga., 1990.
- "Defining the dreadful: remarks on the Greek child-killing demon", en M. Meyer & P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden-New York, 1995, pp. 361-387.
- "Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia", en J. J. Clauss & S. I. Johnson (eds.), *Medea: essays on Medea in myth, literature, philosophy, and art*, Princeton, N. J., 1997, pp. 44-70.

KAPER, O. E.,
- *The egyptian god Tutu: a study of the sphinx-god and master of demons with a corpus of monuments*, Leuven, Belg., 2003.

KERÉNYI, K.,
- "Telephoros: zum Verständnis etruskischer, griechischer und keltisch-germanischer Dämonengestalten", *Egyetemes Filológiai Közlöny*, 57 (1933).

KRUEGER, J. R.,
- "A possible Turco-Mongolian source for ΘΕΓΡΙ in Hermas' *The pastor*", *AJPh*, 84 (1963) 295-299.

LECLERCQ-MARX, J.,
- "Du demon ambivalent a l'heroine compatissante: la sirene entre monde antique, celtique et germanique", *Ollodagos*, 11.1 (1998) 59-72.

MILLS, S. P.,
- "The sorrows of Medea", *CPh*, 75 (1980) 289-296.

MORTENSEN, K.,
- "Eurydice: demonic or devoted mother", *AHB*, 6.4 (1992) 156-171.

PAGELS, E.,
- *The origin of Satan*, New York, 1995.

RUSSELL, J. B.,
- *Satan: the early Christian tradition*, Ithaca, N. Y., 1981.

SASAKI, T.,
- "Who is Oidipous?", *JCS*, 7 (1959) 39-47.

TEYSSÈDRE, B.,
- *Naissance du Diable: de Babylone aux grottes de la Mer Morte*, Paris, 1985.

WEST, D. R.,
- "Gello and Lamia: two Hellenic daemons of Semitic origin", *UF*, 22 (1991) 351-368.

WORREL, W. H.,
- "The demon of noonday and some related ideas", *JAOS*, 38 (1918) 160-166.

Cf. ALEXANDRESCU (260); HEESSEL (285); HOFFMANN (289); LAVECCHIA (265); OSEK (256); VILLETTE (272).

XIII. ALIMENTA, MORBVS ET MEDICINA

BUBLOZ, Y.,
- "Quand la démonologie fournit des arguments au végétarisme", *Chronozone*, 4 (1998) 12-17.

FESTUGIÈRE, A.-J.,
- "Épidémies hippocratiques et épidémies démoniaques", *WS*, 79 (1966) 157-164.

GROUT-GERLETTI, D.,
- "Détournement de sens médical: des comportements étrangers au service d'une mission apologétique", en M. E. Vázquez Buján (ed.), *Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la Alta Edad Media: actas del IV coloquio internacional sobre los "Textos médicos latinos antiguos"*, Santiago de Compostela, 1994, pp. 319-329.

KOTTEK, S. S.,
- "Maladie et démonologie dans le *Corpus talmudique*: correspondances gréco-latines", en C. Deroux (ed.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux: actes du Ve colloque international "Textes médicaux latins" (Bruxelles, 4-6 septembre 1995)*, Bruxelles, 1998, pp. 247-259.

LÓPEZ SALVÁ, M.,
- "Concepción demonológica de la enfermedad en la literatura hagiográfica bizantina", *Asclepio*, 26-27 (1974-1975) 557-564.

Cf. DE NIE (260); H. JONG (269).

XIV. BESTIAE

DEMOUGEOT, É.,
- "La symbolique du lion et du serpent sur les solidi des empereurs d'Occident de la première moitié du V s.", *RN*, 28 (1986) 94-118.

DÖLGER, F. J.,
- "Der Fisch im Zauber und in der Dämonenbeschwörung", en *Die Fisch-Denkmaler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst*, Münster, 1943, vol. II.

JOHNSTON, S. I.,
- "Birds, wheels and daemones: elucidating the varied portrayal of the 'iynx'", *AAPhA*, (1987) 72.

KLÍMOVÁ-RYCHNOVÁ, D.,
- "Quelques réflexions sur les motifs démonologiques en Europe et leurs sources en Proche-Orient ancien", *Anatolica*, 3 (1969-1970) 119-138.

LANZA, L.,
- *Vipere e demoni: stereotipi femminili dell'antica Grecia*, Venezia, 1997.

LÓPEZ MELERO, R.,
- "La serpiente guardiana en la antigua Grecia: mito y realidad", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 11-31.

PADEL, R.,
- "The zoology and daemonology of emotion", en *In and out of the mind: Greek images of the tragic self*, Princeton, 1992, pp. 114-137.
- "Animal, daimon: bringers of death and definition", en *In and out of the mind: Greek images of the tragic self*, Princeton, 1992, pp. 138-161.

PICCININI, E.,
- "Ὀνοκένταυρος: demone o animale?: dalla 'nascita' biblica alla esegesi patristica", *VetChr*, 35.1 (1998) 119-131.

RICHARDSON, E.,
- "The wolf in the west", *JWAG*, 36 (1977) 91-101.

VÁZQUEZ HOYS, A. M.,
- "La serpiente en la Antigüedad: ¿genio o demonio?", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 81-134.

Cf. ENGEL (285); HÜBNER (282); BARTELINK (263); RAHN (261); ZEEGERS-VAN DER VORST (273).

XV. Religiones antiqvae

Mesopotamicae

ABUSCH, T.,
- "The demonic image of the witch in standard Babylonian literature: the reworking of popular conceptions by learned exorcists", en J. Neusner, E. S. Frerichs & P. V. M. Flesher (eds.), *Religion, science, and magic in concert and in conflict*, Oxford, 1989, pp. 27-58.

CHRISTENSEN, A.,
- *Essai sur la demonologie iranienne*, København, 1941.

ENGEL, B. J.,
- *Darstellungen von Dämonen und Tieren in assyrischen Palästen und Tempeln nach den schriftlichen Quellen*, Monchengladbach, 1987.

FRANK, K.,
- "Köpfe babylonischer Dämonen", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 7 (1909).
- *Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen: ein Beitrag zur babylonisch-assyrischen Dämonologie*, Leipzig, 1941 (Osnabrück, 1972).

FURLANI, G.,
- "I nomi delle classi dei dèmoni presso i Mandei", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei: classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8.9 (1954) 389-435.

HAAS, V.,
- *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen: Riten, Kulte und Mythen: eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*, Mainz am Rhein, 1982.
- *Magie und Mythen in Babylonien: von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern*, Gifkendorf, 1986.

HEESSEL, N. P.,
- *Pazuzu: Archäologische und philologische Studien zu einem alt-orientalischen Dämon*, Leiden, 2002.

JONG, H. W. M. de,
- *Demonische ziekten in Babylon en Bijbel*, Leiden, 1959.

LAMBERT, W. G.,
- "Marduk's address to the demons", en T. Abusch & K. van der Toorn (eds.), *Mesopotamian magic: textual, historical, and interpretative perspectives*, Groningen, 1999, pp. 291-296.

LANGDON, S.,
- "Babylonian and Hebrew demonology with reference to the supposed borrowing of Persian dualism in Judaism and Christianity", *JAS*, (1934) 46-56.

LÓPEZ SALVÁ, M.,
- "Demonios y espíritus en las religiones orientales primitivas de Próximo Oriente", en A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.), 2000, pp. 23-46.

PERDRIZET, P.,
- *"Negotium perambulans in tenebris": études de démonologie gréco-orientale*, Strasbourg-New York, 1922.

PETTINATO, G.,
- *Angeli e demoni a Babilonia: magia e mito nelle antiche civiltà mesopotamiche*, Milano, 2001.

TAYLOR, L. R.,
- "The daimon of the Persian king", *JHS*, 48 (1928) 6.

WEBER, O.,
- *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern*, Leipzig, 1906.

Cf. BLACK-GREEN (246); CASSIDY (250); JOHNSTON (248); LANGE-LICHTENBERGER-RÖMHELD (247); WEST (251).

Iudaeica

ALEXANDER, P.,
- "The demonology of the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls after fifty years: a comprehensive assessment*, en P. Flint, Leiden, 1999, vol. II, pp. 331-353.

BECKER, M.,
- *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus*, Tübingen, 2002.

CAQUOT, A.,
- "Anges et démons en Israel", en D. Meeks & D. Bernot (eds.), 1971, pp. 115-152.

DAVIES, T. W.,
- *Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours: including an examination of Biblical references and of the Biblical terms*, London, 1898 (New York, 1969).

FOSSUM, J. E.,
- *The name of God and the angel of the Lord: Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of Gnosticism*, Tübingen, 1985.

GRANT, R. M.,
- "Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif", *SMSR*, 38 (1967) 245-259.

JUNG, L.,
- *Fallen angels in Jewish, Christian, and Mohammedan literature*, Philadelphia, 1926 (New York, 1974).

PAGET, J. N. B. C.,
- "Barnabas 9, 4: a peculiar verse on circumcision", *VChr*, 45 (1991) 242-254.

ROSSO UBIGLI, L.,
- "Demòni ed esorcismi nel giudaismo antico", en E. Corsini (ed.), 1990, vol. I, pp. 129-141.

STUCKENBRUCK, L. T.,
- "The origins of evil in Jewish apocalyptic tradition: the interpretation of Gen 6:1-4 in the second and third centuries BCE", en C. Auffarth & L. Stuckenbruck (eds.), 2004, pp. 87-118.

TAKAHASHI, M.,
- "An Oriental's approach to the problems of angelology", *ZATW*, 78 (1966) 343-350.

Cf. LANGE-LICHTENBERGER-RÖMHELD (247); JOHNSTON (248); MONACI CASTAGNO (280, 1993).

Etrusca

ANZIANI, D. ,
- "Démonologie étrusque", *MEFR*, 30 (1910) 255-277.

DUCATI, P.,
- *Osservazioni di demonologia etrusca*, Roma, 1916.

HERBIG, R.,
- *Götter und Dämonen der Etrusker*, Heidelberg, 1948.

JANNOT, J.-R.,
- *Devins, dieux et démons: regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris, 1998.

MAVLEJEV, J. V.,
- "The Etruscan's *Book of life*: on the interpretation of the 'writing daemons' on Etruscan monuments", *KIAM*, 5 (1976) 87-97.

RUYT, F. de,
- "Les traditions orientales dans la démonologie étrusque", *AC*, 5 (1936) 139-148.
- "Démonologie étrusque", *AC*, 58 (1989) 211-220.

Cf. JOHNSTON (248).

Inda et Buddhica

BHATTACHARYYA, N. N.,
- *Indian demonology: the inverted pantheon*, New Delhi, 2000.

BUNCE, F. W.,
- *An encyclopaedia of Buddhist deities, demigods, godlings, saints and demons: with special focus on iconographic attributes*, New Delhi, 1994.
- *An encyclopaedia of Hindu deities, demigods, godlings, demons, and heroes: with special focus on iconographic attributes*, New Delhi, 2000.

EMINA, S.,
- *An essay on buddhist demonology*, Bombay, 1979.

RUBEN, W.,
- *Eisenschmiede und Dämonen in Indien: ergebnisse einer reise, die mit unterstützung des Forschungs-institutes für kulturmorphologie in Frankfurt a. M. und des Türkischen unterrichtsministeriums durchgeführt wurde*, Leiden, 1939.

XVI. ICONOGRAPHIA

AUFFARTH, C.,
- "The invisible made visible: glimpses of the iconography of the fall of angels", en C. Auffarth & L. Stuckenbruck (eds.), 2004, pp. 261-285.

CORTI, F.,
- "La iconografía de San Miguel Arcángel y sus antecedentes en el mundo antiguo", *AHAM*, (1983) 41-49.

LINANT DE BELLEFONDS, P. (dir.),
- *Agathos daimon: mythes et cultes: études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Athènes, 2000.

ROSENBERG, A.,
- *Engel und Dämonen: Gestaltwandel eines Urbildes*, München, 1967.

WOHLSTEIN, J. (ed.),
- *Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit: inschriftlich auf Thongefässen des Königlichen Museums in Berlin*, Berlin, 1894.

Minoica et Mycenaea

SANSONE, D.,
- "The survival of the Bronze-Age demon", *ICS*, 13 (1988) 1-17.

Graeca

ARNOLD, R.,
- *The horse-demon in early Greek art and his eastern neighbors*, Ann Arbor, Mich., 1972.

BÉRARD, C.,
- "Une nouvelle péliké du Peintre de Géras", *AK*, 9 (1966) 93-100.

CAUBET, A.,
- "Statuette en bois de démon égypto-grec d'époque archaïque", *RLouvre*, 19 (1969) 7-12.

DÍEZ DE VELASCO, F.,
- "Aportación al estudio del imaginario ático del paso al más allá: el genio psicopompo raptor del lécito Louvre CA 1264", en J. Alvar, C. Blánquez & C. G. Wagner (eds.), 1992, pp. 59-67.

DOBROWOLSKI, W.,
- "I demoni così detti marini sulle urne volterrane del periodo ellenistico", *Archeologia*, 50 (1999) 13-18.

GOLDMAN, B.,
- "The Asiatic ancestry of the Greek Gorgon", *Berytus*, 14 (1961) 1-23.

GRABOW, E.,
- "Der Hahn-Haustier oder Dämon? Frühe Hahnbilder auf griechischen Vasen", en B. Schmaltz & M. Söldner (eds.), *Griechische Keramik im kulturellen Kontext: Akten des Internationalen Vasen-Symposions in Kiel vom 24.-28. 9.*

2001 veranstaltet durch das Archäologische Institut der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Münster, 2003, pp. 149-141.

GRAU, I.,
- "Der sogenannte Jason im Archäologischen Museum von Florenz, mit einem Beitr. von Edilberto Formigli, Marcello Miccio und Roberto Pecchioli", *HASB*, 18 (2002) 23-52.

HOFFMANN, H.,
- "Charos, Charun, Charon", *OJA*, 3 (1984) 65-69.

KARNEZIS, J. E.,
- "Human-figured demons in Greek mythology in comparison with those of animal-figured gods of eastern peoples", *Platon*, 30 (1978) 245-259.

KAROUZOU, S.,
- "Le peintre des lions et son élève", *RA*, 33-34 (1982).

KOPCKE, G.,
- "Neue Holzfunde aus dem Heraion von Samos", *MDAI(A)* , 82 (1967) 100-148.

KOPEJKINA, L. V.,
- "Archaic terracottas from Berezan", *VDI*, 141 (1977) 92-104.

MACKAY, E. A.,
- "Agathodaimones in Durban", *Scholia*, 4 (1995) 34-40.

RUYT, F. de,
- "Demoni nell'arte greca", *RPAA*, 33 (1960-1964) 93-106.

VICAIRE, P.,
- "Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique", *BAGB*, (1979) 2-45.

Cf. SALOMONE (273).

Etrusca

CATALDI DINI, M.,
- "La tomba dei demoni azzurri", *Tarquinia*, (1993) 37-42.

CULICAN, W.,
- "A foreign motif in Etruscan jewellery", *PBSR*, 39 (1971) 1-12.

HERDEJÜRGEN, H.,
- *Götter, Menschen und Dämonen: Terrakotten aus Unteritalien*, Basel, 1978.

HEURGON, J.,
- "Sur le culte de Veltha, le démon à tête de loup", *ArchClass*, 43.2 (1991) 1253-1259.

JANNOT, J.-R.,
- "XAPΩN et Charun: à propos d'un démon funéraire étrusque", *CRAI*, (1991) 443-464.

KRAUSKOPF, I. *ET AL.*,
- *Heroen, Götter und Dämonen auf etruskischen Skarabäen*, Manheim, 1995.

LOMBARDO, A. M.,
- "Vaso etrusco a figure nere del gruppo di *La Tolfa* nel Museo archeologico di Firenze", *SE*, 29 (1961) 311-316.

SCHEFFER, C.,
- "Harbingers of death?: the female demon in late Etruscan funerary art", en A.-M. Leander Touati, E. Rystedt & Ö. Wikander (eds.), *Munuscula Romana: papers read at a conference in Lund (October 1-2, 1988) in celebration of the re-opening of the Swedish Institute in Rome*, Stockholm, 1991, pp. 51-63.

Cf. DICKIE (281); MAVLEJEV (287).

Romana

BRENDEL, O. J.,
- "Der grosse Fries in der *Villa dei misteri*", *JDAI*, 81 (1966) 206-260.

CAZZANIGA, I.,
- "Il dio e la cerva nella monetazione di Caulonia", *RIN*, 71 (1969) 9-24.

CERCHIAI, L.,
- "Daimones e Caronte sulle stele felsinee", en R. Cantilena (ed.), *Caronte: un obolo per l'aldilà*, Napoli, 1995, pp. 376-394 (= *PP*, 50.3-4 [1995] 376-394).
- "Pico, Fauno e Latino (piatto pontico con demone a testa di lupo)", en A. Carandini & R. Cappelli (eds.), *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della citta*, Milano, 2000, pp. 226.

CHIESA, F.,
- *Demoni alati e grifi araldici: lastre architettoniche fittili di Capua antica*, Roma, 1998.

GURY, F.,
- "À propos de l'image des incubes latins", *MEFRA*, 110.2 (1998) 995-1021.

HAFNER, G.,
- "Das Relief vom Nemisee in Kopenhagen", *JDAI*, 82 (1967) 246-274.

HANDLER, S.,
- "Architecture on the Roman coins of Alexandria", *AJA*, 75 (1971) 57-74.

LEHMANN, K.,
- "Ignorance and search in the Villa of the Mysteries", *JRS*, 52 (1962) 62-68.

STEIGER, R.,
- "Drei römische Bronzen aus August", *Gestalt und Geschichte: Festschrift Karl Schefold zu seinem sechzigsten Geburtstag am 26. Januar 1965*, Bern, 1967, pp. 186-195.

Cf. DUNAND (277); GALLO (277); MACKAY (278); PIETRZYKOWSKI (278).

ALIAE AETATES

BOUDET J.-P.,
- "Les who's who démonologiques de la Renaissance et leurs ancêtres médiévaux", *Médiévales*, 44 (2003) 117-140.

BOUREAU, A.,
- *Satan hérétique: naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, 2004.

BREIT, E.,
- *Die Engellehre und Dämonenlehre des Pomponatius und des Cäsalpinus*, Bonn, 1912.

CARDINI, F.,
- *Demoni e meraviglie: magia e stregoneria nella società medievale*, Bitonto, Bari, 1995.

CHÊNE, C.,
- *Le diable en procès: démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2003.

CHRYSSAVGIS, J.,
- "The monk and the demon: a study of demonology in early medieval literature", *Nicolaus*, 13 (1986) 265-279.

CLARK, S.,
- *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford-New York, 1997.

COHN, N.,
- *Europe's inner demons: the demonization of Christians in medieval Christendom*, London, 1993 (ed. rev., London, 1975).

CULIANU, I. P.,
- "Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 27.3 (1981) 360-408.

ELLIOTT, D.,
- *Fallen bodies: pollution, sexuality, and demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, 1999.

FERREIRO, A. (ed.),
- *The devil, heresy, and witchcraft in the Middle Ages: essays in honor of Jeffrey B. Russell*, Leiden, 1998.

LEHRICH, C. I.,
- *The language of demons and angels: Cornelius Agrippa's occult philosophy*, Leiden-Boston, 2003.

MAGGI, A.,
- *Satan's rhetoric: a study of Renaissance demonology*, Chicago, 2001.

MELLINKOFF, R.,
- *Averting demons*, Los Angeles, Calif., 2004.

MÜLLER-JAHNKE, W. D.,
- "Zur Geister- und Dämonenlehre des Agrippa von Nettesheim", en AA. VV., *Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert*, Wien, 1988, pp. 16-24.

NEWMAN, B.,
- "Possessed by the spirit: devout women, demoniacs, and the apostolic life in the thirteenth century", *Speculum*, 73.3 (1998) 733-770.

PASCHETTO, E.,
- "Il *De natura daemonum* di Witelo", *AAT*, 109 (1975) 231-271.

PENCO, G.,
- "Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale", *StudMon*, 13.1 (1971) 31-36.

PÉREZ GONZÁLEZ, C.,
- "'Daemon per os barbarae puellae latine locutus est': las posesiones demoniacas de mujeres en la hagiografía latina carolingia", en J.-M. Nieto Ibañez (ed.), *Estudios sobre la mujer en la cultura griega e latina: XVII jornadas de filología clásica de Castilla y León, 2-5 de noviembre de 2004*, León, 2005, pp. 303-328.

PETZOLDT, R. & NEUBAUER, P.,
- *Demons, mediators between this world and the other: essays on demonic beings from the Middle Ages to the present*, Frankfurt am Main, 1998.

PRICOCO, S.,
- "Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia", en AA. VV., 1989, pp. 319-380.

RUSSELL, J. B.,
- *Lucifer, the devil in the Middle Ages*, Ithaca, N. Y., 1984.
- *Lucifer: el diablo en la Edad Media* (trad. R. G. Salcedo), Barcelona, 1995.

SCHADE, H.,
- *Dämonen und Monstren: Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters*, Regensburg, 1962.

STEWART, C.,
- *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*, Princeton, N. J., 1991.

TORIJANO, P. A.,
- "Exorcismo y literatura: pervivencia de las fórmulas de identificación demoníaca en la literatura occidental", *'Ilu*, 9 (2004) 211-226.

VALENTE, M.,
- *Johann Wier: agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, 2003.

VAN UYTFANGHE, M.,
- "Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë", en AA. VV., 1989, pp. 155-204.

VERNET, A.,
- "Titivillus, démon des copistes", *BSAF*, (1958) 155-157.

VIELLIARD, J.,
- "Titivillus, démon des copistes et des moines étourdis", *Revista Portuguesa de História*, 7 (1957) 399-403.

WALKER, D. P.,
- *Spiritual and demonic magic: from Ficino to Campanella*, London, 1958

(London, 1975; Nendeln, 1976; Stroud, 2000).
Cf. CORTESI-MALTESE (268); SALOMONE (273).

INDEX AVCTORVM RECENTIORVM

AA. VV., 246
Abramson, H., 282
Abusch, T., 285
Agne, D., 268
Albrile, E., 276
Alexander, P., 286
Alexander, W. M., 271
Alexandrescu, P., 260
Algra, K. A., 258
Alt, K., 265
Alvar, J., 247, 282
Andres, F., 257, 278
Anziani, D., 287
Arbesmann, R., 263
Arena, R., 274
Argyiriou, A., 252
Arnim, H. F. A. von, 266
Arnold, C. E., 271
Arnold, R., 288
Auffarth, C., 247, 288
Aufrère, S. H., 278

B

Babut, D., 266
Bagordo, A., 262
Bakhouche, B., 256
Bartelink, G. J. M., 259, 263
Barton, G., 274
Bauernfeind, O., 271
Beare, R., 250
Beatrice, P. F., 267
Beaujeu, J., 254, 266
Becker, M., 286
Becking, B., 247
Bélanger, J., 280
Ben, N. van der, 260
Bérard, C., 288
Berardi, E., 257
Berge, R., 262
Bergeron, H. F., 266
Bernot, D., 248
Bhattacharyya, N. N., 287
Bianchi, U., 276
Biedermann, H., 246
Binyon, P. M., 275
Bitton-Ashkelony, B., 263
Bizouard, J., 248
Black, J, 246
Blánquez, C., 247
Blázquez, J. M., 249, 263
Böcher, O., 271, 278
Boeft, J. den, 256
Bolgiani, F., 278
Bollack, J., 258
Bösch Gajano, S., 259, 263
Boudet J.-P., 290
Boulhol, P., 253, 274
Boureau, A., 291
Boussoulas, N. I., 265
Boyancé, P., 280
Brakke, D., 263, 278
Brancacci, A., 268
Bravo García, A., 252, 258
Bravo, B., 281
Breit, E., 291
Brendel, O. J., 290
Brenk, F. E., 251, 260, 266
Brickhouse, T. C., 268, 269
Bright, P., 253
Brillante, C., 282
Brisson, L., 282
Brown, P., 279
Bruns-Özgan, C., 277
Bubloz, Y., 283
Bunce, F. W., 287

C/CH

Caillois, R., 249
Calderone, S., 277
Calvo Martínez, J. L., 246
Camarero, A., 268
Cambiano, G., 265
Canaan, T., 270
Cancik, H., 273
Candura, C. S., 266
Cañellas, G., 270
Capponi, F., 256
Caquot, A., 286
Cardini, F., 291
Carpin, A., 261
Carrière, J., 274
Casadesús Bordoy, F., 266
Casillas, J. M., 250
Cassidy, W. J., 250
Cataldi Dini, M., 289
Caubet, A., 288
Cazzaniga, I., 290
Centrone, B., 265
Cerchiai, L., 290
Chêne, C., 291
Chialà, S., 273
Chiesa, F., 290
Christensen, A., 285
Chrysostomos, A., 279
Chryssavgis, J., 291
Cilento, V., 250
Clark, S., 291
Clarke, G. W., 257
Clerc, J.-B., 281
Cohn, N., 291
Comsa, A.-M., 257
Condrea, C.-N., 258
Contreras Rubio, F. J., 257
Cook, J. G., 271
Corbato, C., 253
Corsano, M., 259
Corsini, E., 5, 271
Cortesi, M., 268
Corti, F., 288
Coumont, J.-P., 246

Cousin, J., 279
Cracco Ruggini, L., 251
Croon, J. H., 282
Crouzel, H., 247, 257
Cruz Andreotti, G., 248, 281
Culianu, I. P., 278, 291
Culican, W., 289
Cumont, F., 249

D

Dakari, M., 260
Dam, W. C. van, 248
Danieli, M. L., 267
Daniélou, J., 255, 263
Danker, F. W., 271
Darcus, S. M., 258, 260
Davies, T. W., 286
De Bernardi, P., 268
De Nie, G., 260
Decharneux, B., 264
Delatte, A., 252
Demougeot, É., 284
Deonna, W., 250
Deschamps, L., 273
Desideri, P., 267
Détienne, E., 282
Détienne, M., 258, 276
Dickie, M. W., 281
Díez de Velasco, F., 288
Dillon, J. M., 261, 276
Dobrowolski, W., 288
Doering, K., 267
Dölger, F. J., 284
Donini, P., 251
Dorandi, T., 258
Du Toit, D. S., 264
Ducati, P., 287
Dunand, F., 277
Duval, P. M., 275

E

Eborowicz, W., 255
Edsman, C. M., 253
Eitrem, S., 271
Elliott, D., 291
Emina, S., 287
Engel, B. J., 285
Evseev, I., 247

F

Faraone, C. A., 275
Farkas, A. E., 247
Ferguson, E., 279
Fernández Llorens, M. C., 266
Fernández López, I., 281
Fernández Marcos, N., 264
Ferreiro, A., 291
Ferri, S., 281
Festugière, A.-J., 283
Ficarra, R., 259
Fick, N., 251, 255
Filoramo, G., 277
Fiori Sole, G., 253
Flint, V., 279
Forbes, C., 271
Fossum, J. E., 286
Foster, J. C. B., 273
Fraine, J. de, 270
Frank, K., 285
Frankfurter, D., 279
Freyburger, G., 246
Friedman, J. B., 282
Furlani, G., 285

G

Gall, R. S., 250
Gallo, D., 277
Gammie, J. G., 270
Gantar, K., 261
Garrett, S. R., 271
Gascó, F., 249
Geerlings, H. J., 255
Geisser, F., 253
Gemelli-Marciano, M. L., 258
Gil, L., 262, 271
Gilbert, F., 275
Giuliani, A., 261
Gokey, F. X., 264
Goldman, B., 282, 288
González Blanco, A., 246
Grabow, E., 288
Grant, R. M., 286
Grau, I., 289
Green, A., 246
Greenfield, R. P. H., 252
Grey, C., 274
Grill, S., 270
Grosdidier de Matons, J., 252
Grottanelli, C., 279
Grout-Gerletti, D., 283
Gschwantler, O., 282
Guarducci, M., 275, 282
Guidorizzi, G., 281
Guillou, A., 252
Gury, F., 251, 290

H

Haas, V., 285
Habermehl, P., 254
Hafner, G., 290
Halliwell, S., 274
Handler, S., 290
Harper, P. O., 247
Harrison, E. B., 247
Heessel, N. P., 285
Heidt, W. G., 270
Herbig, R., 287
Herdejürgen, H., 289
Heurgon, J., 289
Hidalgo de la Vega, M. J., 254
Hierzenberger, G., 270
Hild, J.A., 250
Hoffmann, H., 289
Hopfner, T., 281
Horst, P. W. van der, 247
Hübner, W., 282
Hunink, V., 255
Huppenbauer, H. W., 282

I

Ioannides, K., 250

J

Jackson, H. M., 262
Jacques-Chaquin, N., 248
Jakobsson, O., 277
Jannot, J.-R., 287, 289
Janowitz, N., 281

Janssens, L., 279
Jirku, A., 270
Jobbé-Duval, É., 251
Johnston, S. I., 248, 250, 276, 282, 264
Jong, H. W. M. de, 269, 285
Jong, I. J. F., 260
Josserand, Ch., 252
Joyal, M. A., 265
Jung, L., 286

K

Kahane, H., 275
Kahane, R., 275
Kákosy, L., 249
Kaper, O. E., 282
Kapitaniak, P., 247
Karnezis, J. E., 289
Karouzou, S., 289
Kaupel, H., 270
Kauppi, L. A., 271
Kelly, H. A., 279
Kerényi, K., 265, 283
Kidd, I., 277
Kleve, K., 268
Klímová-Rychnová, D., 284
Kopcke, G., 289
Kopejkina, L. V., 289
Kottek, S. S., 283
Krauskopf, I., 289
Krueger, J. R., 283
Kühn, K., 255
Kusch, H., 248
Kusch, I., 248

L/LL

Lagrée, M., 247
Lambert, W. G., 285
Landersdorfer, S., 270
Langdon, S., 285
Lange, A., 247
Langton, E., 279
Lanza, L., 284
Lassandro, D., 263
Lattimore, R., 275
Lauriola, R., 269
Lavatori, R., 279
Lavecchia, S., 265
Lavocat, F., 247
Le Glay, M., 251
Le Roy, C., 278
Leclercq-Marx, J., 283
Lee, J. Y., 271
Légasse, S., 272
Lehmann, K., 290
Lehrich, C. I., 291
Leloir, L., 264
Léon-Dufour, X., 272
Lepelley, C., 255
Lessard, C., 280
Lesses, R., 281
Levack, B. P., 248
Lichtenberger, H., 247, 272
Lieberman, S., 274
Linant de Bellefonds, P., 288
Ling, T., 272
Lloyd-Jones H., 253
Lof, J. van der, 255
Lombardo, A. M., 290
López Melero, R., 284
López Salvá, M., 284, 285
Lozano, A., 273
Luque, J. M., 257
Lurker, M., 246
Luttikhuizen, G. P., 277

M

Maag, V., 270
Mackay, E. A., 278, 289
MacLaurin, E. C. B., 275
Maggi, A., 291
Magotteaux, É., 273
Maltese, E. V., 252, 268
Mango, C., 252
Manrique, A., 280
Mantero, T., 250
Mara, M. G., 280
Maras, A., 260
Marin, M., 250
Marino, M., 265
Markov, N., 281
Marrou, H.-I., 280
Martínez Maza, C., 252, 274
Matlock, R. B., 272
Mavlejev, J. V., 287
Mäyrä, I., 248
McHugh, M. P., 253
McPherran, M. L., 268
Meeks, D., 248
Mellinkoff, R., 291
Méndez Lloret, M. I., 267
Méthy, N., 256
Metzger, A., 249
Meyer, B., 281
Miguel Zabala, A. J. de, 254
Mikalson, J. D., 277
Mikoda, T., 262
Mills, S. P., 283
Miranda, O. A., 272
Monaci Castagno, A., 262, 272, 280
Montero, S., 246, 281
Mora, F., 246, 269
Morciano, M. M., 259
Moreau, A., 253
Moreschini, C., 252, 254, 256, 260, 267, 269
Morrison, C., 272
Mortensen, K., 283
Motte, A., 246, 266
Müller-Jahnke, W. D., 291
Munnich, O., 255

N

Narcy, M., 269
Neubauer, P., 292
Newman, B., 291
Nikiprowetzky, V., 264
Noack, B., 272
Nowak, H., 275

O

O'Brien, D., 258
O'Laughlin, M., 259
Oesterreich, T. K., 248
Olivieri, F. J., 269
Olmos Romera, R., 278
Onuki, T., 272

Orsi, D. P., 275
Osborne, C., 258, 278
Osek, E., 256
Oudermans, H., 260

P

Padel, R., 250, 284
Pagels, E., 283
Paget, J. N. B. C., 288
Paschetto, E., 292
Penco, G., 292
Pépin, J., 256
Perdrizet, P., 286
Perea, S., 246
Pérez González, C., 292
Pérez Jiménez, A., 248, 281
Pericoli Ridolfini, F. S., 264
Pernot, L., 246
Pettinato, G., 286
Petzoldt, L., 247, 249
Petzoldt, R., 292
Philippou, A. J., 260
Piccinini, E., 284
Piérart, M., 266
Pietrzykowski, M., 278
Piñero, A., 273
Pirenne-Delforge, V., 246, 278
Podlecki, A. J., 269
Portogalli, B. M., 254
Pouderon, B., 262
Pricoco, S., 248, 292
Prieto Fernández, L., 281
Primavesi, O., 258
Przybylski, R., 280
Puiggali, J., 254, 257, 258, 261, 265, 273, 275

Q

Quispel, G., 277

R

Rabinowitz, J. D., 251
Rahn, H., 261
Ramos Jurado, E. A., 278
Rapisarda, G., 257
Ratti, F., 254
Raurell, F., 270
Reed, A. Y., 261
Regen, F., 254
Rexine, J. E., 251
Riaño Rufilanchas, D., 265
Ricciardi, A., 258
Richardson, E., 284
Riel, G. van, 269
Ries, J., 248, 249, 264
Riley, M., 267
Riquet, V. J., 270
Rist, J. M., 266
Rivier, A., 259
Robbins, R. H., 247
Rodríguez Moreno, I., 250, 264, 267, 268, 269, 275, 276
Romaldo, A., 266
Römheld, K. F. D., 247
Roncali, R., 257
Rosenberg, A., 288
Rossano, P., 272
Rosso Ubigli, L., 288
Ruben, W., 287
Runeberg, A., 249
Ruocco, E., 258
Rüpke, J., 246
Russell, J. B., 249, 283, 292
Ruyt, F. de, 287, 289

S

Salomone, S., 273
San Bernardino, J., 265
Sánchez León, J. C., 252
Sánchez, S., 250
Sánchez-Ostiz, Á., 254
Sansone, D., 288
Santaniello, C., 267
Sanz Serrano, R., 280
Sardella, T., 280
Sasaki, T., 283
Saupe, W., 266
Schade, H., 292
Scheffer, C., 290
Schibli, H. S., 274
Schienerl, P. W., 249
Schlesier, R., 259
Schneweis, E., 261
Sevrin, J.-M., 247
Sfameni Gasparro, G., 263
Sichère, B., 278
Simón Palmer, J., 262
Simonetti, M., 263
Siniscalco, P., 254
Skovgaard Jensen, S., 276
Smelik, K. A. D., 270
Smith, J. Z., 249
Smith, N. D., 268, 269
Smith, W. D., 251
Somfai, A., 256
Sommerstein, A. H., 255, 274
Soury, G., 267
Stefanis, A. D., 253
Steiger, R., 290
Sterling, G. E., 264
Stewart, C., 292
Stuckenbruck, L., 247
Stuckenbruck, L. T., 287
Suárez de la Torre, E., 275
Summers, M., 249
Susanetti, D., 276
Svodoba, K., 268

T

Tabernee, W., 259
Taillardat, J., 265
Takahashi, M., 287
Tardieu, M., 277
Tarn, W. W., 251
Taylor, L. R., 286
Teja, R., 256, 280
Ternes, C.-M., 252
Teyssèdre, B., 283
Tissoni, F., 256
Toorn, K. van der, 247
Torijano, P. A., 292
Torraca, M., 261
Torti, G., 14, 261
Trisoglio, F., 259
Trombley, F. R., 280
Tromp de Ruiter, S., 261

U

Ustinova, Y., 251

V

Vakaloudi, A. D., 281
Valantasis, R., 277, 280
Valcárcel Martínez, V., 274
Valente, M., 292
Van Antwerp, E. I., 256
Van Liefferinge, C., 261
Van Uytfanghe, M., 292
Van Winden, J. C. M., 269
Vattioni, F., 272
Vázquez Hoys, A. M., 284
Vermander, J. M., 269
Vernet, A., 292
Vernière, Y., 267
Vicaire, P., 289
Vielliard, J., 292
Villette, P., 272
Vlastos, G., 269

W

Wagner, C. G., 247

Wahlen, C., 272
Walker, D. P., 292
Wathelet, P., 246
Weber, O., 286
West, D. R., 251, 283
Westover, S. B., 249
Winston, D., 264
Wohlstein, J., 288
Worrel, W. H., 283

Y

Yeboah, C. B., 273
Yve-Plessis, R., 246

Z

Zeegers-Van Der Vorst, N., 273
Ziegler, M., 270

LA LUNA COMO SÍMBOLO DE LOS PRESTAMISTAS*

En su excelente libro sobre la importancia social de los cuatro Centros de la dodecátropos en la Antigüedad[1], W. Hübner, a propósito de la *katarché* sobre los préstamos, sugiere implícitamente la contradicción que hay entre la realidad física de la relación entre el Sol y la Luna (que aquél presta su luz a ésta) y el papel atribuido a la Luna, como representación del prestamista, en un texto de Hefestión (Doroteo)[2].

El texto es el siguiente:

Σελήνη αὐξιφωτοῦσα ἔστω ὁ δανειστής, ὁ δὲ Ἥλιος ὁ ὀφειλέτης, ἐὰν δὲ ἡ Σελήνη λήγῃ ἀνάπαλιν ὁ μὲν Ἥλιος ἔστω ὁ δανειστής, ἡ δὲ Σελήνη ὁ χρεώστης.

Si la luna está en creciente, sea el prestamista, y el Sol el deudor; pero si la luna mengua, al contrario, sea el Sol el prestamista y la Luna el deudor.

Con muy buen criterio, Wolfgang Hübner puntualiza que la identificación de la Luna con los préstamos en general es más lógica que con una de las dos partes implicadas en esa actividad; y que, en caso de que la Luna corresponda a una de ellas, esperaríamos la segunda identificación del texto, es decir, que la Luna represente al deudor, ya que ésta recibe su luz prestada del Sol[3].

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto BFF2001-1893 del Mº español de C. y T. Agradezco al Prof. WOLFGANG HÜBNER la lectura de la versión inicial del mismo, así como sus oportunas sugerencias y puntualizaciones.

1 W. HÜBNER, *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der Antiken Katarchenhoroskopie*, München-Leipzig, K.G. Saur, 2003 (véase nuestra reseña en *MHNH*, 5 (2005) 365-369).

2 Heph., III 38.28-29. Esa realidad astronómica como explicación del simbolismo de la Luna a propósito de los préstamos, se encuentra en los propios textos astrológicos antiguos (cf. CCAG, V, p. 188, citado en nuestro trabajo, "Préstamos y profesiones bancarias en los textos astrológicos del mundo antiguo y medieval", en A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI, eds., *Hijos de Mercurio. Banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2006, pp. 13-74, en concreto, p. 22).

3 W. HÜBNER, *o.c.*, p. 163: "Nimmt der Mond zu, entfernt er sich von der Sonne (wie das Darlehen vom Leihgeber), nimmt er dagegen ab, nähert er sich ihr. Die Identifizierung des Mondes mit dem Darlehen macht also mehr Sinn als mit einem der beiden Partner. Ist aber der Mond einer der beiden Partner, ist die zweite Version sinnvoller, denn er empfängt ja sein Licht von der Sonne". Subrayamos la frase "nimmt er dagegen ab" porque en el texto publicado figura, "nimmt er dagegen zu", un error que tampoco advertí yo en mi reseña y que me hace notar ahora el propio

La cuestión está, pues, en explicar el proceso por el que ha llegado la Luna a identificarse en algunos casos con el prestamista y no siempre con el prestatario o deudor. Pues bien, en mi opinión, a ello han contribuido dos circunstancias.

La primera es el significado que tienen las fases de la luna hacia la oposición y hacia la conjunción, explicado en otro texto también de Hefestión (Doroteo)[4]:

καὶ ἡ τῆς Σελήνης ἀπόρροια ληφθήσεται εἰς πρόσωπον τοῦ δανείζοντος, ἡ δὲ συναφὴ τοῦ δανειζομένου,..

Wolfgang Hübner, a quien debo la corrección. La realidad astronómica del préstamo de la luz a la Luna por el Sol está documentada en los físicos griegos desde Tales (Ps.-Plut., *plac. phil.* 2.28, 891D) y decididamente en Parménides (frg. B 14 y 15 DIELS-KRANZ), Anaxágoras (frg. B 18 Diels-Kranz), Demócrito (frg. A 89a DIELS-KRANZ) y Empédocles (frg. B 42 DIELS-KRANZ); esta idea del préstamo de la luz está generalizada en astrónomos de época helenística y romana, como Aristarco de Samos (Vitrub., *archit.* 9.2,3: *non enim latet lunam <non> suum propriumque habere lumen, sed esse uti speculum et ab solis impetu recipere splendorem*), Cleomedes, *de motu circ.* 1.3 (τὸ δὲ λαμπρυνόμενον αὐτῆς ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὴν λαμπηδόνα), Gémino, IX 1 (Ἡ σελήνη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεται), Ptol., *sintax.* 1.1,4 (φωτιζομένη γὰρ ἡ σελήνη ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς προσλάμψεως...), Higino, *astron.* 4.14, 2 (*Hanc autem cum a sole lumen accipiat...*); es doctrina asumida por académicos como Cicerón, *de rep.* 3.17 (*in infimoque orbe Luna radiis Solis aaccensa convertitur*) y los contertulios platónicos (Lamprias y Lucio) del *De facie*, de Plutarco, que defienden, frente a los estoicos, que la luna recibe y refleja la luz del sol (929A-E, 931A-C, 936F); tampoco faltan noticias al respecto en los textos astrológicos: Man., IV 843-844 (*cum medius Phoebi radios intercipit orbis/ nec trahi accensum quo fulget Delia lumen*), Val., I 1.4: Ἡ δὲ Σελήνη γενομένη μὲν ἐκ τῆς ἀντανακλάσεως τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς καὶ νόθον φῶς κεκτημένη... y Firm., *math.* 1.10,14 (*tuque, Luna, quae in postremis caeli regionibus collocata ad genitalium seminum perennitatem menstruis semper aucta luminibus Solis augusta radiatione fulgescis...*); indirectamente recoge la misma doctrina Pablo de Alejandría cuando define el plenilunio (πανσέληνος δέ, ὅτι πεπλήρωται τῷ φωτὶ ἀπὸ τῶν τοῦ Ἡλίου αὐγῶν, κατὰ διάμετρον στάσιν αὐτοῦ φανεῖσα, ἅπαν τὸ σέλας τοῦ φωτὸς πεπληρωμένον ἔχουσα,...); y más claro, en fin, es el pasaje que recogemos (dudosamente, aunque probable, de Juliano de Laodicea) de *CCAG*, V, p. 188, en este caso pertinente para el tema que nos ocupa: Τῶν δὲ πλανωμένων Ἥλιος μὲν βασιλεῦσι ἢ δήμοις ἢ ἀξίαις ἐπιτήδειος ἢ ἐλέγχοις, πατράσι τε καὶ πατρῴοις καὶ δανεισταῖς διὰ τὸ φωτίζειν τὴν Σελήνην, δανειζομένοις ὅταν ἡ Σελήνη ἀποκρούῃ. Frente a esta opinión generalizada, es minoritaria la que supone que la luna tiene luz propia, que, formulada ya por Anaximandro, se recupera en el mundo clásico a partir de Beroso (fr. 23A SCHNABEL) y recogen Lucrecio (V 715-728), Vitrubio (IX 2.1) y, probablemente de Lucrecio, aunque también de Vitrubio, san Agustín; éste, aunque no se decide por ninguna de las dos posibilidades (*en. Ps.* 10,2 y *Gn. litt.* 2,15), parece asumir que los cambios de luz en la luna dependen de la proximidad o alejamiento respecto del sol, inclinándose tácitamente por la correcta interpretación astronómica (*ep.* 55,6-7) (cf. C. MACÍAS VILLALOBOS, *Ciencia de los astros y creencias astrológicas en el pensamiento de san Agustín*, Madrid-Málaga, 2004, pp. 127-133 y W. HÜBNER, art. "Luna", *en Augustinus-Lexikon*); la doctrina de la luz propia no se explicita en los textos astrológicos.

4 Heph., III 28.2.

La separación de la Luna se referirá a la persona del prestamista, y la conjunción, a la del prestatario…

Esto es normal y coincidente con el texto anterior, pues el alejamiento de la Luna respecto del Sol equivale precisamente a la acción de prestar[5], en cuanto que, con su alejamiento, la Luna incrementa la luz (que le presta el Sol) hasta llegar al máximo posible en la oposición = luna llena; en cambio, la pérdida de la luz (que tiene lugar cuando la Luna marcha hacia la conjunción) es una buena imagen para la devolución del préstamo y, por consiguiente, representa con toda justicia al deudor o prestatario.

Hasta aquí la cuestión resulta bastante fácil de comprender; como también que, siendo la Luna, única depositaria de esa luz prestada[6], el referente universal tanto para la acción del préstamo (creciente-llena) como de la deuda (menguante-nueva), los significados de ambos hechos astronómicos (o sea, prestar y devolver lo prestado) se hayan transferido al astro mismo en sus diferentes fases. Es decir, en este estadio de nuestro análisis el simbolismo que tiene la luz de la luna es asumido por la Luna misma, por el astro; y, con ello, lo que dejaba en el aire, como opinión de algunos, el astrólogo en el texto que vinculaba las fases de la luna con el préstamo y con la deuda, cuando añadía que también se identifica la Luna con el prestamista y el Sol con el deudor o a la inversa, si hay luna menguante[7], adquiere todo su sentido. En efecto, la Luna es, cuando crece, el prestamista, porque tiene más luminosidad; y el Sol es prestatario, en ese caso, por la oposición que se establece entre los dos astros, que desde su origen identifican a las dos partes implicadas en los préstamos. Y, naturalmente, si la Luna está menguando, personifica al deudor; y, también por oposición, el Sol recupera su condición astronómica de prestamista.

Asumido, por las razones dichas, que la Luna puede designar al prestamista (y al prestatario), cabría discutir por qué la mayor luminosidad del creciente indica al primero y no al segundo (pues se puede argumentar que la luna creciente es prestataria de la luz que recibe, aunque, eso sí, resulta más difícil justificar como prestamista el menguante). La clave (al menos como hipótesis) podría estar en la asociación que

5 Y por eso Hübner considera lógica la identificación.

6 No resulta, por consiguiente, extraño que en la *katarché* de Doroteo (V 20.1), al explicar el significado de los Centros, se diga que τὸ διδόμενον ("lo prestado"), que ocupa el MC, puede ser también la Luna (y Mercurio): τὸ διδόμενον τὸ μεσουράνημα ἢ ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Σελήνη,...; aunque, en este caso, el motivo puede residir en la identificación que se hace de la Luna, por su color, con la plata y de Mercurio, por su mitología, con el dinero (cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Préstamos y profesiones bancarias...", pp. 37 y 63).

7 Heph., III 28.3: τινὲς δὲ ἐπισκέπτουσι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην, τὴν μὲν Σελήνην εἰς τὸν δανείζοντα, τὸν δὲ Ἥλιον εἰς τὸν χρεώστην, ἐὰν δὲ ᾖ λειψίφως ἡ Σελήνη ἐναντίως ("Algunos se fijan en el Sol y la Luna; en la Luna con relación al prestamista, y en el Sol con relación al deudor; pero si la Luna está en menguante, al contrario").

se establece entre la mayor o menor intensidad de la Luna en una u otra fase y la posición social del prestamista (más brillante)[8] y del prestatario (más débil).

De este modo, un fenómeno físico-astronómico que servía de referente analógico para una actividad (en nuestro caso la de los préstamos) se complementa con una imagen social que convierte definitivamente (aunque pueden quedar prescripciones asociadas simplemente a la verdad física del fenómeno[9]) a la luna creciente en el prestamista, por su mayor intensidad (y al Sol, por oposición, en el prestatario) y a la menguante en el deudor, por su debilitamiento (y al Sol, por oposición, en el prestamista)[10].

A partir de esas identificaciones, los efectos favorables de uno u otro astro (según el simbolismo que les corresponda) dependerán ya de sus configuraciones astrológicas, como leemos en la parte final del texto de Hefestión, III 38.30:

ὅστις οὖν ἐκ τῶν δύο κεῖται ἐν κρείττονι τόπῳ καὶ οἰκειοτοπεῖ μᾶλλον τοῦ ἑτέρου καὶ ἀγαθύνεται μᾶλλον ἐκεῖνος τὸ οἰκεῖον πρόσωπον ἀπεργάζεται ἰσχυρότερον τοῦ ἑτέρου.

Pues bien, el que de los dos se encuentra en mejor lugar y ocupa lugares más afines que el otro y está más contento, aquél hace a la persona a la que representa más segura que la otra.

Concluyendo, el proceso por el que la Luna pasó en los textos astrológicos a designar al prestamista y no siempre al prestatario, como exigía la astronomía, puede resumirse en este esquema:

1° Realidad astronómica: El Sol es el prestamista, la Luna el prestatario y la luz lo prestado.

8 No hay que olvidar que en la astrología generalmente se asocia el creciente a una mayor prosperidad económica (cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Préstamos y profesiones bancarias...", p. 18).

9 Así, en un lunario (*CCAG*, XI 1, p. 134-144, ed. ZURETTI) se dice que el dieciocho (cuarto día después de la oposición, y por tanto comienzo de la menguante, p. 142) es bueno para prestar , mientras que el tercer día de la luna (momento en que ésta empieza a verse después de la conjunción) no es bueno para hacer préstamos (*ibid.*, p. 136, κωλύει δὲ...καὶ δανείζειν καὶ δανείζεσθαι, aunque, en este caso, parece que no hay contradicción con la doctrina astrológica de Doroteo, ya que la luminosidad es mínima y, por tanto, susceptible de identificarse todavía con el prestatario; la misma prescripción leemos en *CCAG* VIII 4, p. 106: καὶ δανείζειν οὐ δεῖ... , lunario atribuido a Melampo y que sin duda sigue el anterior; cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Préstamos y profesiones bancarias...", p. 63).

10 De ahí que, en los lunarios, los días coincidentes con el creciente, como el noveno, que es el tercero después del primer cuarto (cf. *CCAG*, XI 1, p. 139: καὶ τοῖς δανείζουσιν ἢ δανείζεσθαι καὶ σπείρειν καὶ ἀγοράζειν, μισθώσασθαι..) o el décimo cuarto, que es luna llena (cf. *CCAG* IV, p. 143: <ἀγαθὸν>... δανείζειν, αἰτεῖν...), sean buenos para prestar; cf. A. PÉREZ, JIMÉNEZ, "Préstamos y profesiones bancarias...", pp. 63-64).

2° Expresión simbólica de la realidad astronómica: Puesto que la luz de la luna se identifica con lo prestado, más luz (en creciente hasta la oposición) simboliza la acción de prestar (aunque sea del sol a la luna) y menos luz (en menguante hasta la conjunción), simboliza la acción de devolver.

3° Transferencia de esa expresión simbólica al astro que sirve de referente para la imagen: la Luna. En virtud de esa transferencia, la acción de prestar se asocia ya no a la luz de la luna sino a la luna creciente, que acaba siendo representación, por tanto, del prestamista; y la acción de devolver se asocia a la luna menguante, que representará al prestatario.

4° Inmediatamente el Sol asume, por oposición a la Luna, también las dos funciones (y no la única de prestamista, que le atribuye la astronomía): si la luna creciente es el prestamista, el Sol es el prestatario; y si la luna menguante es el prestatario, el Sol es el prestamista.

5° El simbolismo realizado por la intensidad de la luz se confirma astrológicamente al representar la realidad social de las dos partes implicadas en los préstamos: La Luna, al incrementar su luminosidad, se asocia al mayor brillo social de la parte más privilegiada, el prestamista; y la Luna, disminuyendo su luminosidad, se asocia a la mayor debilidad social de la otra parte, el prestatario o deudor.

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

RECENSIONES

RESEÑAS

JOANNA KOMOROWSKA, *Vettius Valens of Antioch: an intellectual monography*, Kraków, Ksiegarnia Akademicka, 2004, 480 pp. [ISBN 83-7188-721-3][*]

Con esta monografía Joanna Komorowska rinde justo tributo a uno de los principales astrólogos de la antigüedad grecorromana, sin duda ensombrecido por la fama e importancia de su coetáneo Tolomeo, que supo desembarazarse, al menos en apariencia, de los componentes religiosos míticos y místicos de este arte tan injustamente denostado en los ámbitos del racionalismo académico. En verdad, Joanna Komorowska no parte de la nada, pues, como ella, buena conocedora del tema, señala en la *Introduction* (pp. 9-16) lo hace desde los escasos, aunque importantes estudios –casi todos parciales, salvo los artículos de Boer para la *RE* (1950) y de Riley, previsto para el *ANRW*, que puede leerse en la web- sobre Vetio Valente que se han publicado en el último siglo (desde la edición de W. Kroll en 1908 hasta la de Pingree en 1983 y desde el estudio sobre la lengua de este autor por Warning en 1909 hasta las observaciones sobre él por W. Hübner en su artículo del Neue Pauly (2002)). Estas aportaciones, más centradas en la técnica astrológica de Vetio Valente o en la estructura de su obra, en general condicionadas por la valoración negativa de estudiosos como E. Boer y W. & H.-G. Gundel (1966), sirven a la autora de esta monografía para fijar sus posiciones y establecer el punto de vista original con que se enfrenta al tema: la revisión de la personalidad intelectual de un autor que se propuso renovar la tradición astrológica previa desde los supuestos culturales del siglo II d.C. al que pertenece.

Y sin duda Joanna Komorowska consigue con creces estos objetivos, analizando en todo momento el contexto social, científico y filosófico a partir del que emerge, con perfiles más claros que los que tenía, el papel de Vetio Valente en la historia del pensamiento astrológico antiguo.

En las veintitrés páginas de la primera parte ("Part one", pp. 17-43, caps. 1-2) se resumen los escasos datos sobre el personaje y su vinculación sobre todo con Alejandría, de la que se esboza la importancia como centro económico, religioso, filosófico y científico (medicina y astronomía) en el siglo II, para terminar con un apartado sobre la realidad de los datos astrológicos (horóscopos desde el s. I a.C. hasta el VI d.C.) y el auge social de la astrología en los primeros siglos del Imperio.

La segunda parte ("Part two", pp. 44-146, cap. 3) trata y discute ampliamente los problemas concernientes al contenido y estructura de las *Antologías* de Vetio Valente; la autora asume en principio las conclusiones sobre la cronología de los diferentes libros propues-

* Esta reseña se ha realizado en el marco del Proyecto BFF2001-1893 de Ministerio español de C. y T.

ta por Riley; pero defiende, en contra de la interpretación más tradicional, la coherencia y unidad de la obra en sus diferentes capítulos: Ésta nunca se ha discutido para los libros I y II, con una fuerte organización interna, pero se diluye aparentemente en el resto de los libros, bien por intervenciones posteriores que introdujeron cambios significativos en el texto de Valente (la aparente dispersión del libro IV se explica por una posterior unificación de sus partes, alguna de las cuales, como el juramento propuesto en IV 11 o la introducción de III 9, podría haber abierto una obra independiente), o por repeticiones ocasionales, derivadas del hecho de que algunos libros se publicaron como obras independientes (por ejemplo, el VI, VII y VIII); esto, sin embargo, más que caos e incoherencia, indica una sucesión bien planificada de esos libros. Compartimos en general las argumentaciones y propuestas que Joanna Komorowska hace en relación con las cuestiones técnicas y destacamos, en particular, el análisis muy útil que ofrece sobre detalles de estructura literaria o de problemas temáticos planteados por la propia obra en los tres Apéndices con que se cierra esta parte segunda del libro; tratan esos Apéndices 1) sobre la hipotética pérdida de un prólogo al comienzo del libro I, hipótesis que defiende Komorowska con buen criterio a partir de las exigencias del género y de los tratados científicos y pseudocientíficos de la época (Apéndice 1°, pp. 112-128) y 2) sobre la desaparición del texto de referencias a determinadas constelaciones y estrellas (Apéndice 2°, pp. 129-134) y 3) a algunos países (Apéndice 3°, pp. 135-146) en la parte descriptiva sobre los signos en el mismo libro I (I.2). De los argumentos y discusiones contenidas en esta segunda Parte, hay dos puntos que me han interesado especialmente:

El primero (pp. 67 ss.) es el problema de los aparentes errores en la adscripción de los términos de 21° Cáncer a Venus, 14° Escorpio, 14° Tauro y 27° Leo a Saturno, 14° Leo, 27° Tauro y 27° Escorpio al Sol y 27° Acuario a Venus, que no parece resoluble con los datos de que disponemos. Nada indica que la distribución de términos en este horóscopo tenga que corresponder exactamente con la que Valente da en III 6. Aunque, efectivamente, algunos errores pueden eliminarse considerando (como ya hicieron Neugebauer-Horsen) que el horóscopo corresponde a un nacimiento nocturno (con lo que sólo se mantendrían los errores de 14° Escorpio, 14° Leo, 27° Tauro, 27° Escorpio y 27° Leo), los errores siguen siendo muchos para atribuirlos a Valente o a la transmisión. Podría tratarse de una distribución distinta (la de Valente puede ser corrección de ésta), quizá de Critodemo, con la que se hayan establecido los horóscopos. La de Valente es demasiado regular para atribuirla a Critodemo, probablemente basado en el sistema caldeo con incorporación del Sol y de la Luna. De todos modos los argumentos de Joanna Komorowska, aunque razonables, no cierran definitivamente la cuestión.

La otra cuestión es la nota crítica de p. 134, donde se enmienda el texto ὁ νότιος τῶν Ἰχθύων por ὁ νότιος Ἰχθύς. Efectivamente, como Joanna Komorowska señala, no puede tratarse más que de la constelación de *Piscis Australis*, del que durante todo el mes de Acuario y en la latitud de Alejandría en el 150 d.C. puede visualizarse todo el cuerpo excepto la cabeza. En cambio, de la constelación de Piscis, lo primero que se visualiza, todavía con el Sol en Acuario, es la cabeza del Pez meridional. Ahora bien, ¿obliga ello a corregir el texto? Y, si se hace, ¿en qué sentido? Paleográficamente no es muy posible la alteración de una lectura originaria ὁ νότιος Ἰχθὺς en ὁ νότιος τῶν Ἰχθύων; habría sido más justificable, en cambio, la corrección de una hipotética lectura ὁ τρίτος τῶν Ἰχθύων[1] por la lectura de los manuscritos ὁ νότιος τῶν Ἰχθύων, bien a través de una glosa

[1] La posibilidad de que se diera al Νότιος Ἰχθύς el nombre de τρίτος τῶν Ἰχθύων viene apoya-

explicativa ὁ τρίτος (νότιος) o debido a un error, atribuible también al propio Valente, al citar el texto del anónimo τὰ Σφαιρικά; un error que se justifica doblemente, por influencia del inmediato νοτόθεν y por la denominación más habitual de νότιος para éste de los tres peces; en tal caso, y esa es nuestra preferencia, no procedería la corrección del texto, aunque, de todos modos, sí es oportuna la aclaración de que no se refiere a uno de los peces del signo zodiacal.

La tercera parte ("Hermetic Revelation: the Pride of Vettius Valens", caps- 4-7) tiene que ver con la toma de posición de Valente ante sus fuentes y frente a los astrólogos de su tiempo (pp. 155-182) que se resume en: admiración y respeto hacia Nequepso-Petosiris (pp. 160-169), deuda y crítica –sobre todo metodológica- respecto a Critodemo (pp. 169-176) y rechazo de la incompetencia, envidia, ignorancia y codicia de otros astrólogos a los que no se nombra (pp. 176-186). Estas actitudes determinan el retrato profesional que dibuja Vetio Valente de sí mismo (pp. 186-213), revestido con las cualidades que él considera propias del buen astrólogo: claridad (ἀκρίβεια, "the quality most treasured by the author", p. 198) y concisión expositiva, sencillez formal, preocupación didáctica y competencia profesional avalada por la experiencia práctica de las doctrinas astrológicas. En la posesión de estas cualidades radica su originalidad frente a la tradición y la exaltación de su magisterio, de su compromiso con la transmisión didáctica de los conocimientos heredados, que explica no sólo su actitud contra los charlatanes, sino que, además, lo conecta directamente con el hermetismo: "Valens' preference to use didask- words with reference to himself should probably be viewed in the context of his associations with the Hermetic doctrines" (p. 205). Se trata de un análisis riguroso y oportuno, que aporta una visión diferente a la de la crítica anterior (que tilda a Valente de charlatán, incoherente y retórico), ofreciéndonos la realidad de un autor guiado por un prurito de precisión, claridad y honradez que lo sitúa frente a los astrólogos poetas (pp. 206-207) en la más pura doctrina platónica y lo acerca a los planteamientos científicos del *Tetrabiblos* (p. 209), aunque sin renunciar a un convencimiento místico dentro de la ortodoxia de los textos herméticos (p. 210).

Precisamente es el alto concepto que tiene Valente del astrólogo en cuanto transmisor de sus conocimientos y depositario de una tradición revelada, lo que explica la importancia de los juramentos que exige a sus alumnos (pp. 214-247), un tópico literario que en la figura de nuestro autor deja de ser procemiento retórico; a pesar de la aparente contradicción entre la exigencia del secretismo impuesto por estos juramentos y la reivindicación de la claridad y sencillez expositiva como cualidades primordiales del astrólogo-didacta, los juramentos adquieren coherencia en el dibujo de su personalidad religiosa y filosófica que exige restringir el saber astrológico al ámbito de la competencia de escuela y alejarla del quehacer habitual de charlatanes y oportunistas. En este sentido, Valente no se aparta lo más mínimo de la conducta propia de otras escuelas filosóficas y sectas religiosas de los primeros siglos de nuestra Era.

Es muy oportuna la comparación que se establece entre algunos pasajes de la carta de Tésalo a Nerón y las confesiones autobiográficas de Valente en IV 11. Lo que no entendemos es por qué Joanna Komorowska ha tomado como texto de referencia la traducción latina en lugar del texto griego que, bajo el nombre de Harpocración, está editado en *CCAG* y al que

da por el escolio 386 de Arato que habla sobre esta constelación en estos términos: ὑπὸ τὸν Αἰγόκερων νότιός ἐστιν Ἰχθὺς ὡς καὶ ἐπὶ τὸ Κῆτος νεύων, ἕτερος ἐκείνων τῶν τοῦ ζῳδιακοῦ συμπληρούντων δωδεκατημόριον, μετὰ τὸν ὑπὸ τὸ Λαγωὸν κείμενον ἀστέρα ἀμαυρόν. ἰχθὺς δὲ οὗτος ἐστὶν ὁ μέγας καλούμενος. οὗ λέγουσι κάμπτει ὕδωρ ἀπὸ τῆς χειρὸς τῆς ὑδροχόου ἐκχύσεως. **τρίτον δὲ λέγουσι** καὶ τοὺς β ἰχθύας, ἐκγόνους εἶναι.

la propia investigadora se refiere en p. 253, nota 72, como si fuera un texto distinto[2]. En realidad es el mismo texto, como también señala el editor del texto latino y los pasajes griegos correspondientes a los latinos comparados por la autora con Valente, serían: p. 253: *CCAG* VIII 3, p. ; p. 254: *CCAG* VIII 3, p. 137, 15 y 145, 7; p. 255: *CCAG* VIII 3, p. 135, 15-16.

La cuarta parte (pp. 281-391, caps. 8-10) investiga el bagaje filosófico de Valente y fija con rigor su posición ante los principales fundamentos de la doctrina astrológica. En su primer capítulo (pp. 281-360), la autora cuestiona el estoicismo del antioqueno a propósito de sus ideas sobre la predestinación. Del estudio de algunos pasajes importantes de las *Antologías* y, principalmente, de V 6 y VI 2 (pp. 283-289), de su confrontación con las ideas de los principales representantes del estoicismo imperial y del hermético (pp. 290-294) a propósito del problema de la *heimarméne*, del fatalismo y del destino humano, Komorowska concluye que el estoicismo de Valente "originated in a lost philosophical anthology of the type that enjoyed considerable popularity in the second-century Mediterranean" y que, en general, su pensamiento se mueve entre ese estoicismo indirecto, el platonismo medio de la época (al que se deben principalmente sus puntualizaciones sobre la creación, estructura y funcionamiento del Universo, tal como se concluye en p. 333) y las doctrinas herméticas, con incorporación de algunos elementos órficos, sin que ello signifique un conocimiento de esta secta. Este capítulo se completa con cuatro apéndices en los que se tratan cuestiones puntuales de gran importancia y pertinencia para el tema: 1) El problema de la acción divina de la Némesis (pp. 335-340) y su diferenciación –pese a la coincidencia iconográfica- respecto de la Tyche helenística con la que era identificada; en Valente ésta queda subordinada a aquélla, que se aproxima más a la Heimarmene y, sobre todo, a la Pronoia. 2) La oposición al estoicismo de Manilio (pp. 341-345) con el que sólo comparte las ideas de V 6 (= *Astr.* 4.1-118), mientras que en otros pasajes se distancia claramente del poeta latino, en especial por su concepto de la justicia (providencial) de Némesis, castigadora del tirano, y por su consideración del Destino como "the evil master" (p. 341) frente al elevado puesto que le atribuye Manilio como ley divina; pero también por la forma práctica de abordar determinados problemas que formaban parte de la polémica antiastrológica (p. 345). 3) En el apéndice tercero (pp. 346-351), Valente se demuestra como un hijo del siglo II al afrontar el tema del *daimonion* desde supuestos más propios del platonismo medio (coincidencia con el tratado pseudoplutarqueo *Perì heimarménes*) que del estoicismo. Los démones de Valente se manifiestan, en efecto, como seres intermedios equivalentes al tercer nivel de la Providencia que les asignaba el Pseudo-Plutarco. 4) Por último, el cuarto apéndice (pp. 352-360) aborda la forma de resolver Valente los dos argumentos más populares de la polémica antiastrológica, el de los gemelos con destino diferente y el de la tragedia común a personas de diferentes horóscopos en las catástrofes naturales. Frente a su coetáneo Tolomeo, que da a estos problemas una solución filosófica, Valente se mantiene en el nivel práctico de la astrología y sus respuestas coinciden con las que critica Sexto Empírico. En cuanto al capí-

[2] La nota en cuestión dice así: "Another source that may be useful in the discussion is the letter of Harpocrates published in CCAG VIII 3, pp. 134-151". Que Komorowska piensa en un texto distinto del de la traducción latina, lo demuestra también la nota 75, donde, al comparar con Valente la frase del texto latino *vehementi tristia consumabar* (p. 255, 23), dice: "Interestingly, Harpocrates mentions a similar diappointment experienced in the capital of Egypt, cfr. CCAG VIII 3, p. 135." En verdad, la frase latina no es más que la traducción de la frase griega ὑπὸ τῆς λύπης ἐδαπανώμην que se lee en las líneas 19-20 de esa página 135.

tulo noveno, en él se analiza la estructura del Universo y las ideas de Valente sobre la suprema deidad (363-370), sobre el problema del dualismo (371-373), la oposición cuerpo/alma (373-375) y la naturaleza, problemas todos ellos a los que nuestro autor da una respuesta próxima a las posiciones del platonismo de la época (hay referencias a Albino y a Apuleyo), pero también a las de la doctrina hermética.

La última parte, en fin (pp. 392-412, cap. 11), es una interesante reflexión sobre la naturaleza de los horóscopos literarios, en particular los incluidos en las *Anthologiae* de Valente, en relación con los horóscopos reales de la misma época que se recogen en las colecciones más importantes (las de Van Hoesen, Donata Baccani y Alexander Jones). La autora, tras el cómputo de estos horóscopos (un cuadro en p. 393 resume su número total y su ámbito cronológico desde el 50 a.C. hasta el 550 d.C. y otro en p. 397 ofrece los datos correspondientes a la época en que se enmarcan los de Valente, desde el 37 a.C. hasta el 173 d.C.), estudia los contenidos de uno y otro tipo de horóscopos (reales y literarios), así como las ausencias de determinados temas importantes para Vetio Valente en los horóscopos reales y llega a interesantes conclusiones sobre el tratamiento de los horóscopos por parte de nuestro astrólogo (pp. 410-411): 1) Que no se trata de forma completa ningún *thema* en Valente; 2) Que las *Anthologiae* se escribieron para astrólogos más que para un público general; 3) y que existe un gran abismo entre el tratamiento teorético que se da a los distintos temas en las fuentes literarias y el carácter básico de los horóscopos que nos han llegado a través de los papiros, poco interesados por la precisión de que hacen gala Valente y Tolomeo; 4) en cuanto a las ausencias en los papiros de aspectos que se presentan como fundamentales en los textos (fijación de los centros, determinación precisa de los *klêroi* y posiciones de la luna), a las que se refiere Komorowska en pp. 408-410, en la medida en que se deducen fácilmente de los datos habituales en los papiros, se consideran poco significativas, mientras que la insistencia en los tratados teóricos viene determinada por la propia argumentación científica y la función didáctica de estos textos.

El último capítulo del libro (12) son las conclusiones finales (pp. 412-418) en las que Joanna Komorowska hace una síntesis y una reflexión final sobre la figura de Valente en relación con su contexto y sobre la valoración de su obra, resumiendo en general las conclusiones particulares recogidas en cada capítulo o las generales de la parte tercera. Sólo cabe hacer una puntualización de carácter formal: La disposición material de la obra induce a pensar que se trata de un segundo capítulo de la Parte quinta, cuando, en realidad, estas conclusiones se refieren al conjunto de la obra. Habría sido más oportuno presentarlas como "Part Six" o bien, "Final conclusion", en negrita y sin número de capítulo, lo mismo que se hizo con la *Introduction* con que se abre el libro.

Sin duda alguna, esta obra es de gran mérito y está llamada a convertirse en un libro imprescindible no sólo para los estudiosos de Vetio Valente o de la historia de la astrología greco-romana, sino también para los interesados por el estado del conocimiento filosófico-religioso en el siglo II y, por supuesto, también para los exégetas de la literatura cristiana y del gnosticismo de la época, corrientes de pensamiento con las que los escasos pero importantes pasajes apologéticos de Valente muestran notables concomitancias.

En cuanto a la presentación formal del libro, hay algunos errores, imprecisiones y ausencias de escasa importancia, como la referencia en p. 17 a la *Epitome Parisina* editada no en el fascículo 1 de *CCAG* VIII, sino en el 3; en p. 64 se dice que el término *aphetes* aparece sólo en III3, cuando lo leemos antes en III 1.26. Por otra parte, en cuanto al contenido, se dice que III2 está dedicado a las casas solares, cuando en este capítulo (Περὶ μοιρῶν

ἐπισήμων τῶν κέντρων, p. 127 Pingree) no hay nada de ese tema. En la página 68, a propósito de la doctrina de los términos, la autora subraya, con razón, la uniformidad de la distribución de los *hória* dentro de los signos del mismo trígono en el sistema *kat'heptazonon* recogido por Valente en III 6, que sólo conocemos por este pasaje; sin embargo –salvo error nuestro en la apreciación de la frase- la precisión "also this particular remains unparalleled in the ancient astrological corpus" no es del todo exacta; pues también en el sistema caldeo, mencionado por Tolomeo en *Tetr*:2.21 el orden y asignación de los términos a los planetas se reproducen exactamente en los tres signos de cada trígono. En el cuadro de la página 71 debemos señalar dos errores: 21°♐ en el sistema egipcio es término de Venus (15°-22°) y no de Júpiter. y 14°♌ en el sistema caldeo es término de Venus (9°-15°) y no de Saturno. En p. 191 no es correcta la interpretación del texto, que no dice πρότερον αὐτὸς, sino πρότερον οὗτος...; y, finalmente, en p. 376 la traducción de ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής por "envious" no nos parece exacta; el "envidioso" (como ya decía Platón) no desea los bienes ajenos, sino que siente dolor por ellos; pensamos, pues, que una traducción más correcta sería "greedy". Tenemos además omisiones significativas en p. 174, recuadro dcha, donde falta ἐνεχθέντες entre λόγων y καὶ (l. 1) y el artículo en κατὰ ἐπαγγέλματα (κατὰ τὰ..., l. 2); y en p. 208 falta una línea, lo que hace incomprensible el texto: donde dice χρονοκράτορα τῶν μελλόντων... debe decir: χρονοκράτορα τῶν ἀστέρων καὶ πρὸς τὰς λοιπὰς ἀγωγὰς εὑρόντα ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν μελλοντων... (l. 3). Por lo demás, falta el guión de corte al final de línea en p. 117 (παρα/τρέχειν, l. 6 de la cita griega); en p. 357 encontramos la llamada de nota 147, que, sin embargo, se encuentra en la página anterior; y la última línea de p. 339 está repetida como primera de p. 340. En fin, la referencia Komorowska 2004 de p. 251, nota 65, no está indexada en la bibliografía; se trata del trabajo "The Lure of Egypt or How to Sound Like a Reliable Source", en N. Champion, P. Curry & M. York, *ASTROLOGY & THE ACADEMY: Papers from the inaugural conference of the Sophia Centre, Bath Spa University College, 13-14 June 2003*, Cinnabar Books, 2004, pp. 147-158.

Hasta aquí se trata, como decíamos, de detalles insignificantes. Ahora bien, los indudables méritos del libro se ven empañados por la extraña y excesiva cantidad de errores en las abundantes (y esto es positivo) citas griegas. La mayoría de esos errores se deben a despistes (ausencia de espíritu o de acento) o, tal vez, a incompatibilidades entre las fuentes utilizadas en el original y las empleadas por el impresor; en otros, pueden ser imperfecciones de la misma fuente (con Greek suele ocurrir), que modifica algunos caracteres al pasar de pantalla a la versión impresa; y, en otras ocasiones, se trata simplemente de un error de acentuación o de que, en la revisión, se ha corregido la posición del acento, pero no se ha eliminado el error. En algún caso, en cambio, se trata quizá de un vicio no corregido de la propia autora; así ocurre con la reincidente acentuación incorrecta de ἀφέσις en lugar de ἄφεσις en p. 171 (ll. 7 y 14) y p. 172 (l. 2); en el resto del libro la palabra está transcrita, por lo que no podemos saber si el error es puntual o, efectivamente, se trata de un vicio de formación de la autora.

A continuación relacionamos (citando página y línea o, cuando es el caso, además nota y línea) todos los errores que hemos detectado, con la recomendación de que se corrijan en posteriores ediciones de este libro: p. 77: γυναικὸς, (l. 13) tiene incorrecto el acento en el texto, aunque en el original de Valente (IV 12.1) el acento grave es correcto, ya que no hay coma; p. 90, segunda línea por abajo: ηπιστάμην por ἠπιστάμην; p. 107: ταύτὸ por ταὐτὸ (l. 9); p. 129 (texto de Pingree) recuadro izq.: <δή> por <δ'> (l. 4), <οὐδέν>. por <οὐ-

δέν>, (l. 7)[3] y falta δὲ tras νοτόθεν (l. 8); recuadro dcha.: ᾽Ιχθυς por ᾽Ιχθὺς (l. 4) y ὑπερ por ὑπὲρ (l. 9); p. 130: ποτε por ποτὲ (l. 25); p. 134: κεφάλης por κεφαλῆς (l. 4) e ᾽Ιχθυς por ᾽Ιχθὺς (l. 11 y nota 153, l. 4); p. 149: τοῖς por ταῖς (l. 4); p. 165: ἀρέτη por ἀρετή (l. 4 por abajo); p. 167: καθ᾽ por καθ᾽ (l. 3) y ἀναμπίλεκτον παρὰ θεοῖς μόνον por ἀναμφίλεκτον παρὰ θεοῖς μόνοις (l. 7); p. 168: νυνί por νυνὶ (l. 5); p. 173: recuadro izq.: εἶτα αἱρέσις por εἶτα αἱρέσεις (l. 10) y recuadro dcha.: ποτε por ποτὲ (l. 5); p.174: recuadro izq.: ἀληθείαν por ἀλήθειαν (l. 8) y [γὰρ] por <γὰρ> (l. 14); recuadro dcha.: οὐδε por οὐδὲ (l. 3); p. 177: οὐδέν por οὐδὲν (l. 22); p. 180: διανοίαν por διάνοιαν (l. 19); p. 183: ὑπέρ por ὑπὲρ (l. 5 por abajo); p. 187: αἱρεσέων... ἐκτέσθαι por αἱρέσεων... ἐκθέσθαι(ll. 5-6); p. 188: ἀποδείξαι por ἀποδεῖξαι (l. 10); p. 189, nota 8: ἔσχων por ἔσχον; p. 190: ἔχων por ἔχον (l. 19); p. 193: οὖν en vez de οὖν (l. 1) y εὕρειν por εὑρεῖν (l. 13); p. 196: ἐστὶν·por ἐστίν· (l. 9); p. 197; καθόρθωσιν por κατόρθωσιν (l. 23); p. 198: ἀκριβεία por ἀκρίβεια (l. 25); p. 204: οἴμαι por οἶμαι (l. 11); p. 211: ἀντιπρασσόντων por ἀντιτασσοντων (l.l 18-19); p. 225: οἴμαι por οἶμαι (l. 18); p. 234: ἐστιζ (l. 6); p. 236: ἐκκόψουσι τνας por ἐκκόψουσί τινας; p. 244: μηδε... γὰρ ἐστί por μηδὲ... γάρ εστί (ll. 3-4); p. 249: κατ· por κατ᾽ (l. 8); p. 251, nota 65: τὸ por τὰ (l. 9); p. 253, recuadro dcha.: repetición de καὶ en l. 2 y μεν por μὲν en l. 4; p. 254: (texto griego del recuadro dcha,): περιπεσόσοντες y χρημάτῶν por περιπεσόντες y χρημάτων (ll. 5-6); p. 255, recuadro izq.: apuntamos aquí también el error latino *incredibilis* por *incredibilibus* (l. 4); p. 277: ἱστρορίας por ἱστορίας (l.14); p. 295: ἐνεργείαν por ἐνέργειαν (l. 5); p. 303: προνοία por πρόνοια (l. 22); p. 317: τόν por τὸν (l.12); p. 323: εἶδεναι por εἰδέναι (l. 9); p. 336, nota 108: τῶς por τῶν (l. 5); p. 337: τουτοὶς... χαλιναγογὸς por τούτοις... χαλιναγωγὸς (ll. 21-22); p. 348: recuadro izq.: εὐθραύστος por εὔθραυστος (l. 7) y recuadro dcha: ἐπακουλουτεῖ por ἐπακολουθεῖ (l. 1); p. 357, nota 148: ἐμρπησμῷ por ἐμπρησμῷ (l.2); p. 368, nota 15: ποήγαγε por προήγαγε; p. 373: τὸ ταῦτον τὸ ταὐτόν; p. 376: τουτοὶς y χαλιναγογός por τούτοις y χαλιναγωγός (ll. 7-6 por abajo); p. 381, nota 45: εἶναι por εἶναι (l. 6); p. 385: αἴων por αἰών (l. 2); p. 387: τὸ ὑγρὸν,... por τὸ ὑγρόν,... (l. 22); 395: τύχῃ por τύχη (l. 7); p. 399, nota 9: Μαθῶν... ποσῶν... γενέσεως... δὲ por Μαθὼν... πόσων... γενέσεως, ἰδὲ (l. 3), ᾽Οσων por <᾽Ο>σων (l. 4) y ἐκ por <ἐκ> (l. 9); p. 400: ἆδέσποτα...; ἡ... ποῖος... ὡρόσκοπος... por ᾽δέσποτα...;᾽... ποῖός... ὡροσκόπος,... (ll. 15-17) y ἐὰν δὲ τι... κράζῃς por ἐὰν δέ τι... κράξῃς (l. 21); p. 411: el término καταμαντεία (l. 7) debe ser, supongo, κατὰ μαντεῖα.

A diferencia de las citas griegas, el texto inglés está en general bien cuidado (me confieso incompetente para juzgar cuestiones de sintaxis o estilo) y se lee con facilidad y de forma cómoda; hay, naturalmente, algún pequeño error, como en p. 137: "who **is** his Apotelesmatica" por "who **in** his Apotelesmatica" o en p. 371: "One the other hand" por "On the other hand", pero se trata de cuestiones mínimas y que pueden pasar inadvertidas para el lector.

En cuanto a la Bibliografía, que está ordenada en dos apartados ("1. Editions of the principal texts employed in the present volume", pp. 419-423 y 2. Secondary literature", pp. 423-461), es amplia y pertinente y consta, por las referencias en notas, que ha sido leída de primera mano como soporte científico para las argumentaciones desarrolladas a lo largo del

[3] La puntuación corresponde al texto de KROLL (= *TLG*), pero KOMOROWSKA sigue el de PINGREE.

estudio. La amplia relación de títulos demuestra la competencia y el cuidado de la autora al fundamentar sus opiniones y establecer sus conclusiones, que responden así no sólo a la lectura de los textos, sino también a un buen conocimiento del estado de la cuestión en los distintos temas sobre los que se articula el libro. La presentación está muy cuidada, aunque tampoco faltan inevitables errores, en este caso de escasa importancia y que –los que hemos detectado- señalamos a continuación: p. 419, entrada Anecdota Astrologica: "(Taubner)" por "(Teubner)" y entrada Atticus: "par. É." por "par É."; p. 425, entrada Bara: "*piour*" por "*pour*"; p. 426: "*Zoastrianism*" por "*Zoroastrianism*"; p. 429, entrada Calderón Dorda: "Perez" por "Pérez"; p. 430, entrada Casson (1959): "*Marriners*" por "*Mariners*"; p. 432, entrada Dihle (1988): "*peoples*" por "*peuples*"; p. 435, entrada Frede (1981): "Charemon" por "Chaeremon"; p. 436, entrada García Ballester (sin año): "Platon... Aristoteles...*Episteme* 2": El año es 1971 y debe decir "Platón... Aristóteles... *Episteme* 5"; p. 443, entrada Laclant: "*màgalopole*" por "*mégalopole*"; p. 445, entrada Lloyd (1990): El título no es *Demystifying Personalities*, sino *Demystifying Mentalities*; p. 447, entrada Marcotte (1998): "Posèidonios" por "Poséidonios", errores que son mínimos, dada la gran cantidad de títulos recogidos.

Completan la estructura del libro dos útiles índices, uno de pasajes (*Index locorum,* pp. 462-475) cuya simple lectura demuestra la riqueza del aparato textual utilizado por la autora y otro de autores antiguos citados en el cuerpo de la obra (*Index auctorum antiquiorum*, pp. 476-478), respecto al que no sabemos por qué razón la autora ha decidido utilizar el comparativo (*antiquiorum*) en lugar del adjetivo simple (*antiquorum*), cuando no todos los autores recogidos en este índice son "más antiguos" que Vetio Valente, ni hay otro índice de autores respecto al que pueda aplicarse el comparativo. Y se cierra la obra con un pequeño vocabulario de términos técnicos astrológicos griegos (en su caso con la correspondiente forma latina) que agradecerán los lectores menos especializados y del que subrayamos la pulcritud formal (las únicas excepciones son ἐπαναφορή en vez de ἐπαναφορά, cuando el jonismo no está atestiguado en la obra de Valente y el error, en la casilla cuarta izq. por abajo *plernilunium* por *plenilunium*).

En conclusión, salvando los defectos formales del texto griego que sin duda desmerecen, mi juicio es altamente positivo. En efecto, lo que Joanna Komorowska nos ha ofrecido aquí es un trabajo serio, científicamente muy válido y que hace reflexionar sobre la necesidad de olvidar prejuicios y estimaciones de valor preconcebidas (muy propias de otras épocas) y tomar conciencia sobre la importancia y el papel jugado en su tiempo por astrólogos como Valente, Hefestión, Pablo de Alejandría y otros, cuya obra de forma más o menos fragmentaria ha llegado hasta nosotros. Estudios que aborden ese replanteamiento con rigor y apoyo documental, como hace Joanna Komorowska, son siempre útiles y sirven a los estudiosos del pensamiento antiguo para tomarse en serio la necesidad de prestar atención como un elemento más, imprescindible, de la cultura grecorromana, a la obra de astrólogos con cierta altura intelectual como Vetio Valente.

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga

ZOSIMO DI PANOPOLI, *Visioni e Risvegli*. A cura di A. Tonelli, Milano, Classici Greci e Latini BUR, 2004, 210 pp. [ISBN: 8817000396].

Este libro ha sido un descubrimiento para mí. Pequeño de formato (verdaderamente es un libro de bolsillo) y de precio asequible (¡9 euros!), la obra que edita la casa Rizzoli en su colección de Clásicos Griegos y Latinos puede ser considerado un acontecimiento para los estudiosos de la mística antigua y sobre todo de los albores de la alquimia. Zósimo es egipcio, de Panópolis (en el curso alto del Nilo), y lo que queda de su obra son estos cuatro tratados que ahora se publican, con texto griego enfrentado y traducción italiana. La traducción, las notas a pie de páginas, las introducciones a cada obrita, y la introducción general, se debe a Angelo Tonelli, un helenista que ya ha publicado ediciones críticas de los *Oráculos Caldeos* y de los fragmentos de Heráclito y Empédocles.

El trabajo de Tonelli es una obra de relojería filológica a la que se añaden, en notas, innumerables comentarios explicativos del texto y del contexto. Estos dos elementos (texto y contexto) son en igual medida interesantes y singulares en los cuatro trataditos de Zósimo, y tocan aspectos religiosos y filosóficos. Y hasta me atrevo a decir, espirituales. Son tratados sobre el conocimiento (o conocimientos secretos, de ahí que también se inmiscuya en el caldo gnóstico) y por tanto los escritos son filosóficos y místicos. Una filosofía y una mística de la materia; una ascesis lograda mediante el contacto secreto (revelado) del alma con la *phýsis*.

Zósimo es, pues, un escritor singular del final de la Antigüedad —escribe posiblemente en el tránsito del siglo III al IV— o, mejor cabría decir del final del paganismo. Sus obras acrisolan y redireccionan varias tendencias (de orígenes bien distintos) de tipo "oculto": los oráculos caldeos, los misterios egipcios, el hermetismo, el gnosticismo, la magia, la alquimia, y la filosofía neoplatónica (porfiriana y plotiniana, principalmente). A ello cabe añadir la aparición de personajes enigmáticos, monstruos despiadados, sueños premonitorios, y hasta un punto de apocalíptica. Es pues una ensalada tan llamativa como peligrosa e indigesta si no se administra con cuidado y, sobre todo, si renunciamos a un guía. No es el caso: el guía es aquí Angelo Tonelli, cuya notas peritas van desbrozando el camino al lector según va éste avanzando por un discurso preñado de metáforas, proposiciones y parábolas simbólicas. No es un libro fácil. Pero es un libro necesario.

Con esta edición los tratados de Zósimo han salido de las catacumbas del *CMAG* (*Catalogue des Manuscrits Alquimiques Grecs*) publicados en Bruselas desde 1924; y de la obra de M. Berthelot, *Collection des anciens alquimistes grecs*, París 1887-1888, que se reedita en Londres en 1963. Una "obra rara" diríamos hoy; y lo es. Conviene recordar que los escritos de Zósimo llamaron la atención en primer lugar, ya en la Antigüedad, de Olimpiodoro, que comenta parcialmente sus obras en el *Sobre el arte sagrado*. Mucho más tarde sería C.G., Jung quien lo rescatara de su olvido milenario, citándolo en varias obras suyas, y estudiándolo en particular en su libro *Psicología y Alquimia* (1944), y antes, en 1937, en su *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zósimos*. No es de extrañar que el laberíntico universo de Zósimo interesara a este gigante estudioso de la psicología del inconsciente.

Visioni e Risvegli (*Visiones y Revelaciones*) se abre precisamente con unas sustanciosas páginas dedicadas al uso que Jung hizo del microcosmos zosimiano. Al prestigioso psicoanalista le interesaron principalmente, aunque no sólo, las ideas de Zósimo sobre el "agua divina (el *humidum* radical que representa el *anima mundi*), y también el concepto de autosacrificio, que tiene analogía en la práctica mágica (y en la obra de Zósimo) en el *Ouroboros*, la serpiente que se autodevora formando un círculo/símbolo perfecto de muerte y resurrección.

La introducción general (pp. 23-38) de Tonelli insiste en la tradición en la que se inscriben estos y otros aspectos mito-religiosos simbólicos de Zósimo, y también su posible legado o influencias en otros intelectuales paganos en un mundo ya cristianizado, "políticamente cristiano". El mundo eidético de Zósimo es el del *De Mysteriis* de Porfirio, que tiene puntos comunes en el tratamiento de la magia, la teúrgia y la alquimia, o el universo de la escuela neoplatónica de Pérgamo, de la que pueden considerarse figuras Máximo de Tiro y el emperador Juliano. Pitágoras y Platón están flotando sobre la cabeza de Zósimo a modo de ángeles o *agathodaimones*.

El primer tratado de Zósimo se titula *Sobre la virtud* (*Περὶ ἀρετῆς*) (pp. 92-111); va precedido de un amplio estudio particular (pp. 49-91), que se inicia con la significativa frase de que este texto, el más original de Zósimo, bastaría por sí solo para colocar al autor en un lugar destacado entre los místicos de la "tarda grecità". Es un tratado oscuro, esotérico, de difícil interpretación y de significado incierto. "Virtud" significa aquí poder, pero también "buena cualidad o actitud". Esta virtud es para Zósimo una meta anhelante que adquiere rango ontológico. El discurso es un debate, incluso combate, entre lo corpóreo (cualidad de la *phýsis* = energía, en Zósimo) y lo inmaterial (=espiritual). Ambos aspectos dobles o duales están presentes en la filosofía griega, particularmente en el hermetismo y la literatura mágica, pero Zósimo los presenta originalmente como el divorcio entre una naturaleza que propende a esconderse y a un espíritu que la emula en una especie de "movimiento" mimético. Zósimo (ver aquí p. 91) habla de dos naturalezas y una sola esencia; una arrastra a la otra, y la otra domina a la una.

Son éstos complejos conceptos que se despliegan en un discurso a menudo inconexo que Zósimo presenta como producto de un sueño. El autor por boca propia o ajena habla/escribe como en semi-trance, liberando imágenes o párrafos "incompletos" que surgen de una experiencia "alucinada". Son "visiones" o miradas al interior sacadas, liberadas, por el oficiante, el sacerdote, el propio Zósimo, que transforma en materia los entes espirituales internos, del mismo modo que el alquimista selecciona los elementos minerales y, tras el acto misterioso de la transformación alquímica ofrece un producto nuevo y maravilloso, superior y único. La obra es pues, también, un discurso sobre las metamorfosis, al más alto nivel, de cuerpos y espíritus, un discurso atravesado por la imperiosa necesidad de mostrar como ineludible el sacrificio, la ritualización, la iniciación mistérica, la solemnidad de la palabra.

Zósimo utiliza símbolos comunes de la imaginería mágica, particularmente el Ouroboros, pero también aporta imágenes tan futuristas como "los hombres metálicos": habla de un hombre de cobre, de un hombre de plomo y un hombre de oro. Son "filigranas de la *phýsis*" que Zósimo utiliza a modo de comodines para explicar el cosmos y sus resortes secretos (*gnósticos* en la esencia y en método de ser conocidos o explicados).

El segundo tratado de Zósimo aquí publicado se titula *Comentario sobre la letra omega*. Las reflexiones zosimianas sobre esta letra son, desde el principio del discurso, una reflexión sobre la valencia mística de este símbolo de la divinidad. Es también un *instrumentum* La omega, por su forma, es una concreción astrológica (bajo el dominio de Saturno-Cronos). La *última* letra del alfabeto griego es sin embargo Principio: el principio de "Océano", la masa acuosa que rodea la tierra, "origen y simiente de todos los dioses" según dijo Tales de Mileto. Entre alguna sectas gnósticas, como los naasenos (cfr. Hipol., *Refutatio*, V, 7, 38), Océano es el nombre del Primer Hombre, Adamas, Adán.

Por estos y parecidos derroteros va el discurso sobre la omega (pp. 140-169) magnífica y ampliamente introducido por Tonelli (pp. 115-139). Cabe destacar la técnica de Zósimo que

para su propósito "trae a su presencia" interlocutores ficticios o reales con los que literariamente hace hablar en un falso pulso dialéctico. Así vemos aparecer a curiosos personajes femeninos como Teosebia, su "hermana", y María la Judía, una alquimista a la que Olimpiodoro atribuyó una *kaminographia* (véase aquí p. 121 y la nota 28). Zósimo también echa mano del lenguaje de la astrología y de la magia, y uno un poco más elevado (el del pensamiento hermético), subsidiados todos a un propósito inductivo: tratar, mediante el dominio de la voluntad, de que el cuerpo evite el contacto con la Fatalidad, logrando una "pureza asomática".

También habla Zósimo del Uno plotiniano, y de la Trinidad, del simbolismo místico de la Esfera y del círculo, y del concepto de Hombre Carnal Cósmico de inspiración gnóstica, de la actividad del alma (*nous*), de la Necesidad (*Heimarméne*). El tratado concluye con una invitación a aquellos que habían tenido éxito con el empleo de tinturas obtenidas o empleadas en prácticas mágicas, a no se exalten en demasía por los resultados obtenidos "por las leyes de la Fatalidad" (p. 139 y 167). Para Zósimo la alternativa es utilizar otro método para el éxito de la actividad humana, método basado en la inteligencia y en la "sacralidad artística" o dicho de otra manera el arte de sacralizar toda actividad reparativa humana. No me resisto a reproducir los últimos párrafos de este tratado que es un alegato en favor de la ciencia médico-religiosa (el poder sanador del sacerdote emana de su entereza frente a los demonios) y, en su defecto, de una ciencia o técnica laica que, a falta de inspiración divina, ha de basarse en el conocimiento de "modelos de reconstrucción" de los libros:

> En el caso de una fractura ósea. Si se encuentra un sacerdote "recomponedor" (de huesos), éste, merced a su devoción demostrada al enfrentarse a los demonios, recompondrá el hueso de tal modo que se sienta un crujido cuando un hueso se encastra en el otro. Si no se encuentra tal sacerdote, el enfermo no debe temer a la muerte por tal motivo, sino que ha de llamar a los médicos que tienen libros llenos de dibujos y figuras a línea, sombreadas como hacen los pintores, e ilustradas con toda especie de situaciones: siguiendo las instrucciones se pondrá al paciente una venda que le presione por fuera la fractura por medio de un aparato. Así vivirá mucho tiempo con buena salud. No sucederá esto si se le deja morir por la sola razón de no haber encontrado un sacerdote "recomponedor". Más grave es, sin embargo cuando los segundos (los médicos) se equivocan, y el paciente muere de hambre por no haberse preocupado de comprender primero y luego de llevar a la práctica el "modelo de recomposición" representado en el libro sobre las formas que les habría hecho tener éxito... (Zósimo, *Comentario sobre la omega*, 18).

El tratado tercero, más breve que los anteriores, se titula *Libro Primero de la Cuenta Final* (aquí pp. 184-197). Es un discurso epistolar dirigido a la ya mencionada Teosebia, que se abre con un encendido elogio a Egipto. Teosebia era, parece ser, una mujer seducida por las prácticas demoníacas, quizás una maga, una "maga virtual". Zósimo, en primera persona, se dirige a ella invitándola a reconocer a la divinidad en la intimidad de la contemplación. Esta obra es quizás la que tiene un sustrato popular más claro, pues hay referencias a la demonología y la magia como prácticas (ejemplos de empirismo) que deben ser rechazadas y "ser puestas y opuestas", mediante operaciones intelectuales al dogma zosimiano del "arte divino". Ese arte divino o sagrado lo explica seguidamente con ejemplos de laboratorio, concretamente hablando y reflexionando sobre los "procedimientos" de la alquimia metalúrgica. Esta técnica, dice Zósimo, fue secreto conocido por los griegos (cita a Demócrito, y a un tal Teófilo, que habría realizado un mapa de las minas de oro de Egipto), pero sobre todo por los judíos (al final del cap. 2 vuelve a mencionar a María, la alquímica judía, como una autoridad en la materia), y la ciencia hermética de origen e inspiración egip-

cias. Estos excursos de autoridades antiguas sobre minerales se completa luego con una explicación de las técnicas de tinturas "naturales" y secundarias. Se trata de hablar sobre las sustancias, sobre la acción de los demonios sobre las cosas, de la Fatalidad como agente incontrolado, del poder y del conocimiento de los hombres del pasado y de la necesidad de la piedad y de la recomendación y de la eficacia del sacrificio. Estas variables se pueden aprender o controlar mediante una iniciación; y la mejor para Zósimo es la alquímica, que considera una "práctica espiritual" y un mecanismo de exploración y conocimiento del "yo" profundo, del que se va liberando para integrarse en el mundo, en el cosmos. Como dice Angelo Tonelli (p. 183), "el alquimista es un individuo en viaje hacia la abdicación del yo ordinario conseguida por el contacto con la materia, y mediante la liberación de la propia materia de su naturaleza más pesada, para revelarnos finalmente la esencia pneumática: liberándose a sí mismo se libera sincrónicamente al mundo".

El cuarto y último tratado editado aquí es el más breve, y tiene un título cien por cien alquímico: *El Electrum y el Espejo*. Esta obra, de apenas tres páginas, se ha conservado sólo en siríaco (que también se edita, pp. 209-210), y formaba parte de un escrito más amplio sobre el electro, empleado en la fabricación de espejos. El texto es absolutamente original porque está narrado como un "cuento histórico" situado cronológicamente siete siglos antes de la época de Zósimo. Y es original porque el argumento está expuesto de modo que la autoridad que le da verismo es ni más ni menos que Alejandro Magno. Empieza así: "La historia antigua considera probado que Alejandro Magno fue el inventor del *electrum* de este modo: Un resplandor caía, sin llegar a posarse sobre la tierra, y devastaba cada año los frutos de la tierra y la estirpe de los hombres..." Fue el rey Alejandro el que descubrió —como un alquimista singular y verdadero— la aleación del *electrum* (oro + plata), acuñando monedas con tal metal nuevo, fruto de la divina ciencia. El fulgor de metal pulido era un espejo o un reflejo del fulgor celeste ahora dominado por la materia. Se dice luego que Alejandro tenía en su palacio un espejo mágico... Un espejo que fue custodiado por los sacerdotes en el templo de las Siete Puertas. "El espejo representa el espíritu divino", capaz de reflejar y evidenciar la pureza del alma. El espejo es una especie de "máquina de la verdad" que ayuda, dice Zósimo, a hacerse el test de aquella propuesta filosófica del "Conócete a ti mismo". "¿Qué es lo que habla mediante el espejo sino el Espíritu divino, el Principio de los Principios, el Hijo de Dios, el Logos?", se pregunta retóricamente Zósimo. El electrón alquímico es el Espejo del Espíritu.

No falta en este último escrito una clara referencia astrológica derivada de la posición y el lugar donde estaba colocado este espejo en el palacio de Alejandro. "Estaba —se dice — colocado encima de las Siete Puertas, en el lado occidental, de modo que todo que se veía reflejado contemplaba el Oriente, allí donde brilla la luz noetica que se sitúa encima del velo. Este está colocado en el lado que mira al sur, y encima de esto el mundo visible, y por encima de las Doce Casas de las Pléyades, que son el mundo de los Trece. Y más arriba aún existe el Ojo de los sentidos invisibles, que es el Ojo del Espíritu..." etc.

Los textos de Zósimo, como se evidencia en estas pocas líneas expurgadas, son complejos, oscuros, al tiempo que profundos y sugerentes, situándose entre el desvarío onírico y el relato de anticipación. Es un producto de su tiempo: una filosofía compleja, religiosa, espiritualizada, simbólica, atormentada y necesaria como terapia del espíritu acosado por los demonios personales. El dominio de la materia, el estudio de la composición precisa, de la mezcla, es decir alcanzar el doctorado alquímico no es sino un medio de conocimiento supremo. En Zósimo, el intelecto y el dominio de las formas es la mejor forma de combatirlos y, así, empezar a retirar el velo tras el cual se oculta la Divinidad.

Por tanto, quienes estén interesados en los mundos tangenciales de la religión y de la filosofía antiguas encontrarán en este libro materia de estudio y acicate para nuevos trabajos. La obra de Zósimo es también una mina de información para el mejor conocimiento de las complejas mentalidades religiosas (así, en plural) de la Antigüedad tardía. Paradójicamente, por este libro, el "desconocido" Zósimo de Panópolis, un viejo intelectual ocultista (pero también un místico), se nos presenta como "un autor nuevo" que trae una atractiva propuesta de lectura y meditación sobre espiritualidades alternativas.

SABINO PEREA YÉBENES
Universidad de Murcia

KATRIN FROMMHOLD, *Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Münster: Aschendorff Verlag 2004 (Orbis Antiquus. 38; Diss. Münster 2003), viii+296 pp. [ISBN 3-402-05417-5].

Frommhold (F.) systematically explores the hitherto neglected field of astrological doctrines concerning the conception of the human embryo and related topics (period of gestation, respective astrological importance of planetary alignments at conception and birth, etc.). This analysis is important because an increasing number of scholars are prone to resort to the astrological meaning of the time of conception in order to explain the choices and propagandistic uses of this or that zodiacal sign by ancient statesmen, especially by Augustus: the meaning of Libra and Capricorn for the first Roman emperor has been much debated, though mostly without reliable knowledge of the underlying astrological doctrines and without investigating the frequency of their practical application in antiquity[1].

F.'s analysis covers all relevant material from ancient Greek and Roman sources. It falls into five chapters: I: introduction (pp. 1-9), II: the respective importance of conception and birth for individual horoscopy (10-31), III: various methods of determining the conception horoscope (32-225), IV: the conception and birth horoscopes of Romulus cast by Tarutius (226-238), V: summary and conclusion (239-242), followed by a bibliography (243-280) and various indices (281-296).

The most important result of this book is the insight that conception horoscopy is relatively ancient but entirely limited to theoretical texts. Despite the wide range of methods transmitted by these theoretical sources in a continuous stream of literature from the early Petosiris (ca. 150 BCE) to the late Rhetorius (ca. 620 AD), we do not have a single practical application among the more than 300 preserved Greek (and the very few Roman) horoscopes. There are only three exceptions that all have a particular character: Vettius Valens and Hephaestion analyze their own conception horoscopes as examples for didactic purposes (Val., I 21,17-26 and III 10,4; Heph., II 1,32-34. II 2,22-26), and the Roman Tarutius investigated the conception horoscope of Romulus (772 BCE), the mythical founder of Rome (Plut., *Rom.* 12,3-5). Hence, conception horoscopy seems never to have been a successful alternative to birth horoscopy in astrological practice, and arguments drawn from

[1] Only recently a laudable special analysis dedicated to Augustus and the Capricorn has been conducted by a Münster colleague of F. which was published in the same series: Simonetta Terio, *Der Steinbock als Herrschaftszeichen des Augustus*, Münster 2006 (Orbis Antiquus. 41; Diss. Münster, 2005).

conception horoscopy should be applied with due caution to cases like that of the emperor Augustus mentioned above.

The origins of conception horoscopy go back to the early period of individual astrology, namely to the third century BCE. Our earliest source is a cuneiform tablet (BM 33667) from Mesopotamia with the dates of conception and birth of the same individual (17 March and 15 December 258 BCE). Besides, we learn from Vitruvius (IX 6,2) that a successor of Berossus left instructions for conception horoscopy (pp. 3-4). This testifies to an early interest in the planetary alignment at that moment which was obviously considered as the true beginning of human life. From the third century BCE onwards, this astrological interest in conception continued to be cultivated as is clear from the fragments of Petosiris (saec. II BCE), from the endeavour of Varro's contemporary Tarutius (saec. I BCE, see above) and from Philo's criticism (*prov.* 1,87) of conception astrology around the beginning of the Christian era (pp. 4. 19. 239).

The first extensive discussions of conception astrology to be preserved from professional manuals date from the second century AD. Most interesting is Ptolemy's subtle discussion of conception versus birth (Ptol., *Apotel.* 3,2,1-4. 3,2,7. 3,7,1). According to him, conception is the natural beginning (ἀρχή) of human life. In this moment, all characteristics of the soul and body are shaped by the astral influences and can therefore best be analyzed by using the conception horoscope. Since, however, the exact time of conception - which is different from the time of intercourse, as ancient gynecologists knew - is extremely difficult to determine, Ptolemy prefers the readily available time of birth as the 'second beginning' (καταρχή) of human life. Relying on the hypothesis that the different planetary alignments at conception and birth are somehow analogous to each other (we are not told in what exactly this analogy consists) Ptolemy concludes that the characteristics determined at conception (the ἰδιώματα) can be understood from the birth horoscope, too. In addition, some astral influences that are exercised on the embryo at the moment of birth (the so-called συμπτώματα) are displayed only in the natal chart which consequently turns out to be the fuller and therefore preferable basis of astrological research. To cast a conception horoscope is, in Ptolemy's view, a senseless endeavour unless one wishes to gather information on the prenatal period like, for instance, the period of gestation or the proper development of the embryo (pp. 10-27, esp. 25-26).

While Ptolemy professed a unique, philosophically differentiated view, and at least some like Antigonus of Nicaea (ca. 150 AD) thorougly rejected conception astrology (Heph., II 1,8; pp. 26-27)[2], the majority of astrologers seems to have investigated speculative methods that used the empirically known time of and planetary alignment at birth in order to determine the empirically unaccessable conception horoscope. These manifold methods that make up the long chapter III in F.'s book were based on the alleged analogy of the heavens at both moments (see above on Ptolemy) and implied various arithmological and/or geometrical operations. The most important sources are Antiochus, Porphyrius, Hephaestion, and Rhetorius. Among the four main methods that can be distinguished by far the most important is the so-called 'rule of Petosiris' ("Petosiris-Regel"). It is based on the assumption that the

[2] This is Antig. Nic. test. 3 in my forthcoming edition with commentary (S. HEILEN, *Hadriani genitura. Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia.* Edition, Übersetzung und Kommentar, 2007).

moon's position at birth is identical with the ascendent zodiacal degree at conception and viceversa. F. analyzes the 'rule of Petosiris' on pp. 70-172 and tentatively dates it (p. 173) to the time of Berossus (saec. III BCE), giving also some information on its reception in the Middle Ages and the Renaissance (with interesting details on the history of its Latin designation *Trutina Hermetis*, pp. 165-167). It would be too long to report here the complex technical details of either the 'rule of Petosiris' or the other three methods (pp. 32-190).

Besides their speculative attempts at determining the planetary alignment at conception, ancient astrologers also developed theories to determine the length of pregnancy. The motif for doing so was the ancient belief that the period of gestation is decisive for whether the child will live or die. Children born in the eighth month were generally considered not to survive, unlike children born in the seventh, ninth or tenth month. The respective astrological theories made it possible to give predictions on the survival of the embryo, an issue of the utmost importance in a society used to a high rate of infant mortality. Again, it would be too long to go into the details of the four different methods reported by Vettius Valens, Hephaestion, Proclus, and Rhetorius (pp. 191-225; cf. 32-39 on the ancient theories about the average period of human gestation).

F. provides all original (mostly Greek) texts quoted with reliable German translations of her own[3]. These are in many cases the first modern translations available. Synoptic arrangement of texts and translations as well as numerous diagrams help the reader understand the technical details. Many of the texts are here first commented on by a modern scholar, for instance Val., I 21,1-40 (pp. 88-130)[4]. F. not only analyzes the various theories in themselves but also discusses (without pretending to be systematic) their possible origins and their survival in later Arabic and Latin writings (*ex. gr.* 65-69 on the origin and reception of the doctrine concerning the respective positions of the sun at an individual's conception and birth). Each chapter and subchapter closes with a summary. In the case of speculative methods F. uncovers the implicit motifs of their astrological authors, so to say their 'inner logic' (*ex. gr.* pp. 190 on a method for determining the ascendent at conception, transmitted by Antiochus, Porphyrius and Hephaestion, and pp. 200-202 on the method of the 'three moons' described by Val., I 22,1-16). F.'s attention to specific linguistic features and poetic words allows her reasonably to suspect Val., I 21,40 of being a prose adaptation of an earlier poetic version (pp. 77-78).

On several occasions F. is not satisfied with the texts as printed by the respective editors: at p. 83 on Ps.-Ptol., *Karpos* 51 she restores the reading ἢ τὸ τούτου διάμετρον to the text (it is transmitted by the three main manuscripts but had been relegated to the apparatus criticus by the editrix E. Boer); pp. 57 and 63 F. cautiously suspects Val., III 10,2 ἔσθ' ὅτε - εἰς τὰ ἐξάγωνα to be a later addition to the text; p. 105 F. proposes an emendation of Val., I 21,10; p. 111 F. corrects the figure 288 (σπη) in Val., I 21,21 (the autobiographical birth horoscope of Vettius Valens) to 278 (σοη) which the former editor D. Pingree finds convincing (*per litteras*); in the same text F. rightly supplies I 21,26 <καὶ>; at Val., I 21,31 F. conjectures ἢ (or ἃς) for ἣν (pp. 120-121), at Heph., II 1,18 μοίρας for ὥρας (p.

3 Except for some texts quoted in the notes.

4 This passage contains three horoscopes: 1,21,7-10 for July 31, 62 AD (anonymous); 1,21,17-26 for February 8, 120 AD (birth of Vettius Valens); 1,21,32-40 for July 26, 114 AD (anonymous).

135); at Heph., II 1,22 she deletes ἢ (pp. 137f. and esp. 140[357]), at Rhet., *epit.* 4,23 she corrects the edition of A. Olivieri in *CCAG* II (1900), pp. 186,15-187,3, in two details (p. 219[538-539]). Other corrections regard not the text but its erroneous interpretation by earlier scholars, for instance Neugebauer's und Bezza-Fumagalli's of a geometrical method discussed by Proclus and Hephaestion (p. 215[528]).

Despite F's overall accuracy, it is not surprising to find, in a text so rich in mathematical operations, some single mistakes: for instance, p. 111 the correction of the Greek (from σπη to σοη, see above) has not been extended to the German translation (read "278" instead of "288"); the conception of Hephaestion in 380 AD fell neither on February 22, as Neugebauer calculated, nor on February 20, as F. has it (pp. 160-161), but on February 21[5]. In the analysis of Tarutius' conception horoscope of Romulus the diagram needs correction (p. 236)[6]. Besides, there are two confusions between astronomical dating and historical dating according to the Christian era: p. 2 n. 8 correct "61 v.Chr." to "62 v.Chr."[7], and p. 230,5 correct "257 bzw. 256 v.Chr." to "258 v.Chr."[8]

Altogether F's dissertation is an important seminal contribution to the study of ancient astrology and will be a standard reference tool for anyone working in the field.

STEPHAN HEILEN
Urbana-Champaign

5 On p. 160[407] F. corrects Neugebauer with respect to the conception horoscope of Hephaestion and rightly affirms that it is not about the 97th but the 96th year of the era of Diocletian. In her last sentence, however, she overlooks a fact to which she herself had (p. 155[390]) rightly called the reader's attention, namely that Diocl. 96 followed an intercalated year in the Alexandrian calendar (Diocl. 95) and therefore began one day later, on August 30 (jul.), not 29. Consequently, the 26th of Mechir, 9th hour of the night, does indeed fall - as Neugebauer (p. 132) affirms - on February 22, 380 AD (jul.), not February 21, as F. has it. This error by one day affects also F's conversion of the last step in Hephaestion's calculation (which has been neglected by Neugebauer): after subtracting six hours the ancient astrologer arrives at the second hour of the night of the 26th of Mechir as the definitive date of conception (Heph., II 1.34), which in the Julian calendar corresponds to the evening of February 21, not 20. As a minor consequence, the moon (p. 162) did not stand, as F. affirms, in the first but in the last third of Aquarius, at ca. 22° (trop.) = ca. 24° (sid.).

6 The ecliptic length of the solar eclipse (23° 33′ ♊ in modern tropical definition) has been converted correctly into ca. 12° ♋ (sideric definition) by using the figure of 18° 37′ appropriately determined earlier (p. 234), but the ascendent degree ought to have been treated analogously. Since it was, at the time of eclipse, 0° 12′ ♍ in the tropical reference frame (p. 236[596]), the sideric equivalent would be ca. 19° ♍, not 19° ♌. This means that at the moment of the eclipse the two luminaries had already much more closely approached the upper culmination (MC) than the diagram shows. The following diagram, instead, which concerns the birth of Romulus, is correct (p. 237).

7 More about the date and meaning of the famous lion horoscope of Commagene in: ST. HEILEN, "Zur Deutung und Datierung des 'Löwenhoroskops' auf dem Nemrud Dağı", *Epigraphica Anatolica*, 38 (2005) 145-158.

8 This figure is correct on pp. 3 and 239.

G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizione profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico.* Atti del II Seminario Internazionale Messina 21-22 Marzo 2003 (*Hierá.* Collana di Studi Storico-Religiosi 7. Temi e problemi della Storia delle Religioni nell'Europa contemporanea 2), con la collaborazione di A. Consentino - M. Monaca - E. Sanzi, Edizione Lionello Giordano, Cosenza, 2005, 383 pp. [ISBN 88-86919-20-4].

La publicación que se presenta en estas líneas reúne los cinco textos expuestos y discutidos (E. Suárez de la Torre, A. Bernabé Pajares, A. Pérez Jiménez, A. Mastrocinque y G. Filoramo) en las sesiones de trabajo del Seminario Internacional celebrado en Messina (21-22 de marzo de 2003) bajo la dirección de Giulia Sfameni Gasparro (titular de la Cattedra di Storia delle Religioni de la Universidad en la que se organizó el evento), e incorpora cuatro contribuciones adicionales (G. Sfameni Gasparro, M. Monaca, A. Cosentino y E. Sanzi) a las que no se pudo dar espacio en el desarrollo del programa.

La colaboración entre especialistas españoles e italianos auspiciada por el Seminario de Mesina se pretende modelo de una nueva actividad científica en el marco del espíritu que preside las iniciativas de la *European Association for the Study of Religions* (EASR), tendente a fomentar los encuentros entre miembros de comunidades académicas nacionales distintas en torno a un tema común[1]. En esta edición, el motivo para la reflexión crítica sugerido por la profesora Sfameni Gasparro a los participantes era el de la definición y caracterización, en términos histórico-religiosos, de las distintas modalidades de comunicación entre hombres y dioses conocidas en el Mediterráneo antiguo. Las investigaciones aquí contenidas exploran así este amplio y multiforme fenómeno religioso en las diferentes tradiciones culturales que se desarrollaron y convivieron en el mundo greco-romano, tanto en las vinculadas a los sistemas politeístas cívicos clásicos como en las asociadas a los modelos monoteístas de base judeocristiana.

La adivinación, bajo formas y contextos particulares, ocupa un lugar destacado en las investigaciones que se presentan en el volumen aquí comentado. No hay que dejar de reseñar que precisamente fue esta forma de comunicación con el mundo divino uno de los fenómenos culturales más característicos de las civilizaciones antiguas (incluidas las orientales), tanto por su universal extensión como por su práctica en ámbitos tanto privados como públicos. En las sociedades antiguas, la adivinación formaba parte regular de las instituciones de gobierno y de la vida social, lo que pone en evidencia su plena integración en las estructuras políticas, religiosas y sociales.

El extenso trabajo de Emilio Suárez de la Torre (págs. 29-106) indaga en la relación entre forma y función en las prácticas proféticas y oraculares de Grecia en el período comprendido entre la época clásica y la tardo-antigua, a través de una estructura expositiva con tres

[1] Permítaseme aquí informar que un proyecto científico de colaboración hispano-italiana en la disciplina Historia de las Religiones y bajo la forma de Seminario monográfico, del que formo parte, se ha ido consolidando en el curso de los últimos cinco años con la celebración de tres reuniones de trabajo y la publicación de sus respectivas actas. Diana Segarra Crespo (ed.), *Transcurrir y Recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, Roma-Madrid, 2003; Diana Segarra Crespo (coord.), *Connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo clásico*, Madrid, 2004; José A. Delgado Delgado (ed.), *Dioses viejos – dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la ciudad antigua*, La Laguna (en prensa).

núcleos temáticos básicos. El autor ha orientado su exploración, por una lado, hacia la propia figura del adivino / adivina (*mantis*), procurando mostrar su complejidad bien en el "nivel mítico" y en función de su lejanía o proximidad al modelo mántico apolíneo, bien en el "nivel histórico", distinguiendo entre aquellos que actúan a título individual (cuyo campo de acción se asocia a la actividad militar) y los que se configuran en "familias" (especialmente relacionados con el oráculo de Zeus en Olimpia). En un segundo estadio, revisa los centros más importantes de actividad oracular (con especial atención a Delfos y otros santuarios de Apolo), destacando no sólo la diversidad de sus localizaciones, sino la variedad tipológica de las modalidades rituales de las consultas (aunque sin discutir la tan interesante cuestión de los procedimientos empleados). En el último nivel de análisis ("textual"), finalmente, discute las características del lenguaje oracular (descubriendo trazos que denotan una identidad propia) y la naturaleza de ciertas "colecciones" tardías de oráculos, como los Sibilinos o Caldeos, de acentuado contenido político-religioso o filosófico. La cuidada selección de textos que cierra el trabajo del profesor Suárez de la Torre sin duda prestará un buen servicio al investigador, aunque su presentación sin traducción limitará notablemente las posibilidades de acceso a los no especialistas. A la extensa bibliografía presentada podría añadirse aún el útil diccionario de Santiago Montero (*Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997).

La adivinación astrológica, fundamento de la contribución de Aurelio Pérez Jiménez (págs. 151-190), se introdujo en Grecia en una época tardía y, por oposición a su empleo oficial entre babilonios y asirios, quedó circunscrita estrictamente al marco privado. El texto del profesor de la Universidad de Málaga estudia la influencia que se reconoce a los astros en la predisposición y actitud de los hombres en su contacto con las divinidades o hacia las prácticas cultuales. A través del comentario de una serie representativa de documentos astrológicos (con traducción) el autor muestra la fuerza que astros como Mercurio, el Sol o la Luna (ya plenamente identificados con los principales dioses olímpicos) ejercen sobre las prácticas religiosas, o la incidencia de los signos zodiacales sobre el nacimiento de futuros sacerdotes u oficiantes de determinadas ceremonias sacras. Entre esos documentos, resultan especialmente interesantes un horóscopo recogido por Vetio Valente (s. II. d. e.) en el que se predice un "sumo sacerdocio" para quien nazca bajo una disposición determinada de los signos astrales y un singular texto transmitido por Hefestión de Tebas (s. IV-V d. e.) en que se muestra la influencia de la astrología sobre la adivinación sacrificial etrusco-romana (y detalla pormenorizadamente la anatomía del hígado). Sobre esto último debe sumarse a la bibliografía específica aportada por el autor el estudio fundamental de C. O. Thulin (*Die etruskische Disciplin. II. Die Haruspicin*, Göteborg, 1906).

Las prácticas adivinatorias oficiales en Roma estuvieron ligadas en exclusiva a la observación de los *signa* divinos (y ajenas a cualquier forma de "revelación "directa o inspirada"), de tal modo que el empleo de los Libros Sibilinos, de los que se ocupa el estudio de Mariangela Monaca (págs. 311-346), se ajustó siempre a los procedimientos de interpretación más típicamente romanos. Tras unas consideraciones generales sobre la adivinación en la ciudad del Tíber (en las que se deslizan algunas imprecisiones[2]), la autora reproduce y

[2] Por ejemplo las referidas a los conceptos augurales de *auspicium* y *augurium* y las competencias de los augures en relación con ellos (pág. 317) o a la confusión entre harúspices vinculados a la interpretación y expiación de prodigios y aquellos otros especialistas en la adivinación sacrificial (pág. 319-320).

comenta la valoración de Cicerón (en *De divinatione*) sobre el modelo adivinatorio representado por la Sibilia. Siguen a ello unas reflexiones sobre la introducción de los Libros en Roma y las influencias externas (greco-etruscas) en las noticias sobre su origen e historia, su papel como garante de la *pax deorum*, su importancia en la vida política de la ciudad, su forma de consulta (por la trascendencia de esta cuestión hubiera sido aquí deseable una mayor atención) y sobre los sacerdotes encargados de su custodia. Dos títulos especialmente importantes completarán el elenco presentado por Monaca: J. Linderski, "The Augural Law", *ANRW* II, 16.3, 1986, 2146-2312 y J. Scheid, "Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs", en AA. VV, *La memoire perdue*, Roma, 1998, 11-26.

La revelación directa del mensaje divino fue una forma adivinatoria reconocida y apreciada en la tradición judeocristiana. La investigación de Giovanni Filoramo (págs. 223-246) muestra las particularidades del fenómeno profético en las primeras comunidades cristianas y cómo la persecución y denuncia de los "falsos profetas" contribuyó a la construcción del cristianismo primitivo. Filoramo explica el problema de la "falsedad" del profeta o de su mensaje en el contexto del conflicto fundamental de esos primeros tiempos sobre la forma de poder ("carismática" o "institucional") que debe dirigir la comunidad de fieles. En ese sentido revisa la historia de la "lucha" contra el "falso profeta" desde la época paulina hasta Orígenes, en la que se revela que se percibía como una seria amenaza "interna" no sólo por los "falsos" contenidos de sus anuncios, sino por su aspiración a alcanzar autoridad espiritual entre los fieles.

Otro importante núcleo expositivo del libro que se reseña está compuesto por los tres estudios que se ocupan de las prácticas mágicas. El texto de Attilio Mastrocinque (págs. 191-222) parte de unas primeras reflexiones teóricas sobre la tan debatida cuestión de la definición, límites y naturaleza del concepto de "magia", negando su consideración como una categoría religiosa en sí misma y apelando a la explicación pliniana (*HN*, XXX, 8, 1-11), que la vincula al "saber ritual de Magos y Caldeos". Para clarificar su posición el autor propone el examen de algunas plegarias contenidas en papiros mágicos y la investigación de la concepción de la divinidad y del cosmos que tales textos presuponen, demostrando la presencia de una diversidad de tradiciones religiosas. Bajo tal orientación, el trabajo de Mastrocinque se centra especialmente en el estudio del teónimo *Ialdabaoth*, presente en formas distintas en textos y amuletos de ambientes judaicos y gnósticos.

Ennio Sanzi, por su parte, se interesa (págs. 355-383) por la presencia del dios Mitra en contextos mágicos durante el segundo helenismo, presentando y comentando una importante evidencia documental (papiros, amuletos e inscripciones). En ellos, concluye el autor, Mitra aparece bien como una de las grandes divinidades a las que se dirigen las plegarias mágicas (junto con otros dioses de tradición oriental, greco-romana o judía), bien simplemente como una *vox magica* más.

La contribución de Augusto Cosentino (págs. 347-354) revisa la utilización religiosa de prácticas de "ilusionismo" o trucos atribuidos al mago Anaxilao (a quien se identifica con el Anaxilao de Larissa de época augústea) y a Marco el Mago.

Al margen de las dos grandes áreas temáticas que se acaban de exponer, el libro acoge también un estudio de Alberto Bernabé sobre el orfismo (págs. 107-150) y otro de la misma editora sobre Filóstrato y su "Vida de Apolonio de Tiana" (págs. 247-309).

En el primer caso, el autor traza las líneas evolutivas principales de las tradiciones órficas desde la época clásica griega hasta la tardo-imperial romana, interesándose especialmente por la naturaleza, contenido y valoración de su literatura (y su influencia en otros

autores), sus "fieles" y modo de vida. Se presta una atención particular a la primera de las etapas (siglo V a.e. hasta época helenística), puesto que se encuentran en ella los elementos fundamentales que recorrerán toda la historia posterior del orfismo. La primera literatura atribuida a Orfeo, poemas cosmogónicos y teogónicos, se fue enriqueciendo con obras de temática muy diversa a la par que se observa una tendencia a la codificación de las doctrinas de forma más sistemática (aunque esta literatura siempre se caracterizó por su falta de unidad). Los contenidos giraron en torno a una suerte de "antropología dualista" que distingue entre un cuerpo mortal y un alma inmortal, siendo de especial preocupación el destino de tal alma en el más allá. En ese sentido, Bernabé descubre cómo son principalmente prácticas rituales (y no tanto preceptos de orden moral) las que aseguran la salvación y la integración del alma con la divinidad. Igualmente señala la extrema libertad en las formas de participación en los ritos, muy flexible y abierta y sin sistemas de organización estables. Lejos de pretender una ahistórica imagen de unidad y exclusividad del orfismo antiguo, el autor atiende y destaca precisamente su gran heterogeneidad y variabilidad.

En el segundo caso, Giulia Sfameni Gasparro presenta un análisis histórico-religioso de la "Vida de Apolonio de Tiana" con el propósito de definir la imagen que de tal personaje ideó Filóstrato y las intenciones que lo guiaron. La autora revisa con detalle el rico y plural ambiente cultural y religioso en el que se presenta a Apolonio, la naturaleza de sus acciones, las distintas opiniones que circulaban sobre él (especialmente aquéllas en que se lo acusa de practicar la magia) y, en fin, las propias fuentes de información o documentación sobre el de Tiana que declara haber utilizado Filóstrato. De todo ello deduce la profesora Sfameni Gasparro la voluntad del biógrafo de crear un determinado "tipo" de *theios aner* modelado sobre categorías propiamente griegas y alejado, posiblemente de forma consciente y tal vez con intención polémica, del nuevo modelo de "hombre divino" que ofrecía el cristianismo.

El título que se ha presentado en las líneas precedentes se suma al dinámico y rico debate actual sobre las formas y medios de contacto entre hombres y dioses, contribuyendo notablemente a la mejor comprensión de un fenómeno histórico central en los modelos religiosos, sociales y políticos de las culturas de la Antigüedad. Sus aportaciones científicas en este campo hacen de este libro un valioso texto de trabajo para los que estudian o se interesan por las mentalidades y formas de pensamiento de las sociedades antiguas.

JOSÉ A. DELGADO DELGADO
Universidad de La Laguna

K. VON STUCKRARD, *Astrología. Una historia desde los inicios hasta nuestros días*, Barcelona, Herder Editorial, 2005, 485 pp. [ISBN: 84-254-2382-1]

Kocku von Stuckrad es profesor en la Cátedra de Historia de la Filosofía Hermética de la Universidad de Amsterdam. Desde este Departamento de la Facultad de Humanidades -único en su género, pues ofrece un programa académico dedicado al Esoterismo- fue organizador del congreso *Horoscopes and History*, celebrado en el verano de 2004, donde se reunieron destacados investigadores, no sólo del ámbito de la Historia de la Ciencia y de la Astrología, sino también del de otras disciplinas, como la Historia del Arte, la Arqueología o la Exégesis Bíblica, incluyendo en la nómina algunos astrólogos profesionales de relieve internacional. Allí se dieron cita el recientemente desaparecido David Pingree, Josèphe Henriette Abry, James Herschel Holden y Wolfgang Hübner, entre otros especialistas no tan veteranos que

sin duda configuran una generación que apuesta por la creciente importancia de estos estudios, junto con Patrick Curry, Nicholas Campion y Robert Zoller, representantes de la perspectiva del ejercicio astrológico.

Valga esta crónica, breve en tanto en cuanto no es procedente su ampliación en el contexto en que nos hallamos, para presentar al autor, que también lo es de uno de los más completos estudios sobre astrología en los ámbitos judío y cristiano de la Antigüedad Tardía: *Das Ringen um die Astrologie, Judische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (cf. *MHNH,* 2 (2002) 326-327), una revisión de su tesis doctoral.

Esta *Historia de la Astrología*, publicada antes en alemán (*Geschichte der Astrologie*, Munich, 2003) y traducida ahora al castellano -idioma donde estas aportaciones son escasas- es un ejemplo de literatura de divulgación científica de la más alta calidad y un valioso exponente para entender cómo y por qué la astrología ha estado presente con rango preferencial en numerosas etapas de la evolución de la historia de las ideas. "Historia de la astrología" ha de entenderse pues como 'historia del pensamiento astrológico', en primer lugar, 'historia de las religiones' y, también, 'historia de la filosofía y de la ciencia'. Stuckrad no olvida ninguno de estos aspectos ni su conexión con el contexto cultural, social e incluso político en los que se inscriben en cada momento, concediendo una especial importancia a la relación entre astrología y esoterismo.

Tampoco olvida, por lo que conozco, ningún referente histórico, por remotas que sean las noticias que de él tengamos, y aporta siempre las últimas investigaciones realizadas respecto a cualquiera de ellos. Así, en lo tocante a la arqueoastronomía, nos informa detenidamente del reciente descubrimiento del disco estelar de Nebra, el testimonio más antiguo de una cosmología europea en la temprana Edad del Bronce; con respecto al decisivo paso de los augurios del Enuma-Anu-Enlil a la horoscopía griega posterior y, en términos técnicos, de las constelaciones a los signos, recoge el hallazgo de la tablilla cuneiforme BM 36746, cuya importancia radica precisamente en constituirse en eslabón entre la astrología babilónica y la helenística. También encontramos datos sobre *los sabeos*, pueblo mítico del que se ignora casi todo, excepto que fueron precursores de la astrología árabe y, probablemente, transmisores de buena parte de las doctrinas herméticas al mundo islámico.

En el libro se estudian, de manera exhaustiva, todos los planos en los que la astrología se ha ido insertando a lo largo de los siglos: su vinculación con magia y alquimia, su importancia en el desarrollo de otras disciplinas científicas afines, su afincamiento en determinadas escuelas filosóficas, como el estoicismo y el neoplatonismo, así como en corrientes religiosas, como el mitraísmo o el maniqueísmo, sus relaciones con el poder y la postura que asumieron las religiones de la Antigüedad, especialmente las monoteístas, frente al dogma astrológico.

Pero quizás, puesto que todos estos asuntos están tratados de forma más o menos extensa en otras obras anteriores, más específicas respecto a periodos o culturas determinadas, la principal aportación de esta *Historia de la Astrología* reside en el estudio del panorama moderno y contemporáneo, periodos ambos que apenas han sido objeto de reflexión.

La presunta "revolución" científica -pues no está tan claro hoy para algunos historiadores de la ciencia que en realidad pueda considerarse como tal el fin del modelo geocéntrico y sus consecuencias, sino más bien como un cambio de método o de discurso- colocó a la astrología en una situación de crisis. A pesar de ello -de su desaparición total del ámbito académico, de quedar mínimamente reducida a las especialidades meteorológica y médica, de la prohibición de editar efemérides y otras circunstancias adversas- continuó vigente en algunos círculos intelectuales pero, eso sí, vinculada quizás más que nunca al esoterismo.

Su revitalización continuará en esta línea durante el siglo XIX, unida generalmente a las sociedades secretas, poblada por rosacruces, cabalistas o teósofos.

A esta última etapa de la historia de la astrología dedica Stuckrad especial atención, sin dejar al margen -a mi entender- ningún personaje representativo o digno de mención: Goethe, *Rafael*, *Zadkiel*, Simmonite y, ya en los umbrales del siglo XX, Evangeline Adams, Madame Blavatsky, Aleister Crowley, Alan Leo, *Sepharial* desfilan por estas páginas, en las que el autor dedica un capítulo a la impresionante influencia de Karl Gustav Jung en la astrología contemporánea, que se asienta principalmente en el estudio psicológico del individuo.

Por último esta *Historia de la Astrología* se ocupa -algo absolutamente novedoso en un libro de este género- de la situación actual, partiendo de las vicisitudes del periodo de la Guerra Mundial y recorriendo su evolución a lo largo de las últimas décadas en diferentes países europeos y a través de escuelas, publicaciones y asociaciones de astrólogos profesionales: datos que no carecen de interés para evaluar el momento presente.

El trabajo de Stuckrad se completa con una bibliografía actualizada y ordenada por épocas, siguiendo la capitulación del libro, una utilísima tabla cronológica y un glosario de términos técnicos de la astrología, además de los adecuados índices temático y onomástico. Una obra, en fin, que consigue la eficacia del manual de consulta sin renunciar por ello al rigor académico que merece el estudio de la Historia de la Astrología: una historia de más de dos mil años, rica en matices e interpretaciones, que el autor consigue sintetizar en un libro asequible en su lectura tanto para el que se acerca a ella por mera curiosidad como para el especialista interesado en cualquiera de los ámbitos en que la propia historia incide.

CARMEN ORDÓÑEZ
Universidad Complutense

GEORG LUCK, *Arcana Mundi*: *Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006[2], 544 pp. [ISBN: 0-8018-8345-8; 0-8018-8346-6]*

Los algo más de veinte años transcurridos desde la aparición de la primera edición de los *Arcana Mundi* (1985) y la atención creciente que en este tiempo los estudiosos han prestado al tema de las ciencias ocultas en el mundo grecorromano —con la publicación de un importante número de trabajos, sobre todo en relación con la magia—, hacían necesaria una revisión y actualización en profundidad de esta obra, que es precisamente lo que su autor, Georg Luck, ha pretendido con esta segunda edición, aparecida, como la primera, en la Johns Hopkins University Press.

Aunque, en esencia, la nueva edición respeta la estructura y formato de la anterior —una amplia antología de textos antiguos, traducidos al inglés, precedidos cada uno de una introducción, que pretenden ilustrar los más diversos aspectos de las artes ocultas durante la Antigüedad griega y romana, en concreto, la magia, los milagros, la demonología, la adivinación, la astrología y la alquimia—, el autor ha renovado completamente tanto su presentación como su contenido, incorporando un buen número de capítulos y secciones nuevas,

* Esta reseña se ha realizado en el marco del Proyecto BFF2001-1893 de Ministerio español de C. y T.

procedentes muchos de ellos de trabajos que ha ido elaborando y publicando en estos años[1], dando como resultado una obra totalmente remozada y actualizada, que incorpora nada menos que 149 nuevas páginas (544 frente a las 395 de la primera edición).

Entre las nuevas incorporaciones, destaca la "General Introduction" (pp. 1-29), que lleva como subtítulo "Exploring Ancient Magic", donde Luck hace un repaso rápido por las cuestiones esenciales que suscita el tema, en muchos casos, aquéllas que se han vuelto a poner sobre la mesa tras la publicación de algún trabajo de investigación al respecto, y que se tratan más en profundidad en las introducciones parciales que encabezan cada uno de los seis bloques temáticos en que se divide la obra y, por supuesto, en los textos respectivos.

Como el propio Luck nos aclara, esta Introducción no se ha elaborado *ex professo* para la nueva edición de los *Arcana*, sino que procede de la reelaboración y ampliación de la que incluyó en la 1ª edición de la versión española, traducida por E. Gallego Moya y M. E. Pérez Molina y publicada por Gredos en 1995, y que apareció más tarde en inglés, bajo el título de "Recent Work in Ancient Magic" (*Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000, pp. 203-222).

Evidentemente, no podemos detenernos a resumir todos los aspectos que suscita el tema de la magia antigua y que Luck toca en la Introducción. Partiendo de la premisa de que la magia suponía para el hombre antiguo una auténtica visión del mundo, que consistía en aplicar un "pensamiento mágico" a absolutamente todo, igual que hacemos hoy día con la tecnología, nuestra particular forma de magia, Luck insiste en algunas ideas fundamentales que sirven para enmarcar y contextualizar su trabajo.

Por lo pronto, nunca han existido tres estadios consecutivos en la evolución humana representados por la magia, la religión y la ciencia, sino que los tres han convivido de un modo u otro a lo largo de la historia.

Todo el mundo está de acuerdo en que existe una relación entre magia y religión; sin embargo, resulta difícil concretar qué elementos comparten y en qué se diferencian. En este último aspecto, los criterios que se han establecido —que la magia sería manipuladora, que aplicaría medios para un fin específico, que se concentraría en lo individual, etc.— no se pueden considerar verdades absolutas, sino meras directrices.

La magia, más que con conceptos, operaría con símbolos, los cuales servirían a veces de atajos para comprender conceptos demasiado complejos.

En la base de la magia, la astrología o la alquimia está la idea de "simpatía cósmica", que fue formulada por el filósofo estoico Posidonio de Apamea.

Mediante el término griego *dynamis* se trata de designar la fuerza o poder que permitiría la acción mágica. Esta d*ynamis* reside en ciertas cosas (rocas o plantas), que se consideran animadas, en palabras o expresiones y en técnicas o tipos de conocimiento.

Para Luck, en la actuación del mago hay un reflejo del modo de actuar propio de los antiguos chamanes. Aquél, como éstos, podía caer en trance, la "divina locura", y adoptar otra identidad, incluida la de un dios o demon, de forma calculada. En ese estado podía tener toda clase de visiones. Asimismo, los grandes taumaturgos, como Apolonio de Tiana, de los que

[1] Trabajos motivados en parte por el deseo del autor de incorporar elementos nuevos a las versiones que de los *Arcana* se han ido haciendo en los últimos años al español, alemán e italiano.

últimamente se ha ocupado ampliamente la crítica, no serían sino un trasunto de los grandes chamanes de tiempos pretéritos.

El autor también repasa la utilidad de algunas de las tipologías establecidas últimamente en los estudios sobre magia, entre ellas la distinción entre magia "directa" (los amuletos) e "indirecta" (la invocación a los muertos, como la del libro 11 de la *Odisea*); magia "privada" (que era como normalmente se practicaba la magia, tal como la entendemos) y la "oficial" (cercana a la religión y que podía incluir, entre otras cosas, ritos para traer la lluvia o la fertilidad); o entre magia "natural" y "ritual".

Desde un punto de vista metodológico, para comprender la magia grecorromana es esencial estudiarla en relación con la de otras culturas vecinas, en particular hititas y egipcios. Por supuesto, el propio concepto de "magia grecorromana" se refiere expresamente a la magia practicada en época helenística, un conglomerado sincretista y multicultural formado en el Egipto de los Ptolomeos, que es lo que se documenta en los papiros mágicos.

En fin, atención preferente en este tema hay que prestar a la actitud de la Iglesia, contradictoria, como en su relación con todas las ciencias ocultas, pues si por un lado las prohibía y perseguía, por otro los fieles las practicaban y eran frecuentes los casos de asimilación y hasta sincretismo.

De otro lado, entre las nuevas incorporaciones que registra esta segunda edición se cuentan 9 nuevos textos (131 frente a los 122 de la primera), a saber:

el nº 2, de magia, de Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*, 1-4;

el nº 4, de magia, la fábula 56 de Esopo;

el nº 56, de demonología, Flegón de Tralles, *Mirabilia* 1;

el nº 75, de demonología, el Amuleto de Abrasax (*Suppl. Mag.* 13 = *PGM* LXXXIX);

el nº 76, de demonología, un amuleto contra la migraña (R. Kotansky, 1994, nº 13);

el nº 103, de astrología, Dión Casio 49, 43, 5; 52, 36, 1-2;

el nº 114, de astrología, Fírmico Materno, *Mathesis*, 2, 29, 10-12;

el nº 120, de astrología, Manetón, *Apotelesmática*, 4, 271-285;

el nº 131, de alquimia, Teofrasto, *Sobre los olores*

Dentro de la introducción a la sección dedicada a los milagros, es nuevo el epígrafe "Plutarch on the Miraculous" (pp. 181-183), donde Luck analiza los términos que emplea Plutarco para designar los acontecimientos que desafían cualquier explicación, a saber, *tekmerion*, *semeion*, *thauma* y *anomalia*, apoyándose en ejemplos sacados en su mayoría de sus "tratados teológicos" (los que tratan de dioses, instituciones religiosas y temas afines). La conclusión de Plutarco, hombre profundamente religioso que vivió en una época donde se estaba perdiendo la fe en los dioses tradicionales, sobre la presencia de lo milagroso es que la gente común, una vez satisfecha su curiosidad ante el hecho maravilloso, como si fueran niños, se alejan, sin prestar atención al mensaje divino que éste porta. Sin embargo, los milagros siguen estando ahí, a nuestro alrededor, y nunca dejan de producirse.

Asimismo, es nuevo, dentro de la introducción al capítulo dedicado a la demonología, el epígrafe "Ancient Amulets" (pp. 218-220), donde se hace una serie de consideraciones generales sobre estos útiles que solían emplearse habitualmente para protegerse y eran, por tanto, instrumentos de la "magia blanca". Destaca Luck que, en su origen, es casi seguro que el hecho de portar joyas o el empleo de perfumes tenía una función protectora. Además, la

atribución de propiedades diversas a las piedras preciosas y semipreciosas llevó a que se escribieran tratados específicos denominados *Lithika*. En fin, el hecho de que los amuletos solían emplearse habitualmente en la vida cotidiana se demuestra en parte porque los papiros mágicos ofrecen amplia información sobre su diseño y el estilo de sus inscripciones.

De otro lado, se ha ampliado, en la introducción al capítulo sobre la adivinación, la parte final del epígrafe "Oracles as Institutions", pp. 303-305, al incluirse información concreta sobre el modo como se practicaba la adivinación en los distintos oráculos, en particular, en el de Trofonio, sobre todo a partir de los datos que nos ofrece Pausanias 9, 39, 2-14.

También se ha ampliado, en la introducción a la sección dedicada a la astrología, el epígrafe "Notes on astrological Techniques", pp. 382-386, donde Luck hace algunas consideraciones sobre los elementos que, entretejidos, constituyen la esencia de la astrología. En este sentido, junto al indudable componente científico, como en la mayoría de las artes ocultas, al menos desde época helenística, hay también en ella grandes dosis de "superstición", es decir, de pensamiento prelógico. Así, la amalgama de antiguas creencias y tradiciones, incluso en el pensamiento de las personalidades más clarividentes de la época, constituían un lastre que impedía cualquier progreso revolucionario. A esto hay que añadir que la astrología griega, con toda probabilidad, hunde sus raíces en la religión astral de Mesopotamia y, como sugiere Luck, que el hecho de que los signos zodiacales reproduzcan en su mayoría figuras de animales, bien podría proceder de un antiguo culto a deidades animales. En fin, según nuestro autor, la astrología sería una aplicación práctica de la idea de que en los cielos se reproduce la misma jerarquía que el hombre ve que existe en las burocracias y ejércitos terrenales. Desde esta perspectiva, sí se podría afirmar respecto a esta pseudociencia el hecho de que "it seems essentially like a guessing game based on certain rules" (p. 385).

El epílogo, "The Survival of Pagan Magic" (pp. 457-478), que tampoco aparecía en la primera edición, procede de dos trabajos suyos aparecidos en los últimos años. La primera parte del capítulo, "Spells of the Early Church", se basa en una aportación que hizo el autor para un Simposio en la Universidad de Jena en 2002 y que se redactó en un principio en alemán. Luego una versión en inglés del mismo se publicó en esta revista *MHNH*, en el nº 3 (2003) pp. 29-54. La segunda parte, "Enchantments of Byzantium", se publicó en un principio en francés, en *Critique*, verano de 2003. Por supuesto, en ambos casos, los textos han sido revisados para incorporarlos al libro.

La primera parte del epílogo (pp. 457-468) constituye un repaso rápido por una serie de hechos que vienen a demostrar que, aunque los padres de la Iglesia persiguieron la magia (y el ocultismo en general) desde un punto de vista teológico, considerándola fruto de la acción de los demonios (muchos de los cuales se "reclutaban" entre las filas de los antiguos dioses del paganismo) y de una enfermiza *curiositas*, los cristianos llegaron a asimilar y sincretizar las antiguas prácticas. En este sentido, en sus filas hubo quienes practicaron o coquetearon con la magia y el ocultismo, como Sexto Julio Africano o San Hilarión de Tavasta; fueron muchos los fieles que, a pesar de las prescripciones en contra, utilizaban amuletos —llegando incluso a crearse uno específicamente cristiano, el *enkolpion*, una cajita con forma de cruz pectoral, que contenía un reliquia y que se usaba como protección contra la enfermedad y para la edificación religiosa—; se sirvieron abundantemente de los exorcismos como forma de combatir la posesión demoníaca; y, en fin, se llegó a crear un concepto de *dynamis* cristiana, opuesto a la vieja *dynamis* de la magia pagana.

La segunda parte (pp. 469-474) reúne algunos hechos que vienen a demostrar cómo también durante el periodo bizantino, a pesar de las prohibiciones, sobrevivieron los conceptos y las prácticas mágicas. A este respecto, se hace un repaso por la terminología utilizada —que demuestra que los viejos términos seguían en uso, aunque también se encuentran algunos nuevos—; se menciona el interés por lo oculto de algunos intelectuales como Miguel Psellus (s. XI) y cómo se seguían consultando libros de magia, como los *Kestoi* de Sexto Julio Africano y el anónimo *Koranides*, entre otras cosas.

Para esta segunda edición se han elaborado expresamente el Apéndice, "Psychoactive Substances in Religion and Magic" (pp. 479-492), que trata de demostrar que en las grandes religiones de la Antigüedad las drogas y las sustancias psicoactivas desempeñaron un papel importante —igual que en las sociedades tribales de África y Sudamérica[2]—, por lo que también debieron tenerlo en la magia[3]; y los *Vocabula Magica* (pp. 493-518), una lista básica de palabras relacionadas con lo mágico que encontramos en las fuentes griegas y latinas.

Por último, en esta nueva edición se ha ampliado notablemente la bibliografía empleada, como se puede comprobar en el epígrafe correspondiente (pp. 519-527).

En fin, con los nuevos materiales incorporados, el profesor Luck pone en manos de los lectores unos *Arcana Mundi* que, sin perder las virtudes que han hecho de éste un manual esencial en los estudios de magia y ocultismo antiguos, se presentan notablemente actualizados, gracias a la profunda labor de revisión, llevada a cabo por su autor, de la abundante bibliografía aparecida en este campo en los últimos años.

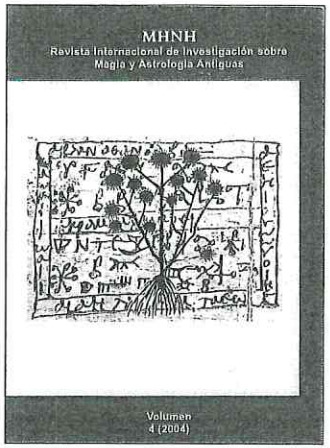
CRISTÓBAL MACÍAS
Universidad de Málaga

2 Idea que, como afirma Luck, "is still abhorrent to many scholars today" (p. 479).

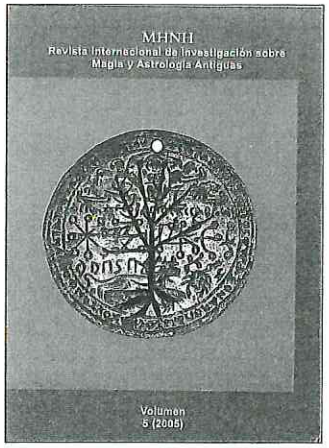
3 Pues el mago adapta para sus propios propósitos técnicas que los sacerdotes habían empleado durante mucho tiempo. Además, añade Luck, otro factor que habría contribuido al empleo de alucinógenos y psicoactivos por parte del *magus* es que el consultante, que mantenía con éste una relación comercial o de negocios, exigía resultados inmediatos. Por lo que, si para obtenerlos se consideraba necesario el empleo de ese tipo de sustancias, el mago no dudaría en recurrir a ellas.



Vol. 3 (2003), 346 pp.



Vol. 4 (2004), 326 pp.



Vol. 5 (2005), 382 pp.

EDICIÓN
CEDMA.
Centro de Ediciones de la
Diputación de Málaga

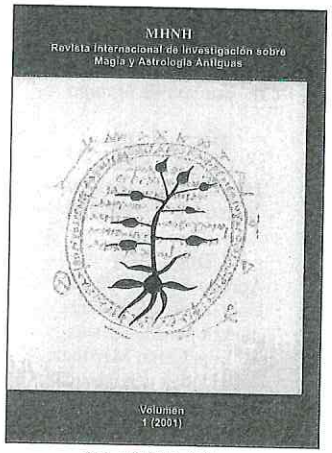
DISTRIBUCIÓN
Charta Antiqua.
Distribución-Editorial
Fax: 0034-952131838

DIRECCIÓN
Aurelio Pérez Jiménez.
Universidad de Málaga
aurelioperez@uma.es
José Luis Calvo Martínez.
Universidad de Granada
jcalvo@ugr.es

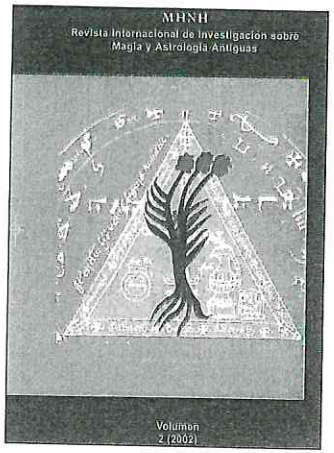
MHNH
Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antigua

Primera Revista Científica Internacional cuyo tema de investigación es la Magia y la Astrología en la Antigüedad, así como sus implicaciones religiosas, místicas e influencia en el pensamiento, el arte y la literatura. El contenido se articula en tres Secciones: ***Studia***, destinada para estudios extensos relacionados con los dos campos de especialización de la Revista; ***Documenta et Notabilia***, donde se incluyen ediciones críticas de textos, con traducción y comentario, notas sobre pasajes 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. Excepcionalmente podrá incluirse una nueva Sección que, bajo el epígrafe *Acta*, incluya los resultados de Seminarios de especial relevancia internacional en el ámbito de la historia de la Magia o de la Astrología antiguas, como se ha hecho ya en el vol. 5 con el Symposium *Professional Sorcerers and their Wares in Imperial Rome: An Archaeology of Magical Practices*, celebrado en Roma en 2004 y editado bajo la dirección del Prof. Chr. A. Faraone.

VOLÚMENES PUBLICADOS



Vol. 1 (2001), 350 pp.



Vol. 2 (2002), 338 pp.

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 Thrasyllus", *AJP*, 48 (1927) 359-366.

-D. JORDAN, "Defixiones from a Wall near the Southwest Corner of the Athenian Agora", *Hesperia*, 54 (1985), pp. 210-212.

c) **Works in collaborative volumes**: Cite as with articles, followed by the citation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 1 above: *e.g.* H. KYRIELEIS, "Θεοὶ ὁρατοί. 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 planètes[3]; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque[4]".
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, 6 (2006)

NECROLOGICA

W. HÜBNER, "David Edwin Pingree †" 3-12

I.- *STUDIA*

A. ALVAR NUÑO, "'Ανερρίφθω κύβος. Áyax y Aquiles tiran los dados" 15-32

G. SFAMENI GASPARRO, "Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec.): La *Vita di Severo* di Zaccaria Scolastico" 33-92

J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, "Diosas y/o brujas: Hechiceras míticas (y menos míticas) de Grecia" 93-108

ST. HEILEN, "Aelius Aristides über seine Geburtssterne. Eine überfällige Richtigstellung" 109-126

C. MACÍAS VILLALOBOS, "Los cometas y su papel en la astrología antigua" 127-154

II.- *DOCUMENTA ET NOTABILIA*

J. L. CALVO MARTÍNEZ, "El Himno a Helios ''Αεροφοιτήτων ἀνέμων'" 157-176

R. CABALLERO SÁNCHEZ & H. BAUTISTA RUIZ, "Una paráfrasis inédita de los *Tesoros* de Antíoco de Atenas. El epítome IIa. Edición crítica, traducción y notas" 177-242

A. FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "*Bibliographia Demonologica Antiquitatis Graecae et Romanae*" 243-298

A. PÉREZ JIMÉNEZ, "La Luna como símbolo de los prestamistas" 299-304

III.- *RECENSIONES*

JOANNA KOMOROWSKA, *Vettius Valens of Antioch: an intellectual monography,* Kraków, 2004 (**A. Pérez Jiménez**). ZOSIMO DI PANOPOLI, *Visioni e Risvegli*. A cura di A. Tonelli, Milano, 2004 (**S. Perea Yébenes**). KATRIN FROMMHOLD, *Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Münster, 2004 (**St. Heilen**). G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizione profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico.* Atti del II Seminario Internazionale Messina 21-22 Marzo 2003 (*Hierá.* Collana di Studi Storico-Religiosi 7. Temi e problemi della Storia delle Religioni nell'Europa contemporanea 2), con la collaborazione di A. Consentino - M. Monaca - E. Sanzi, Cosenza, 2005 (**J. A. Delgado Delgado**). K. VON STUCKRARD, *Astrología. Una historia desde los inicios hasta nuestros días*, Barcelona, 2005 (**C. Ordóñez**). GEORG LUCK, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, 2006² (**C. Macías Villalobos**) 307-332

centro de ediciones
málaga.es diputación