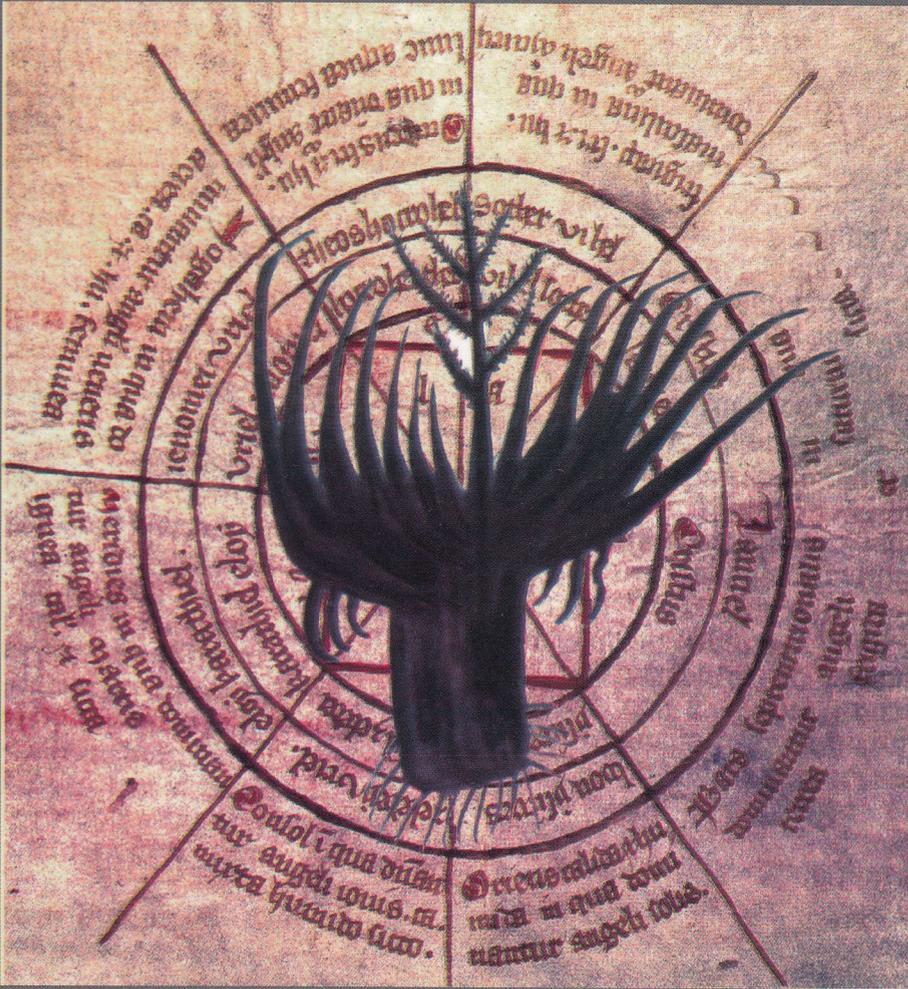


MHMH

Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas



Volumen
7 (2007)

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

Distribución, suscripciones y ventas: Editorial Canales Siete, S. L.

Alameda Principal 8, 4º dcha.

29005 - Málaga (España)

Tf. (+34) 952 600 289

Fax (+34) 952 60 99 16

email: info@canales7.es

web: www.canales7.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, 7 (2007)

I.-STUDIA

- R. CALDINI MONTANARI, "A che punto è la notte? Le stelle dell' Orsa Maggiore come orologio notturno nella poesia latina a partire da Ennio (con una premessa su Eur., *Id* 6-8)..... 5-92
- E. M. CAMPINI, "Invocazioni astrali su copertini di sarcofagi del Medio Regno"..... 93-114
- R. GORDON, "The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes"..... 115-146
- J. LUQUE MORENO, "Agua de Éstige, agua de la vida"..... 147-182
- C. MARTÍNEZ MAZA, "La defensa católica y el uso de la astrología grecoromana como pauta de corrupción religiosa"..... 183-198
- S. PERA Y EBENES, "Un tiqua del santuario-hospital de Asclepio en Pér-gamo (noticia de Rufo de Éfeso, en Oríbasio, *Collections Medicae*, XLV, 30.10-14)"..... 199-216
- A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Dodecatropos, Zodíaco y partes de la nave en la astrología antigua"..... 217-236
- Z. PEŠE, "Fate, Providence and Astrology in Gnosticism (1): The *Apocryphon of John*"..... 237-268
- A. QUIROGA, "La magia y lo sobrenatural como elementos literarios en los discursos de Libanio de Antioquía"..... 269-282

II.-DOCUMENTA ET NOTABILIA

- A. BERNABÉ PALARES, "ἸΝΡΗΘΑΛΑ en el Papiro de Derveni?"..... 285-288
- G. BEZZA, "Alcune note sull'entocia e la distocia"..... 289-292
- J. BLAENSPOOR, "„Per benedictum tuum- Eine vesteckte Annufung des Attis auf einer Mainzer Definitionis tabella (DTM 2, inv. nr. 182, 18)“..... 293-300
- J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término *magos*: Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro de Derveni"..... 301-314
- A. PÉREZ JIMÉNEZ, "ἸΙΧΘΥΕΣ αἰ ΠΛΟΥΤΩΕΣ? Propuesta de corrección textual en la metalepsia náutica de Demetrio (CCAG VIII 3, p. 98, nota 1, 16)..... 315-318

III.-RECENSIONES

- W. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*, Köln-Weimar-Wien, 2005 (Lourdes Orozco Torres)..... 321-324
- M. MONACA, *La Sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*. Prefazione di Giulia Stameni Gasparro, Cosenza, 2005 (E. Suárez de la Torre)..... 324-327
- Z. PEŠE, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden-Boston, 2006 (F. E. Brenk & E. Sanzi)..... 327-332

- FIRMINO MATERNO, *L'errore delle religioni pagane*. Introduzione, traduzione e note a cura di Ennio Sanzi, Roma, 2006, (V. Alfaro Bech)..... 332-333
- JOHN T. RAMSEY, *A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B. C. to A. D. 400*, Iowa City (USA), 2006 (C. Macías)..... 333-337
- HENRY ANSGAR KELLY, *Satan. A biography*, Cambridge, 2006 (M^{ra} Brotons Merino)..... 337-339
- SUKE TRIZCIONKA, *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*, Princeton, 2007 (A. Quiroga)..... 339-340

STUDIA

sioni usate dai poeti per designare i diversi tempi della notte inserisce (7.73) alcuni versi tratti dall'*Iphigenia* di Ennio (fr. XCVI b, 188-191 J.; 215-218 V²):

*Ag. quid noctis videtur in altisono
caeli clipeo? Sen. temo superat
stellas, sublimen agens etiam atque
etiam noctis iter.*

La citazione è seguita dalla spiegazione *hic multam noctem ostendere vult a temonis motu*, e da una lunga discussione relativa al significato di *temo*. Il passo, come si illustrerà, è di fondamentale importanza non solo al fine dell'interpretazione dei versi di Ennio, ma anche per la ricostruzione della storia della concezione delle sette stelle dell'Orsa Maggiore presso i Latini e del relativo lessico.

I versi enniani, che riporto secondo l'assetto proposto da Skutsch, 1906¹, sono di interpretazione non facile, e sono stati infatti assai discussi, come si vedrà, anche per quanto riguarda la costituzione del testo; un primo dato su cui però commentatori e studiosi² concordano è che si tratta della 'versione' di un passo dell'*Iphigenia* in *Aulide* di Euripide (vv. 6-8), purtroppo anch'esso assai problematico e discusso, dal quale è dunque necessario iniziare questa ricerca.

1. Euripide, *Iphigenia in Aulide*, vv. 6-8

Prima di affrontare l'illustrazione e l'esegesi del passo in questione occorre ricordare che il prologo della tragedia, probabilmente lasciata incompiuta dall'autore, è posta in scena per la prima volta dopo la sua morte a cura del figlio (o nipote)³ omonimo³, presenta numerose ardue questioni che hanno diviso editori e studiosi⁴: molti

A CHE PUNTO È LA NOTTE? LE STELLE DELL'ORSA MAGGIORE COME OROLOGIO NOTTURNO NELLA POESIA LATINA A PARTIRE DA ENNIO (CON UNA PREMessa SU EUR., 14 6-8)*

ROBERTA CALDINI MONTANARI

Università degli Studi di Firenze

RASSUNTO

Il fr. XCVI b J. di Ennio è la testimonianza latina più antica dell'uso delle stelle dell'Orsa Maggiore come orologio notturno. Si esaminano: (1) il passo corrispondente di Euripide (14 6-8), dove l'ora della notte è indicata mediante la posizione di Sirio ("vicino alle Pleiadi"); (2) Varro, *ling. 7.73-75*, fonte del frammento enniano (molto interessante anche per le antiche immagini latine delle sette stelle); (3) i passi dei poeti latini ove si tratta delle stelle dell'Orsa Maggiore come orologio notturno. Infine (4) si propone una nuova interpretazione del frammento enniano.

PAROLE CHIAVE: ENNIO, EURIPIDE, VARRONE, ORSA MAGGIORE, OROLOGIO NOTTURNO.

WHAT OF THE NIGHT? THE STARS OF THE GREAT BEAR AS A NIGHT CLOCK IN LATIN POETRY STARTING FROM ENNIO (WITH A PREVIOUS STATEMENT ON EURIPIDES, 14 6-8)

ABSTRACT

Ennius, fr. XCVI b J. is the oldest latin witness of the Great Bear's use as a night clock. This paper deals on: (1) Euripides's corresponding passage, where the hour of the night is indicated by the position of Sirius ("near the Pleiades"); (2) Varro, *ling. 7. 73-75*, source of the latin fragment (most relevant to clarify the latin images of the seven stars); (3) the passages of latin poets concerning the Great Bear's use as a night clock and, in conclusion, (4) a new exegetical hypothesis for the ennian passage is proposed.

KEY WORDS: ENNIO, EURIPIDES, VARRONE, GREAT BEAR, NIGHT CLOCK.

Nel VII libro de *lingua latina* Varrone si propone di trattare (7.5) *de verbis quae a poetis sunt posita, primum de locis, dein quae in locis sunt, tertio de temporibus, tum quae cum temporibus sunt coniuncta*, e nel corso dell'illustrazione delle espres-

* Per preziose consulenze, aiuti e consigli, nei diversi aspetti di questo studio, ringrazio gli amici Loreta Baladini Moscardi, Guido Bastianini, Paolo Carrara, Alessandro Moscardi e mio marito Elio Montanari.

1 A mio avviso preferibile rispetto alle diverse ipotesi formulate, per i motivi che si illustreranno oltre.

2 Già almeno dallo Scaliger: si veda JOCELYN, 1967, p. 318.

3 Alle Grandi Dionisie nella primavera del 405.

4 Come è noto gli anapesti iniziali (vv. 1-48 e vv. 115-163) sono interrotti da una serie di trimeri giambici (vv. 49-114) e le posizioni della critica riguardo all'autenticità degli uni o degli altri sono diversamente articolate: si veda l'apparato dell'edizione teubneriana di GÜNTHER, 1988: "1-163 *vix* omni ex parte Euripidei sunt, quamquam non desunt qui tradita defendunt..."; con ampia bibliografia, che rende conto delle diverse ipotesi formulate (lo studioso propeinde per la possibilità di autenticità degli anapesti); i versi 1-163 sono segnalati nell'edizione oxoniense di Diggle, 1994, le autenticità degli anapesti, molto probabilmente, dunque, ma non sicuramente, "non euripidei", secondo l'articolata classificazione dello studioso). I vv. 1-48 e 106-162 sono riportati tra parentesi quadre in quanto "work of the Reviser" (databile al IV secolo: si veda p. 158) nella recentissima edizione di Kovacs, 2002; lo stesso studioso ha successivamente esposto le sue motivazioni in "Toward a reconstruction of *Iphigenia Aulidensis*", *JHS*, 123 (2003) 77-103 (in particolare per il

ne hanno infatti posta in dubbio, in tutto o in parte, l'autenticità, altri, in tutto o in parte, l'hanno sostenuta.

Per quanto riguarda gli anapesti iniziali, che qui interessano, si deve almeno sottolineare che essi sono euripidei secondo Eduard Fraenkel, 1956, che vi ha dedicato un importante studio⁵.

La tragedia si apre dunque con un dialogo, in anapesti, tra Agamemnone e il suo vecchio servitore: la scena si svolge di notte, nell'accampamento dei Greci, ai quali l'assenza di vento impedisce la partenza verso Troia. Il re, insomma, è sconvolto, e scrive, cancella, getta a terra, e di nuovo riscrive (imprimendo e poi rompendo il sigillo) su una tavoletta una lettera che il vecchio dovrà recapitare a Clitemestra, nel tentativo, che si rivelerà inutile, di fermare il viaggio di Ifigenia verso Aulide. Ad un primo scambio di battute, ove il servo risponde prontamente alla chiamata del re, seguono i tre versi relativi al cielo stellato (vv. 6-8):

ΑΓ. τίς ποτ' ἄρ' ἄστῃρ ὄδε τοφθῆναι;
 ΤΙΡ. Δείποιος ἔγγυς τῆς ἑπταπόρου⁶
 Πλειάδος ἄσσω ἔτι μεσσηῖος.

La distribuzione delle battute fra i due personaggi che si è riportata segue l'indicazione della tradizione diretta⁷, ed è accolta, tra gli editori più recenti, da Jouan, 1983 e Stockert, 1992. Agamemnone chiederebbe dunque al vecchio qual'è l'astro che sta evidentemente indicando, e il vecchio risponderebbe che si tratta di Sirio, vicino alle Pleiadi⁸.

prologo pp. 80-83). JOUAN, 1983a, concludeva così l'esposizione dello *status quaestionis* (pp. 24-26): "Le choix reste ouvert, mais à notre sens, l'ensemble est marqué par l'esprit euripidéen, même si le texte a subi ultérieurement retouches et aménagements". Ampia e dettagliata trattazione in STOCKERT, 1992, pp. 66-79, ove sono evidenziate le complesse problematiche poste da tutto il passo (si vedano anche le conclusioni, p. 77 ss., ove si sottolinea la verisimilitudine non autenticità dei giambi). Discute la questione del prologo anche ARETZ, 1999, pp. 97-110.

⁵ Le argomentazioni di FRAENKEL, in particolare per gli anapesti, sono apprezzate anche nel commento di STOCKERT, 1992, p. 78: "doch hat Fraenkel den diichterschen Wert der Anapäste in das rechte Licht gerückt".

⁶ Sull'aggettivo riferito alle Pleiadi, le cui attestazioni più antiche figurano nelle tragedie euripidee (si legge anche in *Or.* 1005 e *Rh.* 529 s., che sarà riportato oltre nel testo), si veda MARTIN, 1998 (*ad Arist.* 257), p. 264; GÜNDEL, 1952, col. 2487.

⁷ DIOGÈNE, 1994, fa riferimento in apparato al solo manoscritto laurenziano L (come GÜNTHER, 1988, e STOCKERT, 1992), che considera (p. 358) "codex unicus"; JOUAN, 1983a, che propone (p. 52 ss.) uno *status* della *vezala quaestio* dei rapporti tra L e P (si veda anche STOCKERT, 1992, p. 64 ss.), attribuisce anche a questo secondo manoscritto la stessa distribuzione delle battute.

⁸ Può essere interessante riportare la traduzione di E. ROWAGNOLI (*Le tragedie di Euripide* vol. II, Bologna, 1963, p. 19): "Agamemnone: 'Che stella / è quella che in cielo veleggiava?' Vecchio: 'È Sirio, che, presso alla Pleiade / settemplice, in mezzo alla volta / del cielo, s'affretta'".

Un'interpretazione del tutto diversa è invece offerta da una testimonianza di tradizione indiretta, quella di Teone di Smirne, che riporta il passo a proposito dell'aggettivo *οείποιος*, affermando (p. 146,16 ss. Hiller): ὁ τραγικός ἐπὶ τὸν τῶν Πλευστήων τὴν ποτ' ἄρα ὁ ἀστῆρ ὄδε τοφθῆναι οείποιος; L'astro in questione sarebbe dunque una pianeta 'brillante', e il nesso ἀστῆρ ... οείποιος comporta una necessaria continuità tra i versi 6 e 7, e quindi l'attribuzione ad un unico interlocutore dell'intera sequenza. Il testo presenta inoltre la variante τὴν a fronte di τίς della tradizione diretta (con l'aggiunta di ὁ davanti ad ἀστῆρ), e quindi l'interpretazione di τοφθῆναι come transitivo. La versione di Teone, per quanto riguarda l'esegesi di οείποιος come aggettivo, è seguita, tra gli editori più recenti, da Günther, 1988, Diggle, 1994 e Kovacs, 2002⁹, che, accogliendo peraltro la lezione τίς della tradizione diretta, stampano:

ΑΓ. τίς ποτ' ἄρ' ἄστῃρ ὄδε τοφθῆναι
 οείποιος ἔγγυς τῆς ἑπταπόρου
 Πλειάδος ἄσσω ἔτι μεσσηῖος;

La questione è, come ovvio, assai spinosa e dibattuta¹⁰, ma credo che un suo riesame possa essere utile, almeno per chiarirne i termini ed eliminare alcuni gravi equivoci.

a. Una scelta obbligatoria?

Il motivo principale per cui molti studiosi, anche tra i più recenti editori, hanno scartato l'indicazione della divisione delle battute presente nella tradizione diretta, e quindi l'identificazione dell'ἀστῆρ con Sirio, è la convinzione, esplicita o implicita, che essa comporterebbe un riferimento scorretto al cielo stellato, un "errore astronomico", come è stato ripetutamente definito¹¹: la stella Sirio non si trova infatti 'vicino' alle Pleiadi.

Queste ultime costituiscono, come è noto, un ammasso stellare¹² situato all'in-

⁹ Stessa opinione in LENNARTZ, 1994, pp. 278-290 (con interessanti considerazioni sulla storia della questione, p. 280 s.). Anche in *LSJ*, s.v. οείποιος, per il nostro passo si legge: "of a bright planet", con un rinvio alla citazione di Teone, ma con l'aggiunta "dub." (per il lemma οείποιος si vedano anche le correzioni, *Supplementi*, p. 273).

¹⁰ Mi limito in questa sede a ricordare la bibliografia più recente, dove si troveranno ampi resoconti degli studi precedenti, nonché di soluzioni, anche congetture, ormai superate.

¹¹ A partire almeno dallo Scailigno (si veda *ROME*, 1946, p. 14 s., n. 5; STOCKERT, 1992, p. 162); si veda in proposito JOUAN, 1983b, p. 54; STOCKERT, 1992, p. 161 s.; LENNARTZ, 1994, p. 286 s.; ARETZ, 1999, p. 247.

¹² A proposito del numero delle Pleiadi si veda LE BOUFRÈRE, 1977, p. 199: "C'était un lieu commun depuis Ariatos (v. 258) de constater que six Pleiades sur sept se laissent seulement observer". Lo stesso studioso (*ibid.* n. 10) ricorda che Ipparco (1.6.14) nota che in condizioni di buona visibilità

terno della costellazione zodiacale del Toro¹³, laddove Sirio si trova nella costellazione del Cane: tra le Pleiadi e Sirio si estende dunque un'ampia parte del Toro, e l'intera figura del gigante Orione. Un dettagliato resoconto della distanza fra i due astri è offerto, con perizia tecnica, nello studio dedicato al nostro passo da Rome, 1946¹⁴. Posto che, secondo le tavole di P.V. Neugebauer¹⁵, nel 401 a.C. le coordinate di Sirio sono: ascensione retta 74.85, declinazione -16.32 e quelle di η Tauri (+13.95, la distanza tra le due stelle, in ascensione retta, è di 51.62°, cioè 3^h 26^m, e l'arco di cerchio massimo che le unisce misura 57° 34'. Ora, lo studioso ne deduce l'inammissibilità senza appello dell'ipotesi Sirio¹⁶, ed è ovvio che questi numeri impressionano il lettore, ma occorre considerare che, per chi osservi il cielo (come Agamemnone sta facendo), Sirio e le Pleiadi si trovano sostanzialmente nella stessa direzione, in una regione facilmente abbracciabile con uno stesso sguardo, e in questo senso possono a mio avviso essere considerate vicine; a patto, certo, che con 'vicine' non si voglia intendere 'contigue', come potrebbero essere stelle appartenenti ad un'unica costellazione (ma non si deve dimenticare che, nei casi di costellazioni molto estese, le relative stelle possono essere assai distanti sulla volta del cielo), o a due costellazioni appunto contigue.

Questa considerazione è anche più cogente se si osserva il cielo con gli occhi di un antico, tenendo cioè conto del mito, la cui funzione, evidente soprattutto nella tradizione aratea, è anche quella (che si può definire euristico-mnemotico-didattica) di consentire di rintracciare facilmente nel cielo stelle e costellazioni legate dalla stessa saga, prendendo come riferimento gli astri più luminosi e le figure più evidenti.

E infatti, giustamente, un rimedio per l'aporia qui considerata è stato ricercato nell'identificazione mitologica delle figure celesti¹⁶, per cui le Pleiadi e Orione, seguito dal suo Cane, costituiscono il risultato di un unico catasterismo, continuando in eterno nel cielo la corsa iniziata sulla terra, quando Orione si invaghi di

e senza luna un osservatore attento può vedere sette Pleiadi. In realtà, prosegue Le Boeuffe, sono molto più numerose (più di 250 visibili con i moderni telescopi).

13 Sulla precisa localizzazione delle Pleiadi all'interno della figura del Toro si veda GUNDEI, 1952, col. 2499 s.; interessanti considerazioni di ambito euripideo in G. PACI, "Una questione astronomica in Euripide e nella scoliografia euripidea", in: *Seconda miscellanea filologica* a cura di I. Gallo, Napoli, 1995, 7-19, a p. 15 ss.

14 Si veda in particolare p. 14 s., n. 5.

15 *Sternstafeln von 4000 v. Chr. Bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1912.

16 Sulle fonti, costituite soprattutto da un'ampia letteratura scolastica, e le versioni del mito, divergenti in particolari anche importanti, si veda l'ampia trattazione in MARTIN, 1956, p. 73 ss. Si veda anche LE BOEUFFE, 1977, p. 199; GUNDEI, 1952, coll. 2490 e 2495 s.

Pleione, che fuggi per alcuni anni davanti a lui sulle montagne della Beozia, accompagnata dalle sette figlie avute da Atlante, le Pleiadi appunto. Già in Esiodo è menzionata la fuga celeste delle Pleiadi (*Op.* 619 s.):

εὐρὶ δὲν Πληϊάδες σθέβουσ ὄβριμον Ἰρίωνος
φεύγουσαι πύττωσιν ἐς ἠεποιδέα πότμον.

Il rapporto tra le due costellazioni si ritrova poi in una frase di Pindaro, giustamente definita "d'allure proverbiale"¹⁷ da Martin, 1956, p. 76, e che è stata ripetutamente chiamata in causa¹⁷ nell'esegesi del nostro luogo euripideo (*Nem.* 2.10 ss.):

ἔσται δ' ἐοικός
ὀρεῖται γὰρ Πλειάδων
μὴ τῆλόθεν Ἰαριέωνα νεῖθεαι.¹⁸

Commentando il passo lo scoliasta aggiunge una breve citazione da un'altra opera perduta dello stesso poeta¹⁹, ove era narrato il mito dell'inseguimento, e ove è menzionato esplicitamente il Cane che accompagna Orione²⁰ (*inc.* 14 Puech; fr. 74 Maehler):

... τρεχέτω δὲ μετὰ Πληϊόνων, ἄμα δ' αὐτῶ κέων.

L'euripideo ἐγγύς τῆς ἐπταπόρου Πλειάδος potrebbe dunque, secondo questa interpretazione, spiegarsi con un influsso dei due passi di Pindaro²¹, o almeno nello stesso ambito²², per cui, anziché Orione, sarebbe il suo Cane, che lo segue dappresso, ad essere considerato addirittura 'vicino' alle Pleiadi.

17 Si veda WILLINK, 1971, p. 351, e, più distesamente, JOUAN, 1983b, p. 61 s., seguito da STOCKERT, 1992, p. 163.

18 "Il est naturel... que les Pleiades qui parcourent les montagnes soient suivies de près par Orion" (MARTIN, 1956, p. 76). Come Orione è più brillante delle stelle che insegue, così una vittoria istmica e una pitica seguiranno quella nemica di Timodemo.

19 *Sch. Vet. in Pind. carn.* III p. 34,17 Drachmann.

20 Lo scoliasta riferisce che Aristarco notava come il poeta nei due luoghi si esprimesse in modo diverso, parlando in un caso delle Pleiadi, nell'altro di Pleione, e, aggiunge MARTIN, 1956, p. 76, si riferiva a due versioni differenti del mito.

21 Si veda anche JOUAN, 1983b, p. 62 e JOUAN, 1983a, p. 127: "ce n'est que la répétition d'un thème de la source directe de l' *εγγύς* d'Euripide". Si può aggiungere che Ath., *Deipn.* 490 f (menzionato da STOCKERT, 1992, p. 163) afferma, a proposito dello stesso passo di Pindaro: οὐκ ἔγγυς γὰρ ἔσται, ὁ Ἰάριος τῆς ἀστροπέρας τοῦ Πλειάδων δὲ καὶ ὁ πρὸ τούτων μύθος, ὅτι φεύγοντα μετὰ τῆς μητρὸς τῆς Πληϊόνων τὸν Ἰάριον.

22 Un accostamento tra Πλειάδες e Σήπων ἄστρον si legge anche in Alcmn., 1.60 ss., ma l'identificazione delle Pleiadi in questione è controversa e potrebbe trattarsi non delle stelle, ma di un coro di fanciulle: si veda Alcmn., *The Parthenion* by D.L. PACI, Oxford, 1951, p. 52 ss. (e p. 90, a proposito di Σήπων ἄστρον).

In questa direzione si muove la proposta di Stockert, 1992, p. 163, di intendere "Sirius, nahe an die 7 Pleiaden heranstrichmend", connotando quindi ἔργυρος con ἄστρον²³: una tale immagine, con il Cane che balza cercando di raggiungere la sua preda²⁴, sarebbe giustificabile solo richiamandosi al mito, poiché la distanza fra gli astri, è, ovviamente, sempre costante e immutabile²⁵.

Questa esegesi può essere suffragata da quanto afferma Assael, 1990, p. 314: "l'orqu'i l' fait allusion à la nature ou aux mouvements des astres, Euripide privilégie nettement la représentation mythologique par rapport à l'exposé scientifique". La stessa studiosa, che sottolinea ripetutamente la tendenza alla personificazione degli astri rilevabile nelle tragedie euripidee, ricorda (*ibid.*) *Lone* 1153, dove "Par la simple indication qu'apparte l'adjectif ἔργυρος, il suggère tout l'épisode mythologique dans lequel Orion poursuit et menace les Pléiades"²⁶. Il verso è tratto dalla descrizione del cielo²⁷ raffigurato su di un tessuto²⁸ (v. 1152 ss.):

Πλειὰς μὲν ἦεν μεσσηρίου δὲ αἰθέρος
ὄρε ἔργυρος Ἰοδαίω, ἕπρεθε δὲ
ἄρκτος ὀρθέφουο' οἰπὰτα χουοτήρη πτόλῳ.

Queste argomentazioni a favore dell'interpretazione del passo in chiave mitologica hanno a mio parere un notevole peso, ed è innegabile che, se si osserva il percorso celeste di Pleiadi, Orione e Sirio tenendo appunto presente il mito, l'inseguimento delle prime da parte dei secondi, e quindi la visione del tutto come di un unico insieme, è intuitibile con molta facilità.

²³ Si vedano i rinvi i vi proposti dallo studioso "für ἔργυρος in Zusammenhang mit einer Bewegung auf Jemanden / etwas zu".

²⁴ JOUAN, 1983a traduce: "Sirius: il suit de près la trace des sept Pléiades et s'élançe, encore au milieu de sa course"; nello studio successivo (1983b, p. 53) sostituisce "trace" con il più neutro "route".

²⁵ Non si può qui non ricordare un altro eterno inseguimento attribuito a Sirio, quello della costellazione della Lepre, ben giustificato però in questo caso dall'ἀστρὸπέδιον, poiché la Lepre si trova sotto i piedi di Orione, proprio davanti al Cane (si veda Arato, v. 338 ss.).

²⁶ Nel corso del suo studio volto a evidenziare la particolare funzione che Euripide tende ad attribuire al cielo stellato, ASSAEL, 1990, ricorda più volte il mito di Orione, sia (p. 316) per la corrispondenza con l'*Ippolito* euripideo e le sue vicende, sia (p. 327) a proposito di Polinestore, che ipotizza (*Ic.* 1099 ss.) una fuga proprio verso la regione del cielo dove si trovano Orione e Sirio: Ἰοδαίω ἦ Ζεῦπος ἔβδα τρυβὸς φλορέας δάριαν ὄστρον ἀνύδας.

²⁷ Più in generale, sulla valenza dell'immagine del cielo in questo passo si veda ASSAEL, 1990, p. 324.

²⁸ Si tratta del tessuto appartenuto alle Amazzoni e offerto ad Apollo da Eracle, che viene utilizzato da Ione come copertura della tenda del convitto per il suo ritrovamento.

Credo quindi che l'ipotesi Sirio' non possa essere scartata a causa di un presunto 'errore astronomico', che può invece essere spiegato come un'espressione poetica, per altro ammissibile, come si è detto, anche nel linguaggio comune, e debba essere presa in considerazione e approfondita, come deve esserlo la concorrente 'ipotesi pianeta'.

b. L'ipotesi Sirio'

In questa ipotesi i versi in questione sono comunemente intesi come una domanda (di Agamemnone) relativa all'ora della notte, da ricavarsi mediante l'osservazione del cielo stellato, e la conseguente risposta del vecchio servitore. Si deve subito anticipare che una domanda relativa all'ora è vista sicuramente nel passo euripideo da Ennio.

Nella risposta del vecchio si è poi individuata un'indicazione, fruibile dagli spettatori, non solo dell'ora, ma anche del periodo dell'anno: in particolare questa esegesi è stata diffusamente esposta da Jouan 1983b, p. 58 ss., ed ha avuto molta fortuna tra gli studiosi successivi che hanno scelto l'ipotesi Sirio'. Occorre però subito precisare che la semplice descrizione dell'aspetto del cielo stellato non può essere da sola sufficiente per conoscere contemporaneamente l'ora della notte e il periodo dell'anno, laddove solo conoscendo la prima si può dedurre il secondo e viceversa²⁹. Se dunque dobbiamo immaginare che Agamemnone, ovviamente consapevole della data, potesse trovare nella risposta del vecchio soddisfazione alla sua richiesta, non vi è invece nessun indizio per ipotizzare che il pubblico conoscesse il periodo dell'anno in cui si svolgevano i fatti³⁰, e conseguentemente potesse dedurre l'ora (anche senza considerare che un tale calcolo non avrebbe potuto essere immediato, e sarebbe da considerare del tutto inverisimile)³¹. Per quanto riguarda la funzione didascalica di questi versi mi pare dunque si debba essere assai più prudenti e limitarsi a quanto appare sicuro, che cioè gli spettatori sono subito informati che la scena si svolge di notte, e in una notte serena, di cui si preciserà immediatamente dopo anche il silenzio e l'assenza di vento, tema fondamentale per la tra-

²⁹ Così l'esposizione di Arato (vv. 559-732), che spiega come conoscere l'ora della notte osservando il levare dei segni dello Zodiaco (o, nell'impossibilità di vederli a causa di ostacoli come nubi o montagne, dei *paranetelonta*, cioè delle costellazioni non zodiacali che, contemporaneamente, sorgono o tramontano), si basa sulla preliminare conoscenza di quale segno zodiacale sia occupato dal sole, cioè del periodo dell'anno in cui si svolge l'osservazione.

³⁰ Si può anche aggiungere che, laddove esiste una tradizione circa il periodo dell'anno della presa di Troia (nel mese di Thargelion: si veda Fraenkel, 1950, p. 380, con bibliografia), non altrettanto si può dire, a mia conoscenza, circa quello della partenza della flotta greca.

³¹ Un conto è infatti usare abitualmente il cielo stellato come orologio notturno, che muta gradualmente giorno dopo giorno, un altro calcolare quale deve essere l'aspetto del cielo in una stagione diversa da quella in cui ci si trova.

gedia. La richiesta dell'ora da parte di Agamemnone (corrispondente, si potrebbe immaginare, ad una didascalia moderna "guarda l'orologio") è inoltre elemento non irrilevante ai fini della conferma del suo stato di ansia e di estrema agitazione, che già si poteva intuire sin dalle prime concitate battute (vv. 1-3), in cui invitava il vecchio a sbrigararsi a venire davanti alla sua tenda.

Quanto si è detto non significa che in questi versi non vi sia una coerenza interna, apprezzabile per i lettori, e non descrivano una configurazione del cielo corrispondente ad un'ora e ad un periodo dell'anno che ben si adattano allo svolgersi della vicenda, e che si possono ricostruire.

Per quanto riguarda l'ora, un dato utile, anche se approssimativo, è fornito dal contesto: il colloquio tra Agamemnone e il vecchio inizia di notte, come si evince già dai primi versi (ivi compresi quelli che stiamo esaminando, subito seguiti da altri, in cui si sottolinea, topicamente, il silenzio della natura: tacciono gli uccelli, il mare, il vento)³², inoltre al v. 34 ss. il vecchio nota che il re scrive sulla tavoletta alla luce di una lampada³³. Non molti versi dopo, però, lo stesso colloquio si conclude con l'esortazione di Agamemnone al vecchio a non indugiare a mettersi in cammino, poiché sta albeggiando (v. 156 ss.). Credo dunque sia ragionevole, e sin qui condivisibile, la conclusione che si tratti di notte assai inoltrata, non molto prima dell'alba³⁴.

Per quanto riguarda il periodo dell'anno, invece, dal testo della tragedia non emerge alcun dato significativo, anche se deve ovviamente essere esclusa la stagione invernale, e, più precisamente, il periodo dell'anno in cui la navigazione è impossibile³⁵. Si può anche aggiungere che al v. 420 ss. il messo che annuncia l'arrivo di Clitemestra e Ifigenia avverte che queste, dopo il lungo viaggio, si sono fermate a rinfrescare i piedi nell'acqua di una fontana, un dato che conferma ulteriormente l'esclusione della stagione fredda, ma che, considerando la latitudine di

³² Si veda oltre, p. 87.

³³ L'oscurità della notte è evocata anche nel monologo di Agamemnone, al v. 109.

³⁴ A proposito dei vv. 7-8 (in tesi nell'ipotesi Sirio³) e dell'arrivo dell'alba alla fine del dialogo, interessanti considerazioni in FERREARI, 2003, p. 29 s., che ne nota la singolarità rispetto agli altri passi dei tragici relativi agli astri, concludendo: "Mai però in questi casi la situazione celeste diventa oggetto di conversazione fra gli attori presenti sulla scena, né mai due determinati momenti astronomici sono posti in relazione come limiti all'interno dei quali si svolge un'azione scenica (della quale viene in tal modo marcata la progressione temporale). Un aggancio strettissimo, "pratico", fra cielo e terra, quasi un tentativo di compensare la smarrita presa sugli eventi fissando precisi punti di riferimento esterni".

³⁵ Si veda oltre, p. 16 s.

Aulide, e comunque del percorso compiuto partendo da Argo, non può limitare l'azione al periodo del solleone³⁶.

La problematica posta da questi aspetti del passo è stata affrontata, come si è detto, da Jouan, 1983b, p. 58 ss., le cui conclusioni sono spesso accolte dagli studiosi successivi³⁷, le argomentazioni portate dallo studioso non sono però a mio avviso coerenti, e risultano in parte autoschediastiche³⁸.

Lo studioso inizia infatti la sua argomentazione dal sorgere eliaco di Sirio, annunciatore dei giorni della Canicola³⁹, e insiste molto sulle relative conseguenze negative, spesso ricordate nei testi greci e latini⁴⁰. A sostegno della sua ipotesi rimanda a Hes., *Op.* 609 s., dove però, come si vedrà, ci si riferisce invece a metà settembre. Infine sposta la data alla seconda metà di agosto, allontanandosi quindi dai giorni della canicola, sulla base di altri elementi relativi allo svolgimento dei fatti.

Ora, il levare eliaco⁴¹ di un astro si verifica quando questo, dopo un periodo di totale invisibilità, comincia di nuovo ad essere visibile, sorgendo all'alba, subito prima del levar del sole, e compiendo dunque il suo restante percorso celeste durante il giorno (nell'anno 430 a.C. alla latitudine di Atene Sirio iniziava ad essere visibile all'alba il 28 luglio, dopo una totale invisibilità dal 5 maggio)⁴². Nel nostro

³⁶ Come intende invece JOUAN, 1983b: si veda in particolare p. 60.

³⁷ Tra cui STROCKERT, 1992, p. 163; ARETZ, 1999, p. 248 s.

³⁸ Si veda JOUAN, 1983b, p. 58: "c'est un peu comme si Agamemnon demandait l'heure, car avec la pratique que donne la vie en plein air, la position de ces deux constellations remarquables fournissent à cet égard un repère assez précis: Sirius est encore *μεσσηρινός*, placé au milieu du ciel (et de sa course), et les Pleiades, qui s'éteignent au petit matin, sont toujours visibles. Nous sommes vers la fin de la nuit, peut-être une heure avant l'aube" (si veda anche JOUAN, 1983a, p. 127 n. 3 relativa a p. 59). Con "s'éteignent au petit matin" lo studioso si riferisce verisimilmente al tramonto mattutino delle Pleiadi, che non è però, come è ben noto, una costante di tutte le notti, ma si verifica solo in autunno inoltrato (in una data oscillante per le fonti antiche tra la fine di ottobre e l'inizio di novembre: 1°8 novembre nell'anno 430 a.C. alla latitudine di Atene; il 13 novembre nel 45 a.C. alla latitudine di Roma: si veda BOLL, 1909, col. 2427 ss.; si veda anche GUNDEL, 1952, col. 2501 ss., LE BOUËFFRÈ, 1977, p. 274) e, in assenza dei dati offerti dal contesto o dalla conoscenza del periodo dell'anno, dalla sola posizione di Sirio e delle Pleiadi non si può ricavare l'ora della notte. Le date riportate da Jouan circa le fasi e la visibilità delle Pleiadi sono peraltro almeno parzialmente errate.

³⁹ Si veda p. 59: "Sirius ne devient visible en Grèce que nettement après le solstice d'été, dans les tout derniers jours de juillet. Homère le qualifie du reste d'astre de l'arrière-saison. Son lever coincide normalement avec le début des vents étiésiens, et il annonce la Canicule, qui est à son comble autour du 10 août". Anche secondo WILLINK, 1971, p. 350, si tratterebbe dei giorni del Cane.

⁴⁰ Si veda almeno GUNDEL, 1927, coll. 342 ss.

⁴¹ Si veda BOLL, 1909, col. 2424 s.

⁴² Si veda BOLL, 1909, col. 2427 s.

passo però si sta descrivendo inequivocabilmente, come si è detto, un cielo notturno, non può dunque trattarsi del periodo della canicola e neppure della seconda metà di agosto (quando Sirio si trova lontano dal meridiano poco prima dell'alba), ma il riferimento deve sicuramente essere ad una stagione successiva, quando il percorso celeste del Cane è appunto visibile durante la notte.⁴³

La posizione dell'astro nel momento in cui avviene l'osservazione è indicata con l'espressione ἔτι μεσημέριος⁴⁴, che non può che tradursi "è ancora nel mezzo", cioè "è ancora nel mezzo del cielo". Non si tratta, ovviamente, di lessico tecnico dell'astronomia⁴⁵, ma credo che corrisponda, sostanzialmente, al concetto espresso dal verbo μεσοπαύειν, "essere a metà del cielo, al meridiano", per cui si può confrontare, ad esempio, Arist., *mete.* 373^b13, dove si parla di ἄστρα δὲ μέσῳτα, δὲ μεσοπαύονται, che cioè "sorgono", "tramontano" o "si trovano al meridiano"⁴⁶. Nel nostro passo non è, ovviamente, opportuno pensare ad una posizione di Sirio esattamente sul meridiano, ma si potrà intendere, più genericamente, che l'astro si trova nel mezzo del cielo⁴⁷, inoltre ἔτι esclude, mi pare, che non sia ancora giunto nella zona centrale del cielo, ma indica che si trova in essa, o forse immediatamente dopo. Tale posizione conferma perentoriamente l'esclusione del sorgere estivo di Sirio, ma non apporta di per sé nuovi elementi per la determinazione dell'ora e della stagione: potrebbe infatti trattarsi del cuore di una notte invernale.

⁴³ Si veda il passo di Esiodo (*op.* 417 ss.) riportato oltre, p. 23.

⁴⁴ ARETZ, 1999, che segue da vicino (p. 248 s.) le argomentazioni di Jouan, se ne distacca per quanto riguarda μεσημέριος, e preferisce seguire l'interpretazione più generica (n. 78), secondo cui Sirio non sarebbe ancora vicino al tramonto.

⁴⁵ L'aggettivo è attestato, come sottolinea Strockert, 1992, p. 165, oltre che nel nostro passo, solo in altri due casi: E., *Ion* 910 γὰρ μεσοφῆεις ἔσθας e Diatosh., 16.1 Powell: μεσοφῆεια παυρός Ὀδύππου. Sul significato si veda lo stesso commento di Strockert, *ibid.*: "Das Suffix -ήεις bleibt praktisch ohne Einfluss auf den Sinn des Wortes".

⁴⁶ A proposito di μεσοπαύειν si veda E. CALDERÓN DORDA & J.A. CLÚA SERENA "Un nuevo fragmento del poema astrológico de Anubión de Diospolis: Texto, traducción y notas", *MH/NT*, 3 (2003) p. 260, n. 37.

⁴⁷ Il che non significa, ovviamente, che si trovi a metà del suo percorso notturno (l'alba può infatti metter fine al percorso notturno di un astro, rendendolo non più visibile, in qualsiasi posizione del cielo esso si trovi). In tal senso sembra intendere ἔτι μεσημέριος WILKIN, 1971, p. 350 s.: "not only is it long past normal bedtime, but there is plenty of the course left to run before daybreak puts an end to it" (con rinvio al v. 13). Non è comunque chiaro a quale ora della notte (se manchi molto all'alba o se questa sia imminente), né tanto meno a quale posizione di Sirio lo studioso intendeva riferirsi, poiché afferma poi in nota (p. 351, n. 1): "Non 'still on the meridian'. The Retainer has neither compass nor sextant, nor with that rendering is 'still' intelligible (Sirius is on the meridian before dawn in late September)". Su quest'ultimo problema relativo alla data si dirà qui oltre.

Se però si tiene conto del fatto che, come si è visto, non può trattarsi della stagione invernale, e che la scena si svolge di notte, ma, verisimilmente in un'ora che non precede di molto l'alba, si può tentare di meglio precisare anche il periodo dell'anno.

La posizione di Sirio al meridiano, o comunque nel mezzo del cielo, non molto prima dell'alba fa infatti pensare ad un cielo autunnale, e si può proporre il confronto con Esiodo, *Op.* 609 ss.:

εὐρ' ἂν δ' ἑρῶν καὶ Σείριος ἔς μέσον ἔλθῃ
 οὐρανόν, Ἀρκτοῦρον δ' ἔσθῃ ποδοδάκτυλος Ἥλιος,
 ὃ Πέρονι, τότε πάντα ἀπόδραμε ὀκράδε βόρρυσ·

Orione e Sirio giungono qui a metà del cielo all'alba intorno a metà settembre⁴⁸, contemporaneamente al levare eliaco di Arturo⁴⁹, indicando la stagione della vendemmia; nel nostro passo euripideo si potrebbe quindi pensare ad una stagione un po' più avanzata poiché, come si è visto, Sirio ha raggiunto la metà del cielo quando questo è sicuramente ancora oscuro.

Conseguenza di quanto si è argomentato, dunque, è che, se si identifica l'ἀστὴρ con Sirio, si deve pensare che la tragedia non si svolga in piena estate, come sostiene Jouan 1983b, ma verso la fine di settembre (anche se occorre ricordare che si procede per approssimazione, non conoscendo con esattezza quanto dovesse mancare al levar del sole). Questo non costituisce però a mio avviso alcuna difficoltà, care al levar del sole). Questo non costituisce però a mio avviso alcuna difficoltà, sottolinea anzi la drammaticità della situazione dell'esercito acheo, la cui partenza è ancora rinviata⁵⁰ mentre sta finendo la stagione più propizia per la navigazione, che si conclude con il sorgere di Arturo a metà settembre, laddove il tramonto matutino delle Pleiadi, in autunno più inoltrato⁵¹, segnalerebbe pericolose tempeste. A partire dall'11 novembre sino al 10 marzo si ha, secondo la data riportata da Vegetio, il *mare clausum*, il blocco della navigazione nei mesi invernali⁵². Ciò non significa,

⁴⁸ Si veda WEST, 1978, pp. 311 e 253, dove è riportato il calendario. Sulle date e le stagioni in Esiodo si veda anche DICKS, 1970, p. 34 ss.

⁴⁹ L'8 settembre per Esiodo (si veda WEST, 1978, p. 311); il 20 settembre alla latitudine di Atene nel 430 a.C. (si veda BOLD, 1909, col. 2427 s.). Il passo esiodeo è riportato, come si è visto, erroneamente da JOUAN, 1983b, p. 59 n. 2, in relazione ai giorni della Canicola.

⁵⁰ Sulla questione dell'ἀνάστα, per cui Euripide segue qui il filone che l'attribuisce alla calma dei venti, si veda STROCKERT, 1992, p. 57; ARETZ, 1999, p. 46, n. 126.

⁵¹ Si veda sopra, n. 38.

⁵² Per la suddivisione dell'anno in diversi periodi ai fini della navigazione (sicura dal 27 maggio al 14 settembre, inizio del rischio dal 14 settembre all'11 novembre, *mare clausum* dall'11 novembre al 10 marzo) è tutt'ora fondamentale lo studio di DE SAINT-DENIS, 1946, che si basa in primo luogo su un dettagliato passo di Vegetio (*mil.* 4.3): *Pachione decurso, id est post ortum Pleiadam, a die sexto Kalendarium Iuniarum usque in Archuri ortum, id est in diem octavum decimum Kalen-*

come evidenza De Saint-Denis, 1946, che realmente non si navigasse mai in inverno, ma le eccezioni erano assai meno numerose per la marina da guerra, e i motivi sono facilmente intuibili⁵³.

Prima di concludere sul problema della data, si deve aggiungere, per completezza, un'ultima considerazione. Si è sin qui accolta, in quanto ragionevolmente fondata, l' esegesi comune, secondo cui nei nostri versi si fa riferimento ad una notte assai inoltrata, non molto prima dell'alba; tale ipotesi appare ulteriormente confermata dal fatto che, se dovesse invece trattarsi della mezzanotte (con una sorta di contrazione, in pochi versi, di un tempo più lungo), si dovrebbe pensare ad una stagione molto più avanzata: la configurazione del cielo si riferirebbe infatti ai primi di dicembre, e appare impossibile che la partenza della flotta fosse ancora sospesa in quella stagione.

Resta a questo punto la fondamentale questione del significato della domanda di Agamemnone, nel caso si accolga l'identificazione dell'*ἄστῆρ* con Sirio. Si è visto che essa viene interpretata come equivalente a "che ora è?", ed in effetti l'osservazione del cielo stellato è sufficiente per chi ne abbia esperienza per conoscere l'ora della notte (dando per scontato, come si è detto, che sia noto il periodo dell'anno in cui ci si trova e la disposizione degli astri corrispondente). Si possono ricordare in proposito due passi in cui la precisazione dell'ora implica anche un riferimento alle Pleiadi: il primo è un frammento dello stesso Euripide, del *Fenice*, dove si annuncia l'arrivo dell'Aurora (v. 63 ss.):

"Ἦδη μὲν ἀστράφαντες
'Αὖς [ἴππευε] κατὰ γαῖαν
ἵππερ δ' εἰδὼς κεφαλαῖς
Πλειάδ[ιδων] πέφενυε χροπός]

Ho riportato il passo con la suggestiva integrazione proposta da Diggle⁵⁴ (accol-

darum Octobrium, secura navigatio creditur, quia aestatis beneficio ventorum acerbibus mitigatur; post hoc tempus usque in tertium idus Novembres incerta navigatio est et discrimini propior propterea, quia post Idus Septembres oritur Arcturus, vehementissimum sidus, et octavo Kalendarum Octobrium aequinoctialis eventus acerba tempestas, circa Nonas vero Octobres Haedi pluviales, quintam Idus easdem Taurus. A Novembri autem mense crebris tempestatibus navigatio conturbat. Venergilarum hiemalis occassus. Ex die igitur tertio Iduum Novembrium usque in diem sextum Iduum Martiarum maria clauduntur.

⁵³ Si deve anche notare che De Saint-Denis, 1946, p. 197, a proposito dei pericoli della navigazione autunnale, cita un verso dello *Ione* (1156, nell'*ekphrasis* che si è già vista sopra), ove Euripide definisce le Iadi *παρτὸς ἀστέρας* οὐραίου, "et le coucher du matin de ceste constellation pluvieuse se produit le 11 novembre dans le ciel d'Athènes".

⁵⁴ Euripides, *Phaenon*, ed. with prol. and comm. by J. Diggle, Cambridge, 1970, p. 99.

ta recentemente nel testo nell'edizione di Jouan e van Looy⁵⁵), che risponde, come sottolinea lo studioso, all'esigenza di inserire un verbo che esprima lo scomparire delle Pleiadi all'avvicinarsi dell'alba⁵⁶.

Il secondo è un passo, sempre di ambito euripideo, del *Reso*, ove, in una descrizione del cielo assai più completa che nei nostri versi dell'*Ifigenia*, si legge (v. 528 ss.):

τίνος ἄ φηλακῆ; τίς διεῖβει τὰν εἰδὼν; πρῶτα
δὲτα σπηῖα καὶ ἐπ'ἀπτοποί
Πλειάδες ἀλέπειαι.
μέσα δ' αἰετὸς οὐρανοῦ ποτῆται.

Si tratta di versi molto discussi sin dall'antichità, come ci testimonia il relativo Scolio (p. 340.5 ss. Schwarz), che riporta un dibattito filologico assai interessante e dettagliato in proposito. Ci informa infatti che Cratete di Mallo vi avrebbe individuato un errore di astronomia, attribuibile alla giovane età in cui Euripide avrebbe scritto la tragedia; Cratete infatti, interpretando evidentemente *ἀλέπειαι* come attributivo, riteneva che il poeta si riferisse al tramonto delle Pleiadi, impossibile a verificarsi quando la costellazione dell'Aquila si trova in mezzo al cielo (la motivazione è spiegata con molta precisione sulla base del fatto che l'Aquila è *paranellon* del Capricorno). Lo stesso scoliasta motiva il fraintendimento di Cratete e riferisce l'interpretazione di Parmenisco, il quale, intendendo invece, giustamente, *ἀλέπειαι* come predicativo⁵⁷, assolve l'autore, che sta descrivendo a suo parere un cielo ove tramontano i primi gradi dello Scorpione (πρῶτα σπηῖα), le Pleiadi sorgono e l'Aquila è ben visibile al centro della volta stellata (e μέσα οὐρανοῦ può essere, mi pare, accostato al nostro μεσοήμιος). Nei versi immediatamente successivi si parla di un imminente arrivo dell'alba; a differenza che nel nostro passo, la descrizione, peraltro assai più precisa, del cielo, è quindi accompagnata dall'indicazione, almeno approssimativa, dell'ora, ed è perciò agevole dedurre la stagione: dovrebbe trattarsi dei primi di maggio.

Tornando al nostro passo dell'*Ifigenia*, sembra dunque confermato che, se l'*ἄστῆρ* è da identificare con Sirio, la domanda è da intendere come una richiesta, da parte di Agamemnone al vecchio servo, circa l'ora della notte, che si ricaverà dall'individuazione dell'astro (o, meglio, degli astri, poiché non è da sottovalutare

⁵⁵ Euripide, *Tragedies. Tome VIII. 3^e partie. Fragments Sphendée-Chryseïpos*, texte ét. et trad. par F. Jouan et H. van Looy, Paris, 2002, p. 251. Kannicht, 2004.2, stampa invece il testo (*Phaeth.* fr. 773.22, p. 805) con l'indicazione di lacuna: si veda comunque il relativo apparato.

⁵⁶ Wilamowitz proponeva Πλειάδες ἐκείναι οὐραία (si veda Diggle, *ibid.*).

⁵⁷ L'interpretazione di Parmenisco è apprezzata da Fraenkel, 1950, p. 381, n. 2, di cui non è però condivisibile l'affermazione "Whether the poet thought of a definite time of year it is impossible to say".

appunto la contemporanea menzione delle Pleiadi) in questione. Tale richiesta si accorda assai bene non solo con la risposta, ma anche con tutto il contesto precedente e seguente. Come si è accennato, infatti, la tragedia iniziava con l'invito al vecchio a sbrigarsi a venire dal re⁵⁸, che ha evidentemente fretta, poiché con il sorgere del sole la lettera dovrà essere conclusa e il suo latore dovrà partire. Conoscere quanto manca al far del giorno è quindi di fondamentale importanza, e la risposta, con la presenza di ἔτι, deve essere, credo, intesa nel senso che c'è ancora tempo, come sarà confermato dai vv. 14-16, ove il vecchio inviterà il re a rientrare nella tenda⁵⁹. Con questo svolgimento si spiega chiaramente quanto lo stesso Agamemnone aggiunge subito dopo, in tre versi che descrivono l'assoluto silenzio di quell'ora (quale che essa esattamente sia⁶⁰):

οὐκουν φθόγγος γ' οὔτ' ὀρνίθων
οὔτε θαλάσσης· αἰγὰὶ δ' ἀνέμων
τόνδε κατ' Εὐρύππου ἔχουσι.

Il motivo del trascorrere del tempo (che sarà ripreso, con il sorgere del sole, ai vv. 156 ss.) è strettamente connesso all'ansia del re ed alla sua fretta di inviare il messaggero, e, come si vedrà, sarà fondamentale per la comprensione della versione emniana del nostro passo.

Un altro elemento spesso notato dagli studiosi è la corrispondenza tra ἤσσω del v. 8 e lo stesso verbo al v. 12, riferito dal vecchio ad Agamemnone:

τί δέ σὺ σκηπῆς ἔκτος ἄισσας
, Ἀγέμενον ἀνάξ;

A questo proposito, Assael 1990, p. 329, sottolinea: «Le roi, perdu dans ses pen-

⁵⁸ Ai v. 3 leggono σπεύσας; (congettura di Dobree) STOCKERT, 1992 e FERRARI, 2003, che traduce "Ti vuoi sbrigare?" e non accoglie qui (p. 201, n. 1) il testo di Jouan che riproduce nella sua edizione; leggono σπεύσε GÜNTHER, 1988, DIGGLE, 1994 e KOVAC, 2002. Il verbo sarebbe dunque ripreso nella risposta del vecchio: σπεύσω (il passo sarà riportato oltre, p. 20). JOUAN, 1983a (si veda anche JOUAN, 1983b, p. 53) accoglie invece (anche se cautamente, scrive infatti in apparato "σπεύσας Dobree fort. recte") μέτωπ, correzione del Trichinio di μέτωπ di L.; ma si veda l'ampio commento di STOCKERT, 1992, p. 159 s.

⁵⁹ Il tema dell'urgenza, e dell'ossessione del tempo per Agamemnone, e quindi della funzionalità della richiesta dell'ora, è molto sottolineato da J. MEUNIER ("Pour une lecture candide de l'Iphigénie à Aulis", *MZ*, 30 (1926) 101-110), il quale pensa però che la prima scena sia situata (p. 109) "au milieu de la nuit", senza peraltro entrare nei dettagli di una precisa determinazione dell'ora.

⁶⁰ Il passo è riportato da J.D. DENNISTON, *The greek particles*, Oxford, 1952, p. 423, tra gli esempi relativi all'uso di οὐκουν... γε, con la relativa interpretazione di Paley: "At all events there is no voice of birds, etc., i.e. whatever time of night is indicated by the stars" (a tale esegesi rinviava anche STOCKERT, 1992, p. 166).

sées angoussées, perçoit confusément dans le mouvement de l'étoile l'image de sa propre agitation intérieure», e ancora «L'histoire des humains se reflète dans le ciel étoilé et Sirius – l'étoile la plus brillante comme Agamemnon est le chef le plus glorieux – s'élançait avec anxiété dans le calme de la nuit».

Se tale esegesi, pur suggestiva, può apparire opinabile, si deve anche ricordare che ἤσσω è stato considerato, a proposito dell'identificazione dell'ἀστὴρ, un indizio in favore di Sirio⁶¹, sia perché l'immagine che esprime ben si adatta al Cane di Orione, che 'si lancia', 'balza' nel cielo⁶², sia per la presenza dello stesso verbo in un interessante passo di Arato (su cui si tornerà anche qui oltre), che tratta a lungo di questo astro e dove, a proposito degli effetti sulle vigne del suo dardeggiare estivo⁶³, si legge (v. 334):

πέλα γὰρ οὐν ἔκρουε διὰ στήλας ὄξυς ἀίετας

car son rayon aigu le trie sans peine en fonçant à travers les rangées (trad. Martin 1998).

Esaminati dunque i motivi per cui l'ipotesi Sirio può ben essere considerata adatta al contesto, non si può infine trascurare quella che è stata ritenuta la seconda ipotesi posta da tale ipotesi⁶⁴: proprio considerando la familiarità degli antichi con il cielo notturno è apparso infatti problematico che il comandante dell'esercito greco non fosse in grado di riconoscere l'astro più luminoso del cielo.

Un non trascurabile aiuto per risolvere la questione è però offerto dai versi immediatamente precedenti, dove il vecchio servitore risponde alla chiamata del re con queste parole (v. 3 ss.):

σπεύσω.
μᾶλα τοὶ γῆρας τοῦλοῦν ἔμπουν
καὶ ἔπ' ὀφθαλμοῖς ὄξυ πᾶρεσσι.

L'interpretazione dei vv. 4 e 5 è controversa⁶⁵. Secondo Jouan 1983b, p. 54:

⁶¹ Si veda STOCKERT, 1992, p. 165.

⁶² Si può confrontare, e.g., Arat. 340, e la relativa traduzione interpretazione di MARTIN, 1998.

⁶³ In questo caso l'immagine è dunque diversa da quella ipotizzata, come si è detto, in Euripide, poiché il verbo si riferisce alla luce, ai raggi, dell'astro; si deve però notare che già in Omero, *Σ* 212 (cui rinviava MARTIN, 1998, p. 290) il participio è riferito alla luce della fiamma delle pire, che si innalza verso il cielo (αἰὲρ... ἀϊσσουρά), e si potrebbe sospettare che un riferimento alla luce non sia assente nel nostro passo euripideo (STOCKERT, 1992, p. 165, nota che il verbo è usato anche a proposito di stelle cadenti o meteorite).

⁶⁴ Aporia sottolineata con forza, ad esempio, da HOUSMAN, 1914.

⁶⁵ Il verso 5 è addirittura espunto da GÜNTHER, 1988.

“L'interprétation la plus simple et la plus communément admise sépare les deux propositions et donne à ὄξυ le sens de ὄξύτης: ‘il y a de l'acuité dans mes yeux’ (sens très courant de ὄξυ), c'est-à-dire ‘j'ai l'œil toujours vif’, sens que le contexte, nous le verrons, paraît demander”⁶⁶. Quand anche si volesse considerare γήρως come soggetto dell'intera frase e intendere “Questa mia vecchiaia è così insomni! / non mi concede riposo, / mi tiene aperti gli occhi” (trad. Ferrari, 2003)⁶⁷, non muta il fatto che si tratta comunque degli occhi del vecchio che sono ben aperti nonostante l'ora notturna. La domanda del re può dunque collegarsi a questa affermazione, mettendo alla prova la vista del vecchio⁶⁸, il quale non si limita a riconoscere Sirio, ma individua anche le Pleiadi, meno luminose e quindi meno immediatamente rintracciabili nel cielo. E si può aggiungere che i vv. 4-5 assolvono bene la funzione di vivacizzare la scena, e di consentire al tempo stesso l'inserimento nel dialogo tra i due personaggi della cruciale questione dell'ora.

Si è detto che la richiesta relativa all'ora è infine elemento non irrilevante ai fini dell'intuizione da parte del pubblico dello stato di agitazione e di ansia del re. Non si può però accogliere l'interpretazione ormai invalsa secondo cui si aggiungerebbe un ulteriore elemento di tensione: la presenza in cielo di Sirio dovrebbe infatti essere intesa come un segno di cattivo augurio⁶⁹. Tale interpretazione è strettamente connessa alla convinzione, come si è visto in fondo, che si stia alludendo al sorgere eliaco dell'astro, con i suoi effetti negativi⁷⁰, dalla peste, alla rabbia dei cani, ai colpi di calore, che si spiegano proprio con la sua presenza in cielo durante il giorno (e non, come nel nostro passo, durante la notte) assieme al solleone con cui si assomma⁷¹. Non meriterebbe poi di essere menzionata, se non godesse di una

66 “Mein Alter ist ja ganz scharf, auch sind meine Augen noch scharf (wörtl.: in meinen Augen ist noch die Schärfe vorhanden)” intende Stockert, 1992, p. 160 (al cui ampio commento, con dosso-grafia, rinvio) che accoglie nel testo del v. 5 le correzioni di Wecklein⁶⁷ e τοῦξου.

67 Kovacs, 2002, che legge, con Wecklein, τοῦξου, traduce “I have grown quite sleepless in my old age, and my eyes have the sharp vision of wakefulness”.

68 Così intende Jouan, 1983a, p. 127 (n. 3 relativa a p. 59) e 1983b, pp. 58 e 63.

69 La tesi non è condivisa da Assael, 1990, p. 328, n. 67 (la quale segue Jouan per quanto riguarda il versante astronomico dell'interpretazione, e considera autentici i versi in questione), che la respinge però solo sulla base di un'argomentazione su cui si tornerà in seguito, relativa alla non diffusione dell'astrologia all'epoca di Euripide.

70 Si veda Jouan, 1983b, p. 61, seguito da Stockert, 1992, p. 163 s. e Arretz, 1999, p. 249, che si serve di questa interpretazione anche per aggiungere motivazioni alla domanda di Agamemnone, che, a suo avviso, non può o non vuole conoscere la sorte avversa, mentre il vecchio sa già che l'omen è cattivo.

71 Si veda West, 1978, 262 s.

notevole, quanto immeritata fortuna, l'ipotesi secondo cui anche nelle Pleiadi sarebbe da vedere un astro negativo, per il motivo che la caduta di Troia sarebbe avvenuta al loro tramonto⁷². Ma non si può non constatare che, ammettendo, per assurdo, che tale esegesi avesse un fondamento, per il comandante dell'esercito greco tale astro non potrebbe che essere faustoi!

L'allusione ad un segno infausto non appare accettabile neppure dal punto di vista drammatico, poiché un simile indizio, inserito all'inizio della tragedia, sarebbe stato certamente più insistito e sviluppato, e non lasciato poi cadere del tutto.

c. L'ipotesi planetaria

Del tutto diversa è, come si è visto, l'interpretazione del passo secondo Teone di Smirne, il quale ne inserisce la citazione in un'ampia trattazione che prende spunto dal passo della *Repubblica* di Platone (10 616b-617b) ove si tratta delle Sirene in rapporto alle sfere planetarie. Dopo aver precisato di aver costruito un modello che riproduce quanto esposto da Platone al fine di ben comprenderne il senso, Teone afferma (p. 146.8 ss. Hiller):

ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων (ἀς) φησιν ἔφεσθάναι Σειρήνας οἱ μὲν αὐτοῦς
(φασὶ) λέγεσθαι τοὺς πλανήτας, ἀπὸ τοῦ σεῖριδᾶειν· κοινῶς τε γὰρ,
φησὶν ὁ Ἀδραστός, πάντας τοὺς ἀστέρους οἱ ποιητὰὶ σεῖρίδους καλοῦ-
σιν, ὡς ἴβυκος

φάλεθων, ἦπερ διὰ νύκτα μακρὰν σεῖρια παμφανούωντα,
καὶ κατὰ διαφορὰν ἔνιοι τοὺς λαμπροὺς καὶ ἐπιφανεῖς, ὡς Ἀπάρτος
τὸν τοῦ κυνὸς ὄξέα σεῖριαν φησὶ, καὶ ὁ Τραγικός ἐπὶ τίνος τῶν
πλανήτων·

τί ποτ' ἄρα ὁ ἀστὴρ ὄξει ποφθεύει

σεῖριος;

Secondo alcuni dunque, riferisce Teone, le Sirene che stanno sui cerchi del fuso di Ἀνάγκη sarebbero da identificare con gli stessi pianeti⁷³, e il nome deriverebbe dal verbo σεῖριδᾶω (brillare, scintillare⁷⁴); i poeti infatti, secondo Adrastò, chiamerebbero “comunemente” (μα κοινῶς può anche essere inteso, forse, “tutti insieme”)

72 Il riferimento è a A., 4. 826: ἀμφοὶ Πλειάδων δίκου (un passo la cui interpretazione, che credo meriterebbe un ulteriore approfondimento, ha posto ardui problemi: si veda Fraenkel, 1950, p. 380 s.; Timpanaro, 2005, p. 9). Nel nostro passo dell'*Ifigenia peraltro*, come si è detto, il tramonto delle Pleiadi non è in questione. Altre motivazioni di ambito euripideo portate da Jouan, *ibid.*, sono il disastro subito dai Troiani al sorgere eliaco delle Pleiadi (*Rh.* 529 s.), e l'inversione del loro corso connessa alla maledizione degli Atridi (*Or.* 1005 s.).

73 Altri invece, informerà Teone più oltre, ritengono che le Sirene siano le note emesse dalle sfere planetarie.

σελίους tutti gli astri, e viene riportato in proposito l'esempio di Ibico (33 Page), dove σελία è stato interpretato da Scherer, 1953, p. 33, come un plurale collettivo (come ἄστρα, ἑλίεα, e come, si potrebbe aggiungere, il latino *sidera*)⁷⁵, ad indicare appunto l'insieme degli astri. Alcuni poeti poi (e anche qui Teone sembra ripetere il pensiero di Adrastio) usano il verbo σελιάω o l'aggettivo σελίους solo per gli astri particolarmente brillanti e notevoli, rimarcandone quindi la differenza; a questo proposito vengono riportati due esempi: quello di Arato relativo all'astro del Cane, ed il nostro passo euripideo, ove δόττηρ ... σελίους sarebbe detto di un pianeta.

Nel passo di Arato cui Teone si riferisce si legge, a proposito della stella che si trova nella mascella del Cane (v. 329 ss.):

ἢ δέ οἱ ἀκρη
δοτέρα βέβληται δεινὸς γένους, ὃς ἅα μάλοισα
ἄξέα σελιάει, καὶ μιν καλέουσ' ἀνθρωποῖ
Σελίους.

Ritengo qui assai opportuno riportare il relativo commento di Martin, 1998, p. 288, che, dopo aver sottolineato il gioco etimologico, cui il poeta ricorre anche in altri casi, scrive: «Ici encore Aratos fait de l'exégèse hésiodique», rinviano a tre passi di *Le opere e i giorni*: v. 587, dove si tratta degli effetti canicolari di Sirio, v. 609, che si è visto, e soprattutto v. 414 ss., dove, a proposito dell'inizio dell'autunno, si legge (v. 417 ss.):

ὅη γὰρ τότε Σελίους δόττηρ
βαλὼν ὑπὲρ κεφαλῆς κηροτροφέων ἀνθρώπων
ἐρχεται ἡμέλιος, πάλαιον δέ τε νυκτὸς ἐπταυπέι.

L'identificazione dell' δόττηρ cui è qui attribuito l'aggettivo σελίους è controversa: secondo West, 1978, p. 262 s., credo motivatamente, si tratta di Sirio⁷⁶, che in questa stagione, come si è già detto, si trova in cielo più a lungo di notte⁷⁷; secondo gli scoli (p. 141.9 ss. Pertusi), si tratta invece del sole, interpretazione per cui propende Martin, che prosegue (p. 289): «Nous ne nous prononcions pas ici sur le

⁷⁴ Si veda anche *LSJ*, s.v. σελιάειω: “sparkle, twinkle, given as elym. of Σελήνης used as name of the planets, Anon. ap Theon. Sm., p. 146 H.”.

⁷⁵ Ho trattato della questione in CALDINI MONTANARI, 1996, pp. 247 ss.

⁷⁶ Lo studioso scrive infatti Σελίους con la maiuscola, e spiega nel commento: “His name, which seems adjectival, may go back to an Indo-European word for ‘sparkling’”; GUNDEL, 1927, col. 314, lo considera usato come aggettivo in questo passo; SCHERER, 1953, p. 111, identificando l'astro con Sirio, ammette le due possibilità: “Σελίους δόττηρ oder adjektivisch σελίους δόττηρ op. 417”.

⁷⁷ Si veda anche DICKS, 1970, p. 37.

sens véritable du texte d'Hésiode. Ce qui nous intéresse, c'est la façon dont il a été compris. Et nous constatons que, très anciennement, σελίους a été considéré simplement comme un adjectif signifiant *flamboyant, brillant, desséchant*, et pouvant s'appliquer non seulement au Chien d'Orion (Esch. *Ag.* 967, σελίου κύνος, cf. Soph. fr. 803 Radt), mais à n'importe quelle étoile (cf. Théon de Smyrne, p. 146 Hiller ... et peut-être Alcmán (*PMG* 1, 62); ou même à autre chose, par exemple à des navires (Timothée, Perses, *PMG* 791, 179). Si Aratos présente le nom de *Seirios* comme dérivé du verbe σελιάω, c'est que, pour lui aussi, l'adj. σελίους a une signification autonome, et qu'on peut le détacher de l'étoile du Chien⁷⁸. Lo studioso ricorda poi l'uso del verbo in testi medici, ove “σελιώειν, c'est souffrir de la σελία ou *insolation*”. Dans le corpus hippocratique on trouve σελιέω ou σελιέω au sens de *dessécher*”. La conclusion est che Arato intende il verbo in questo senso nonostante l'interpretazione del relativo scolio “qui y voit l'expression du scintillement de l'étoile” (p. 243.10 ss. Martin); ἄξέα καὶ σφόδρα στυλβότως τὸ φῶς ἀπρωτέμεν.

Il significato di “scintillante”⁷⁹ è comunque probabilmente quello originario dell'aggettivo, come evidenziato da Scherer, 1953, p. 111: “Die Grundbedeutung des Wortes σελίους ... kann nach der einzigen leidlich einleuchtenden etymologischen Verknüpfung mit σελίω ‘schüttele, erschüttere’”, affermazione suffragata mediante confronti con altre lingue indoeuropee. Lo stesso studioso rinvia poi ad un passo di Eratostene, ove, a proposito delle stelle della costellazione del Cane, si legge (*Cat.* 33, p. 170.14 ss. Robert): τοὺς δὲ τοιοῦτους δότερας οἱ ἀστρολόγοι Σελίους καλοῦσι διὰ τὴν τῆς φλογὸς κίνησιν.

Questo dovrebbe essere il significato di σελίους nel verso euripideo secondo l'esplicita esegesi riportata da Teone, per cui l'ἀστροῖο di cui parla Agamemnone sarebbe appunto un pianeta ‘brillante’.

La testimonianza di Teone, se ci informa esplicitamente sul significato attribuito a σελίους, pone anche, come si è detto, un'ulteriore questione relativa all'assetto del testo, e alla sua conseguente interpretazione complessiva: vi si legge infatti la variante τῆ anziché τῆς della tradizione diretta (con l'aggiunta *meiri causa* di ὁ prima di δόττηρ), e la domanda di Agamemnone, “cosa porta quest'astro brillante?”⁸⁰, riguarda conseguentemente non (o almeno non solo) l'identità dell'astro in

⁷⁸ Sulle testimonianze antiche relative ai diversi significati attribuiti a Σελίους si veda GUNDEL, 1927, col. 315 s.

⁷⁹ Sulla questione dello ‘scintillio’ degli astri si veda BOLL, 1909, col. 2412.

⁸⁰ Diversamente intende Rome, 1946, p. 18, che traduce “Pourquoi cet astre brillant est-il à encore au beau milieu de ciel, près des Pléiades?”, ma mi pare esegesi assai meno probabile, sia per il senso generale della domanda, sia per le motivazioni che stanno verisimilmente all'origine della variante, e che saranno qui di seguito esposte nel testo.

questione, ma il suo influsso sugli eventi del dramma, comportando quindi un sicuro riferimento astrologico.

Si è visto come fra gli editori di Euripide l'esegesi testimoniata da Teone ha goduto di notevole fortuna, limitatamente però al versante esplicito relativo a $\sigma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\sigma$: non viene infatti accolta la lezione $\tau\epsilon$ ⁸¹, e credo motivatamente, poiché può trattarsi di uno sviluppo secondario, prodottosi facilmente, nell'ambito dell'interpretazione di $\delta\sigma\tau\eta\theta$... $\sigma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\sigma$ come un pianeta, dopo la diffusione della dottrina astrologica nel mondo occidentale, e sicuramente favorito dalla possibilità di intendere $\tau\omicron\pi\lambda\eta\upsilon\epsilon\tau\epsilon\iota$ come transitivo, secondo l'uso del resto più comune⁸². Se tale variante fosse già nel testo che leggeva Teone, o sia frutto di una sua estemporanea congettura, oppure si sia prodotta nel corso della trasmissione della sua opera è naturalmente impossibile da stabilire, non fornendo il contesto alcun elemento in proposito (ma su questo si tornerà oltre).

Venendo infine al merito dell'interpretazione di $\delta\sigma\tau\eta\theta$... $\sigma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\sigma$, essa può apparire attraente rispetto alla concorrente identificazione con Sirio, a causa delle difficoltà che questa, come si è visto, presenta, e sarebbero in tal modo radicalmente eliminate. Non vi sarebbero problemi dal punto di vista della correttezza astronomica, poiché le Pleiadi si trovano nella fascia zodiacale (nel segno del Toro, come si è detto) all'interno della quale i pianeti compiono il loro percorso. Considerando quanto si è visto evincersi dal contesto a proposito dell'ora, e considerando quindi che una o due ore prima dell'alba⁸³ le Pleiadi, vicino alle quali si trova l'astro brillante, si troverebbero più o meno a metà del cielo, si dovrebbe dedurre un periodo dell'anno precedente rispetto a quanto si è detto nell'ambito dell'identificazione dell'astro con Sirio; potrebbe trattarsi dei primi di settembre, o anche del mese di agosto (procedendo con approssimazione, anche per la genericità di $\epsilon\gamma\gamma\upsilon\varsigma$), una data che si adatterebbe comunque bene alla situazione.

81 Tale lezione è invece accolta da WILKINK, 1971, p. 350 ss., che preferisce leggere: $\tau\epsilon$ $\pi\omicron\tau$ ' $\delta\pi$ $\delta\sigma\tau\eta\theta$ $\delta\delta\epsilon$ $\tau\omicron\pi\lambda\eta\upsilon\epsilon\tau\epsilon\iota$ / $\Sigma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\sigma$...; intendendo "Whatever means this blazing star Sirius, rushing still in mid course near the seven-faring Pleiads?" (con una doppia traduzione di $\sigma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\sigma$ / $\Sigma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\sigma$) Lo studioso attribuisce i vv. 6-8 al vecchio servo, e vede nella menzione di Sirio un segno di pericolo ("a portent of danger") con una serie di argomentazioni non condivisibili. Nell'ambito dell' "ipotesi pianeta" la lezione $\tau\epsilon$ non è scartata da ROMÉ, 1946, p. 18 s.

82 Si veda STOCKERT, 1992, p. 165: "τ. ist in der Regel transitiv gebraucht ('hinübersehen'): IT 1358, Rh. 429); mehrfach steht es im Sinne 'überqueren'". Riporta poi come possibile unico (e discusso) esempio intransitivo IT 1445. Nella stessa IT è usato come transitivo al v. 735. Si veda anche oltre, p. 84 ss.

83 Se si dovesse invece ipotizzare che si tratti della mezzanotte, possibilità che si è esclusa per l' "ipotesi Sirio", si deve pensare all'11 ottobre (o ad un giorno vicino), data in cui le Pleiadi si trovavano al meridiano a mezzanotte.

L'ipotesi pianeta comporta però a sua volta questioni assai gravi per l'interpretazione del passo, prima di affrontare le quali credo sia opportuno considerare attentamente il tentativo di identificazione dell' $\delta\sigma\tau\eta\theta$ compiuto da Rome, 1946⁸⁴, e fondato su dati astronomici assai precisi. Lo studioso nota infatti, fondandosi sugli strumenti allora a disposizione, ma con dati che ho verificato mediante il programma 'Stellarium'⁸⁵, che il 30 luglio del 409 fu visibile da Atene una congiunzione di Marte e Giove nei pressi delle Pleiadi. I due pianeti erano molto vicini, e si trattò di un fenomeno assai notevole, nella seconda parte delle notti, senza luna, del 30 e del 31 luglio⁸⁶.

Si dovrebbe dunque, secondo questa ipotesi, individuare nei versi in questione un'allusione a quello spettacolo celeste, quasi un annunciamiento al pubblico, e si tratta di un'ipotesi a prima vista attraente, anche perché avrebbe come necessaria conseguenza la conferma dell'attribuzione degli anapesti ad Euripide⁸⁷.

Credo però che non possa essere accolta per diversi motivi. Occorre subito premettere che si dovrebbe pensare ad un riferimento generico al fenomeno, che non tenesse conto della posizione in cui lo spettacolo era stato visibile nel cielo: i due pianeti in congiunzione (ai quali dovrebbe riferirsi $\mu\epsilon\sigma\tau\eta\theta\iota\omicron\upsilon\varsigma$) si trovavano infatti al meridiano quando il sole era già sorto (Giove alle 5.15)⁸⁸ e durante la notte non avevano ancora raggiunto la metà del cielo. La questione non è considerata da Rome, a causa della sua interpretazione, a mio avviso non condivisibile, di $\mu\epsilon\sigma\tau\eta\theta\iota\omicron\upsilon\varsigma$ come semplicemente (n. 18 p. 19 s.) "fort haut au dessus de l'horizon", e secondario è poi il fatto che lo studioso consideri l'aggettivo in riferimento non a Giove e Marte, ma a η Tauri, il cui passaggio al meridiano precedeva, anche se non di molto quello dei due pianeti.

84 Tentativo spesso ricordato dagli studiosi euripidei: si veda ad es. JOUAN, 1983a, p. 127, n. 3 relativa a p. 59, JOUAN, 1983b, p. 56 s.; STOCKERT, 1992, p. 162.

85 www.stellarium.org

86 Considero qui solo l'ipotesi relativa alla congiunzione, data la sua indubbia spettacolarità, devo però ricordare che Rome, 1946, p. 25 s., notando che i due pianeti, pur molto vicini, non dovevano apparire come un unico grande astro (e qualche difficoltà potrebbe fare allora l'uso di $\delta\sigma\tau\eta\theta$, che comunemente si riferisce ad un unico corpo celeste: si veda CALDINI MONTANARI, 1996), prede in considerazione anche la possibilità che Euripide alluda al solo Giove, il più luminoso dei due, che in considerazione anche della possibilità che Euripide alluda al solo Giove, il più luminoso dei due, ipotesti che non mi pare però ragionevole, in primo luogo perché non si vede allora il portante presenza di Marte quasi unito a Giove, e in secondo luogo perché non si vede allora il motivo per cui non potrebbe trattarsi di una diversa data, come il 3 settembre dello stesso anno, quando Giove si trovava al meridiano alle 3 circa del mattino, vicino alle Pleiadi.

87 Non si potrebbe comunque andare oltre la data della prima messa in scena, ma una simile allusione a quattro anni dall'evento mi pare francamente inverosimile.

88 Lo stesso Rome nota (p. 25) che il 31 luglio il sole è sorto ad Atene alle 4.50 con un crepuscolo di 1 ora e 42 minuti circa.

Assai più determinante è comunque a mio avviso il fatto che tutto il passo, e soprattutto ἔτι μεσορήγης, non si adatta alla descrizione di un fenomeno strarotinario. Condivido infine le obiezioni sollevate da Jouan 1983b, p. 56 s.⁸⁹: “Mais même si un tel événement avait frappé les Athéniens, ce que nous ne pouvons affirmer vu l'absence de tout témoignage, Euripide se serait-il soucié de le rappeler dans une pièce qui, en tout état de cause, ne devait être représentée que plusieurs années après? Et dès lors les Athéniens auraient-ils été à même de saisir l'allusion dans sa brièveté?”.

Credo quindi che, respinta la pur apparentemente seducente ipotesi di Rome, si debba tornare a considerare quella di un'allusione generica ad un non meglio identificato pianeta. In tal senso intendeva il passo un autorevole sostenitore dell'esegesi di Teone⁹⁰, Housman, 1914: “Agamemnon lifts his eyes to the Pleiads and sees in their neighbourhood a star which he is not accustomed to see there; and hence his question”⁹¹.

Occorre però a questo punto chiedersi quale sarebbe il significato della domanda, e quale il suo rapporto con l'immediato contesto. E va ricordato che l'obiezione sollevata contro l'ipotesi pianeta⁹² consiste costantemente nel fatto che la domanda rimane senza risposta⁹²: come si è visto infatti essa comporta necessariamente continuità tra i vv. 6 e 7 che devono essere attribuiti ad un unico interlocutore, e infatti Günther, 1988, Diggle, 1994, e Kovacs, 2002, attribuiscono ad Agamemnone i vv. 6-11.

La domanda sarebbe dunque relativa all'identificazione dell'insolita presenza nel cielo e quasi inevitabilmente del suo significato: si deve però escludere un preciso richiamo a dottrine astrologiche, non ancora diffuse in occidente all'epoca di Euripide, e infatti non altrimenti presenti nei pur numerosi riferimenti agli astri nella sua opera⁹³, e anche considerando che l'autenticità degli anapesti è stata ripe-

⁸⁹ Si veda anche STOCKERT, 1992, p. 162.

⁹⁰ Di cui peraltro si limita a riportare il testo, senza affrontare la questione relativa a τ' / τ'ς.

⁹¹ Giustamente, credo, lo stesso HOUSMAN, 1914, esclude, contro J.E. HARRY, “The bright Aldebaran”, *CR*, 28 (1914) 190-191, l'ipotesi di identificazione dell'astro con Aldebaran – cui peraltro rinuncia lo stesso HARRY, *CR*, 30 (1916) 8-9 –, stella assai brillante che si trova vicino alle Pleiadi, nella stessa costellazione del Toro. In effetti tale ipotesi non elimina, ma anzi aggrava, le difficoltà presenti nelle altre due (‘ipotesi Sirio’ e ‘ipotesi pianeta’), assommandole, e soprattutto definire οε[λιος] una stella fissa diversa da Sirio mi pare potrebbe solo essere fonte di confusione.

⁹² Non mi pare paragonabile il v. 1036 della stessa tragedia, portato come esempio di domanda senza risposta da VAHLIN, 1888/89, p. 415 n. 8 (si veda anche oltre, n. 276).

⁹³ Un riferimento all'astrologia è da escludere nel frammento della *Melamppe Sapiens* (482 N² = 483 KANNICHT, 2004, l, p. 533, *Mel. Sep.* fr. 4 in: Euripide, *Tragedies, Tome VIII, 2^e partie, Fragments Belleïophon-Protestilas*, texte ét. et trad. par F. JOUAN et H. VAN LOOY, Paris 2000, p. 379 e n. 61),

tamente posta in dubbio, non sarebbe prudente ipotizzare riferimenti compatibili solo con una datazione molto più bassa.⁹⁴

Si dovrebbe dunque pensare ad un generico oscuro presagio, inserito in una domanda che il re pone a se stesso, e che sarebbe poi lasciato – inverisimilmente – cadere. Ma, soprattutto, in questa ipotesi rimane a mio parere del tutto inspiegabile il nesso con i tre versi che seguono, relativi al silenzio della notte, e introdotti da οἴκωυ ... γέ⁹⁵, che continuerebbero la riflessione del re, e che nell'ipotesi Sirio⁹⁶ si spiegavano invece assai bene come una conferma, da parte di Agamemnone, dello stato avanzato della notte, dopo la risposta del vecchio servitore.

Nell'ipotesi pianeta⁹⁷, invece, un riferimento all'ora potrebbe individuarsi nella posizione delle Pleiadi, “vicine” all'astro che si trova “a metà del cielo”, ma sarebbe evidentemente troppo indiretto per costituire l'oggetto della domanda, o, meglio, della riflessione, del re.

Inoltre, se è vero che anche i pianeti, per il loro moto diurno, appaiono muoversi in cielo da est a ovest insieme alle stelle fisse, mi pare che sia assai più naturale intendere ἔτι μεσορήγης in riferimento ad una stella fissa, che sia compiendo il suo consueto percorso. Perché, a proposito di un pianeta, si dovrebbe dire che è “ancora” a metà del cielo? Credo dunque si debba concludere che, nonostante le difficoltà che si sono espresse, e che peraltro, come si è visto, non sono insormontabili, l'ipotesi Sirio⁹⁸, correttamente intesa, con il riferimento all'ora, sottolineato da ἔτι, che evidenzia lo stato di ansia del re (in attesa del far del giorno per inviare il vecchio messaggero⁹⁶) e dai vv. 9-11 relativi al silenzio della notte, sia sicuramente preferibile.

dove si parla delle previsioni di Ippò: si veda BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 577, in nota: “Euripide – qui ne connassait pas encore l'astrologie chaldéenne – attribue à Hippo, fille de Chiron, l'art de ‘prendre par le lever des astres’ ... c'est-à-dire de régler le calendrier, y compris le retour des jours heureux et malheureux, et de pronostiquer le temps”, e analogamente GUNDEL-GUNDEL, 1966, p. 67. Secondo lo stesso BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 37, n. 1, questa allusione potrebbe essere alla base dell'aneddoto leggendario secondo cui il padre di Euripide avrebbe consultato i Caldei a proposito del destino del figlio (Gell. 15.20; Theop. fr. 397 Jacoby). Si veda anche JOCELYN, 1967, p. 326. Si ritiene comunemente che le dottrine astrologiche non siano penetrate in Grecia prima del III secolo a.C. Inoltrato: si veda, ad esempio, BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 37; O. Nungesser, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Part two, Berlin Heidelberg New York, 1975, pp. 607 ss. e 613 (con discussione di alcune testimonianze); GUNDEL-GUNDEL, 1966, p. 75 ss.

⁹⁵ E si deve aggiungere che STOCKERT, 1992, p. 166, rinviando a DENNISTON (per cui si veda anche sopra, n. 60), secondo cui la particella si trova “particularly in dialogue, introducing an emphatic negative answer”, mentre “less frequently” ... is thus used in continuous speech”, conclude “auch dies ein Indiz für das Vorliegen eines Sprecherechwechels zwischen v. 8 und 9”.

⁹⁶ Per una dossografia sulla funzione della domanda (che coinvolge anche il passo emiliano) rinvio a STOCKERT, 1992, p. 164 s.

Quanto all'ipotesi pianeta⁹⁷, alcuni studiosi⁹⁷ hanno considerato la possibilità che essa abbia avuto origine dalla necessità di eliminare il presunto 'errore astronomico' relativo alla vicinanza tra Sirio e le Pleiadi, e tale possibilità si spiegherebbe a mio avviso assai bene all'interno del dibattito filologico antico, come testimoniato, ad esempio, dalle divergenti interpretazioni di Cratete e Parmenisco proprio sulla competenza astronomica euripidea. Sicuramente inoltre tale soluzione era più facile in un'epoca in cui la diffusione dell'astrologia evidenziava il ruolo dei pianeti sulle sorti umane.

Non si può poi non considerare il fatto che coloro che seguono l'esegesi di Teone ne accolgono il testo solo per quanto riguarda l'eliminazione della separazione delle battute, ma non per la variante τῖ (e l'aggiunta di ὁ prima di δοτῖρ): stampano dunque un testo che risulta da una combinazione tra le due tradizioni diretta e indiretta, con un'operazione metodologicamente assai discutibile, in assenza di un'esplícita e convenientemente articolata discussione.

Ora, si è detto che τῖ deve essere stato considerato uno sviluppo secondario, una banalizzazione all'interno dell'esegesi testimoniata da Teone, ma alla luce delle considerazioni che si sono venute sviluppando circa il fatto che tale esegesi, anche seguendo il testo degli editori, risulta tutt'altro che soddisfacente, credo sia opportuno tornare sulla questione e precisare che non si può escludere che l'interpretazione dell'δοτῖρ come un pianeta comportasse sin dalla sua origine anche il testo come riportato da Teone, che, concludendosi con la parola οεῖϋος e implicando l'uso transitivo di τροϋεϋεϋ, riporta una frase in sé conclusa, con un senso più chiaro che non con la lezione τῖS, e che soprattutto si spiega assai bene una volta estrapolata dal contesto originale.

2. La fonte del frammento ennio: Varrone, *De lingua Latina* 7.73-75

I versi di Ennio sono riportati, come si è visto, da Varrone all'interno di un elenco di espressioni usate dai poeti per indicare i diversi tempi della notte (7.72-79)⁹⁸. Il passo dell'*Iphigenia* si differenzia dagli altri per l'ampiezza della citazione, e perché l'espressione che vi compare, con la quale il poeta vuole indicare trattarsi di *multa nox*, suscita una discussione assai lunga, dedicata in particolare al significato di *temo* (ling. 7.73-75)⁹⁹:

⁹⁷ Si veda anche STROCKMART, 1992, p. 162: "Vielleicht ist auch Theons Variante ... aus dem Bedürfnis entstanden, den Dichter von diesen 'Mangel' zu befreien". Così anche ABERTZ, 2000, p. 247 s.

⁹⁸ Sul contesto in cui la trattazione oggetto di questo studio è inserita si dirà oltre, p. 79 ss.

⁹⁹ Qualche spunto sulla questione relativa al passo varroniano ho proposto in CALDINI MONTANARI, 2006.

"quid noctis videtur? in altisno caeli clipeo temo superat stellas subhime(n) agens etiam atque etiam noctis iter."¹⁰⁰ Hic nullam noctem ostendere volt a temonis motu; sed temo unde et cur dicatur later. arbitror antiquos rusticos primum notasse quaedam in caelo signa, quae praeter alia erant insignia atque ad aliquem usum t'culturae tempus designandum convente antinadvertebantur: eius signa sunt, quod has septem stellas Graeci ut (H)omerus vocat(n) t'εῖραδῆαν et propinquum eius signum βοῶντην, nostri eas septem stellas (b)(r)(i)ones et temonem et prope eas axem: triones enim et (b)oves appellatur a bubulcis etiam nunc maxime cum arant terram; e quis ut dicit 'valentes glebari?', qui facile proschidunt glebas, sic omnes qui terram arabant a terra terriones, unde triones ut dicentur t'δε τῖτη. temo dicitur a tenendo: is enim continet iugum et plaustrum, appellatum a parte totum, ut multa. possunt triones dicit, VII quod ita sitae stellae, ut terrae trigona faciant Taliquod.

a. Una prima analisi

Purtroppo il passo è sfigurato da ripetute corrotture, che rendono incerta la ricostruzione delle singole argomentazioni e anche della loro connessione, e l'assetto proposto nell'edizione Goetz-Schoell, 1910, che ho qui riprodotto, non è a mio avviso convincente; ritengo dunque opportuno proporre un esteso riesame.

Subito dopo aver riportato i versi enniani Varrone presenta come sicura la parte della notte (*multa nox*) che il poeta vuole indicare (*ostendere volt*) riferendosi al movimento del *temo*, ma aggiunge che l'origine di questo termine è oscura (*unde et cur dicatur later*). L'autore continua poi in prima persona (*arbitror*, proponendo dunque una propria spiegazione)¹⁰² facendo riferimento al fatto che gli antichi agricoltori avrebbero individuato nel cielo alcuni gruppi di stelle (*signa*) quae praeter alia erant insignia atque ad aliquem usum t'culturae tempus designandum convente antinadvertebantur. Nell'edizione Goetz-Schoell culturae è, come si vede, pre-ceduto da una *crux*, e, tra i vari emendamenti proposti¹⁰³, mi pare senza dubbio da

¹⁰⁰ Anche i versi enniani sono qui riportati secondo l'edizione varroniana GOETZ-SCHOELL, 1910.

¹⁰¹ Secondo ROSÉN, 1979, p. 92, et potrebbe riferirsi all'esistenza di un diverso significato di *trio* (e il passo potrebbe essere tradotto "als *trio*= Dreier (?) werden auch Oolisen bezeichnet". Lo studioso fa riferimento alla seconda spiegazione proposta da Varrone e Gellio di *triones*, come "triangoli" (che si illustrerà oltre), e ad un passo di Isid., *orig.* 18.65, ove *trio* sarebbe termine usato nel gioco dei dadi, ma il testo è incerto e la lezione accolta nell'edizione oxfordense di Lindsay e nei lessici è *trimo*.

¹⁰² Si confronti 5.19 *ego magis puer*, 6.34: *ego magis arbitror*, 7.40: *et[ego] arbitror*.

¹⁰³ Nell'apparato di GOETZ-SCHOELL, 1910, si legge "am: *culturae(que) tempus*", emendamento accolto da TRAGLIA, 1974; KENN, 1951, integra *ut* prima di *culturae*, congettura di C. O. MILLER, PIRAS, 1998, p. 167, n. 154, riporta anche l'integrazione (*ut*) *culturae*, proposta "dubitante" da Leopoldo Gambareale.

preferire l'aggiunta di *et dopo culturae* di Lachmann¹⁰⁴, che separa opportunamente *asum culturae* da *tempus*, evidenziando due diverse funzioni dei *signa*: quella di segnalare le stegioni proprie per le diverse operazioni dell'agricoltura, e quella di fungere da orologio notturno, per la quale appunto viene menzionato il passo di Ennio, ove tale funzione è attribuita al *Temo*.

Le questioni più gravi sono però poste a mio avviso dalle righe che seguono: *eius signa sunt, quod has septem stellas Graeci ut (H)omerus vocant(?) diac̄tav et pro-pinquum eius signum βοῶντην, nostri eas septem stellas (?)x(i)ones et temonem et prope eas axem*. In primo luogo infatti mi sembra che il significato di *eius signa sunt quod* sia tutt'altro che chiaro, in secondo luogo *triones* è congettura di L. Spengel in luogo di *boves* che si legge nel manoscritto laurenziano¹⁰⁵, accolta dagli editori, ma che ritengo decisamente inopportuna¹⁰⁶.

La prima questione risulta palesemente anche dal confronto fra le due traduzioni di Kent, 1951 e di Traglia, 1974. Il primo intende "The marks of this one are, that the Greeks, for example Homer, call these seven stars the Wagon": *signa* sarebbe dunque impiegato in un significato diverso dal precedente *quaedam in caelo signa* "certain signs in the sky"¹⁰⁷. Un tale mutamento, se non impossibile, mi pare però molto improbabile, anche perché il precedente *signa* è particolarmente sottolineato da *insignia* e da *significat* (inoltre, subito dopo, Boote è definito *signum*¹⁰⁸), e si deve anche ricordare quanto lo stesso Varro aveva affermato (nello stesso libro) a proposito del termine in ambito astronomico (7.14)¹⁰⁹: *Signa dicuntur eadem et*

¹⁰⁴ Accolta, nel riportare il passo, da VAHLEN, 1903.

¹⁰⁵ Indicata peraltro, come si vede, in modo improprio nel testo di GOERTZ-SCHOELL, 1910, che si è riportato. Ho però verificato, per il passo in questione, su microfilm l'accuratezza dell'apparato GOERTZ-SCHOELL (aggiungo che JOCELYN, 1967, nota che F ha *boolem signum*, ma confermo che nello stesso manoscritto è anche segnalata l'inversione dell'ordine delle due parole, come riporta appunto da GOERTZ-SCHOELL). Sulla tradizione di Varro ne si veda G. PRAS, "Per la tradizione del *De lingua Latina* di Varro", in *Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance*, Ed. by M. De Nonno, P. De Paolis & L. Holtz, Cassino 2000, in particolare, per la condizione del manoscritto laurenziano, p. 751 ss. Il codice è descritto in GOERTZ-SCHOELL, 1910, *Prolegomena*, p. XIV ss.

¹⁰⁶ Da notare che JOCELYN, 1967, nel riportare il testo, scrive, senza peraltro alcuna spiegazione *†boves et temonem et prope eas axem†*.

¹⁰⁷ Come lo studioso spiega nella relativa nota (§73 n. d): "*Signa* in this and the following seems to vary in meaning between 'signs' = 'marks' and 'signs' = 'constellations'" (anche se senza molta convinzione: si noti "seems").

¹⁰⁸ Si veda anche l'uso di *signum* a proposito di Orione: *ling. 7.50*.

¹⁰⁹ A proposito di un passo di Accio (*trag. 678* ss. R., 711 ss. Dangel) dove si trattava dei dodici segni (nel senso di "costellazioni") zodiacali.

sidera. *Signa quod aliquid significent, ut libra aequinoctium*. Secondo Kent, 1951, *sidera* diversi nomi attribuiti da Greci e Latini alle sette stelle sarebbero segni di quanto appena esposto a proposito degli antichi agricoltori, forse perché si tratta di nomi di ambito agricolo, ma il senso non mi pare comunque soddisfacente. Del tutto diversa la traduzione di Traglia, 1974: "Caratteristica di questa costellazione è che le sette stelle (che la costituiscono) i Greci, come per esempio Omero, chiamano Carro", ma tale resa del testo latino, che attribuisce a *signa* il significato di "caratteristica" e sembra riferire *eius a temo* non è, mi pare, in alcun modo giustificabile.

La seconda questione è relativa, come si è detto, alla correzione di *boves* in *triones*, motivata evidentemente dalla necessità di inserire il termine presupposto dalla spiegazione che subito segue: *triones enim* ... Credo invece che *boves* debba essere mantenuto — come sarà confermato anche dal confronto con altri passi che si vedranno subito oltre — e, considerando nel loro insieme le due questioni che si sono illustrate, ritengo sia ragionevole ipotizzare un guasto probabilmente dopo *eius signa sunt*¹¹⁰, dove si sarebbe verificata la perdita di un segmento di testo, contenente il nome latino completo, *Septem triones*, delle sette stelle in questione, la cui menzione è resa necessaria da tutto il contesto, a cominciare da *has septem stellas*, che nell'attuale assetto del testo appare privo di un riferimento: un eventuale riferimento a *temo*, che verrebbe identificato quindi subito direttamente e implicitamente con le sette stelle, anticipando anche, inopportuno, il risultato della lunga esposizione, non mi pare infatti probabile. Si potrebbe ipotizzare che nel segmento di testo perduto si trovasse altri nomi "indigeni" di costellazioni che costituivano segnali importanti per gli agricoltori (*ad aliquem usum culturae* ... *designandum*), come le Pleiadi (per i Latini *Vergiliae*), le Iadi (*Suculae*) o Orione (*Inguiae* o *Inguila*)¹¹¹.

b. L'argomentazione varroniana

Riprendiamo a questo punto dall'inizio l'esame dell'esposizione varroniana. Allo scopo di proporre una spiegazione del termine *temo*, usato da Ennio a proposito dell'ora della notte, Varro ne risale alle denominazioni attribuite dagli antichi agricoltori ad alcune costellazioni particolarmente significative, tra le quali sono da annoverare le sette stelle (dell'Orsa Maggiore) che i Latini chiamano *Septemtriones*. "I Greci", dice dunque Varro, "come già Omero, chiamano queste sette stelle *διὰ δα, e la costellazione vicina βοῶντην*". Si tratta della nota immagine del Carro,

¹¹⁰ Ma anche *eius* appare problematico, e si deve ricordare la proposta di L. Spengel "fort. *eiusmodi*".

¹¹¹ Per questo nome si veda la spiegazione dello stesso Varro, *ling. 7.50* (si veda LEHMANN, 2002, p. 237 ss.). Sui nomi latini di queste costellazioni si vedano le rispettive trattazioni in GUNDEL, 1907 e LE BOEUFFLE, 1977.

raffigurato dalle sette stelle¹¹², vicino al quale si trova il suo conducente Boote (si dovrà naturalmente immaginare che il Carro sia trainato da buoi)¹¹³: la figura cui si fa riferimento è dunque chiara e non problematica. Non altrettanto si può, purtroppo, dire della figura delle stesse sette stelle che ci viene presentata sul versante latino: *nostris eas septem stellas boves et temonem et prope eas axem*. Con *boves et temonem* Varrone sembra riferirsi ad un'immagine formata dall'insieme di un numero imprecisato di buoi e dal *temo*, cui gli stessi buoi si dovranno immaginare aggioati¹¹⁴. Fondamentale è qui il confronto con un passo di Igino, che testimonia una visione analoga, o almeno assai simile, della figura delle sette stelle (*astr.* 2.2.2): *Sed maiorum Arcium complures plaustris similes dixerunt, et διὰ τὰς Graeci appellauerunt; cuius haec memoriae proclita est causa: [in] initio qui sidera perviderunt et numerum stellarum in unaquaque specie corporis*¹¹⁵ *constituerunt, [et] non Arcium, sed Plastrum nominauerunt, ut ex septem stellis duae quae pares et maxime in uno loco videntur, pro bubus haberentur, reliquae autem quinque figuram plaustris simulant*. Secondo Igino dunque due delle sette stelle del Carro, per cui egli usa il termine *Plastrum* (senza quindi l'ambiguità presente nel *temo* varroniano), raffigurerebbero i buoi, e, secondo il commento di Le Boeuffle¹¹⁶, esse sarebbero da identificare con ζ e η, cioè due stelle del timone; lo studioso non motiva questa affermazione, che si fonda verisimilmente sull'opportunità di riferire alla figura del carro le quattro stelle del quadrilatero, e la prima, ε, del timone. Si deve però notare che *duae quae pares et maxime in uno loco videntur* si adatterebbe meglio alle prime due stelle del quadrilatero, α e β, che appaiono allineate lungo lo stesso meridiano.

Degni di nota, per l'esplicita menzione dei buoi, sono poi anche un luogo del commento a Virgilio attribuito a Probo (*georg.* 1.229): *Bootes est stella in arc-*

¹¹² Come nota GUNDEL, 1907, p. 163, le prime tre stelle raffigurano il timone, le altre quattro possono essere interpretate in modi diversi "sive superne sive a lateri imaginem conspiciat. Si superne, quattuor rotas habes, si a lateri, duas rotas et duas arcerae fastigii versuras. Utro modo singuli veteres cogitauerint, hodie affirmare nequimus".

¹¹³ Come si vedrà affermare esplicitamente Servio, *Aen.* 3.516, riportato oltre.

¹¹⁴ SKUTSICH, 1906, p. 607, ritiene che Varrone stia enumerando due diverse, e alternative, denominazioni latine di quel gruppo stellare: (*septem*) *triones et temo*; in tal caso però ci aspetteremmo piuttosto espressioni diverse, come *ei triones et temonem* oppure *triones aut temonem*. Una simile interpretazione si fonda comunque necessariamente sulla congettura *triones*. Sulla stessa linea mi pare l'interpretazione di LENNARTZ, 1994, p. 279: "Varro muss vielmehr erklären, weshalb die Römer gr. διὰ τὰς, mi. temo übersetzten konnten, obgleich temo nur die Deichsel bezeichnet".

¹¹⁵ *Corpus / corpora* è usato frequentemente da Igino per le costellazioni, anche come equivalente di *sidera / sidera*: si veda CALDINI MONTANARI, 1996, p. 260 s.

¹¹⁶ LE BOEUFFLE, 1983, p. 135, n. 8 al cap. 2.

*tophylacis, ut plerique putant, balteo, ut alii iudicant, in humero, dicta a bubus. Nam Septentriones, quos Graeci duas ursas vocant, Helicen et Cynosuram, in barbica sphaera plastrum esse, quod dicitur a bubus iunctis*¹¹⁷ e Servio, *Aen.* 3.516, con un preciso riferimento a Varrone: *TRIONES id est septentriones duos, Cynosuram et Helicen*¹¹⁸. *Varro autem ait boves triones dicit. Et haec signa etiam plaustra dicuntur, quae a bubus necessario trahi solent, ut Graeci ἀπικτρον διὰ τὰς.*

Relativamente al nostro passo varroniano Le Boeuffle 1977, p. 87 (come già Scherer, 1953, p. 135) ipotizza invece che in esso, definito peraltro "assez obscure", possa trattarsi di una concezione "ancienna et populaire" del gruppo delle sette stelle, che vi vedrebbe "quatre boeufs tirant une charrette". Si avrebbe dunque un'immagine paragonabile a quella descritta da Igino, ma con un numero diverso di buoi, e soprattutto essi sarebbero aggioati non già ad un carro, ma ad un aratro. Questa ipotesi¹¹⁹ si fonda sulla ripetuta menzione dell'aratura da parte di Varrone, ma anche sull'uso di *temo* ad indicare l'aratro in Virgilio, *georg.* 1.171, e sul confronto con la stessa immagine "dans d'autres secteurs du domaine indo-européen, surtout dans le nord-ouest"¹²⁰.

Nel passo di Varrone però *temo* non può riferirsi al timone dell'aratro, il bue¹²¹, come mi pare evidente dalla conclusione *is enim continet iugum et plastrum*, ove è inequivocabilmente chiamato in causa il carro. La menzione dell'aratura è determinata dal legame etimologico fra *trio* e *terra*, ma si deve sottolineare che *maxime cum arant terram* implica che i *triones* possono essere utilizzati anche per altri lavori agricoli, e quindi anche per trainare un carro, come verisimilmente nell'immagine stellare cui si sta facendo riferimento.

Resta comunque la questione di come tale immagine possa essere precisata, e della sua relazione con quella originaria dei *septem triones*.

¹¹⁷ Segue la citazione: *cuius rei testis est Gaetulicus, cum ait de Britannis: Non artes illum verno ferit aere cornu, / Chosia nec geminos praecidant cornua tauri, / sicca Lycconitis respunhat plaustra Bootes* (Gael., *carin.* *frag.*, p. 156 Buechner).

¹¹⁸ Il riferimento è al virgiliano *geminosque triones*.

¹¹⁹ Presa in considerazione anche a proposito del nostro passo di Ennio da GUNDEL, 1907, p. 159, che però la esclude, e da LE BOEUFFLE, 1977, p. 86 s.

¹²⁰ Così LE BOEUFFLE, 1977, p. 87, n. 1 (seguendo SCHERER, 1953, p. 135), dove si legge anche: "cette image, apparemment rurale (à comparer avec les ânes et la chèvre dans le Cancer) convenait naturellement aux Romains, peuple de paysans (mais quatre boeufs sont-ils nécessaires pour tirer une charrette?)". Si può ricordare che Boote è talora interpretato come un aratore, ma si tratta di una concezione verisimilmente appartenente alla *sphaera barbarica*, non all'ambito greco, e neppure a quello romano: si vedano le giuste considerazioni di LE BOEUFFLE, 1977, p. 94 s. (anche contro SCHERER, 1953).

¹²¹ Si veda lo stesso Varrone, *ling.* 5.135: *qui quasi temo est inter boves, bura a bubus*.

L'etimologia di *triones* (quasi *terriones*) proposta nel nostro passo risale, come si vedrà anche oltre, ad Elio Stione (fr. 42 Fun.), del quale si deve ricordare un'ulteriore etimologia (fr. 39 Fun.), riportata dallo stesso Varrone (*ling.* 5.2.1): *terra dicta ab eo, ut Aelius scribit, quod tertius*¹²², "questo aiuta a comprendere la denominazione dei buoi da terra, come se fosse 'quod eam tertius'", afferma giustamente PIRAS, 1998, p. 169, e aggiunge che questa affermazione trova conferma in Isidoro, *orig.* 12.1.30¹²³. *Hinc Latini trionem vocant, eo quod terram tertid, quasi terionem*¹²⁴.

In realtà l'etimologia di *trio* ormai da tempo comunemente ritenuta probabile¹²⁵ commette il termine con *terere*, non già però nel senso di 'calpestare' la terra, nel lavorarla, ma di 'calpestare' il grano nella trebbiatura, e lo intende dunque come il 'bue che trebbia'. La concezione originaria dei *triones* non è poi scindibile dal numero sette: i *Septem Triones* sono dunque sette buoi che trebbiano il grano¹²⁶, e l'immagine è evidentemente suggerita dal lento movimento circolare intorno al polo di quegli astri, almeno quattro dei quali (α e β , γ e δ , che formano il quadrilatero) possono facilmente evocare due coppie di buoi aggiogati¹²⁷, che girano sull'aria intorno ad un polo centrale.

Si pone dunque il problema di spiegare l'origine della concezione delle sette stelle come un insieme composto da alcuni buoi e dal *temo*¹²⁸ (e/o dal carro), testimoniata,

¹²² Poco oltre, nello stesso paragrafo, Varrone parla anche della trebbiatura: *hinc in messi tritura, quod tum frumentum tertur, et trivolum, qui tertur*.

¹²³ Che aggiunge la citazione di Nevio (*trag.* 59 R³) *trionum hic moderator rusticus*, interessante testimonianza del termine. Il passo di Isidoro è menzionato nell'apparato di GÖRZ-SCHÖDL, 1910.

¹²⁴ Questi passi potrebbero forse essere portati a sostegno del tradito *de tritu* in Varrone, ma si tratta di questioni assai complesse (si veda anche CAVAZZA, 1985, p. 411). KENT, 1951 e TRAGLIA, 1974, accolgono la congettura (*B*) *de trito* di Augustinus, a favore della quale si pronuncia anche PIRAS, 1998, p. 167, n. 155, cui rinvio per ulteriore bibliografia sulla questione. Per analoghe espressioni vartoriane si può confrontare *ling.* 5.96; 5.136; 7.27; 7.97.

¹²⁵ Si vedano gli studi citati nella nota seguente. Di opinione del tutto diversa ROSÉN, 1979, che accosta il termine *septentrio* a parole come *decurio* e *centurio*.

¹²⁶ Su *Septem Triones* si veda GUNDEL, 1907, pp. 151-175; W. BELARDI, "Septentrio", *Adria*, 3 (1950) 57 s.; SCHERER, 1953, pp. 134-136; GUNDEL, 1961, col. 1035 s.; LE BOUFFIER, 1977, pp. 87-89; CALDINI MONTANARI, 2006.

¹²⁷ Per quanto riguarda questa immagine, GUNDEL, 1907, p. 164, sottolinea (si veda anche oltre, n. 148): "in terendo quoque triones iugo iunguntur. Quod demonstratur II. XX 495 sqq.: *ὄσ 8' ὄρε τῆς ἐπέθεν βόας δόεωσ εὑπυρετάρου / τριπέλειαι κῆλ λεκῶν ἐβῆρτιλέην ἐν δαυῆν*. *Ha veteres septem illos triones habuerunt pro tribus boum iugis, quorum unum tres, duo binos boves continebant*", ma verisimilmente l'immagine contemplava che tre dei sette buoi procedessero singolarmente.

¹²⁸ Questa viene considerata da SCHERER, 1953, p. 138, come parallela a quella dei sette buoi.

come si è visto, non solo da Varrone, ma in modo esplicito sicuramente da Igiuo, e di cui si possono individuare probabili tracce anche nello pseudo Probo e in Servio che si sono visti, e in altri autori, a partire da Cicerone, di cui si dirà oltre¹²⁹.

Si può qui proporre la ricostruzione di un possibile sviluppo, che integri con ipotesi ragionevoli i dati in nostro possesso.

In origine, come si è detto, *Septem triones* sono i sette buoi che trebbiano (fase 1); il significato di *trio* come 'bue che trebbia' si è però ad un certo punto sicuramente perduto, come emerge chiaramente già anche solo dalla testimonianza vartoriana, e lo si è inteso più genericamente come 'bue da lavoro'. Non comprendendosi più l'immagine originaria su cui si fondava la denominazione del gruppo stellare, era scomparsa anche la consapevolezza che *septem triones* si riferiva a sette buoi, quindi a sette individui, uguali e distinti: ciò risulta dallo sviluppo delle attestazioni e dai passi degli eruditi che ne trattano, a cominciare da Varrone.

A questo punto è possibile che la figura formata nel cielo dalle sette stelle abbia suggerito l'insediamento del *temo*, probabilmente come timone dell'aratro, raffigurato nelle tre stelle ϵ , ζ , η , e la conseguente diminuzione del numero dei buoi - verisimilmente le altre quattro stelle, cui, come si è visto, pensano Scherer e Le Boeuffie - (fase 2). Si avrebbero dunque due coppie di buoi, che trainano il timone di un aratro.

L'influsso sempre più importante del greco $\delta\iota\alpha\zeta\alpha$ avrebbe poi trasformato il *temo* da timone dell'aratro in timone del Carro, come il greco $\beta\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ ¹³⁰, la figura del carro però rimane fuori¹³¹, ed è lasciata all'immaginazione (fase 3).

In seguito la figura del Carro avrebbe prevalso, lasciando però ancora almeno due buoi, dei quali parla Igiuo (fase 4), e che, come si è visto, non è del tutto chiaro a quali dei sette astri dovrebbero corrispondere.

Infine (fase 5) dalle sette stelle, che raffigurano il solo Carro, spariscono i buoi, i quali restano però impliciti, soprattutto a causa della vicina figura di Boote, che viene spessissimo menzionata insieme al Carro.

Tracce delle diverse fasi che si è cercato di individuare continuano ad emergere nei testi latini, in particolare poetici, come si vedrà oltre.

¹²⁹ Si veda p. 44 s.; 48 ss.

¹³⁰ Significativa l'attestazione nello scolio ad Arato riportato oltre, p. 46. A proposito di quest'uso del termine i lessici rinviavano solo a Suid.: $\beta\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ τοῦ ἄγλαρος' ... καὶ τῆς Ἀφροῦ οἱ κατὰ τῆν οὐρανὸν γ' ἀστῆρες ὑπὸ Ἠρακλείτου. (Si veda: BRACHIO, *Frumentiti*. Intr., trad. e comm. a cura di M. MARCOVICI, Firenze, 1978, fr. 118 b, p. 401).

¹³¹ Così intende anche SCHERER, 1953, p. 135: "also aussehhalb des Stb."

Credo che il passo di Varrone debba essere inteso con ogni probabilità come testimonianza della fase 3, che, individuando nelle sette stelle i buoi e il timone del Carro, comporta, come si è detto, la necessaria conseguenza che la figura del Carro rimanga al di fuori, e debba quindi essere solo immaginata, non vedendosi nel cielo le stelle corrispondenti (lo stesso si è detto, del resto, per il versante greco, cui l'autore fa riferimento: tra il Carro e Boote si devono infatti immaginare i buoi, cui non corrisponde nessuna stella). Solo così si può, credo, spiegare, il varroniano *et prope eas axem*, che a mio avviso sarebbe opportuno porre tra parentesi, e che ha causato agli interpreti gravi difficoltà.¹³²

Che le figure delle costellazioni siano solo abbozzate nel cielo è del resto ovvio, e non si può non ricordare la suggestiva interpretazione che dà Manilio dell'imperfettione dei disegni astrali, attribuita alla perfetta previdenza della natura (1.458 ss.)¹³³:

tu modo corporeis similis ne quaere figuras,
omnia ut aequali fulgentia membra colore
deficiat nihil aut vacuum qua lumine cesset.
non poterit mundus sufferre incendia tanta,
omnia si plenis ardebunt sidera membris.
quidquid subduxit flammis, natura pepercit
sucubidura oneri, formas distinguere tantum
contenta et stellis ostendere sidera certis.

465 linea designat species, atque ignibus ignes
respondent; media extremis atque ultima summis
creduntur: satis est si se non omnia celant.

Dopo aver spiegato l'etimologia di *trio*, Varrone torna alla parola *temo*, affermando: *temo dicitur a tenendo: is enim continet iugum et plaustrum, appellatum a parte totum, ut mulia*. Anche questo passo è apparso, non a torto, agli interpreti assai problematico. Si è vista infatti una contraddizione tra questa spiegazione e il precedente *sed temo unde et cur dicitur lateri*¹³⁴, e la questione è stata considerata stret-

¹³² Il termine *axis* è usato sia per indicare il Carro, sia il polo, vicino al quale la costellazione si trova (si vedano anche gli scoli al v. 27 di Arato, p. 77, 5 ss. Martin). In questo secondo senso è inteso nel passo di Varrone nelle traduzioni di KENT, 1951 e di TRAGLIA, 1974; si vedano anche i passi segnalati in GOETZ-SCHOELL, 1910. Per l'ambiguità, talora voluta, di *axis* si veda oltre, n. 197.

¹³³ Ne ho trattato in: "Le costellazioni in Manilio, ovvero l'imperfettione perfetta", in *Manilio fra poesia e scienza*. Atti del convegno, Lecce 14-16 maggio 1992, Galatina, 1993, 55-78 (= *Atk&K* n. s. 38, 1993, 18-41). Si veda anche FLORES, cit. oltre, n. 171.

¹³⁴ L'espressione *unde et cur dicitur* si richiama a quanto lo stesso Varrone aveva affermato introducendo l'argomento dei libri V-VII (S.1.2: *priorem illam partem, ubi cur et unde sint verba scriptantur, Graeci vocant ἐτυμολογίαν*): si veda PIRAS, 1998, p. 129 e n. 3 ("Il *cur* fa riferimento alla

tamente connessa a quella della possibile fonte utilizzata da Varrone¹³⁵: così recentemente PIRAS 1998, p. 169, afferma "Varrone tradisce per lo meno l'uso di una fonte non bene amalgamata con il resto del testo"¹³⁶. Considerando lo sviluppo delle argomentazioni che si è tentato di ricostruire, mi pare però che la soluzione più ragionevole sia pensare che Varrone si riferisca all'inizio non già al termine *temo* in generale, ma al suo uso in ambito astronomico e poetico¹³⁷, di cui, come vedremo, il passo enniaco costituisce la prima attestazione: si deve infatti sottolineare che questa sezione dell'opera è dedicata in particolare alla lingua dei poeti¹³⁸. L'autore spiega dunque che *temo* è una parte del gruppo dei *septentriones*, e corrisponde al timone del carro (cui sono aggregati i buoi raffigurati dalle altre stelle del gruppo).

Nella ripresa invece Varrone riporta l'etimologia del termine *temo* in generale (*a tenendo*), e spiega che si tratta dell'elemento che unisce (*continet*) il giogo (*iugum*) al carro (*plaustrum*)¹³⁹.

Goetz-Schoell, 1910, accolgono esplicitamente¹⁴⁰, e giustamente, l'intepunzione dopo *plaustrum* (anziché, come in precedenza, dopo *iugum*) proposta già da Christ, 1860, p. 451 s.; credo però sarebbe opportuno separare con una pausa più sensibile (quindi punto fermo anziché virgola) *appellatum a parte totum, ut mulia* da quanto precede. La frase si riferisce infatti, tornando di nuovo all'impiego enniaco¹⁴¹, al fatto che *temo* è usato come parte per il tutto, con una sineddoche, come

causa della imposizione della parola. ... l'unde all'etimo di tale parola?) e p. 167 n. 152. Si confronti anche 7.2: *tamen lateri nulla*.

¹³⁵ Questione (di cui tratta ampiamente PIRAS, 1998, pp. 166-170, cui rinvio senz'altro per la bibliografia precedente) a sua volta connessa negli studi sull'argomento al confronto con i passi paralleli di Gellio e Festo di cui si dirà subito oltre.

¹³⁶ Si veda comunque l'intera argomentazione, p. 169 s.

¹³⁷ Questa argomentazione, riferisce PIRAS, 1998, p. 169 n. 161, è sostenuta da R. Schröter, *Studien zur varronischen Etymologie*, Wiesbaden 1960 (che mi è stato impossibile consultare), ma non è condivisa dallo stesso PIRAS.

¹³⁸ Si veda *ling. 7.5*: *Dicam in hoc libro de verbis quae a poetis sunt posita, 7.110: tertius hic (sc. liber), in quo a poetis item sumpta ut illa quae dixi in duobus libris solita oratione*.

¹³⁹ Così Varrone definisce, concludendo l'elenco dei veicoli *quae iumenta ducunt*, il *plaustrum* (S.1.40): *plaustrum ab eo quod non ut in his quae supra dixi, sed ex omni parte palam est, quae in eo vehuntur quod pertinetque ut lapidae, asseres, tignini*. Si veda anche 5.136: *ut plaustrum boves trahunt, ut quod pertinetque ut lapidae, asseres, tignini*. Stessa interpretazione in KENT, 1951 e TRAGLIA, 1974, ove è tradotto rispettivamente "for it contain 'hold together' the yoke and the cart, the whole being named from a part, as is usually the case" e "Temo (Timone) è detto così da tenere; esso infatti tiene insieme il giogo e il carro: la parte per il tutto, come si verifica in molti casi". Sulla questione si dovrà tornare oltre, p. 85 s.

¹⁴¹ Così viene comunemente inteso: si veda SCHENKER, 1953, p. 135 (e p. 140); LE BOUFFIER, 1977, p. 86 s.; PIRAS, 1998, p. 160. Si veda anche oltre, a proposito dell'esegesi del passo enniaco.

spesso accade (*ut multa*¹⁴²) ad indicare l'intero gruppo delle sette stelle: quest'ultimo deve probabilmente essere inteso come l'insieme di *teno* e buoi secondo la tradizione latina, che Varrone ha appena illustrato. Assai meno probabile, anche se non può essere escluso con certezza, che l'autore si riferisca, implicitamente, alla figura del carro secondo la tradizione greca.

Ciò che si deve probabilmente vedere come sottinteso nel passo varroniano è dunque proprio il tentativo di spiegare l'uso di Ennio come rientrante nell'ambito latino, e arcaico. In tal modo, pur fra le difficoltà e i guasti sicuramente subito nel corso della trasmissione del testo, lo svolgimento dell'argomentazione, se la si esamina senza pregiudizi, rivela una sua coerenza interna, a differenza di quanto hanno sinora ritenuto gli interpreti, per i quali è stata prevalente soprattutto la questione della fonte.

Alla fine di questa esposizione, come si è visto, singolarmente estesa, l'autore riprende l'indagine etimologica relativa a *triones*, ed esprime un'ipotesi alternativa, secondo la quale il termine deriverebbe, invece, dal fatto che le sette stelle sono disposte in modo che, prese a tre a tre, costituiscono dei triangoli; questo conferma, mi pare, quanto si è detto a proposito della perdita di coscienza della connessione tra *septem* e *triones*, poiché i triangoli che si possono disegnare con le sette stelle (gruppendole per tre) sarebbero, credo, tre, σ , al massimo quattro¹⁴³. uno potrebbe essere formato dalle tre stelle del timone η , ζ , ϵ ; un secondo da ϵ , δ , γ ; un terzo da γ , α , β ; infine, forse, al massimo, un quarto da α , β , δ ¹⁴⁴.

c. Varrone, *Festo e Gellio*

Strettamente connessi a questa trattazione di Varrone sono poi due passi, di Gellio e di Festo, ove si tratta dello stesso argomento.

Il passo di Festo (p. 454.36-456.11 L.) è particolarmente significativo, poiché vi compare anche la citazione eniana, in contesto appunto analogo. Il testo è purtroppo drammaticamente mutilo a causa delle condizioni del codice farnesiano¹⁴⁵, ma vi si legge ancora la menzione delle sette stelle, che era verisimilmente prece-
duta dal lemma *Septentiones*¹⁴⁶, seguita da quella dei buoi e dall'etimologia di *triones*, poi dal nome greco della costellazione (vi è dunque un'inversione, rispetto

¹⁴² Si confronti, ad esempio, 5.141: *aecliffica nominata a parte, ut multa*.

¹⁴³ Non mi pare possibile pensare a sette triangoli, con GUNDEL, 1907, p. 154.

¹⁴⁴ Considerando di unire insieme le stelle *proximae* tra loro, secondo l'indicazione, non presente in Varrone, ma esplicita in Festo e Gellio, come si vedrà subito oltre.

¹⁴⁵ Ogni riga è ridotta alla metà, talvolta ad un terzo, del testo originario.

¹⁴⁶ Integrato nell'ed. Lindsay, p. 454.36.

all'ordine seguito da Varrone), e dalla citazione (esplicita) del verso di Ennio¹⁴⁷. Segue infine, a proposito del significato di *triones*, l'ipotesi alternativa prospettata, lo si è visto, come ultima da Varrone, ipotesi attribuita ai *physici*, dei quali non vi è menzione nel passo varroniano¹⁴⁸.

septem stellae appell[ur]
bus iunctis quos triol[ur]
appellent quod iunle
quasi trionem[ur] l
quod id astrum Grae[ur]c
partem quandam l
Ennius: «supera[ur]l¹⁴⁹ l
et physici eum sunn[ur]m
conten[ur]l¹⁵⁰ teno[ur]l¹⁵¹ l

¹⁴⁷ Lo stesso Festo (p. 292.11 ss. Lindsay) riporta anche un altro frammento (XCVIII 193 s. J., su cui si veda oltre, n. 364) probabilmente dal dialogo introduttivo dell'*Philetia* di Ennio (citata comunque esplicitamente), polemizzando con Verrio a proposito del significato di *pedum*, e quindi del giusto ordine delle parole. L'attribuzione ad Ennio del nostro frammento non è dunque affatto incompatibile con una sua derivazione dal passo di Varrone, poiché Festo doveva ben sapere che i versi erano eniani!

¹⁴⁸ Riproto il testo secondo la recente edizione di MOSCADI, 2001, p. 146 (il punto sotto la lettera è stato qui sostituito da una sottolineatura; il corsivo sottolineato riproduce qui lettere presentate come visibili nell'edizione di Lindsay, ma non più visibili dopo gli ultimi restauri del manoscritto, e non riscontrabili nelle precedenti tavole fotografiche). Il passo è stato variamente integrato: si veda l'apparato dell'ed. Lindsay, *ad loc.* e anche quello dell'ed. varroniana di GOETZ-SCHROEL, 1910, p. 168, n. in questione. Interessante è l'integrazione di MILLER (ipotizzata per intero da PIRAS, 1998, p. 168, n. 127) "Sed necessarium non est statuere Festum de bubus ad currum iunctis cogitasse: in terendo quoque triones iunguntur". Il rilievo è giusto, ma se il passo di Festo è parallelo a quello di Varrone, deve riferirsi ad un gruppo composto da buoi e carro, come anche in Igino.

¹⁴⁹ In *superat* la *r* finale non appare più visibile, come è risultato ad una mia autopsia del codice Farnesiano.

¹⁵⁰ Come risulta in MOSCADI, 2001, dopo *conten* vi è uno spazio bianco abbastanza esteso (e non una lacuna meccanica, come appare nell'edizione Lindsay, secondo il quale, inspiegabilmente, risulta una non più leggibile *ten*).

¹⁵¹ Nell'edizione Lindsay si legge *tenp*; in MOSCADI, 2001, si legge *teno* con un punto sotto la *o*. Data l'importanza della questione ai fini di questo studio, ho rissaminato il manoscritto Farnesiano (Neap. IV A 3) autopicamente, assieme allo stesso Moscardi, con la conclusione che si tratta di effetti di una lettera assai difficilmente leggibile, ma sicuramente non una *o*. Sembrerebbe una *q* con sopra un *titulus*. Il precedente *conten* è seguito da un ampio spazio bianco, il che comunemente indica un problema nel modello del Farnesiano. Se, come pare, dopo *conten* seguiva *ten*, si deve ipotizzare che il modello potesse al copista difficoltà alquanto gravi.

aiunt quod ita sunt [
ut terrae proxima]e
trigona.

Come si vede, del testo di Ennio si legge solo *superat*, che doveva verisimilmente costituire l'inizio della citazione, immediatamente dopo il nome del poeta, secondo l'uso di Festo; la citazione doveva comunque figurare in forma molto più breve rispetto a quanto riportato da Varrone. Solo il confronto con quest'ultimo consente poi di spiegare la presenza della citazione di Ennio nel lemma festino, evidentemente dedicato a *septentriones*, termine assente nel brano dell'*Iphigenia*. Il grammatico deve dunque aver ribaltato la struttura dell'argomentazione varroniana, che partiva dalla citazione di Ennio, ove figurava *teno*, una parte di *septentriones*, per analizzare etimologicamente il nome della costellazione.

Una ricostruzione dell'argomentazione in un testo così frammentario è impossibile, ma è assai probabile che *teno* (il termine medio tra *septentriones* e il passo di Ennio) comparisse anche in Festo e la sua collocazione si può ipotizzare ancora nell'ambito dell'interpretazione latina delle sette stelle, dopo la fine dell'etimologia (*quasi terrionem*) e prima della menzione della denominazione greca (*quod id astrum Graecis*). *Teno* doveva poi ritornare nella citazione emiana, dopo *superat*, con collocazione invertita rispetto a Varrone¹⁵². Per quanto riguarda infine *partem quandam*, sulla base del confronto con il passo del *De lingua Latina*, ritengo molto probabile che si riferisca alla sineddoche, di cui in quello sicuramente si parla, e si può ipotizzare che la citazione fosse introdotta dall'esplicita considerazione che il poeta si valeva 'di una parte per il tutto' (*a partem quandam* poteva seguire, e.g., *pro toto ponti*...)¹⁵³.

Assai più ampia la trattazione di Gellio, che dedica alle sette stelle un capitolo delle *Noctes Atticae* dal titolo *Super eo sidere quod Graeci δίαστῶν nos 'septentriones' vocamus*¹⁵⁴, dove viene riportata la risposta di un giovane ed erudito interlocutore dell'autore circa il significato del termine latino, seguita dalla conclusione dello stesso Gellio (2.21.4 ss.):

Tum quispiam ex his, qui se ad litteras memoriasque veteres dederat: "vulgus", inquit, "grammaticorum 'septentriones' a solo numero stellarum

¹⁵² Come si vedrà, alcuni studiosi preferiscono nel passo emiano l'ordine *superat teno*, altri *teno superat*.

¹⁵³ Non pare invece persuasiva la ricostruzione riportata nell'apparato dell'edizione varroniana GÖTTZ-SCHOELL, 1910 e in PIRAS, 1998, p. 168, n. 157 (*quod id astrum Graeci δίαστῶν dicunt itaque habet partem quandam* (*temonis specie inae ali*) *Emilianus*) secondo cui *partem quandam* si riferirebbe ad una parte della configurazione della costellazione secondo i Greci.

¹⁵⁴ Si veda anche oltre, p. 63.

dictum putat. 'Triones' enim per sese nihil significare aiunt, sed vocabuli esse supplementum, sicut in eo, quod 'quinguentus' dicamus, quinque ab Ictibus detur numerus sit, 'artus' nihil. Sed ego quidem cum L. Aelio et M. Varrone sentio, qui 'triones' rustico vocabulo boves appellatos scribunt, quasi quosdam 'triones', hoc est arandae colendaeque terrae idoneos. Itaque hoc sidus, quod a figura posituraque ipsa, quia simile plausiri videtur, antiqui Graecorum δίαστῶν dixerunt, nostri quoque veteres a bubus iunctis 'septentriones' appellaverunt, id est septem stellas¹⁵⁵, ex quibus quasi iuncti triones figurantur. Praeter hanc, inquit, opinionem id quoque Varro addit dubitare sese, an propterea magis hae septem stellae 'triones' appellatae sint, quia ita sunt sitae ut terrae proximaque inter sese faciant 'trigona', id est triquetras figuras.

Ex is dubius rationibus, quas ille dixit, quod posterius est subtilius elegantiusque est visum. Intuentibus enim nobis in illud ita propemodum res erat, ut forma esse triquetra videretur.

Anche da questo passo risulta evidente che si era smarrito il significato originario di *septem triones* come "i sette buoi che trebbiano", ed è interessante che addirittura l'opinione più diffusa tra i grammatici considerasse *triones* solo un suffisso privo di significato (lessicale). Gellio riprende poi, rinviando esplicitamente a Varrone, oltre che ad Elio Stilone, l'etimologia che connette *triones* a *terra* che si è vista. Segue anche qui la menzione del nome greco, cui viene subito accostata, in quanto, sembra, considerata simile (*nostris quoque*) rientrando nello stesso ambito agricolo, l'interpretazione latina delle sette stelle. Ci si deve qui chiedere a quale figura Gellio faccia riferimento. Non vi è alcuna menzione del *teno*, ma solo dei buoi aggiogati (che, come si è visto, compaiono anche in Festo), ma l'accostamento alla denominazione greca e la sicura parentela con il passo di Varrone inducono ad ipotizzare che si tratti di buoi aggiogati ad un timone (e quindi ad un carro). Si deve infine precisare che *ex quibus quasi iuncti triones figurantur* andrà inteso come "fra le quali sono raffigurati come dei buoi aggiogati" e non, "dalle quali sono rappresentati come dei buoi (*triones*) aggiogati", come intende Cavazza¹⁵⁶, esegesi che non mi pare consentita in presenza di *ex*, come conferma anche il frequente

¹⁵⁵ Nell'edizione di MARSHALL (A. Gellii *Noctes Atticae* recogn. brevisque adn. cr. instr. P.K. M., I, Oxford, 1990²), secondo cui riporto il testo, è accolta la correzione *stellas* di F. Skutsch del tratto *stellis* (raccolto invece in Aulii-Gellii, *Les nuits Attiques*, livres I-IV, texte et trad. par R. MARACHE, Paris, 1967, ove è segnalata in apparato l'aggiunta di *et* davanti a *septem* da parte di alcuni editori) e da CAZZAZZA, 1985.

¹⁵⁶ E come sembrano intendere anche MARACHE (cit. nella nota prec.) "qui représentent des triones, des boeufs attelés" e G. BERNARDI PERRINI (*Le notti Attiche di Aulio Gellio*, I, Torino, 1992): "le sette stelle che formano pressappoco la figura di *triones* aggiogati". Secondo questa interpretazione dunque Gellio penserebbe a sette buoi, esegesi che avevo condiviso in CALDINI MONTANARI, 2006. Ma che *septem* si riferisca solo al numero delle stelle appare invece chiaro anche dalla preferenza accordata all'ipotesi dei triangoli.

ricorso all'espressione *stellis* (dunque ablativo semplice) *figurare* in testi tecnici che trattano della disposizione delle stelle nelle figure delle costellazioni.¹⁵⁷

Le connessioni fra i tre passi di Varrone, Festo¹⁵⁸ e Gellio sono evidenti e sono state spiegate dagli studiosi con ipotesi diverse: da quella di una fonte comune, da identificare con Elio Stilone, a quella secondo cui Festo e Gellio avrebbero attinto ad un'opera di Varrone diversa dal *De lingua Latina*. La questione, di soluzione, credo, impossibile, non può essere discussa in questa sede, ma, anche considerando lo stato in cui il passo del *De lingua Latina* ci è pervenuto, non mi pare vi siano motivazioni sufficienti per escludere che Festo e Gellio possano risalire ad esso. Soprattutto, inoltre, non vi sono elementi per ipotizzare che le tre trattazioni risalgano indipendentemente a Elio Stilone¹⁵⁹, e, ciò che interessa ai fini di questo studio, che siano da attribuirgli anche la discussione su *temo* e la citazione emmiana, che si inserisce bene, come si vedrà, tra le espressioni usate dai poeti a proposito del tempo.

3. L'Orsa Maggiore, il *temo* e l'orologio notturno

Ai fini dell'esegesi del passo emmiano occorre esaminare approfonditamente le testimonianze relative da un lato all'uso dello specifico termine *temo*, in riferimento naturalmente alle stelle dell'Orsa, dall'altro alla menzione delle stelle dell'Orsa in relazione all'ora della notte: come vedremo i due ambiti risultano in molti casi strettamente collegati e si sovrappongono ripetutamente.

Le attestazioni di *temo* in questione, a quanto risulta dalle raccolte informatiche di testi latini¹⁶⁰, sono solo otto¹⁶¹, a partire da quella di Ennio. Tra queste, due si tro-

¹⁵⁷ Si vedano i passi, soprattutto di Iginio e Vitruvio, in *ThLL* (s.v. *figura*) 742,24 ss. Il passo di Gellio è qui riportato a 744,11, sotto il significato "oculis rei speciem ostendere".

¹⁵⁸ In verità a proposito di Festo gli studiosi danno per scontato che si tratti di un'epitome di Verrio, ma si vedano le fondate argomentazioni contrarie di A. MOSCADI, "Verrio, Festo e Paolo", *GLF*, 31 (1979) 17-36 (raccolte da TIMPANARO, 2005, pp. 276 e 295).

¹⁵⁹ Secondo Piras, 1998, p. 169, "Dalla testimonianza di Gellio e Festo sembra comunque che Varrone abbia tratto da Elio la spiegazione di *septemtriones* ... Rimane però incerto se Gellio e Festo (cioè Verrio Flacco) abbiano potuto attingere a Stilone indipendentemente da Varrone (e quindi la concordanza tra i tre autori sarebbe il frutto di fonte comune) ovvero attraverso di lui". Sull'organizzazione del materiale nei libri VI e VII del *De lingua Latina* si veda H. DAHMANN, *Farrone e la teoria ellenistica della lingua*. Presentazione, note di commento e bibl. a cura di G. CALBOU. Trad. ital. di P. Vozza, Napoli 1997, pp. 44-56; da ricordare anche le considerazioni circa il ruolo di Elio Stilone come fonte, *passim*, e in particolare p. 54 ss. (con l'aggiunta di CALBOU, p. 95 s.). La difficoltà di misurare di *in-pact* exacto delle opere di Stilone su Varrone è sottolineata anche da A. LEHMANN, 2002, p. 137 s.

¹⁶⁰ *PHI*, Packard, e *CLCLIT*, Brepolis. Ma si veda anche GUNDEL, 1907, pp. 158-160; LE BOEURFE, 1977, p. 86 s.

¹⁶¹ Senza contare, naturalmente, le attestazioni varroniane nel passo che si è esaminato. Non considero qui Prud., *carth.*, 5.145 ss., dove *temo* sembra riferirsi al timone dell'Orsa Maggiore: *cradat*

vano nelle traduzioni latine di Arato, e meritano dunque particolare attenzione.

a. *Temo negli Aratea di Cicerone e di Germanico*

La prima, di Cicerone, è la più antica dopo quella di Ennio, e si trova all'interno di due versi che l'autore stesso riporta nella lunga autocitazione degli *Aratea* inserita nel *De natura deorum*¹⁶², ove lo stoico Balbo, allo scopo di illustrare la bellezza del cielo stellato, elenca le costellazioni citando ampi brani della traduzione giovanile di Cicerone, e inserendo tra i versi brevi nessi, per lo più riassuntivi, in prosa. A proposito di Boote si legge dunque (2.109):

Septentriones autem sequitur

"Arctophylax, vulgo qui dicitur esse Bootes,

quod quasi temone adiunctam prae se quatit Arctum."¹⁶³

Il passo corrisponde ad Arato, v. 91 ss.:

Ἐξόνθην δ' Ἐλίκης φέρεται ἑλδούρι ἐοικώς
Ἀρκτοφύλαξ, τὸν ᾧ ἀνδρες ἐπικέλουσι Βοώτην,
οὐνεχ' ἀταξάλης ἐτραφύλευος εἶβεται Ἀρκτου.

Arato rappresentava dunque Ἀρκτοφύλαξ nell'atto di seguire l'Orsa Maggiore, Ellice, e aggiungeva l'altro nome della costellazione, Boote, collegandolo all'identificazione alternativa dell'Orsa con il Carro¹⁶⁴, sinteticamente espressa mediante l'ardita espressione ἀταξάλης ... Ἀρκτου, che tradurrei "Orsa carraia". Martin, 1998, traduce "Unse-Chariot", ma nel relativo commento nota, credo giustamente, che ἀταξάλης deve essere inteso come aggettivo¹⁶⁵, come lo ha inteso Cicerone¹⁶⁶. A proposito della versione di quest'ultimo *quasi temone adiunctam*, afferma però: "Ce n'est évidemment pas le sens. Aratos a voulu, lui, en créant ce terme, exprimer

¹⁶² *stelligeram desuper arcem / ornatum geminis stare trionibus / et, qua bosforeum temo regit iugum, / passim purpureos spargit Hesperos e Avien., Arat.* 131: *illa licet parvo taceat temone per aethi-rum*, in riferimento all'Orsa minore (citato in GUNDEL, 1907, p. 160 n. 2).

¹⁶³ La tradizione diretta della prima parte degli *Aratea* si è perduta, come è noto, a causa di un accidente dell'archetipo.

¹⁶⁴ I due versi corrispondono al fr. XVII 1 s. Soubiran.

¹⁶⁵ Dunque: o un'orsa, seguita dal suo guardiano, oppure un carro agricolo, seguito dal bovaro (si veda MARTIN, 1998, p. 195 s.).

¹⁶⁶ Si veda MARTIN, 1998, p. 196 (e p. 158). Lo studioso corregge l'interpretazione sostenuta nella sua precedente edizione di Arato (Firenze, 1956), dove intendeva il termine come sostantivo, interpretazione seguita invece da D. Kidd (*Aratus Phainomena*. Ed. with intr. transl. and comm. Cambridge, 1997), che traduce "Wagon-Bear", e attribuisce (p. 214) ad ἀταξάλης addirittura anche la funzione di distinguere l'Orsa Maggiore dalla Minore.

¹⁶⁷ E come, sottofinea MARTIN, 1998, p. 196, lo intendeva Norm., *D.* 47,251 s.

la double nature de la constellation, à la fois ourse et chariot¹⁶⁷. Anche Souhriani¹⁶⁸, commentando la versione ciceroniana (che traduce "atteleé, dirait-on, au timon"), nota-va che, a differenza di Arato: "Cicéron semble distinguer l'Ourse atteleé et le Chariot qu'elle traînerait. Mais *Ursa* et *Plaustrum* désignent le même groupe de sept étoiles, et le timon du Chariot (étoiles η ζ e UMa) s'identifie avec la queue de l'Ourse! Ovide (*met.* X.447) est plus cohérent". In effetti, laddove Arato faceva corrispondere in bloc-co l'Orsa al Carro, Cicerone propone un'immagine diversa: quella dell'Orsa aggogata al timone¹⁶⁹ del Carro, quasi fosse un bue. Ora, questa sorta di scambio di animale è in qualche modo suggerita dal testo arateo, ed è evidente che il nome di Boote evoca i buoi¹⁷⁰, che trainano il Carro, anche se, come si è detto, sul versante greco non sono raffigurati tra le sette stelle¹⁷¹. Credo però che l'immagine ciceroniana si spieghi assai più chiaramente se si tiene presente la concezione delle sette stelle denominate *Septentiones* come di un insieme formato dal *temo* (e/o dal carro) e dai buoi che vi sono aggogati, che si è vista testimoniata almeno da Varrone e Igino, e che il passo degli *Aratea* debba essere aggiunto a tali testimonianze. L'Orsa dunque sostituisce, nell'immagine ciceroniana, i buoi, e non il Carro come in Arato. Ulteriore conferma della rilettura del passo arateo alla luce dell'immagine di cui si è detto è il fatto che nel nesso in prosa che introduce i versi nel *De natura deorum* si legge *Septentiones autem sequitur*, con la sostituzione di *Septentiones* a Elice del modello¹⁷².

Si deve aggiungere che l'immagine aratea che si è vista, e la sua versione ciceroniana, costituiscono probabilmente l'archetipo dei molti passi, alcuni dei quali si illustreranno qui oltre, in cui si sovrappongono le due diverse identificazioni delle sette stelle.

¹⁶⁷ Per le traduzioni di questi versi da parte di Germanico e di Avieno, si veda MARTIN, 1998, p. 196 (per Avieno anche CALDINI MONTANARI, 1993, p. 206 s.).

¹⁶⁸ Cicéron. *Aratea*, *Fragments poétiques*. Texte ét. et trad. par J. Souhriani, Paris, 1972, p. 162, n. 3.

¹⁶⁹ Per la costruzione con l'ablativo si veda il commento al *De natura deorum* di A.S. Pease (Cambridge Mass., 1958, rist. Darmstadt 1968) *ad loc.*, p. 817.

¹⁷⁰ Si veda anche il relativo scolio, p. 120, l. ss. Martin.

¹⁷¹ I buoi sono menzionati invece in un passo parallelo di Manilio (1.316 s.): *a tergo niel Arctophylax idemque Bootes / quod similitis iunctis instat de more iuvenecis*. Il testo di questi versi è stato assai discusso e variamente emendato: si veda CALDINI MONTANARI, 1993, p. 196 ss., e Manilio, *Il poema degli astri*, vol. I. Intr. e trad. di R. SCARCA. Testo cr. a cura di E. FLORES. Comm. a cura di S. FERABOLI e R. SCARCA, Fondazione Lorenzo Valla, 1996, pp. 34 s. e 228 s. Non si può qui riesaminare l'intera questione, ma se si dovesse accogliere l'emendamento di *de more* in *temone*, come è stato ripetutamente proposto (anche se si dovesse accettare le diverse, correzioni) si aggiungerebbe un'ulteriore, interessante, testimonianza del termine.

¹⁷² Essendo andato perduto il verso degli *Aratea* corrispondente, non possiamo sapere se la sostituzione era già avvenuta in quella sede.

Tornando dunque al termine *temo*, è evidente che nel verso di Cicerone esso indica il timone del Carro (la corrispondenza con Arato esclude comunque si tratti di un aratro), e non l'intero Carro.

Il termine ha lo stesso significato nell'unico caso in cui figura negli *Aratea* di Germanico (v. 24 ss.):

Axem Cretaeae dextra laevaque tumentur

Sive Arcae seu Romani cognominis Urssae

Plaustraque, quae facies stellarum proxima verae:

tres temone rotisque micant sublimae quaternae.

Nei versi corrispondenti di Arato si legge (v. 26 s.):

Δύο δέ μιν ἀμφὶς ἔχουσα

* Ἀρκτοὶ δὲ τὰ τροχόωσι· τὸ δὲ καλέονται * Ἀμαξία.

Il dotto principe traduce "Ἀρκτοὶ e * Ἀμαξία di Arato con i corrispondenti nomi latini (*Romani cognominis*) *Urssae* e *Plaustra* e sostituisce al gioco etimologico su * Ἀμαξία proposto nel modello¹⁷³, la motivazione di *Plaustra*, fondata sul disegno delle stelle, che ricorda quello di un carro agricolo¹⁷⁴, è evidente che *temo* ne indica il timone identificato con le tre stelle ε, ζ, η. La stessa motivazione, relativa alla sola Orsa Maggiore, si ritrova nello scolio al passo di Arato (p. 77.8 ss. Martin)¹⁷⁵:

κρυφίως γὰρ ἡ Ἐλικὴ ἀμαξία λέγεται· οἱ γὰρ ἐπὶ τὰ αὐτῆς ἀστῆρες ἀμαξίης τύπον ἔχουσιν· οἱ μὲν ἐπὶ τοῦ πλυσθίου τέσσαρες... οἱ δὲ τρεῖς ἐπὶ μῆκους τὸν βύβρον πληροῦσι.

Sembra poi opportuno aggiungere che negli *Aratea* di Cicerone, opera molto importante per il lessico astronomico latino, considerando anche la sua datazione assai alta, non figura mai *plaustrum*. Il dato non è in sé molto rilevante, considerando che Arato ricorre ad ἀμαξία una sola volta, nel passo che si è appena

¹⁷³ Da ἀμαξία δέξω (ad δέξω del v. 22 si riferisce infatti μιν): ma su tutta la questione si veda MARTIN, 1998, p. 157 ss.

¹⁷⁴ Si confronti Ov., *Pont.* 4.10.39 s.: *plaustris praebentia formam ... sidera*. Germanico (ma si veda anche *schol. Arat.* p. 77.2 ss. MARTIN) sembra avere in mente un *ploustrum mains*, a quattro ruote (laddove comunemente il *plaustrum* ne ha due: si veda Herzog-Hausra, 1950, col. 2552 s.). Sul passo si veda anche G. MAURACH, *Germanicus und sein Arat.*: *Eine vergleichende Auslegung von V. 1-327 der Phaenomena*, Heidelberg, 1978, p. 37, con le opportune considerazioni circa le interpretazioni precedenti.

¹⁷⁵ Che è probabilmente alla base dello sviluppo di Germanico, il quale utilizzava, come è noto, un testo di Arato munito di commento, coincidendo quindi spesso con le note degli scoli.

visto¹⁷⁶ (Germanico vi ricorre di nuovo solo al v. 139), ma si deve comunque segnalare che le prime attestazioni di *planisium* risalgono all'età augustea¹⁷⁷.

b. Le stelle dell'Orsa e la mezzanotte

Si è visto Varro, a proposito del passo ennio, affermare che il poeta introduce una segnalazione dell'ora mediante il movimento del *temo*. Questa affermazione può essere suffragata da molti passi di poeti latini, che contengono gli stessi elementi: un riferimento cioè all'ora della notte, stabilita mediante la menzione delle stelle dell'Orsa Maggiore¹⁷⁸, e più precisamente del loro movimento (indica-
to con *flecto*, *verro* e, in un caso, *circumago*).

Si tratta però di una questione non semplice, che non è stata, a quanto mi consta, approfondita e spiegata nel suo insieme, e a proposito della quale nei commenti ai singoli passi si trovano spesso affermazioni infondate dal punto di vista astronomico. Si vedranno dunque i passi in questione¹⁷⁹ e si tenterà poi una spiegazione complessiva del *topos*, basata sull'osservazione del percorso celeste dell'Orsa, quale si presenta alle nostre latitudini.

Si deve premettere, per quanto riguarda l'ora, che nella maggioranza dei passi si tratta, esplicitamente o implicitamente, della mezzanotte, o del suo recente superamento¹⁸⁰, e da questi si inizierà l'esposizione; si vedranno poi alcuni casi in cui si evoca invece l'imminente arrivo dell'alba¹⁸¹.

Il primo dei passi in questione si legge in Propertio¹⁸² (2.33b.23 ss.):

¹⁷⁶ Per la ricostruzione della versione di Cicerone, che propone un testo diverso, ove inserisce il latino *Septem triones*, ad indicare le stelle dell'Orsa Maggiore, si veda CALDINI MONTANARI, 2006.

¹⁷⁷ Si può anche segnalare che il fratello di Cicerone, Quinto, ricorre ad *arctura* (*carm. fig. v. 18 s.*): *fulgentes Arctura septem / magna quattuor stellas, quam servans servus in alta / conditur Oceanii ripa cum lae Bootes* (PPL BUECHNER, p. 101 s.).

¹⁷⁸ D'ora in poi, per brevità, 'stelle dell'Orsa', quale che sia la denominazione cui si fa riferimento.

¹⁷⁹ I passi saranno, naturalmente, approfonditi solo per quanto attinentemente il problema oggetto di questo studio.

¹⁸⁰ Il motivo della connessione tra il girare delle stelle dell'Orsa e la mezzanotte sarà illustrato oltre, a conclusione dell'esame dei passi in questione.

¹⁸¹ Su alcune delle testimonianze in questione, in relazione all'ora della notte, si veda anche GUNDEL, 1907, p. 172 s.

¹⁸² Interessante, ma controverso e di ardua interpretazione, un altro passo propertiano, 2.22a.25 s., ove si parla dell'incontro amoroso tra Giove e Alcmena, che il re degli dei avrebbe prolungato per la durata di due notti, rese prodigiosamente consecutive: *Iuppiter Alcmenae geminas requieverat Arctos / et caelum nocti bis sine rege fulli*. Secondo alcuni commentatori *geminas requieverat Arctos* deve essere inteso come "riposo per due notti", e in tal caso credo si dovrebbe vedervi un

Non audis et verba sinis mea ludere, cum iam
flectant Icarii sidera tarda boves.
lenta bibis: mediae nequeunt te frangere noctes.

Il poeta si riferisce alle stelle dell'Orsa (o almeno ad alcune di esse) scegliendo l'immagine dei buoi, identificati con i buoi di Icaro¹⁸³ (catasterizzato, secondo il mito cui si fa qui riferimento¹⁸⁴, nella costellazione di Boote), anticipando la menzione di quest'ultimo, che, in quanto *reperor urvae*, sarà maledetto dopo pochi versi. *Flectant sidera tarda* può essere inteso in riferimento agli stessi buoi, che 'piegano le proprie lente stelle'¹⁸⁵; ma si deve ricordare la diversa, e altrettanto legittima, esegesi di Rothstein¹⁸⁶, che riferisce *sidera tarda* alle stelle del Carro, e in questo caso si dovrebbe intendere 'fanno piegare le lente stelle'. L'incertezza dell'esegesi deriva dall'incertezza dell'immagine cui il poeta si riferisce¹⁸⁷. Sicuro mi pare invece il dato relativo all'ora (reso esplicito da *mediae noctes*) che si ricava dal movimento delle stelle dell'Orsa; *cum iam flectant* indica infatti che la notte è già arrivata a metà: i buoi celesti stanno superando la metà del loro cammino notturno¹⁸⁸, mentre Cinzia continua,

riferimento al percorso notturno dell'Orsa, corrispondente dunque a *tota nox*. Altri invece, come recentemente FEDLA, 2005, p. 640 ss., intendono *requieverat* come transitivo e *geminas Arctos* in riferimento a entrambe le Orse.

¹⁸³ O Icaro; *Icarii* sarà comunque da intendere come nominativo plurale, piuttosto che come genitivo di *Icarus* (si veda ROTHSTEIN, 1966, p. 428; FEDLA, 2005, p. 936).

¹⁸⁴ Per cui si veda LE BOEUFRE, 1977, p. 190 ss.

¹⁸⁵ *Sidera* va comunque qui inteso come 'stelle': su *sideris*, e sul lessico latino relativo ai corpi celesti, ho proposto alcune considerazioni in "La terminologia latina dei corpi celesti", *A&R*, n. s. 24, 1979, 156-171 e in CALDINI MONTANARI, 2006.

¹⁸⁶ ROTHSTEIN, 1966, p. 429 s. (che rinvia anche al nostro passo varroniano), secondo cui si tratterebbe qui di due buoi (il riferimento è probabilmente al passo di Igino che si è illustrato, ma si veda anche GUNDEL, 1961, coll. 1036 e 1040, a proposito di Propertio; lo stesso Rothstein aggiunge poi *Anhang*, p. 498, il confronto con Gell. 2.21) i quali piegano le altre cinque stelle che raffigurano il carro: "Diese *Icarii boves* sind hier Subject, und von ihnen wird gesagt, dass sie in langsamem Zeitmass ... die fünf anderen Sterne, die zusammen als Wagen vorgestellt werden, ziehen, und zwar in einer Kreisbewegung, die schon Homer kennt ..." (In *Anhang*, p. 498, lo studioso con-templa anche la possibilità, a mio avviso inammissibile, che *Icarii sidera tarda* - da intendersi come Boote - sia soggetto e *boves* oggetto). Si potrebbe aggiungere che nel mito di Icaro è dato il carro, su cui egli caricò gli orti di vino (si veda Hyg., *astr.* 2.4.3; *alii dicunt Icarum, cum a Libero patre vinum accepisset, statim utras plenas in planisium impositisset; hac re etiam Bootes appellatum*; Hyg., *fab.* 130).

¹⁸⁷ Per lo stesso motivo sarebbe, naturalmente, inutile cercare di indovinare il numero dei buoi, considerando quanto si è esposto sopra, p. 33 ss.

¹⁸⁸ Diversamente intende ROTHSTEIN, 1966, p. 430: "Hier ist der Augenblick gemeint, wo der Wagen, der im Altertum in Griechenland nicht unterging, sich gegen Morgen von seinem niedrigsten Standpunkt wieder erhebt oder von seinem höchsten Standpunkt sich senkt (das ist nach der

indifferente (*lentus*)¹⁸⁹, a bere vino, senza ascoltare le parole del poeta.

La lentezza, sottolineata da *tarvta*¹⁹⁰, con cui le stelle dell'Orsa e lo stesso Boote si muovono nel cielo, è tema ricorrente, e torna anche in un altro passo di Propertio, ove sono di nuovo menzionati i buoi e compare insieme anche il Carro (3.5.35): *cur servus versare boves et plaustrum Bootes*¹⁹¹.

In alcuni versi che presuppongono a mio avviso quelli di Propertio che si sono illustrati, Ovidio descrive la notte in cui Mirra si appresta a porre in atto il suo proposito incestuoso (*met.* 10.446 ss.)¹⁹²:

Tempus erat, quo cuncta silent, interque triones
flexerat obliquum plaustrum temone Bootes:
ad facinus venit illa suum; fugit astra caelo
luna, tegunt nigrae latitantia sidera nubes,
nox caret igne suo; primus tegis, Icare, vultus
Erigoneque pio sacrata parentis amore.

Il più breve cenno di Propertio è qui ampliato, e, direi, quasi glossato, ed è notevole l'immagine complessiva che comprende Boote, il carro (*plaustrum*), il timone (*temo*)¹⁹³ e i buoi (*triones*), e che può a buon diritto essere accostata alla testimonianza di Varro, ma anche a quella di Igino, circa l'immagine delle sette stelle¹⁹⁴.

Jahreszeit verschieden), nicht eigentlich genau die Mitternacht (trotz *mediae noctes*). Sulle modalità del percorso della costellazione si tornerà oltre: l'affermazione secondo cui il Carro invertirebbe la rotta "gegen Morgen" (stessa esegesi in *Sex. Propertii Elegiarum liber secundus* ed. P. J. ENK, II, p. 427) è comunque infondata dal punto di vista astronomico, ed ha probabilmente la sua origine nel fatto che, come si vedrà, in altri casi espressioni simili figurano in contesti dove si tratta della prossima fine della notte. Coerentemente con questa interpretazione lo stesso ROTHSTEIN intende *mediae noctes* in senso lato, come "tiefe Nacht" (così anche FEDIELI, 2005, p. 937).

¹⁸⁹ Sul significato dell'epiteto nel linguaggio amoroso si veda FEDIELI, 2005, pp. 934 e 936 s.

¹⁹⁰ Si veda GUNDEL, 1907, p. 171; LE BOEURLE, 1987, p. 215 (s.v. *Piger* a). In particolare per il "lento" tramonto di Boote si veda MARTIN, 1998, p. 388 ss.

¹⁹¹ Anche se si deve segnalare che si tratta di un testo il cui assetto è problematico e discusso, che riporto secondo l'edizione teubneriana di P. FEDIELI (Stuttgartiae, 1984) al cui apparato rinvio.

¹⁹² Come si vedrà, questo passo ovidiano è stato frequentemente chiamato in causa per l'esegesi del nostro frammento di Ennio.

¹⁹³ BÖWER, 1980, p. 153, confronta l'espressione con *met.* 11.257 s.: *promis erat Titan inclinatique tenebat / Hesperium temone fretum*, a proposito del sole al tramonto, e nota come in Ovidio *temo* si riferisca solo a carri celesti, rinviando anche a *met.* 2.107, *temo aureus* (del carro del sole).

¹⁹⁴ GUNDEL, 1907, p. 164, che non tiene conto, sotto questo aspetto, del passo di Varro, considera quello ovidiano come esempio di una contaminazione tra l'immagine dei buoi e quella della carro, che non ritiene antica: "mirum non est, quod recentioribus imago boum contaminata est cum imagine plastrum", e aggiunge "sed is mente tantum boves temone additos videbat, quos oculis conspicere non potuit" (si veda anche p. 147).

Il motivo dominante della scena sono le tenebre, e l'inizio *tempus erat quo cuncta silent*, subito connesso al movimento delle stelle dell'Orsa, vuole sicuramente indicare un'ora: Boote ha già girato, con il timone obliquo, il suo carro; la mezzanotte è dunque già superata¹⁹⁵, ma direi che è stata appena superata, poiché solo il periodo più buio della notte, e più lontano dalla luce (precedente e seguente) si addice al *facinus* che sta per compiersi. Alle tenebre della notte (si noti anche *fugit ... luna*) si aggiungono le nubi, a nascondere le stelle e la prima costellazione che si copre il volto per non assistere all'orrore è lo stesso Boote (Icaro), insieme a sua figlia Erigone, la costellazione zodiacale della Vergine¹⁹⁶.

Nell'elegia dei *Tristitia* dedicata alla sua ultima notte a Roma, Ovidio ricorre di nuovo, per indicare l'ora, alle stelle dell'Orsa, ma con un'immagine diversa¹⁹⁷, suggerita dalla duplice identificazione della costellazione¹⁹⁸ (1.3.47 s.):

iamque morae spatium nox praecipitata negabat,
versaque ab axe suo Parthasis Arctos erat.

La constatazione relativa all'Orsa si riferisce a mio avviso al passaggio, avvenuto, della mezzanotte, e il verso precedente sottolinea la drammaticità della situa-

¹⁹⁵ Secondo GUNDEL, 1907, p. 172, in questi versi: "mediam noctem Ovidius designat"; BÖWER, 1980, p. 152 s., nota non esservi alcuna ulteriore precisa indicazione di ora, oltre al fatto che la mezzanotte è già passata "etwa des *conticinium*". A questo proposito lo studioso rinvia a Luck, 1977, p. 40, che nota, commentando *Ov., trist.* 3.1.27 s.: "Ob Ovid hier und *Met.* 10.446... das *conticinium* meint, ist fraglich". Nel passo delle *Metamorfofi*, dove il poeta insiste anche ripetutamente sull'oscurità, finalmente allo svolgersi della vicenda, non credo possa comunque trattarsi del *conticinium*, se lo si intende, con Luck, come fase della notte immediatamente precedente l'alba. Le testimonianze relative al periodo corrispondente al *conticinium* non sono però univoche: lo stesso Varro, cui si fa risalire la divisione della notte in sette fasi, che situa il *conticinium* appunto subito prima dell'alba, testimonia che alcuni lo identificavano con la *nox intempesta* e *Isida*, *orig.* 5.31.4 ss. e *nat.* 2.2 lo situa addirittura prima di *intempestum* (si veda THIL, s.v. *conticinium*, 696.82-697.29, e qui oltre, p. 80 s.).

¹⁹⁶ Si veda BÖWER, 1980, p. 154.

¹⁹⁷ Si veda il commento di LUCK, 1977, p. 41, e, in particolare, a proposito di *axis*: "da *plaustrum* einen zweifeldrigen Karren bezeichnet (G. Henzog-Hausser, *RE* XX, 2552) ist *axis* also die Wagenachse, um die der Karren gekippt ist, so das die Deichsel in die Höhe ragt". Stranamente materiale del "girare" del Carro è poi proprio l'insieme *ingum+temo+axis*. Non si può comunque escludere che si tratti di una sineddoche, e che *axis* stia per "carro" (si confronti *plaustrum Urvae* in Lucan, 5.23 e Sen., *Herc.* O 1523); si tratta di un'ambiguità che si riscontra anche in altri casi, e che è talora aggravata dalla possibilità che *axis* indichi la regione circumpolare ove si trovano le sette stelle. Si vedano i passi in THIL, s.v. *axis*, 1637.20 ss., tra cui ricordo, negli stessi *Tristitia* (2.190): *Parthasiae gelido virginis axe premor* (con il commento di Luck, 1977, p. 115). Si veda anche LE BOEURLE, 1977, p. 86 e LE BOEURLE, 1987, p. 67 ss.

¹⁹⁸ E sicuramente accostabile all'arato *ἀρακτάρις*... "Ἀρακτῶν e a quasi *temone adiunctum*... *Arcton* di Cicerone, di cui si è detto sopra, p. 44 s.

zione: per i Romani, infatti, giuridicamente, il *dies civilis* iniziava dalla mezzanotte¹⁹⁹, e quindi, con quest'ora, è ormai arrivato il giorno in cui Ovidio deve, inesorabilmente, partire²⁰⁰. In seguito, scandendo le fasi del trascorrere della notte²⁰¹, il poeta farà riferimento al precursore dell'alba, il pianeta Venere (v. 70): *dum loquor et flemus, caelo nitidissimus alto, / stella gravis nobis, Lucifer ortus erat*.

Al cuore della notte si riferisce Seneca in un passo delle *Troades*, ove Andromaca inizia il racconto dell'apparizione di Ettore (v. 438 ss.):

Partes fere nox alma transierat duas
clarumque septem verterant stellae iugum;
ignota tandem venit afflictae quies
brevisque fessis somnus obrepit genis ...

L'indicazione astronomica è preceduta dalla precisazione dell'esser trascorse "quasi due parti della notte", espressione che è stata interpretata diversamente dai commentatori. Secondo Fantham²⁰²: "Unfortunately the two parts of the night are slightly ambiguous. In Roman military practice there were usually four *vigiliae*²⁰³, each taking three hours of the night; just after midnight would thus be the third watch. But when Latin speaks of *duae partes* it usually means two-thirds". Il modello di Seneca sarebbe la divisione omerica della notte in tre veglie, per cui la studiosa rinvia in particolare a *Il. 10.252* s.: "Indeed this may be Seneca's ultimate model. On this pattern, the almost completed second watch suggests a time nearer 2 a.m. than midnight"²⁰⁴. *Fere* farebbe però, a mio avviso, piuttosto pensare ad un'ora

199 Si veda Gell., 3.2; Cens., 23.3.5, con il commento di RAVSARDA, 1991, p. 269 s.; Macr., *Sat.* 1.3.2.11.

200 Si veda, all'inizio dell'elegia, il v. 5 s.: *iam prope lux aderat, qua me discedere Caesar ... iussurati*.

201 Come in precedenza aveva detto (v. 27 ss.): *imque quiescebant voces hominumque canumque, / lunae nocturnos alia vegebat equos*. Secondo LUCK, 1977, p. 39 s., se si trattasse qui del *contichium*, "das wätre erst gegen Morgen und wätre mit dem unten 71 f. charakteristischen Abschnitt ungefähr zusammenzufallen"; ma si veda quanto si è detto sopra, n. 195. GUNDEL, 1907, p. 173, considera il passo tra quelli ove si tratterebbe di "crepusculum matutinum".

202 E. FANTHAM, *Seneca's Troades*. A literary intr. with text, transl. and comm., Princeton, 1982, p. 279 s. La studiosa premette "the constellation in seen as beginning to turn toward its setting, that is, it is just after midnight", ma va ricordato che caratteristica dell'Orsa è, sin da Omero (*Il.* 18.489), quella di non tramontare mai.

203 Per la divisione in quattro *vigiliae* si può ricordare, ad esempio, Stat., *Theb.* 10.326 ss.: *quarta soporiferatae superabant tempora nocti, / cum vacatae nubis et honor non omnibus astris, / adflamasque fugit curru maiore Bootes* (il carro del sole mette in fuga quello di Boote).

204 Questa opinione è condivisa nel commento al passo anche da F. STOK (Lucio Anneo Seneca, *Le Troiane*, intr. trad e note, testo latino a fronte, Milano, 1999, p. 98), A. J. BOYLE (Seneca's *Troades*,

intorno all'una di notte, ora che si addice bene all'indicazione relativa all'Orsa, dove *verterant* indica, come *flexerat* di Ovidio, il passaggio della mezzanotte (che sarebbe trascorsa da non molto tempo). Si deve infine sottolineare l'uso di *iugum* per indicare il carro²⁰⁵ (anche se non si può trascurare il richiamo allo strumento della svolta, *iugum+teno+axis*) insieme a *septem stellae*.

Il *topos* relativo all'Orsa è poi ripetutamente presente in Lucano, che nel secondo libro della *Pharsalia*, riprende, riballandola, l'immagine dei *Tristia* ovidiani (e si noti *obliguos*, riferito ad *axes*), che si è vista, mantenendo l'epiteto *Parthasis*, e sostituendo il nome *Helice*²⁰⁶ ad *Arcetos*²⁰⁷ (2.236 ss.):

set nocte sopora,
Parthasis obliquos Helice cum verteret axes,
atria cognati pulsat non ampla Catonis.
invenit insomni volventem publica cura ...

Anche in questo caso *verteret* indica il volgere dell'Orsa a metà del suo corso: si tratta infatti di *media nox*, come nota giustamente Gundel, 1907, p. 172 s.²⁰⁸, quando Bruto si reca dall'insomne Catone.

Nel quarto libro il poeta descrive invece lo stato d'animo dei soldati, che, consapevoli dell'imminente ed inevitabile morte, trascorrono la loro ultima notte, prima terrorizzati dal passare delle brevi ore che li separano dall'alba, poi, rincuorati dal discorso del tribuno Vulteio, desiderosi, al contrario, di un rapido sorgere del sole (4.520 ss.):

Introd., text, transl. and comm., Leeds, 1994, p. 180, ritiene invece che si tratti di un'allusione al sistema romano delle *vigiliae* "since 439 confirms that the time is just after midnight", ma, se non fossero ancora trascorse due *vigiliae* su quattro, la mezzanotte non sarebbe ancora arrivata.

205 Che si ritrova (in unione con *urso*) in Mart. 6.25.2: *horrida Parthasio quem tenet ursa iugo*, ad indicare il freddo nord.

206 In realtà l'aggettivo, dalla città di Parrasia in Arcadia, è appropriato all'identificazione dell'Orsa con Callisto, laddove il nome Elice era attribuito, secondo un mito diverso, ad una delle nutrici di Zeus a Creta: si veda LE BOUËFLE, 1977, p. 189 e n. 6, che precisa giustamente "le rapprochement avec la légende de la nymphe Hélicé est postérieur à la désignation descriptive de l'astérisme d'après son mouvement" (su quest'ultima questione si veda anche *ibid.*, p. 84). Si veda anche "Helike", *AE* VII 2 (1912) 2858-2862 (GUNDEL).

207 I poeti designano spesso la figura dell'Orsa con il nome Elice, ma aggiungerei che il passo di Lucano può evocare un'immagine come quella affrescata da Baldassarre Peruzzi sulla volta della Sala di Galatea alla Farnesina, dove una ninfa è raffigurata alla guida di un carro trainato da una coppia di buoi. La ninfa era identificata con Elice, laddove studi più recenti stabiliscono trattarsi verisimilmente di Chiosura (e quindi l'immagine si riferirebbe all'Orsa Minore): si veda F. SAKI, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, a cura di S. SETTIS, Torino, 1985, p. 312 s., con l'aggiornamento a p. 479, n. 14.

All'alba si riferisce anche Luciano, descrivendo lo spegnersi delle stelle di un cielo autunnale²¹⁶, al sopraggiungere del giorno che vede la fuga di Pompeo dall'Italia (2.719 ss.):

iam Phoebum urgere monebat
non idem Eoi color aetheris, albaque nondum
lux rubet et flammis propioribus eripit astris,
et iam Plias hebet, flexi iam planstra Bootae
in faciem puri redeunt languentia caeli,
maioresque latent stellae, caldumque refugit
Lucifer ipse diem.

Impallidisce dunque la luce delle Pleiadi e vanno scomparendo le stelle del Carro di Boote, che hanno compiuto il giro notturno (*flexi Bootae* è, ovviamente, un'enallage-*ipallage*).

In questi due casi credo si debba vedere una contrazione, poetica, del tempo: il riferimento è infatti, come negli altri passi che si sono visti, al piegamento già compiuto, del timone, e quindi al passaggio della mezzanotte, superata la quale si va necessariamente verso la luce. A sostegno di questa interpretazione si possono ricordare, ad esempio, le parole con cui l'immagine di Anchise si accomiata da Enea (*Aen.* 5.738) *iamque vale; torquet medios Nox unida cursus / et me saevos equis Oriens afflavit amhelis*, dove il sorgere del sole incalza subito dopo la mezzanotte²¹⁷.

Diversa è l'immagine del *temo* in Stazio, *Theb.* 1.692s.:

Sed iam **temone supino**
languet Hyperborea glacialis portitor²¹⁸ Urssae.

Boote impallidisce²¹⁹ all'arrivo dell'alba, e l'espressione *temone supino*²²⁰ indica la conclusione del percorso notturno del Carro, raffigurato rovesciato, con un'immagine analoga a quella con cui nella stessa opera è descritto il carro del sole, che,

²¹⁶ Si veda 2.691 s.: *Iam coeperat ultima Virgo / Phoebum latunas ortu praecedere Chelae*: il sole si trova dunque in Bilancia (per l'interpretazione del passo si veda HOUSMAN, 1927, p. 56 s.). Sulla questione della reale data in cui Pompeo lasciò l'Italia si veda DEMERSON, 1976, p.138 s.

²¹⁷ Può essere interessante ricordare che Gell. 3.14.16 (e Macr., *Sat.* 1.3.10) interpreta questi versi in riferimento al fatto che il giorno civile per i Romani iniziava dall'ora sesta della notte (si confronta anche Serv. *ad loc.*).

²¹⁸ Di questo termine, assai significativo, si dirà oltre, p. 85.

²¹⁹ *Languet* è da confrontare con *languida* di Sen., *Herce*, f. 126 e *languentia* di Lucan. 2.723 (sul termine si veda Le BOEURFLA, 1987, p. 209, s.v. *pallore*).

²²⁰ Si confronta il verso di Galileo, cit. sopra, n. 117.

staccati i cavalli, viene rovesciato col timone verso l'alto al termine del giorno (3.414): *erecto currum temone supinam*²²¹.

Ancora a Stazio si deve, infine, un'ulteriore attestazione di *temo* in relazione alle stelle dell'Orsa, non pertinente però all'indicazione dell'ora (*Theb.* 1.370 ss.).

ac velut hiberno depreensus navita ponto,
cui neque Temo piger neque amico sidere monstrat
Luna vias ...

Il *Temo*, che mostra la via ai naviganti, è qui comunemente inteso come esempio di sineddoche, ad indicare l'intero Carro.

Come si è visto, il dato costante in tutti i passi che si sono esaminati è il riferimento al carro (nell'ordine: *planstrum, temone, axe, iugum, axes, temone, serracci, temone, planstrum, temone*), non menzionato esplicitamente solo nei versi propezzati *temone, planstrum, temone*), dove si tratta però di *boves* e quindi il riferimento al carro è presente, sia pur implicito. Solo in cinque casi si aggiunge anche la menzione dell'Orsa. Tra i termini relativi al carro, poi, *temo* è quello che ricorre con maggiore frequenza.

Occorre anche sottolineare che ai fini della determinazione dell'ora sono fondamentali le sette stelle, che corrispondono appunto alla figura del Carro, laddove la figura dell'Orsa si è ampliata, nel tempo, a comprendere molte altre stelle vicine²²².

c. *Le testimonianze greche*

Alle numerose testimonianze che si sono viste, e dalle quali risulta evidente che quello dell'orologio notturno fondato sulle stelle dell'Orsa è un *topos* letterario (che si deve immaginare fondato su un uso reale, come si illustrerà) diffuso nel mondo latino²²³, si

²²¹ Si può aggiungere un altro passo di Stazio, in cui compare una diversa immagine dell'Orsa, in relazione all'ora che precede l'alba (*Theb.* 3. 683 ss.): *Iam nocte suprema / ante novos ortus, ubi sola supersit Plaustrum / Arctos ad Oceanum fugientibus invidet astris*.

²²² L'ampliamento non è presente, secondo MARTIN, 1998, p. 218, in Eudosso e Arato (che situerebbe però la testa e i piedi in spazi vuoti, al di fuori delle sette stelle), ma è testimoniato esplicitamente da Ipparco (sulla questione si veda anche GÜNDEL, 1907, p. 165 s., che attribuisce però, ingiustamente, la figura ridotta ancora ad Ipparco; Le BOEURFLA, 1977, p. 82 s.). Importante in proposito, per il mondo latino, la testimonianza di HYG., *astr.* 2.2.2, con il commento di Le BOEURFLA, 1983, p. 155, n. 12 al cap. 2, sull'astrotesia dell'Orsa si veda anche GÜNDEL, 1961, col. 1037 ss.

²²³ Un ulteriore esempio è individuato da ROTHSCHILD, 1966, p. 430, in Val. Fl. 7.456, che Heinisius leggeva *et extremo se flexerat axe Bootae*, con un assetto concettuale non accolto nelle edizioni più recenti (si tratta comunque di un testo problematico: si veda C. Valeri Fiacco, *Argonauticon liber VIII* a cura di A. PERUTELLI, Firenze 1997; F. SPALTERSTEIN, *Commentaire des Argonautica de Valerius Flaccus (lignes 6, 7 et 8)*, Bruxelles 2005).

devono aggiungere tre esempi tratti da autori greci (con l'avvertenza che sul versante greco non ho effettuato una ricerca sistematica).

Apollonio Rodio descrive così l'ora in cui Giasone si appresta ad invocare Ecate (3.1194 ss.):

αὐτὰρ ἠΐσω
ἔκλινεν, οὐρανόθεν δὲ πανεύκρητος γένετ' αἰθήρ,
βῆ ῥ' ἐς ἐρημάην ...

Medea aveva raccomandato (v. 1029) di dare inizio al rito in onore di Ecate a mezzanotte, e Giasone attende quell'ora e la stabilisce evidentemente mediante l'osservazione del percorso celeste dell'Orsa, la cui 'svolta', che segnala la mezzanotte²²⁴ è indicata con ἔκλινεν²²⁵, in modo corrispondente, mi pare, all'uso di *flecto* nei passi che si sono visti.

Sempre alla mezzanotte si riferisce Teocrito (24.11 ss.):

ἄμους δὲ στρέφεται μεσονύκτιον ἐς δύου "Ἀρκτος
Ἰδαίωα κατ' αὐτόν, ὃ δ' ἀμύβεται μέγαν ὄμιον,
τῆμιος ...

A mezzanotte i due serpenti inviati da Era si introducono in casa di Alcmena per divorare il piccolo Eracle, che dorme insieme al fratello Ificle²²⁶. Assai dotto e approfondito è il commento al passo di Gow, 1952, p. 417 s., il quale, considerando il dato relativo ad Orione, ipotizza due possibili date in cui nel 300 a.C., ad una latitudine di 35° N, si poteva avere una configurazione del cielo a mezzanotte coerente con la descrizione: '(1) When Orion is setting but his shoulder, the star Betelgeuse, is still above the western horizon. The Bear is then at its highest point and turning downward

²²⁴ Come spiega bene lo Scolio, p. 253 l ss. Wendel: πρὸς τὸ κλίμα τῆς Ἐλκίης φησὶ διαβλέψαι τὸν Ἰάδωνα σημεῖωσασθαι τὸν καρὸν τὸν εἰρημένον ὑπὸ τῆς Μηβελίος αὐτῆς.

²²⁵ Secondo H. FRANKEL, *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, München, 1968, p. 435, il verbo "Heisst entweder 'sich neigte' ... oder 'sich hinlegte'". Lo studioso si chiede: "Hatte Jason auf die Stellung des Sternbildes bei Sonnennnterung gepocht, und daraus geschlossen dass kurz vor Mitternacht der 'Bär' auf dem Rücken liegen würde?", ma la risposta alla seconda parte della domanda non può, ovviamente, che essere negativa.

²²⁶ Che sia intenzione del poeta indicare l'ora in cui si svolge il fatto mi pare assai probabile, nonostante i dubbi in proposito di Gow, 1952, p. 417 s., secondo cui l'uso del presente si riferisce alla stagione in cui il cielo di mezzanotte ha questa configurazione: per questo aspetto ha probabilmente ragione H. WHITE, "Doors and stars in Theocritus, *Idyll xxiv*", *Memosyne*, 30 (1977) pp. 138-140, di cui non sono però condivisibili le considerazioni relative al movimento dell'Orsa, in particolare nel passo di Apollonio che si è visto (e nel cui commento R.L. HUNTER, *Apollonius of Rhodes, Argonautica* book III, Cambridge, 1989, p. 228, rinviava a Gow e White).

to the west. (ii) When Orion is rising and the Bear is moving eastward near to its lowest point in the sky". Nel primo caso si tratterebbe di metà febbraio, nel secondo della fine di agosto, e lo studioso propende, credo giustamente, per la prima data, anche perché si adatterebbe meglio a ἐς δύου, che indicherebbe il movimento dell'Orsa verso ovest (se δύου corrisponde a ovest μεσονύκτιον "must be adverbial"²²⁷). Si deve infine sottolineare l'uso di στρέφεται, perfettamente corrispondente al latino *vertere*, per indicare il 'girarsi' dell'Orsa a mezzanotte²²⁸.

Infine della mezzanotte si tratta esplicitamente, con il ricorso allo stesso verbo στρέφεται, in *Anacreontea* 33.1 ss.:

μεσονυκτίους ποτ' ὄραυς
στρέφεται ἠνίκ' "Ἀρκτος ἦδη
κατὰ χεῖρα τῆν Βοώτου,
μερότων δὲ φθῶα πάντα
κέαται κόπη δαπέδντα.

d. *L'orologio notturno*

In tutti i passi che si sono visti si tratta dunque dell'indicazione dell'ora della notte, di norma della mezzanotte, attraverso le stelle dell'Orsa, e in particolare attraverso l'osservazione di un loro 'movimento', indicato con *verto* / *στρέφω* o *flecto* / *κλίνω* (cui si aggiunge *circumago*).

Il *topos* appare assai più diffuso tra gli autori latini²²⁹, e, dal confronto con le tre testimonianze greche che si sono viste, risulta una differenza importante: in queste

²²⁷ Giustamente Gow, 1952, p. 417, segnala che δύου "would most naturally mean west, but might conceivably mean *its setting*, for though the ancients from Homer ... onward were well aware that in their latitudes the Bear never sets, they speak of its movements after its newer approach to the horizon as its rising (see Housman on Manli. 5.693) and might as logically speak of the movements preceding this approach as setting, though I do not know they did so earlier than Nonnus"; lo studioso cita infatti un passo di Nomo (*D.* 25.400) in cui, sottolineata, è usato δύεσθαι per le Orse, in un contesto in cui si dice esplicitamente che esse non tramontano. Si tratta di una questione che meriterebbe un approfondimento, ma si può, forse, spiegare l'apparente incongruenza con la distinzione tra i Carri, che non tramontano (v. 397 s.), e le Orse, la cui figura si estende a più stelle (si veda sopra, p. 56). Quanto al passo di Manilio cui Gow fa riferimento, tratta degli influssi astrologici dell'Orsa all'interno dell'esposizione dei *parantellonta* (si veda anche GUNDEL, 1961, col. 1047), ed è quindi giustificato che il poeta tratti della posizione quanto più possibile assimilabile ad un sorgere.

²²⁸ Secondo Gow, 1952, p. 417, invece "the meaning appears to be simply *course*".

²²⁹ Anche se, come ho anticipato, per il greco non ho effettuato una ricerca sistematica. Posso aggiungere che un cenno alla posizione dell'Orsa minore in relazione all'ora della notte e alla stagione

ultime si parla sempre infatti solo dell'Orsa, mentre nei passi latini prevale senza alcun dubbio il riferimento al Carro²³⁰. Questo dato si spiega probabilmente con la persistenza, nel mondo latino, di evidenti tracce della concezione di *Septentriones* come 'insieme di buoi e *temo*', di cui ci informa esplicitamente Varro e che si riscontrano, come si è visto, in alcuni dei passi che si sono esaminati; la particolare considerazione del *temo* deve aver comportato lo siltamento verso, e l'interferenza con, l'immagine, originariamente greca, del Carro, probabilmente accentuata dal fatto che il movimento dell'Orsa/Carro, di cui parlano tutte le testimonianze, è inteso come impresso (in analogia con i carri agricoli reali) dal movimento del timone.

Occorre a questo punto spiegare qual è il tipo di movimento in questione. Non può trattarsi del movimento 'reale', poiché l'unico movimento delle stelle fisse è circolare e immutabile (ed è spesso indicato con *verto*²³¹ e con ὀτρεφω, ma si tratta di tutt'altro 'girare'), né tanto meno di un cambiare direzione o addirittura 'tornare indietro sui propri passi', che appartiene solo ai pianeti. Ma d'altra parte *vertere* e *flectere* significano proprio 'cambiare direzione'²³²; 'girare intorno a un punto di riferimento', a una 'meta'²³³ e si tratta di verbi usati, quasi tecnicamente, in relazione alle stelle fisse, nonostante l'apparente contraddizione²³⁴, dal momento che le stelle non cam-

si legge in Arat. 308 s. (sul passo, come su altre questioni qui solo accennate, tornerò in un ulteriore studio relativo alle stelle delle Orse).

²³⁰ In generale, si può aggiungere che le attestazioni di *diuāca*, non sono numerose, e per la maggior parte rientrano nell'ambito omerico o aratco, si tratta di una questione interessante, che meriterebbe un approfondimento.

²³¹ Secondo LE BOEURFLE, 1987, p. 268 "ce verb et divers termes de la même famille occupent la place la plus importante dans la terminologie des révolutions célestes. *Vertere* est l'équivalent sémantique du grec ὀτρεφειν".

²³² Si veda OLD, s.v. *verto*, soprattutto n. 11; in ambito astronomico si può ricordare, per il percorso annuo del sole, Lucr. 5.616 s.: *brunnalis alecti flexus atque inde revertens / Cancori se ut veritat metas ad solstitialis*. In tale ambito sono usati anche *convertero* e *inverto*; si veda LE BOEURFLE, 1987, p. 268 s.

²³³ Quest'ultimo significato è evidente soprattutto per *flecto*: si vedano i passi in *ThLL*, s.v., 895.31 ss., tra cui Cic., *div.* 2.94 in *flectendis promunturis*; Stat., *Theb.* 6.440 *flectae ... metas*. Si può poi segnalare con LE BOEURFLE, 1987, p. 181 (s.v. *meta*): "que l'image du tournant franchi par un corps en mouvement apparaît aussi dans le nom *flexus*, qui traduit le grec τροπή" (in questo stesso significato si trova talora anche *converterio*: *ibid.*, p. 269). Lo stesso studioso, aggiunge poi: "Le verb *flectere* exprime le passage du mouvement ascendant à la descente (au tournant de la culmination) et les écrivains l'évoquent surtout à propos du Chariot et de son conducteur le Bourvier". Anche in *ThLL*, 894.17, cui talora rinviano i commentatori di passi che si sono illustrati, si legge (a proposito di Prop. 2.33b-24, seguito poi da altri passi relativi a varie immagini di ambito astronomico) "a vertere deorsum", si tratta però di un equivoco, su cui si tornerà subito oltre, n. 239.

²³⁴ Analoge considerazioni possono farsi per *circumago*, usato, come si è visto, da Giovenale, il cui passo figura in *ThLL*, s.v., 1120.3 s. sotto il lemma "i, q. agere, ferre per circumum, per orbem" (ed

biano mai direzione²³⁵. Deve allora trattarsi di una terminologia che tiene conto del moto apparente rispetto all'orizzonte, per cui sarà stato fondamentale il modello del moto del sole, che sorge a oriente, percorre la sua orbita verso sud innalzandosi sempre rispetto all'orizzonte, raggiunge a sud, al meridiano, il suo punto più alto e, girando intorno a questa meta, prosegue il suo cammino verso ovest scendendo sempre, rispetto all'orizzonte, fino al tramonto²³⁶. La meta corrisponde esattamente alla metà del percorso sia in senso spaziale che temporale: è il mezzogiorno, quando, e dove, il sole 'gira', cessando di salire e cominciando a scendere²³⁷.

Per il cielo notturno, situazione perfettamente analoga, per quanto possibile, è quella delle stelle circumpolari²³⁸, che percorrono un arco di cerchio, dal tramonto all'alba, diviso in due metà, spazialmente e temporalmente, dal punto della mezzanotte. Anche in corrispondenza di questa meta le stelle circumpolari 'girano', compiendo la fase ascendente della notte per imboccare quella discendente, cambiando in un qualche modo la loro direzione, ma non, come nel caso del sole, che gira in modo fisso rispetto all'orizzonte, sempre al meridiano (con l'unica differenza, rispetto all'orizzonte, dell'altezza della 'meta', che cambia ogni giorno). Le stelle circumpolari, compiendo la loro rivoluzione in 23^h 56^m, anziché in 24^h, cambiano infatti ogni notte i due estremi, e quindi la meta, del movimento rispetto alla linea fissa dell'orizzonte²³⁹, non solo in altezza ma anche in direzione, protetta sulla

è inoltre accostato, inopportuno, a Plin., *natl.* 8.52 *rotarum orbis circumacti*, laddove la sua giusta collocazione sarebbe nel lemma "i, q. flectere, vertere", ove sono riportate numerose attestazioni. LE BOEURFLE, 1987, p. 90, accosta il verbo, che si ritrova (come i sostantivi *circumnactus* e *circumnactus*) in contesti astronomici, a τρεφειν.

²³⁵ Basterebbe ricordare Cic., *natl. deor.* 2.49: *nani cum duo sint genera siderum, quorum alterum (quello delle stelle fisse) spatius immutabilibus ob ortu ad occasum commens nullum unquam cursum sui vestigium inflectat*.

²³⁶ Nel lessico tecnico astronomico l'immagine del 'doppiare la meta, invertendo la direzione' si trova spesso, a proposito del sole, in relazione al suo percorso annuo, e all'arrivo, ai solstizi, appunto ai tropici: si veda LE BOEURFLE, 1987, p. 181. Tra le attestazioni basterebbe ricordare, a proposito del solstizio d'estate, Plin., *natl.* 18.68 *sol ab ea meta inepit flecti* (si veda anche sopra, n. 232). Probabilmente per questo motivo la stessa immagine non si trova attestata esplicitamente, a quanto mi consta, per il percorso diurno. Si vedano però i passi relativi al mezzogiorno, come Verg., *Aen.* 8.97 *sol medium caeli condescenderat igneus orbem*, in LE BOEURFLE, 1987, p. 95 s.

²³⁷ Un'analoga immagine si trova a proposito della notte in Verg., *Aen.* 5.835 s.: *imque fere medium caeli Nox umida metani / contingerat*; 11.201 s.: *nox umida donec / inveriti caelum stellis fulgentibus aptum*.
²³⁸ L'utilizzazione delle stelle non circumpolari - per ovvi motivi astronomici - non si presta ad un orologio notturno valido per qualsiasi notte e ragionevolmente sempre. Un orologio notturno astronomico alquanto complesso (basato sui segni zodiacali, ed impostato per determinare l'ora dell'alba) è quello descritto da Arato, per cui si veda sopra, n. 29.

²³⁹ Questo è invece probabilmente l'equivoco in cui sono incorsi i commentatori, che parlano - lo si

linea dell'orizzonte. Paragonando l'arco di cerchio percorso dal sole con quello percorso dalle stelle circumpolari nel periodo notturno, in cui sono visibili, si riscontra dunque sempre, alla metà dell'arco, che corrisponde alla mezzanotte come per il sole al mezzogiorno, un *vertex*, un *flectere* confrontabile con quello del sole, per le due fasi, temporalmente ascendente e discendente, che determina. Non solo, ma nella grande maggior parte delle notti si dà anche un apparante "girare" del moto rispetto all'orizzonte, da uno ascendente ad uno discendente, ed anche al contrario, da discendente ad ascendente; da uno verso oriente a uno verso occidentale, ed anche al contrario, da uno verso occidentale ad uno verso oriente (spesso in assoluto, o in riferimento al punto di arrivo della seconda fase del percorso). Conseguentemente, conoscendo, per ogni singola notte, il punto in cui una stella circumpolare farà il suo "giro di boa", si potrà determinare quando è mezzanotte²⁴⁰, ottenendo dunque un orologio notturno.

I testi che si sono visti presuppongono un uso pratico, nella vita quotidiana, delle stelle dell'Orsa come orologio: un tale uso è indubbiamente comportato da Apollonio nella narrazione dell'episodio di Giasone, il quale appunto se ne serve, ma risulta anche in modo più o meno esplicito negli altri casi. Purtroppo, trattandosi di testi poetici, non possiamo spiegare le spiegazioni detagliate, ma solo allusioni sintetiche, che danno per scontata nel lettore la conoscenza dell'argomento, e che spesso risentono probabilmente del *topos*, esprimendosi in modo ripetitivo.

Si può però comprendere facilmente il motivo per cui il meccanismo che si è illustrato, valido per qualsiasi stella circumpolare, sia stato concretamente applicato all'Orsa Maggiore: anzitutto gli antichi tendevano ad operare "per costellazione", e non "per stella singola"; per essere poi praticamente fruttuoso, il meccanismo deve da un lato utilizzare una stella / costellazione particolarmente luminosa, che sia immediatamente visibile subito dopo il tramonto e fino a subito prima dell'alba, dall'altro che sia quanto più possibile lontana dal polo celeste, e che quindi percorra un arco quanto più possibile lungo. Ciò considerato, la scelta dell'Orsa Maggiore era quasi obbligata, e praticamente inevitabile, essendo questa costellazione comunemente utilizzata per orientarsi, ad esempio dai marinai per dirigere la rotta²⁴¹. Si deve comunque aggiungere che le sette stelle occupano nel cielo uno spazio molto esteso, e, per determinare il punto di "meta", la mezzanotte, è necessario scegliere a

vedrà soprattutto nell'esegesi del frammento emiliano – di un raggiungimento da parte delle stelle dell'Orsa, del punto più alto del loro percorso in senso assoluto.

²⁴⁰ Ma anche, con le opportune variazioni, qualsiasi altra ora.

²⁴¹ La stessa funzione è attribuita anche all'Orsa Minore: un passo emblematico, relativo alle due Orse, che ha avuto enorme fortuna, è Arat. 37-44. W. HUBNER, "Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der Lateinischen Literatur", in M. HORSTER / CH. REITZ (Hg.) *Wissenvermittlung in didaktischer Gestalt*, Stuttgart, 2005, p. 143, si è chiesto se si debba vedervi anche un'allusione all'orologio notturno.

quale riferirsi tra le sette stelle. Le possibilità sono praticamente due: o si scelgono α e β , che si trovano allineate su un meridiano, oppure η , la punta del timone. L'insistenza con cui ricorre nei testi latini la menzione del *temo*, fa evidentemente pensare che si basassero su questo.

Più complesso, e inevitabilmente incerto, in assenza di una descrizione specifica tramandata, è determinare nei particolari il funzionamento dell'orologio notturno basato sul movimento dell'Orsa Maggiore che poteva essere utilizzato nell'antichità.

L'orologio notturno che attualmente si ritrova descritto in qualsiasi buon manuale di astronomia²⁴² si basa egualmente sul moto dell'Orsa Maggiore, e comporta calcoli piuttosto complessi, che partono dalla considerazione di un orologio analogico (con quadrante e lancette), sconosciuto nell'antichità. Più facile è l'utilizzazione di uno strumento inventato a questo scopo, il cosiddetto "notturnale" (o "notturnabio")²⁴³, che consente, se correttamente costruito ed utilizzato, la determinazione dell'ora notturna con una buona approssimazione²⁴⁴, ma si tratta di uno strumento che risale al XIII secolo. Lo strumento è comunque valido solo per una data longitudine, e comporta la conoscenza del giorno (attualmente secondo il calendario gregoriano).

L'orologio notturno antico basato sul moto dell'Orsa²⁴⁵, presupposto dai testi che si sono visti, doveva essere assai più semplice, e in grado di stabilire l'ora con un'approssimazione sì molto maggiore rispetto al notturnale moderno, ma sicuramente in modo più facile di altri sistemi (e, soprattutto, non necessitava di stru-

²⁴² Ad esempio: W. SCHRÖDER, *Astronomia pratica* (trad. ital. di F. Potenza), Milano, 1967, p. 37 s.

²⁴³ Si veda SCHRÖDER (vedi n. prec.), p. 39 ss.; M. FELLI, "Strumenti antichi di astronomia" in *Astronomia al planetario di Firenze*, a cura di B. MONSIGNORI FOSSI e A. RIGHINI, Firenze, 1993, pp. 74-78. Istruzioni pratiche, con opportuni sussidi grafici, per la costruzione di un notturnale si possono scaricare da numerosi siti internet: ne ho approntato uno, valido per la longitudine di Firenze, utilizzando http://www.arceetri.astro.it/~ramfagni/Corso_Ldal.

²⁴⁴ Che dipende dalle caratteristiche dello strumento, ma può essere di circa dieci o quindici minuti anche nel caso di un notturnale di piccole dimensioni.

²⁴⁵ Solo un brevissimo cenno è dedicato alla questione in GUNDER 1961, col. 1043 s. Con una persuasiva introduzione, un esperto di astronomia antica quale A. LE BOEURFE afferma ("Histoire de la Grande Ourse ou le Métamorphoses d'une constellation", *L'Astronomie*, juillet-août 1987, p. 435: "Enfin la Grande Ourse-Charriot n'était pas seulement le substitut d'une boussole, mais aussi celui d'une horloge où le Timon (ϵ) n'était lié d'aucune façon à celle de nos chronomètres; de bord l'aiguille est unique, incurvée et tourne dans le sens opposé à celles de nos chronomètres; de plus, à une même heure de la nuit, la position du groupe stellasire n'est pas identique selon les époques de l'année. C'est seulement au cours d'une même nuit que l'arc tracé autour du pôle par la constellation peut donner une idée du temps écoulé". Una più breve analogia osservazione dello stesso autore anche in *Le ciel des Romains*, Paris, 1989, p. 13. Nell'orologio notturno moderno, invece, e nel notturnale, la lancetta delle ore è costituita da α e β UMa, che sono allineate con la stella polare.

menti, ma solo dell'osservazione del cielo notturno, e della conoscenza della durata della notte — cioè, sostanzialmente, della data —).

Può essere utile arrischiare un tentativo, e cercare di individuare un po' più nei particolari come avrebbe potuto essere quest' 'orologio'. Osservando, in una singola notte, la posizione delle sette stelle dell'Orsa Maggiore non appena diventano visibili, poco dopo il tramonto, si può determinare la loro posizione poco prima dell'alba del giorno dopo, quando cesseranno di essere visibili. Per fare l'esempio più facile, in una notte equinoziale, quando le stelle circumpolari percorreranno un arco di 180°, la stella finale del timone, η, si ritroverà circa, poco prima dell'alba, nel punto del cielo occupato, poco dopo il tramonto, dall'ultima stella, ε, della W di Cassiopea. È quindi facile individuare in cielo l'arco di cerchio che la punta del timone percorrerà, e la sua bisettrice (utilizzando, come vertice dell'angolo, la stella polare) sarà la 'meia' della mezzanotte, il punto in cui l'Orsa svolterà, nei termini che si sono illustrati sopra. Individuando tale punto, rispetto all'orizzonte, con un punto di riferimento terrestre, quando l'estremità del timone si troverà in corrispondenza di questo punto, sarà mezzanotte (con ulteriori bisezioni potrebbero essere individuate anche le altre ore). Per le altre notti dell'anno, si dovrà tener conto che l'arco di cerchio percorso sarà, ogni mese, più breve, o più lungo, di 30° (a seconda che si vada verso il solstizio d'estate o, rispettivamente, d'inverno), e si dovranno quindi individuare diversi punti di riferimento celesti e, conseguentemente, terrestri.²⁴⁶

La mezzanotte è comunque l'ora più facile da individuare (e non a caso le testimonianze che si sono viste si riferiscono di norma alla mezzanotte).

Concludendo questo tentativo di ricostruzione, mi pare opportuno aggiungere un'ulteriore testimonianza, che ritengo non possa che essere intesa in relazione all'orologio notturno. Si tratta dell'inizio del capitolo che Gellio dedica alle sette stelle²⁴⁷, dove si riferisce di una docta dissertazione, durante un viaggio per mare in una notte serena, da parte di eruditi di cose greche, a proposito del Carro (2.21.1): *quid άναξα esset, et quaenam maior et quae minor, cur ita appellata et quam in partem procedentis noctis spatium moveretur et quamobrem Homerus solum eam non occidere diceat*. Nonostante si tratti, purtroppo, di un'allusione estremamente sintetica, credo si debba vedervi una conferma di quanto si è detto circa l'uso dell'osservazione del percorso celeste dell'Orsa, e del mutare della sua posizione col procedere della notte, e quindi con il passare delle ore.

²⁴⁶ Posso per esperienza segnalare che, nonostante l'apparenza, questa procedura si può seguire con una ragionevole facilità, e con risultati accettabili, se si ha una certa familiarità con il cielo stellato. Ogni buon manuale di astronomia pratica insegna a valutare ad occhio l'estensione dei gradi.

²⁴⁷ Di cui si è ampiamente trattato sopra, p. 41 ss.

4. Eainio, scaen. XCVI 188-191 J. (215-218 V².)

Tutto il passo eimiano pone ardue questioni, per cui sono state proposte dalla critica risposte diverse, ma a mio avviso non persuasive, e che hanno comportato diversi emendamenti, motivati anche dalla presenza di uno iato giudicato inaccettabile²⁴⁸ tra *sublime* e *agens*. Le varie questioni, e le ipotesi esegetiche, sono spesso strettamente intrecciate, sì che non è facile renderne conto globalmente, e talora si renderà necessario, per una maggiore chiarezza espositiva, tornare su uno stesso problema partendo da punti di vista diversi.

a. *Dialogo o monologo?*

Un primo problema riguarda, come già nei versi euripidei, la divisione delle battute tra Agamemnone e il vecchio servitore. Lo stesso Varrone, trattando dell'etimologia di *caelum*, testimonia che le parole in *althisso caeli clipeo* erano pronunciate da Agamemnone (*ling.* 5. 19 = XCVIa J.): *et Agamemno: In althisso caeli clipeo*. Dal momento che non vi sono motivi per mettere in dubbio tale testimonianza²⁴⁹, le possibilità sono due: o porre il punto interrogativo dopo *clipeo*, attribuendo così ad Agamemnone la domanda *quid noctis videtur in althisso caeli clipeo?* e alla risposta del vecchio il testo restante, soluzione seguita nell'edizione di Ribbeck, 1897, e preferita da Skutsch, 1906²⁵⁰ e, più recentemente, da Lemartz, 1994²⁵¹ e Aretz, 1999²⁵², o porre il punto interrogativo dopo *videtur*, attribuendo ad Agamemnone l'intero testo, come Vahlen, 1888/9²⁵³ (e Vahlen 1903) e Jocelyn, 1967²⁵⁴.

Le scelte degli studiosi coincidono con le stesse scelte espresse a proposito del testo euripideo²⁵⁵, dove Skutsch e Aretz preferiscono la soluzione 'domanda e

²⁴⁸ Ma si veda Leo, 1960, p. 196 (e le obiezioni di Jocelyn, 1967, p. 328, n. 6).

²⁴⁹ Anche se Scaligero attribuiva ad Agamemnone solo *quid noctis videtur* (si veda Jocelyn, 1967, p. 328) e così Voss (si veda l'apparato di Ribbeck, 1897, *ad loc.*).

²⁵⁰ P. 609 e n. 3.

²⁵¹ Pp. 279-290.

²⁵² Pp. 246-252. Così anche Wainwright, 1961, che traduce: "Ag: 'What time of night does it seem to be in heaven's high-sounding shield?' O.S.: 'The Wain, driving on and on through night's lofty course, surmounts the stars'" e Taglia, 1986: "'Che ora della notte ti pare che sia nell'altisonante scudo del cielo?' ... 'Il timone del Carro è in testa alle altre stelle, sempre avanti guidando l'alto cammino della notte'".

²⁵³ P. 413 ss.

²⁵⁴ Interpunge dopo *videtur* anche Klotz, 1953.

²⁵⁵ Sia pure con assai diverso approfondimento: Ribbeck, 1897, si limita a riportare (in apparato) il testo euripideo diviso fra i due interlocutori e così anche Wainwright, 1961.

risposta' della tradizione diretta (equivalente, è opportuno ricordare, all'ipotesi Sirio), laddove Vahlen e Jocelyn la soluzione 'monologo' di Teone (equivalente all'ipotesi pianeta²⁵⁷): fa eccezione Lemartz, che ritiene preferibile per Euripide la seconda ipotesi, ma pensa che Ennio leggesse il testo con la divisione delle battute secondo la tradizione diretta.

Si deve a questo punto però a mio avviso porre subito una questione ineludibile. Sia Vahlen che Jocelyn, pur esprimendo preferenza per la soluzione 'monologo', non si sono posti il problema del significato complessivo del passo euripideo²⁵⁸, si è però, credo, dimostrato, che in quell'ipotesi esso non contiene un riferimento all'ora della notte, riferimento che mi pare invece sicuramente presente nel passo ennio. Anche senza considerare la testimonianza di Varrone (*hic multam noctem ascendere volit*), l'ora è sicuramente (e nessuno, mi pare, lo nega) oggetto della domanda *quid noctis videtur*.

La scelta dei due studiosi presuppone dunque che Ennio apporti un mutamento rispetto al modello (e questo rientrerebbe a buon diritto nei modi del *vertere* latino), ma si evidenzia qui una difficoltà assai grave, poiché tale mutamento, peraltro radicale, corrisponderebbe (casualmente dunque?) assai meglio, per il senso complessivo del passo, all'assetto del testo euripideo secondo l'ipotesi dialogo²⁵⁷, e quindi l'ipotesi Sirio, che essi invece non prendono in considerazione²⁵⁷.

Credo dunque si debba respingere l'ipotesi del monologo nel passo ennio²⁵⁸,

²⁵⁶ VAHLEN, 1888/9, p. 41.5, si limita, senza entrare ulteriormente in merito alla questione, ad esporre la sua preferenza "potissimos editores secuti" per la testimonianza di Teone, che intende *οελαος* come aggettivo. JOCELYN, 1967, p. 329, riportando il testo greco senza divisione delle battute, afferma: "Euripides Agamemnon either asks his aged servant or muses to himself about the appearance in the sky", e, per l'interpretazione, si limita a rinviare (*Ibid.* n. 5) a HOUSSMAN, 1914 (per cui si veda sopra, p. 27), senza accennare alla questione dei due possibili significati di *οελαος*: più oltre, ammette le divisioni della critica sul significato del passo euripideo, rinviando al passo di Teone, e aggiungendo, senza, mi pare, che sia chiaro il suo pensiero (p. 330, n. 2): "there seems to have been agreement about what is meant at *Rhes.* 527 ss. and general condemnation of Euripides' ignorance". Su quest'ultimo problema si veda sopra, p. 18.

²⁵⁷ Un'analoga obiezione ai due studiosi, per quanto riguarda non già il senso, ma la struttura del testo e la divisione delle battute, in LEMARTZ, 1994, p. 283 s.

²⁵⁸ Sulla questione 'dialogo o monologo' si veda anche LUNELLI, 1980, p. 187 n. 8 (con ulteriore bibliografia), che si si pronuncia a favore del primo, "perché il modello greco (che continua con un cenno al silenzio della notte, cui è difficile non far corrispondere l vv. 219 ss. V", da Jocelyn relegati fra gli *inertia*, ff. CLXXIX) non sembra consentire una effettiva risposta del vecchio". L'interpretazione del verso in questione (*φωτεινί φαεινός ῥά σ' ἔστιν ἄλκας πλανήτων*) è stata discussa da TAMARANO (Cicerone, *De la Divinatione*, Int. trad. e note di S. T. Milano, 1998⁴, p. 360 s., n. 84, in relazione al passo di Cicerone che ce li tramanda: *div.* 2. 57), che argomenta anche "il contesto ciceroniano esige che

e solo per completezza d'indagine espongo quella che potrebbe esserne, in quell'ipotesi, un'interpretazione.

Le parole di Agamemnone potrebbero essere spiegate solo come una generica riflessione sul trascorrere del tempo, e si possono proporre due diverse soluzioni. Secondo la prima, *temo* sarebbe verisimilmente da intendere, con Varrone, in riferimento all'intero gruppo delle sette stelle, quale che sia l'immagine evocata (carro, oppure 'insieme di temo e buoi'), e *superat stellas* dovrebbe essere inteso nel senso che "sta sopra alle altre stelle", poiché è situato nella parte più alta del cielo²⁵⁹. Agamemnone constaterrebbe dunque che il *temo* se ne sta lì, sopra le altre stelle, e continua a percorrere il suo itinerario notturno (*agens etiam atque etiam noctis iter*), mostrando che il tempo sta trascorrendo.

Una seconda, assai più ardua, soluzione potrebbe essere quella di considerare *caeli clipeus* in riferimento non già a tutto il cielo, ma solo alla regione circumpolare, nella quale le tre stelle del timone del Carro (e in particolare η) compiono il loro percorso lungo il cerchio più esterno, quindi più ampio, che racchiude le stelle che non tramontano mai. *Stellas* potrebbe allora riferirsi non a tutte le stelle visibili, ma alle sole stelle contenute all'interno di tale regione, e *superat* si spiegherebbe con il fatto che, rispetto ad esse, le stelle del timone sono più veloci, e quindi li 'superano' appunto in velocità, poiché percorrono nello stesso tempo un'orbita più ampia. Si avrebbe, in questo caso, una sorta di ribaltamento rispetto al *topos* per cui le stelle dell'Orsa sono, come si è visto, comunemente definite 'lente', poiché il confronto sarebbe non già con tutti gli astri, ma solo con quelli che ruotano ancor più vicino al polo celeste. In questo secondo caso si dovrebbe intendere *temo* come 'timone', non dando credito all'interpretazione varroniana che lo considera una *sineddوحة* per l'intera costellazione.

Ho esposto queste possibili interpretazioni, come ho anticipato, per completezza di indagine, che ritengo necessaria in presenza di un testo che comporta difficoltà così ardue, ma credo che nessuna di esse sia in sé soddisfacente, anche senza considerare le più generali aporie che si sono illustrate circa il senso globale del passo.

b. 'Quid noctis videtur in altisimo caeli clipeo?'

Riprendiamo dunque in esame la questione, considerando il *vertere* ennio in relazione al passo euripideo scandito nell'ipotesi Sirio, con l'esegesi che se ne è proposta.

Ennio parti del canto, non del silenzio dei galli (e che C. si sia grossolanamente sbagliato è inverosimile)". Si veda anche ABERTZ, 1999, p. 253 s.

²⁵⁹ Si potrebbe ricordare a questo proposito (in riferimento a tutte le costellazioni circumpolari) HYG., *astr.* 4.11.1: *necessae est Arctos quoque et reliqua corpora, quae sunt in arctico circulo, nunquam occidere; reliqua autem omnia exoriri et occidere, quod inferiora sunt ab eo circulo quem nunquam occidere dixerimus.*

Il testo latino deve allora essere inteso come domanda di Agamemnon, da *quid nocis* sino a *clipeo* (secondo l'indicazione di Varro), seguita dalla risposta del vecchio.

Quid nocis videtur in altisono caeli clipeo? corrisponde a τῆς ποτ' ἀρ' ὀστῆρ ὄξε τροφῆυέι; e mi piace qui ricordare quanto osserva in proposito Alfonso Traina²⁶⁰, nel sottolineare, contro la tesi di Vahlen, l'opportunità di unire in ... *clipeo* a quanto precede: "Ma l'ardita metafora e il composto greccizzante servono a riscattare la prosaicità di *quid nocis videtur*, inserito in una cornice di stile alto e controbilanciando il sacrificio di ὀστῆρ ... τροφῆυέι, secondo una legge di compenso che studiamo già in Cicerone. Ennio ha immagini sempre nuove per la volta del cielo: qui è lo sordo vibrante (per il rimbombo dei tuoni come farebbe pensare il modello omerico τῆλβρεῖετῆς, altrove reso con *altisonans* [am. 451]?) o per l'armonia delle sfere, che non stupirebbe nel pitagoreggiante Ennio?²⁶¹ Ma l'epiteto resta puramente esornativo (cf. am. 575 Vahl.?: *altisonum cael*), senza rapporti col contesto, anzi in antitesi con esso, se Euripide continua descrivendo il silenzio della notte²⁶²."

Per *altisonus* è interessante il confronto con *Andromacha* XXVII 88 J.²⁶³, *saep-tum altisono cardine templum*, dove sottolineerei il riferimento al rumore del portone che gira sui cardini, come il cielo ruota intorno al suo asse, spesso designato con *cardo*²⁶⁴.

L'uso ennio di *clipeus* nel nostro passo era segnalato, come si è visto, da Varro a proposito della sua proposta (contro la diversa ipotesi di Stilon)²⁶⁵ di un legame etimologico di *caelum* con *cavum* (lmg. 5.19):

omnino e(ḡ) o magis puto a chao cho(um) ca(ŷ)um et hinc caelum, quoniam, ut dixi, "hoc circum supraqe quod complexu continet ferram", cavum caelum. itaque dicit Androm(ed)a²⁶⁶ Nocit: "qu(a)e cava caeli signitentiŷus confi-

²⁶⁰ TRAINA, 1974, p. 138. Lo studioso tratta del nostro passo come esempio del (p. 137) "vagheggiamento di un particolare per se stesso, a scapito del tutto e talvolta in contrasto col tutto". L'osservazione di Traina è ricordata anche da LUNELLI, 1980, p. 187, n. 2 e LENNARTZ, 1994, p. 289, n. 310; a Traina rinvia, per l'"interrogativo dopo *clipeo*, non dopo *videtur*", TIMPANARO, 2005, p. 179, n. 48.

²⁶¹ Per questa ipotesi si veda anche AKETZ, 1999, p. 252, e n. 100, con ulteriore bibliografia.

²⁶² Il riferimento è, naturalmente, al v. 9 s.

²⁶³ Si veda il relativo commento di JOCELYN, 1967, p. 248, cui rinvio per le altre occorrenze del composto (si veda anche THIL, s.v., 1764, 53 ss.).

²⁶⁴ Si veda LE BOEURLE, 1987, pp. 68 e 83.

²⁶⁵ Che Varro ha appena esposto (lmg. 5.18) e che connetteva *caelum* con *caelatum* o (contrario *nomine*) con *caelatum* (fr. 7 Finn.).

²⁶⁶ Sulla lezione *Andromeda* si veda TIMPANARO, 1968, p. 671.

cis bigis²⁶⁷, et Agamemno: "in altisono caeli clipeo": cavum enim clipeum ...

Il termine ennio è segnalato anche da Apuleio, *Soer* 2 (= fr. XCIVc J.)²⁶⁸: *suspicientes in hoc perfectissimo mundi, ut ait Ennius, clipeo miris fulgoribus variata caelamina*, ma non ha avuto, in riferimento al cielo, ulteriore fortuna²⁶⁹. Timpanaro, 2005, p. 179, ricorda in proposito anche Ennio, *scæen*. CXCI 365 s. J. *cava ... caeli corina*²⁷⁰, e, per queste metafore, ove l'idea della cavità si unisce al paragone con un oggetto di bronzo, conclude "senza negare i possibili modelli greci, bisognerà ancora una volta riconoscere ad Ennio una forte capacità inventiva".

c. "Temo superat stellas subline agens etiam atque etiam nocis iter"

Questa parte del testo è indubbiamente di interpretazione assai ardua, in particolare per le parole *temo superat stellas*.

Vediamo dunque le soluzioni proposte da editori e studiosi, a partire dall'edizione di Ribbeck²⁷¹, dove si legge (v. 177 ss.):

Ag. Quid nocis videtur in altisono caeli clipeo? Sen. superat temo stellas cogens etiam atque etiam nocis subline iter

Viene preferito l'ordine *superat temo* presupposto da Festo²⁷², anziché *temo superat* di Varro; *subline* viene spostato dopo *nocis*, ed è accolto *cogens*, che già aveva goduto di ampia fortuna, con la seguente spiegazione²⁷³: "coningenda sunt *stellas cogens*, nam cohbet ingum temo, et *superat nocis iter*, quoniam finito fere noctis cursu dies adpropinquat; cum tamen aliquid restet, etiam atque etiam superare dicitur curru caeli viam, h. e. continuo progressu, magis magisque, ut iam pronus vergat".

²⁶⁷ Em., *scæen*. XXXIII 96 s. J.

²⁶⁸ Ma secondo JOCELYN, 1967, p. 330, non è sicuro che si riferisca al nostro passo.

²⁶⁹ Se non, forse, in Tert., *Apollog.* 16 (si veda THIL, s.v., 1352, 64 ss., dove il passo ennio è riportato sotto il lemma "i. q. cava pars caeli"). In Ov., *met.* 15.192, *clipeus* è riferito invece al disco del sole (si veda *ibid.*, 66 ss.).

²⁷⁰ Si vedano anche gli altri passi citati dallo studioso (p. 179 ss.) anche a proposito dell'idea della cavità.

²⁷¹ Il testo è uguale nelle edizioni del 1871 (R¹) e del 1897 (R²). In apparato si attribuisce la divisione delle battute a G. Hermann, e in R³ si attribuisce esplicitamente *cogens* al codice Guelpherbyanus (896) di Varro (datato da GOLTZ-SCHÖBEL, 1910, p. XXXII, al XV secolo). In entrambe le edizioni si informano sulle soluzioni preferite da precedenti studiosi.

²⁷² Si veda sopra, p. 41.

²⁷³ Ribbeck, 1871, *Corollarium*, p. XXV.

Lo stesso Ribbeck sospetta però, dopo *superat temo*, la caduta di un verso "quo trionum signa eadem planstrum iuncta ornatus adumbrarentur", rinviando al passo di Varrone e a Seneca, *Here. f.* 125-131 (dove, a proposito dell'arrivo dell'alba, si legge *cogit nitidum Phosphoros agmen*²⁷⁴), che avrebbe come modello il passo ennioiano²⁷⁵.

Del tutto diversa l'esegesi di Vahlen, nella cui edizione (1903) si legge (v. 215 ss.):

Ag. Quid nocis videtur? in altisono
caeli clipeo superat temo
stellas, sublimè agitans etiam atque
etiam nocis iter.

Come si è detto, lo studioso attribuisce ad Agamemnone l'intera sequenza, ed in particolare pensa a un monologo del re con se stesso: "ipse haec secum de nocis tempore deliberat, quam multam esse ex eo intelligit, quod superat in caeli clipeo temo, qui stellas etiam atque etiam sublimè agit atque iter"²⁷⁶. A suo avviso infatti *superat* si riferisce a *in caeli clipeo*, laddove "reliquis verbis temonis natura describitur"²⁷⁷. Per quanto riguarda l'assetto del testo (per cui preferisce anch'egli l'ordine *superat temo* rispetto a *temo superat* di Varrone)²⁷⁸ inserisce, per evitare lo iato, la correzione di *agens* in *agitans*²⁷⁹.

Superat significherebbe dunque "resta ancora", "si trova ancora" nel cielo, ma si tratta di un'interpretazione inaccettabile, poiché le stelle del Carro, alle nostre latitudini, sono, come si è più volte sottolineato, sempre (in ogni giorno dell'anno) visibili durante l'intera notte, e anzi la loro caratteristica di non tramontare mai è frequentemente menzionata dai poeti, a partire da Omero. Inoltre non risulta chiara l'interpretazione di *stellas*, che appare oggetto di *agitans*, insieme a *nocis iter*²⁸⁰.

²⁷⁴ Si veda sopra, p. 54.

²⁷⁵ Ma si potrebbe allora aggiungere Ov., *met.* 11,97 s.: *et iam stellarum sublimè cogent agmen / Lucifer.*

²⁷⁶ VAHLEN 1888/9, p. 414 s., che aggiunge (p. 415 n. 8), come esempio di domanda senza risposta, il confronto con il v. 1036 della stessa *Ifigenia euripidea* (si veda poi LUNELLI, 1980, p. 187 e n. 2).

²⁷⁷ VAHLEN, 1888/9, p. 415, sostiene la sua interpretazione mediante il confronto con il passo euripideo, ove vede la "summa vis sententiae" in τὸ πρῶτον ἐστὶν, μετὸ τρίτου, donde si evincerebbe "nocem non iam ad finem vergerè".

²⁷⁸ Si veda anche VAHLEN, 1908, p. 517, n. 2. Lo stesso ordine è accolto da KLOTZ, 1953.

²⁷⁹ Contro l'emendamento *agitans* (accolto da WARMINGTON, 1961) si vedano le motivazioni di SKUTSCH, 1906, p. 609, e quelle di LUNELLI, 1980, p. 190, n. 2, con riferimento anche a quanto ribadito (come si vedrà subito oltre) da VAHLEN, 1908 (si veda anche LUNELLI, 1980, p. 189, n. 4, sulla relativa postilla di Vahlen).

²⁸⁰ Si veda SKUTSCH, 1906, p. 609, n. 1; JOCELYN, 1967, p. 328, n. 5; "Vahlen ... seems to have taken *stellas* as one of the objects of *agens*", LENNARTZ, 1994, p. 287.

Lo stesso Vahlen è tornato più ampiamente sulla questione, in uno studio del 1908, i cui materiali preparatori contenuti in annotazioni apportate all'esemplare personale della sua edizione del 1903 sono pubblicati, con preziose annotazioni, da Lunelli, 1980. Nel nuovo intervento Vahlen ribadisce i vari punti della sua interpretazione²⁸¹ contro quanto sostenuto da Skutsch, 1906²⁸², senza apportare sostanzialmente nuovi argomenti. Sottolinea trattarsi di *multa nox* (secondo la testimonianza di Varrone), come sarebbe dimostrato dal fatto che le stelle del Carro si trovano ancora in cielo. A sostegno della testimonianza varroniana afferma anzi (p. 517): "reminiscentium est, quod multi testantur, *planstrum vel bootem*, qui est boium dux *planstrum* vehementium ... sera nocte occidere, ut, ubi conspiciuntur etiam in caeli clipeo, nondum ad finem vergerè noctem apparere"²⁸³, confondendo dunque il carro con Boote. Quanto a *etiam atque etiam* (p. 517 s.) "intelligi puto de duplīci nocis itinere quod facit *planstrum*, cum et ascendit in caeli clipeo et *nursus flexo temone descendit*".

Come si vede, si tratta di un'esegesi che prende le mosse, ripetutamente, da ipotesi infondate, in quanto contrastanti con la realtà dei dati astronomici.

Una trattazione abbastanza ampia è dedicata a questi versi da Skutsch, 1906, pp. 605-609, il quale respinge innanzitutto l'esegesi di Ribbeck, sia per la non ammissibilità della sua interpretazione del nesso *stellas cogens*, sia perché dal contesto varroniano, a suo avviso risalente senza dubbio ad Elio Stilone²⁸⁴, risulta esplicitamente trattarsi non già della fine della notte, ma di *multa nox*²⁸⁵. Quest'ultima considerazione, su cui lo studioso insiste molto²⁸⁶, serve a suo avviso anche a respingere definitivamente *cogens*, sia che si voglia unire il participio a *stellas* sia a *nocis iter*.

²⁸¹ Tra cui (p. 516) la plausibilità che *agens* (o *agitans*?) regga il doppio accusativo *stellas* e *iter*, affermando tra l'altro "et profectio *temo* quoniam praescriptum iter agere dicitur, quid credimus agere utpote temonem vel planstrum nisi stellas sibi quasi oneris impositas?". Non mi pare poi chiaro cosa intenda lo stesso studioso portando (senza ulteriore commento), a sostegno della tesi, e come riferimento del passo di Varrone, alcune parole di Haupt ad Ov., *met.* 1, 64: "das Gestirn des Wagens dachteme man sich als einen von fünf Sternen gebildeten Lastwagen (*diučta, planstrum*) mit zwei Zugrindern: alle sieben Sterne zusammen hiesßen mit ungenauer Übertreibung *septem triones*".

²⁸² Che si illustrerà subito oltre.

²⁸³ Rivivendo a vari esempi, tra cui Ov., *met.* 10,446 (si veda anche la postilla in LUNELLI, 1980, p. 186 s.). La questione del tramonto di Boote, per cui le ore variano, naturalmente, con le stagioni, è spiegata molto chiaramente da MARTIN, 1998, p. 388 ss.

²⁸⁴ Ma della questione si è detto sopra, trattando del passo varroniano.

²⁸⁵ Portando come conferma i vv. 9-11 di Euripide: sulla questione si tornerà oltre, p. 87.

²⁸⁶ E in cui, come nota LUNELLI, 1980, p. 186, n. 1, nel dar credito a Varrone, concorderà sostanzialmente VAHLEN, 1908.

Skutsch, 1906, esamina poi la questione del significato di *temo* (inteso come l'intero Carro²⁸⁷) *superat stellas*²⁸⁸, e, dopo aver respinto la possibilità che sia da interpretare nel senso che il Carro è superiore alle altre stelle per la sua maggiore luminosità, oppure per la sua posizione nel cielo, caratteristiche che non potrebbero comunque indicare una precisa parte della notte²⁸⁹, prende in considerazione una diversa ipotesi; a suo avviso infatti *stellas* non può riferirsi alle altre stelle²⁹⁰, ma deve essere invece inteso in riferimento alle stelle dello stesso Carro. A sostegno di tale interpretazione lo studioso propone il confronto con Plauto, *Sichus* 365: *commodum radicos sese sol superabat e mari*, aggiungendo (p. 608) “Der Wagen hebt seine Sterne empor” *dirfte wohl als angemessene Bezeichnung der multa nox erscheinen*²⁹¹. L'esegesi di Skutsch è ripresa da Petersmann nel suo commento allo *Sichus*²⁹², ove ricorda che questo significato del verbo, “die später gänzlich verloren gegangenen ist” è attestato, oltre che in Plauto, solo nel nostro verso di Ennio.

Il passo di Plauto è, come si vedrà, importante per la giusta comprensione dell'espressione enniiana, ma non mi pare che Skutsch ne tenga sufficientemente conto nella conclusione della sua argomentazione: riflettendo ulteriormente, infatti, e sottolineando anche la presenza di *etiam atque etiam* (ove il raddoppiamento della parola rafforzerebbe, rispetto a *etiam*, il significato di ‘ancora’), conclude che Ennio avrebbe inteso dire “Es ist multa nox, der Wagen steht noch hoch am Himmel”. In tal modo risulta però assai attenuato, mi pare, il peso del confronto con *superabat* di Plauto, che implica un movimento ascendente²⁹³, come lo stesso Skutsch aveva sottolineato. Inoltre lo studioso non si cura di motivare più precisamente la sua ipotesi, secondo cui dalla risposta del vecchio si dovrebbe evincere che si tratta di *multa*

²⁸⁷ Sulla base della sineddoche ipotizzata nel passo di Varrone, ma anche a causa della propria, inaccettabile, interpretazione (per cui si veda sopra, n. 114) del passo varroniano, secondo cui *temo*, insieme a *septentriones*, sarebbe una delle due denominazioni latine delle sette stelle.

²⁸⁸ Escludendo, giustamente, che *stellas* dipenda da *agens*, participio da unire invece a *iter*.

²⁸⁹ Come si è detto sopra, il passo, così interpretato, potrebbe infatti spiegarsi solo come una generica riflessione sul tempo che passa.

²⁹⁰ Argomentando (p. 607): “ich kann wohl sagen *lima superat stellas*, degegen bei *temo superat stellas* wäre ein *cetera unersichtlich*”, e a questo proposito rinviava (n. 4 p. 607 s.) a Ovi., *met.* 10, 446 ss. (con un'osservazione che sarà probabilmente sviluppata da JOCELYN, 1967, come si vedrà subito oltre).

²⁹¹ E a sostegno della sua esegesi lo studioso rinviava di nuovo ai versi ovidiani.

²⁹² T. Maccius Plautus, *Sichus*: Einl. Text Komm. von H. PETERSMANN, Heidelberg, 1973, p. 151 (si veda anche il relativo apparato, dove è segnalato che *sese* è correzione di Lipsius, laddove A ha *sesse* e P *esse*).

²⁹³ Un movimento analogo è ipotizzato da GUNDER, 1907, p. 172, a proposito del passo di Ennio “qui noctem progredi ex ascendente temone conclusit”, senza però che tale ipotesi sia in alcun modo circostanziata.

nox: l'altezza sull'orizzonte delle stelle dell'Orsa varia infatti, come si è visto, a seconda dell'ora, ma anche del giorno dell'anno, ed esse non si trovano sempre in alto nel cielo a notte fonda. Lo stesso studioso è poi tornato brevemente sulla questione²⁹⁴, ribadendo la sua interpretazione contro la risposta di Vahlen, 1908, e aggiungendo, a ulteriore sostegno, la citazione della seguente nota dello Scalignero a Manil. 5, 45 (che costituisce un'illustre precedente, sicuramente almeno per l'interpretazione di *supero* come transitivo e di *stellas* come ‘le proprie stelle’): “Latinnun esset *superare navem pro adigere* ... Same Ennius *superare* usurpavit in ea notione ‘in altissmo caeli clipeo *temo superat stellas*’. Id est: *Ursa adigit stellas suas in meridianum*”²⁹⁵.

Prima di concludere sul contributo di Skutsch, 1906, occorre sottolineare che egli accoglie, con consapevole sicurezza, l'emendamento *sublimen* di Butcher²⁹⁶, proponendo dunque di leggere:

Ag. quid noctis videtur in altissmo
caeli clipeo? Sen. temo superat
stellas, sublimen agens etiam atque
etiam noctis iter

Veniamo infine al commento di Jocelyn, 1967²⁹⁷. Lo studioso inizia con una svalutazione della testimonianza varroniana²⁹⁸ (p. 328): “It is certain that the latter discussion comes from the work of another scholar and highly likely that this work is also the source of the anapæstis”²⁹⁹. If so, Varro's interpretation — *multam noctem*

²⁹⁴ Alla fine dell'articolo “Firmiciana”, *RhM*, n. F., 65 (1910), p. 634.

²⁹⁵ La menzione del meridiano è dovuta probabilmente all'equivoco di cui si è più volte detto, e che risalirebbe dunque almeno allo Scalignero. Schürsch non dice a quale edizione si riferisce; posso aggiungere che nella riedizione (Strasbourg 1655, che ho potuto consultare), della terza edizione, nel commento (p. 423) ai vv. 5, 693 ss., assai interessante per ricostruire la storia della questione, e dove si tratta di alcuni dei passi relativi all'orologio notturno che si sono visti, si legge “transcensus circuiti meridiani quod vocabant conversionem”.

²⁹⁶ Si veda p. 609.

²⁹⁷ Fra gli studi precedenti Jocelyn si può ricordare anche A. SELEN, “Note all' *Iphigenia* di Ennio” (*Stoen*, 213-221 V², 357 a K1), *Atti Acc. Sc. Lett. Ar. Udine*, ser. VII, vol. 5 (1965) 263-303; se ne veda il dettagliato resoconto in A. DE ROSALIA, “Rassegna degli studi sulla tragedia latina arcaica (1965-1986)”, *BStL*, 19 (1989), p. 102.

²⁹⁸ Al contrario di Vahlen e Skutsch, che, come sottolineava LUNELL, 1980, p. 186 n. 1, davano credito alle affermazioni di Varrone.

²⁹⁹ Lo stesso studioso rinviava alla sua introduzione ai frammenti dell' *Iphigenia* (p. 320), dove accenna ad una probabile fonte comune a Varrone e Verrio (cui fa risalire la testimonianza di Festo) con un'espressione più prudente: “some anapæstis quoted by Varro as spoken by an Agamemnon (fr. XCVI a, b) and attributed by Verrius (fr. XCVI c), apparently drawing on the same source, to Ennius”, con bibliografia. Si veda però quanto si è detto illustrando la testimonianza varroniana.

ostendere vult — may be determined by the general structure of his discussion of poetic accounts of time rather than by the dramatic context of Ennius' anapests". Jocelyn sembra quindi ritenere che la discussione su *temo* e *septentriones*, già connessa con il passo di Ennio nella fonte di Varrone, sia stata inserita da quest'ultimo nella sua trattazione sul lessico *de temporibus* e che la notizia secondo cui il poeta voleva indicare, attraverso la menzione del movimento del *temo*, che si trattava di *millia nox* sia un'estemporanea aggiunta dello stesso Varrone. Si è già esaminato il passo del *De lingua Latina*, ma mi pare opportuno sottolineare che una simile ipotesi non trova alcuna giustificazione nel testo, e che, al contrario, l'ampiezza e il taglio della citazione rendono inverosimile la non considerazione del contesto presunta da Jocelyn; non occorre infine ricordare la predilezione di Varrone per Ennio, che ben conosceva di prima mano³⁰⁰.

Come si è detto, anche Jocelyn, come Vahlen, attribuisce ad Agamemnon l'intera sequenza, ma, con una differenza non del tutto irrilevante, considera *quid noctis videtur* (p. 328) "as a question addressed by Agamemnon to a second party and the other words of the quotation as information about the state of the sky designed to help the second party's reply"³⁰¹. The relative positions of the stars do not of themselves fix the time of night". Lo studioso ipotizza dunque che seguisse, da parte del vecchio, un'ulteriore precisazione, ma non è chiaro in cosa questa dovrebbe consistere: la posizione delle stelle dell'Orsa indica infatti, come si è visto, l'ora per chi conosca il periodo dell'anno in cui l'osservazione del cielo ha luogo, e Jocelyn, come si vedrà, presuppone nel testo una ben precisa posizione delle sette stelle dell'Orsa (senza però trarne le dovute conseguenze).

Per quanto riguarda la più precisa interpretazione di *temo superat stellas*, lo studioso prende le mosse dalla parte finale del passo varroniano *temo dicitur ... ut milia*, che riporta però con una interpunzione (l'inserimento di un punto fermo dopo *iugum*) già ben motivatamente respinta da Christ, 1860, ed esplicitamente eliminata, come si è visto³⁰², nell'edizione di Goetz-Schoell, 1910³⁰³. Jocelyn non segnala in alcun modo la questione e afferma, p. 329: "Varro's remark *et plaustrum*

³⁰⁰ Si veda LEHMANN, 2002, pp. 119-141 e THRAPAKAKO, 1968, p. 671 (anche per la sottovalutazione, da parte di JOCELYN, 1967, delle conoscenze emiane di Varrone).

³⁰¹ Si veda p. 328: "The word *videtur* is hardly proper to a soliloquy".

³⁰² Sopra, commentando il passo varroniano.

³⁰³ La questione è segnalata anche da LONELLI, 1980, p. 189, n.1 e LENNARTZ, 1994, p. 279 e n. 282. Lo stesso JOCELYN, 1967, p. 432, indica nella bibliografia l'edizione di GOETZ-SCHOELL, 1910, come quella seguita per il testo di Varrone, ma nel riportare il nostro passo apporta anche altri mutamenti, senza segnalatili.

*appellatum*³⁰⁴, a parte totum, ut milia perhaps contains the clue to what is wrong with Ennius' *temo superat stellas*. I take *temo* literally as the yoke-pole formed by Alioth, Mizar and Benetnasch and supply *plaustrum* with *stellas*. Ennius would then be describing the relative positions of the seven stars when Mizar has reached its highest point in the sky". L'argomentazione mi pare però assai oscura e sicuramente incoerente. Sembra che Jocelyn intenda che secondo Varrone anche *plaustrum* è incoerente. Sembra che Jocelyn intenda che secondo Varrone anche *plaustrum* è usato (nel passo di Ennio?) come parte per il tutto ad indicare l'intero Carro³⁰⁵, ma ciò non avrebbe senso, poiché *plaustrum* significa "carro"³⁰⁶ e non una sua parte. Nel passo di Ennio poi, così emendato, *plaustrum* verrebbe ad indicare il carro vero e proprio, in opposizione al timone, e quindi non potrebbe in nessun modo essere inteso come "parte" per un eventuale "tutto" formato da "carro e timone". Si può, credo, concludere che l'integrazione sembra proprio basarsi su un fraintendimento del passo di Varrone. Lo stesso Jocelyn non si cura poi di spiegare cosa si dovrebbe dedurre da questa posizione delle sette stelle³⁰⁷.

Probabilmente l'emendamento di Jocelyn, 1967, è stato implicitamente suggerito dalle ripetute osservazioni di Skutsch, 1906³⁰⁸, a proposito di un possibile confronto con Ovidio, *met.* 10. 446 ss.³⁰⁹ e in particolare dalla seguente riflessione, che converrà riportare per esteso (n. 4, p. 607 s.): "Wer sich an Stellen erinnert wie Ov. M. X 446 f. ... könnte allenfalls noch auf die Vermuthung kommen, es solle ein Zeichen der *millia nox* sein, dass die Deichsel sich gegenüber den andern Stemen des Wagens emporrichtet. Damit wäre erstens wiederum die Autorität Stilos und Varros in den Wind geschlagen, die *temo* als pars pro toto zu fassen nöthigt; sodann aber könnte gerade bei dieser Interpretation unmöglich im Gegensatz zu temo ein blosses *stellas* stehen". La questione della sineddoche, relativa a *temo*, non si pone con l'interpunzione seguita da Jocelyn, e con l'aggiunta *plaustrum* lo studioso sembra risolvere, senza troppo pensarci, la seconda aporia che si poneva a Skutsch.

³⁰⁴ Nel corso del commento JOCELYN, 1967, aggiunge qui una virgola rispetto alla citazione del testo (p. 110).

³⁰⁵ Affermazione, che, come ricorda LENNARTZ, 1994, p. 279, già Christ, 1860, definiva "widersinnig".

³⁰⁶ Così è definito dallo stesso Varrone, *ling.* 5.140: *Plaustrum ab eo quod non ut in his quae supra dixi (sc. vehiculam e arceda), sed ex omni parte palam est, quae in eo vehuntur quod perthock(ϑ), ut lapides, asseres, lignum. Cf. anche ling. 5.136: ut plaustrum boves trehant.*

³⁰⁷ Non è chiaro neppure perché sia determinate Mizar, cioè ζ, la stella centrale tra le tre del timone.

³⁰⁸ La proposta di SKUTSCH, 1906, è liquidata da JOCELYN, 1967, p. 329, n. 4, insieme a Stid. P 295 e Cic., *Arta*, fr. 16. Del passo ovidiano si è trattato qui sopra, p. 49 s.; occorre comunque precisare che l'interpretazione di SKUTSCH, 1906, secondo cui il timone sarebbe più alto rispetto alle altre stelle non trova riscontro nel testo, dove si descrive il timone obliquo, nel far girare il Carro.

In realtà però, dal momento che lo stesso Jocelyn non ritiene fondata l'affermazione varroniana secondo cui si tratterebbe nel passo emiano di *multa nox*, il suo emendamento rimane del tutto non spiegato, né giustificato, ed in effetti lo studio non si preoccupa di giustificarlo (forse perché la spiegazione doveva trovarsi nella ipotizzata risposta, perduta, del vecchio).

Infine si può notare che, anche senza contare il vizio di origine dell'emendamento *plaustrī*, con la totale vanificazione delle notizie della fonte che ce lo tramanda, esso presenta ulteriori problemi. Non solo non trova infatti alcun riscontro nelle testimonianze relative all'indicazione dell'ora della notte mediante le stelle dell'Orsa che si sono viste (in nessuna delle quali si tratta della posizione del tempo rispetto alle altre quattro stelle), ma risulta al tempo stesso non chiaro: come si dovrebbe infatti intendere *superat*? Semplicemente 'si trova più in alto', oppure 'sta superando', e quindi 'inizia a trovarsi più in alto'?

Nel valutare l'emendamento di Jocelyn si deve anche considerare che esso introdurrebbe la più antica attestazione di *plaustrum* in relazione alle stelle dell'Orsa (le cui testimonianze iniziano, come si è detto, in età augustea) e che presupporre che Emnio si riferisca sicuramente alle sette stelle come Carro, secondo l'uso greco.

Per quanto riguarda la questione dello iato, Jocelyn riferisce degli emendamenti *sublimis* di Turnebo³¹¹ e *agians* di Valten, ma non considera neppure *sublimen* di Skutsch, correggendo invece *sublime* in *sublimum*. Su tale soluzione sono però avanzate più che comprensibili riserve (che si estendono anche all'integrazione avanzata più che comprensibile riserva) (che si estendono anche all'integrazione *plaustrī*) da Timpanaro nella sua recensione all'edizione di Jocelyn³¹²: "Così pure sarebbe stato meglio nell'apparato critico o nel commento (*plaustrī*) *stellas sublimum agens* al v. 189 (con uno iato non impossibile, ma non piacevole quando è frutto di congettura)"³¹³.

Qualche ulteriore osservazione Jocelyn aggiunge a proposito del confronto con Euripide³¹⁴, nel cui passo a suo avviso (p. 329) "the mention of the Pleiades at the beginning of the campaigning season as still unset would have put the time some-

³¹⁰ Si può qui segnalare che *supero* è usato a proposito delle code delle due Orse, in un passo di Vitruvio (9.4.5: *utrumque enim superando eminent in summo*), la cui esegesi è assai problematica: si veda il commento di J. Souhrav, Vitruve, *De l'architecture*. Livre IX, *texte ét.*, trad. et comm., Paris, 1969, p. 170.

³¹¹ Accolto da Klotz, 1953 (v. 179) e apprezzato da Leo, 1960, p. 196.

³¹² Timpanaro, 1968, p. 668.

³¹³ Anche per Lunelli, 1980, p. 188, n. 2, *sublimum* "non sembra un compromesso soddisfacente".

³¹⁴ Sulle motivazioni che avrebbero provocato, secondo Jocelyn, 1967, i mutamenti apportati da Emnio nel suo *vertere* si tornerà subito oltre.

what before dawn", con un equivoco analogo a quello di Iouan, 1983b, di cui si è detto³¹⁵. Che i versi di Emnio corrispondano a quelli di Euripide sarebbe "to some extent" confermato secondo lo studioso anche dal parallelo ἄστρον ἔτι μεσσηριῶν / *sublimum agens etiam atque etiam nocis iter*, da intendere (p. 330) "making its nightly way still high in the sky".

L'integrazione *plaustrī* di Jocelyn, 1967, non è approvata da Lunelli, 1980, che contempla invece l'ipotesi di espungere *stellas* (p. 189): "Le difficoltà esegetiche dello spinoso luogo emiano restano irrisolte. A questo punto non so se non venga fatto ricorso alla drastica soluzione di G. Hermann, accolta da A. Spengel nell'ediz. di Varrone: espungere cioè *stellas* come glossa, recuperando poi nell'insieme l'esegesi di Valten".

Un'ampia trattazione, con dettagliata dossografia, è dedicata ai versi emiani, e al confronto con Euripide, da Lennartz, 1994, pp. 279-290, il quale respinge l'integrazione *plaustrī* di Jocelyn, 1967, facendo valere la questione del fraintendimento del passo di Varrone. Quanto all'esegesi di *teno superat stellas*, lo studioso ipotizza una lacuna dopo *stellas*, proponendo (contro l'esegesi di Skutsch, 1906) e g. l'integrazione *alias*, e intendendo (p. 279): "Zur Mitternacht hat der Wagen seine höchste Position erreicht (*multa nox* = 'Mitte der Nacht' ... *alias* = *ceteras* vgl. Enn. 85). Er 'übertragt' dann als mächtiges, helles Sternbild die iberigen Sterne"³¹⁶. Le stelle dell'Orsa non raggiungono però sempre la loro posizione più alta a mezzanotte, ma il loro percorso varia continuamente, giova ripeterlo, a seconda del giorno dell'anno.

Lo studioso, coerentemente con l'argomento e l'impostazione del suo libro dedicato al *vertere*, riserva poi molto spazio al confronto con Euripide, e conclude che la divisione delle battute in Emnio corrisponde al modello come si legge nella tradizione diretta (anche se a suo avviso questa rispecchia un'interpretazione erronea, laddove è giusta l'esegesi tramandata da Teone): quindi domanda di Agamemnone (*quid* ... *clipeo*) e risposta del vecchio. Lo stesso Lennartz vede inoltre, con una interpretazione però a mio parere priva di fondamento, una precisa corrispondenza tra il testo greco e quello latino, che lo riprenderebbe, per quanto riguarda *teno superat stellas*, simmetricamente, in questi termini (p. 286 ss.): *teno - Δελφός; superat - ἐγγύς; stellas* (e.g. *alias*) - τῆς ἑπταπόρου Πλειάδος. Inoltre come si è visto già per Jocelyn, 1967, *sublime agens nocis iter* corrisponderebbe ad ἄστρον μεσσηριῶν ed *etiam atque etiam* ad ἔτι; infine *quid* ... *clipeo* alla domanda euripidea relativa all'ora della notte³¹⁷. La conclusione è doverosi leggere:

³¹⁵ Si veda sopra, n. 38.

³¹⁶ Rinviano a Eur., *Ion* 1153, che si è riportato sopra, p. 11.

³¹⁷ Eliminando il riferimento ad un preciso astro: lo studioso precisa (n. 313) "Nämlich konnte der

Ag. quid noctis videtur in altis sono
caeli clipeo? Se. temo superat
stellas (e.g. *altas*) tsublimef agens
etiam atque etiam noctis iter.

Il passo di Ennio è esaminato assieme al modello euripideo anche da Aretz, 1999, pp. 246-252³¹⁸, che, nella stessa direzione di Lennartz 1994³¹⁹, intende così i versi latini (p. 251): "Es muss also mit *temo superat stellas* gemeint sein, dass der Wagen, der in der Tiefe der Nacht (*mitla nox*, s. Varro) seinen Zenit erreicht, die anderen Sterne überragt", ritiene però superflua una integrazione di *altas* dopo *stellas*, tanto più che non risolve la questione dello iato. La studiosa ripropone poi lo stesso confronto con il testo euripideo per *sublime(n)* ... iter.

Le osservazioni e gli interventi sul testo, di Jocelyn, 1967, sono invece approvati da Faller, 2000, pp. 218-221, che non tiene conto delle obiezioni degli studiosi successivi, e dedica al passo e al confronto con Euripide una sintetica trattazione, senza apportare però alcun nuovo contributo³²⁰.

Prima di concludere sulle posizioni della critica a proposito del nostro passo, occorre aggiungere alcune osservazioni circa le diverse motivazioni ipotizzate per il mutamento apportato da Ennio al modello euripideo.

Secondo Jocelyn, 1967, p. 329 s.³²¹, "The Bear is never so used in Attic tragedy. In classical Roman poetry, on the other hand, whatever the position of the observer, the position of the Bear seems regularly to fix the time of night and that of the Pleiades the season of the year" e ancora "Why Ennius changed the seven stars of the Pleiades for the seven of the Bear it is hard to say ... Rome's different position on the globe and the different times of the year at which her dramatic festivals were held may have made astronomical observations comprehensible in Athens at the time of the Great Dionysia seem ludicrous when literally translated", concludendo

Feldherr den *senex* nicht nach dem Namen des Bären fragen! L'osservazione è ripresa da Aretz, 1999, p. 252 e n. 102.

³¹⁸ Anche Aretz, 1999, p. 250 s., ritiene che la domanda si estenda sino a *clipeo*, e respinge per questo motivo l'esegesi di Vahlen; respinge anche, in quanto "schwierig", la proposta di Skutsch, e infine quella di Jocelyn con la stessa motivazione che si è visto portare Lennartz.

³¹⁹ Si veda però p. 252: "Auch bei diesem Fragment zeigt sich, dass es sich nicht lediglich um einen technischen Ersatz des 'temo-Block' für den 'Siriusblock' handelt", con rinvio alle corrispondenze ipotizzate da Lennartz, 1994, p. 287.

³²⁰ A sostegno dell'integrazione *plausiri* porta Orv., *met.* 10, 446 ss., peraltro già citato dallo stesso Jocelyn, 1967, e Germ. 24 ss. (che si è riportato sopra) dove figurano sia *temo* che *plastrum*, ma che non è significativo al suo scopo.

³²¹ Le motivazioni di JOCELYN sono condivise da FALLER, 2000.

"In any case the Latin Agamemnon's question is a different one from the Greek", con un'osservazione che non può, ovviamente, che essere condivisa. Non altrettanto si può, purtroppo, dire per alcune delle affermazioni precedenti³²² (che appaiono, a dispiacere dirlo, improvvisate e senza fondamento), poiché la stagione in cui le gedi, greca e latina, furono rappresentate non sembra aver niente a che fare con i passi in questione; inoltre lo studioso pone l'accento, per il testo euripideo, sulle Pleiadi, perché segue, come si è detto, l'ipotesi pianeta, escludendo quindi il riferimento a Sirio, ma il fatto che Pleiadi e Orsa abbiano lo stesso numero di stelle non sarebbe, ovviamente, comunque rilevante.

Diversa è l'ipotesi di Lennartz, 1994, p. 286 s., che, pur condividendo l'osservazione di Jocelyn a proposito del fatto che l'uso delle Pleiadi per indicare l'ora "abhorruit a more Romano", soprattutto ritiene che Ennio abbia sostituito un "temo-Block" ad un "Siriusblock-Pleiadenblock" per eliminare "l'errore astronomico" relativo alla vicinanza di Sirio alle Pleiadi, già verisimilmente notato dai commentatori antichi del testo euripideo.

Quest'ultima ipotesi di Lennartz è condivisa da Aretz, 1999, p. 251, che aggiunge la presunta esigenza, da parte di Ennio, di eliminare quello che a suo avviso era, come si è visto³²³, un presaggio funesto. Sottolinea infine, giustamente, che ad Ennio preme l'indicazione dell'ora della notte e la presenza di *noctis* nel primo e nell'ultimo verso.

d. Una proposta esegetica

Come si è illustrato, il testo della risposta del vecchio servitore è indubbiamente di interpretazione assai ardua, in particolare per le parole *temo superat stellas*; considerando le condizioni del manoscritto laurenziano di Varro (e l'esiguità di quanto si può ricavare da Festo), il sospetto, più volte avanzato, che esso nasconda una corruzione³²⁴ non può essere escluso, ma credo valga ancora la pena di tentarne una spiegazione, anche considerando la presenza dell'efficace triplice allitterazione *superat stellas subline*.

A questo proposito si può precisare che tra le divergenti testimonianze di Varro, ove si legge *temo superat* e di Festo, ove, come si è visto, l'ordine doveva essere *superat temo*, è probabilmente da preferire la prima, con Skutsch, 1906, Jocelyn, 1967 e Lennartz, 1994³²⁵.

³²² Riprese anche da Aretz, 1999, p. 251.

³²³ Sopra, n. 60.

³²⁴ Non considerando la questione iato, che può essere risolta con un intervento minimo.

³²⁵ Lennartz, 1994, p. 287 s., preferisce però l'ordine di Varro per la presunta simmetria con il testo greco Ζελίως ἐγγύς.

Fra i diversi emendamenti del tradito *sublime*³²⁶, di cui si è detto, e che non apportano mutamenti al significato del passo, credo sia preferibile *sublimen* di Bitcheler, accolto, come si è visto, da Skutsch, 1906³²⁷, e per cui propende anche Lunelli, 1980, p. 188, n. 2, il quale conclude, dopo un accurato esame della questione: "Eppure *sublimen* (accolto anche da Goetz-Schöhl nella fonte Varrone) sarebbe nel modo più economico la difficoltà dello iato, e la tentazione di riconoscer- vi un fossile linguistico è assai forte".

Riprendiamo dunque in esame l'intera questione, alla luce di quanto si è sin qui venuti esponendo a partire dal testo euripideo.

Come si è ormai più volte ripetuto, *quid noctis videtur* non può che essere inteso come una domanda relativa all'ora della notte, e infatti, coerentemente, Varrone, nel riportare il passo, spiega *hic multam noctem ostendere vult a temonis motu*. Se si deve dar credito (almeno sino a prova contraria) a questa testimonianza, si deve iniziare col chiedersi come si può ricavare dal movimento del *temo* che si tratta di *multa nox*; occorre però premettere qualche considerazione su questa espressione, illustrando anche il contesto in cui essa è inserita.

In questi stessi paragrafi Varrone si occupa, come si è anticipato sopra, di espressioni usate dai poeti *de temporibus*³²⁸, l'elenco si apre con la citazione di un verso di Accio, a proposito di *nox intempesta* (7.72):

nunc de temporibus dicam. Quod est apud Accium³²⁹: nocte intempesta nostram devenit domum, intempesta nox dicit ab tempestate, tempestas ab tempore; nox intempesta, quo tempore ni[cl]hil agitur.

Subito segue, senza soluzione di continuità, il nostro passo dell'*Iphigenia* con la relativa discussione, a sua volta seguito, di nuovo senza soluzione di continuità, da un verso dell'*Alce* dello stesso Ennio³³⁰, ove figura *ihbar*, con la relativa spiega-

³²⁶ Sulla questione se *sublime* si dovesse intendere come aggettivo o come avverbio (VAHLEN, 1903, *Adenda et corrigenda*, p. 305, aggiungeva altri esempi) si veda la nota di LUNELLI, 1980, p. 188, n. 2.

³²⁷ Anche se si tratta di una forma discussa: si veda, oltre LUNELLI, 1980, p. 188, n. 2, anche ERKOUR-MEILLER, s.v. *sublimis*, e la voce *sublimis* (a cura di G.A. CAVANON), in *EV* vol. IV (Roma, 1988), p. 1053 s.; legge *sublimen* anche ARETZ, 1999, p. 251.

³²⁸ Sulle citazioni poetiche nel *De lingua Latina* si veda J. DANGLER, "Varron et les citations poétiques dans le *De lingua Latina*", e P. FLOBERG, "Varron et la langue poétique d'après le livre VII du *De lingua Latina*" in *Papera on Grammat VI*, Ed. by G. CALABDI, Bologna 2001, rispettivamente pp. 97-122 e pp. 123-133.

³²⁹ *Pyraetext*, 41 R³ (675 DANGLER). In F si legge *Cassium*, accolto nel testo da GOERTZ-SCHÖHL, 1910, ma "emendato dai più in *Accium*" (TRAGLIA, 1974, p. 288, n.1).

³³⁰ XI 13 J. Già citato in 6,6, dove è attribuito esplicitamente a questa tragedia.

zione e da un verso di Pacuvio³³¹, che contiene lo stesso termine (7.76):

'lumen ihbarne in caelum cerno?' ihbar dicitur stella lucifer, quae in summo quod habet lumen diffusum, ut leo in capite ihbarum. huius ortus significat circiter esse extremam noctem. itaque ait Pacuvius: 'exorto ihbare, noctis decurso itinere'.

La trattazione è conclusa da alcune citazioni plautine, dove figurano rispettivamente i termini *crepusculum*, *conculium* e *conicinium*.

Se le esposizioni relative a *intempesta nox*, *crepusculum*, *conculium* e *conicinium* prendono spunto dalla citazione per trattare dell'etimologia del termine, e del periodo della notte che esso indica (e che con l'etimologia è strettamente connesso), il nostro passo è invece simile a quello relativo a *ihbar*, dove si parte dal nome di un astro, e si passa poi a parlare del periodo di tempo che esso indica, in questo caso con il suo sorgere, *circiter extremam noctem*, come *multa nox* è segnalata dal movimento del *temo*.

Lo stesso Varrone, al quale qui interessano le espressioni usate dai poeti, aveva proposto un'esposizione più completa nel VI libro³³², ove si occupava, trattando appunto dei periodi del giorno e della notte, e partendo dai moti del sole e della luna, di molti termini, tra i quali tutti quelli menzionati del VII libro, con l'unica esclusione di *multa nox*, e di tutto quanto la riguarda, aggiunta evidentemente solo in seguito. E in effetti, laddove le altre espressioni relative ai tempi del giorno e della notte trovano riscontro nelle elencazioni e nelle definizioni di tali periodi (pur allora divergenti e approssimative) che si leggono successivamente in altri autori, non lo stesso si può dire per *multa nox*, attestata però ripetutamente già in Plauto ad indicare la notte avanzata, o, meglio, 'il cuore della notte'³³³.

L'aggiunta, nel libro VII, del passo ennioico riconnesso a *multa nox* subito dopo *nocte intempesta* non sarà dunque casuale, ed è a questo proposito interessante riportare quanto lo stesso Varrone, nella precedente trattazione, aggiungeva a proposito appunto di *nox intempesta*³³⁴ (6.7): *inter vesperuriginem et ihbar dicitur nox intempesta*, e, dopo aver riportato lo stesso verso di Accio: *intempestatm delius dicitur cum tempus agendi est nullum, quod alii [in]conculium*³³⁵ *appellanti, quod*

³³¹ *Trag.* 347 R³.

³³² *Ling.* 6.3-11. Si veda PIRAS, 1998, p. 170 s., con bibliografia, e sopra, n. 159. Nel libro VIII Varrone aggiunge, oltre al nostro passo ennioico, altre citazioni poetiche non presenti nella trattazione del VI.

³³³ *Cist.* 159, *Rud.* 914; i passi sono citati nelle postille di VAHLEN (LUNELLI, 1980, p. 186). Si veda anche THIL, s.v. *multus*, 1608-53 ss.

³³⁴ Per le varie definizioni di *nox intempesta* si veda THIL, s.v. *intempestatm*, 2110-29 ss.

³³⁵ Così in TRAGLIA, 1974 (*in* è espunto da Pomponio Leto); in GOERTZ-SCHÖHL, 1910, si legge *inconculium* preceduto da *crux*.

*omnes fere tunc cubarent; alii ab eo quod siletur silentium noctis, quod idem Plantius tempus conticinium*³³⁶.

A Varro³³⁷ si rifà poi esplicitamente Servio nella scansione dei periodi della notte (*Aen.* 2.268): *sunt autem solidae noctis partes secundam Varrorem hae, vespera conticinium intempesta nox gallicinium lucifer*. Lo stesso Servio glossa *nox intempesta* con (*Aen.* 3.587) *media, hoc est nimum obscura*. *Intempesta dicta est nox media, intempesta, inachosa, carens acibus, per quos tempora dinoscimus ... medium autem noctis tempus actu caret*³³⁸.

Si può dunque, credo, ragionevolmente ipotizzare che *mulia nox* del nostro passo debba essere inteso come sostanzialmente corrispondente a *media nox*³³⁹.

Ai fini dell'interpretazione dei versi enniani, che contengono la prima attestazione latina dell'uso delle stelle dell'Orsa come orologio notturno, occorre ora mettere a frutto quanto si è illustrato trattando dei numerosi passi dei poeti successivi (ma anche dei poeti greci), che mostrano l'affermarsi di tale uso come di un *topos* consolidato. Ora, in quelle testimonianze (ove talora compare il termine *temo*), il riferimento al movimento dell'Orsa riguarda il volgere delle sue stelle, il loro cambiare direzione, a metà del percorso notturno³⁴⁰, volgere descritto come in corso, o come già avvenuto.

³³⁶ Segue Plaut., *Asin.* 685, citato anche in 7.79.

³³⁷ Forse alle *Antiquitates rerum humanarum* (si confronti anche Gellio, 3.2; Maer., *Sat.* 1.3.2.): si veda Piras, 1998, p. 172, n. 173; Rapisarda, 1991, p. 273.

³³⁸ Segue, poco oltre, un elenco delle parti della notte (Serv. auct.): *sunt noctis septem tempora ponuntur: crepusculum, quod est vesper; fax, quo lamina incendantur; conchium, quo nos quieti damus; intempesta, id est media, gallicium, quo Galli cantant; conticinium, post cantus gallorum silentium; aurora vel crepusculum matutinum, tempus quod ante solem est. Si veda anche Isid., *orig.* 5.31.9. Un elenco assai simile si legge in Cens. 24, che sembra introdurre un'ulteriore, più sottile, distinzione (24.6): *exinde (dopo conchium cioè) intempesta – id est mulia – nox, qua nihil agit tempus; tunc [cum] ad median noctem dicitur, et sic media nox ...* Il testo, che presenta qualche problema, si interrompe qui (se ne veda l'apparato *ad loc.* e il commento di Rapisarda, 1991, pp. 60 e 276). *Intempesta* è glossato da Censorino con *mulia nox*, e precederebbe la mezzanotte, ma si tratta di una questione che meriterebbe un approfondimento, impossibile in questa sede. L'elenco, per lo più parallelo, di Maer., *Sat.* 1.3.12-16, inizia con *media noctis inclinatio* e si conclude con *intempesta*.*

³³⁹ L'espressione *mulia nox* è intesa come mezzanotte anche in *ThLL*, s.v. *mulias*, 1608.56, ove, a proposito dell'attestazione in Caes., *Gall.* 1.26.3, si rinvia al corrispondente passo di Plut., *Caes.* 18.4 e *LEOS VIKTOS*. Al *ThLL* rimanda anche LENNAERTZ, 1994, p. 279, che, come si è visto, intende, giustamente, *mulia nox* come "Mitternacht". Si può anche aggiungere che FALLER, 2000, intitola "Mitternacht in Aulis und in Rom" la sua trattazione sui versi di Euripide e di Ennio: titolo suggestivo, ma che non tiene conto delle differenze tra i due passi, e non tratta della questione dell'ora.

³⁴⁰ La presenza di *mulia nox* esclude, ovviamente, un confronto con i passi ove si tratta dell'imminenza dell'alba.

Nel nostro passo Ennio usa il presente *superat*: il riferimento deve dunque essere alla mezzanotte (che può ben corrispondere, come si è visto, a *mulia nox* di Varro), e quindi all'ora in cui il *temo* compie la svolta, 'doppia' il punto centrale del suo percorso.

Per quanto riguarda, poi, *superat stellas*, si deve, credo, escludere che *stellas* si riferisca alle 'altre stelle'; in tal caso infatti *supero* potrebbe significare solo 'è superiore', con un'interpretazione che si è scartata per i motivi che si sono esposti³⁴¹.

Occorre dunque riprendere, come si è anticipato, la proposta di Skutsch, 1906, ingiustamente respinta dai successivi studiosi, secondo la quale *stellas* si riferisce alle stelle del *temo*³⁴². Se *superat stellas* equivale quasi a *superat se*, tra i passi che si sono visti sopra, a proposito dell'orologio notturno, il più vicino è quello di Giovenale 5.22 s.: *illo tempore quo se / frigida circumagunt pigri serrata Bootae; ma si può confrontare anche Prop.* 2.33b.23 s.: *cum iam fleclant Icarvi sidera tarda boves*, se lo si intende in riferimento alle stelle degli stessi buoi³⁴³.

Ora, il primo significato di *supero* secondo l'*OLD*, è "1 To climb over (physical obstacles); b to cross (a river, strait etc.); c to get beyond, pass, (esp.) to round (a cape)". Sotto questo primo lemma è riportato il passo enniano; il confronto che vi viene proposto con Cic., *Tusc.* 1.43: *quam regionem (i.e. caelum) cum superavit animas, fa però pensare che sia inteso come 'superare, oltrepassare le (altre) stelle', interpretazione che non può essere condivisa perché la posizione relativa delle stelle fisse è sempre la stessa, e una stella, o costellazione, non può oltrepassarne un'altra.*

Si è visto che Skutsch, 1906, proponeva il confronto con Plauto, *Sichus*, 365, ove *sese superabat* si riferisce all'alzarsi del sole dal mare; il passo è riportato in *OLD* sotto il lemma "2 b (absol. or intr.) to rise to a higher level".

Si può però, credo, individuare un altro verso dello stesso Ennio, utile nell'esegesi del nostro (*Alexander* XXVI 72 s. J; 76 s. V²):

nam maximo saltu superavit gravidus armatus equus
qui suo partu ardua perdat Pergama.

I versi sono citati da Macrobio, *Sat.* 6.2.25, come modello di Virgilio, *Aen.* 6.515 s.: *Cum fatalis ecus salu super ardua venit / Pergama et armatum petitem gravis affluit abvo*³⁴⁴. Si tratta dell'immagine del balzo del cavallo gravido, il cui ventre è

³⁴¹ Sopra, p. 66 e p. 71.

³⁴² Prescindendo, per ora, da come debba essere inteso il termine, questione su cui si tornerà oltre.

³⁴³ Si veda sopra, p. 48.

³⁴⁴ Si confronti anche *Aen.* 2.237 s.: *secandit fatalis machina murus / feta armis*.

pieno di armati, che ha la sua prima origine in Eschilo, *Ag.* 825 ss.: ἴππου νεοσῶς ... τῆσιν ὁποῖας ἀφῆι Πλειάδων δούρι· / ἡμεροπῶν δὲ πύργου ἀμνηστῆς λέω³⁴⁵. Jocelyn, 1967, p. 233, commenta "Pergama has to be taken ἀπὸ κοινῶν with *superavi*; cf. Plantius, *Persa* 524 *ac suo periculo is emat qui eam mercabitur*". Secondo lo studioso dunque *superavi* avrebbe *archa Pergama* come oggetto, e tale interpretazione sembrerebbe confermata dalla ripresa nell'*Eneide* che si è vista, e dagli altri luoghi che egli cita, tra cui *georg.* 3.141 *salu superare viam*, dove la ripresa emiana è certa³⁴⁶. Si tratta dunque di un'ipotesi ragionevole, anche se non sicura, e si può notare che l'ἀπὸ κοινῶν non è immediatamente evidente, a differenza che nel passo plautino portato a sostegno dallo studioso, e infatti non mi pare risulti nelle traduzioni moderne che ho consultato³⁴⁷. Ennio sta infatti descrivendo un'allucinata visione profetica di Cassandra che vede il cavallo di legno, come fosse un animale vivo, già balzato, nonostante il peso degli uomini armati che si porta dentro, con un enorme salto dalla spiaggia dove si trovava sino all'interno delle mura di Troia. Si deve a questo proposito ricordare che Timpanaro³⁴⁸ ipotizzava, anche per spiegare la *nam* iniziale, "che precedesse, ad es., qualcosa come (*Heu mirum nulla est iam fides!*) *nam* ecc."³⁴⁹. Credo comunque che l'interpretazione di Jocelyn, considerando anche la frammentarietà del testo, non possa essere considerata sicura, e che non si possa escludere trattarsi di un uso assoluto di *supero*, da intendere nel senso di 'scavalcare', 'passare al di là'.

Lo stesso Jocelyn, 1967, p. 233, segnala che nella drammaturgia di età repubblicana *supere* è attestato "of physical movement" solo tre volte (nel passo dello *Stichus* e nei due emiani); si deve però constatare che i tre passi presentano indubbe differenze.

³⁴⁵ Si veda JOCELYN, 1967, p. 81 e p. 233; TIMPANARO, 2005, p. 137 ss. (e inoltre p. 6 ss., per il passo di Eschilo); FRAENKER, 1950, p. 379 s.

³⁴⁶ Il confronto è stato di spunto per un uno studio assai interessante dello stesso JOCELYN: "Les Géorgiques de Virgile et le tragique (Virgile, *Géorg.*, III, 139-142 et Ennius, *Sc.*, 76-77 VAHLERS)", *Pallas*, 49 (1998) 297-321 (in particolare su *salu superare* si veda p. 300).

³⁴⁷ WARMINGTON, 1961: "For with mighty leap the horse pregnant with armed men has passed over, that he may by his brood bring bane to high-built Pergama"; TRAGUIA, 1986: "Un cavallo infatti gravido di uomini armati con un grandissimo salto supererà ogni ostacolo e col suo parto distruggerà l'alta Pergamo"; N. MARINONE, *I Satirni di Macrobio Teodosio*, Torino 1967 "... giacché con grandissimo / balzo passerà il cavallo gravido di armati, / per distruggere con il suo parto l'alta Pergamo".

³⁴⁸ S. TIMPANARO, *Contributi di filologia e di storia della lingua latina*, Roma, 1978, p. 659 (differendo, giustamente, il passato *superavi*, mantenuto da Jocelyn, contro "la congettura banalizzante" *superavit*).

³⁴⁹ Si veda anche TIMPANARO, 1968, p. 668. Lo stesso studioso, tornando in seguito sull'argomento, dirà di quel suo tentativo di integrazione: "possibile, ma non necessario, ed è opportuno non fantasticare troppo" (TIMPANARO, 2005, p. 138, n. 61).

Secondo quanto si è sin qui esposto, dunque, nei nostri versi dell'*Iphigenia* si dovrebbe vedere un costrutto analogo a quello plautino (*superat stellas* come *superat sese*), e un significato simile a quello dell'*Alexander*, poiché *superat* indicherebbe non il sollevarsi più in alto, ma l'andare al di là, il superamento, in atto, della metà del percorso notturno dell'Orsa: *superat stellas* dovrebbe quindi significare 'porta le sue stelle oltre, al di là'.

Superat, come 'supera la metà', 'passa al di là', corrisponde bene al concetto generale che si è esposto a proposito delle stelle dell'Orsa, e in particolare corrisponde perfettamente a *flecto*, che ha, come si è visto³⁵⁰, il significato di 'doppiare', 'girare attorno', che pertiene anche a *supero*.

Perché Ennio sia ricorso a *supero*, è naturalmente impossibile dire: può trattarsi di una scelta isolata, come *circumago* di Giovenale; oppure si può ipotizzare che si tratti forse di un uso arcaico, in seguito sostituito nella lingua poetica da *flecto* e *verio*³⁵¹, divenuti quasi tecnici nel *topos* relativo alle stelle dell'Orsa, grazie anche alla corrispondenza, che si è vista, con κλίωω e στρέφω. Credo si possa però proporre anche un'ulteriore, diversa, ipotesi, fondata sul confronto con il passo euripideo da cui è iniziata questa indagine, e in particolare con τῶν περὶ ἐπέων del v. 6.

Si è visto³⁵² che si trattava di un uso particolare del verbo, che ha verisimilmente contribuito al fraintendimento testimoniato da Teone e questa peculiarità non sarà verisimilmente sfuggita ad Ennio.

In *LSJ* come primo significato di τῶν περὶ ἐπέων si legge "carry or ferry over a strait, river etc. ... then generally carry over, carry"; in questo significato il verbo è accompagnato dall'accusativo delle persone o cose trasportate; notevoli sono poi le attestazioni in cui, con πρόσκα οὐρανός, significa "advancē". Segue una seconda sezione "Act. intr., pass over", in riferimento a fiumi, distese di acqua, e in questa sezione è riportato anche il nostro verso euripideo. Quest'ultimo è invece considerato a parte (a conclusione del lemma "passare oltre, oltrepassare") in *GP*³⁵³ come attestazione di uso assoluto.

La scelta di *supero* può dunque essere stata influenzata da τῶν περὶ ἐπέων³⁵⁴, poiché

³⁵⁰ Sopra, n. 233.

³⁵¹ Si deve comunque tener presente che l'uso letterario rispecchierà probabilmente quello del parlar comune, che può essere mutato nel tempo.

³⁵² Sopra, p. 25 e n. 82.

³⁵³ F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, 2004.²

³⁵⁴ Non si tratterebbe, va sottolineato, di un grecismo, ma di un confronto col modello; sulla complessa questione dei grecismi in Ennio si veda comunque J.B. HOFMANN - A. SZANTYR, *Stilistica latina*, a cura di A. TRAINA, Bologna, 2002, p. 131 (con bibliografia, tra cui segnalato in particolare

i due verbi hanno in comune i significati di 'passare, oltrepassare, attraversare'. Inoltre, l'influsso di $\pi\rho\phi\lambda\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$, che significa anche 'trasportare', potrebbe contribuire (aggiungendosi al confronto con *sepe superavi* di Plauto) a spiegare l'ambiguità provocata dalla presenza di *stellas*, che presuppone un valore causativo del verbo.

Ennio dunque sostituisce Sirio (e le Pleiadi) con le stelle del *temo*, ma, se questa ipotesi coglie nel segno, consente allo spettatore, e al lettore, avveduto, di riconoscere la traccia del modello, che resta nell'immagine dell'attraversamento del cielo: la Sirio arrivava al meridiano, o forse appena lo superava; qui il *temo* passa la metà del suo percorso, segnalando la mezzanotte.

Ma $\pi\rho\phi\lambda\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ significa, come si è visto, anche 'traghetare', e mi pare notevole che questa immagine affiori di nuovo nel passo di Stazio che si è visto (*Theb.* 1.692 s.): *Sed iam temone supino / languet Hyperboreae glacialis portitor Ursae*. L'interpretazione di *portitor* ha sollevato difficoltà, e nella relativa voce del *Thll* (42.45 ss.) vi è dedicata un'ampia nota, che inizia: "sc. Bootes fere ursam plaustro vehens? Ad confusionem imaginum cf. Sen. *Herc. O.* 1523 sub plaustro ... ursae"³⁵⁵. Si è visto sopra come la sovrapposizione delle immagini dell'Orsa e del *temo* non costituisce comunque problema, ma ciò che qui interessa è che *portitor* si può, credo, spiegare bene a partire dalla sua corrispondenza con $\pi\rho\phi\lambda\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$. Nella stessa voce del *Thll* 42.4 ss., si legge infatti che *portitor*, riferito da Virgilio a Caronte³⁵⁶ è stato inteso dagli autori successivi solo come corrispondente di $\pi\epsilon\kappa\tau\omega\upsilon\varsigma$... $\pi\rho\phi\lambda\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ di Euripide, *Alc.* 253, cioè come 'il traghettatore dei morti', e questo trova conferma nelle glosse che fanno corrispondere *portitor* appunto a $\pi\rho\phi\lambda\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$. Per Stazio dunque Boote è colui che 'porta' e quasi 'traghetta' l'Orsa³⁵⁷, facendole attraversare il cielo e facendole passare la metà della mezzanotte.

e. 'a parte totum'

Occorre a questo punto riprendere la questione del significato di *temo*: come si è visto, Varrone lo intende come riferito all'intero gruppo delle sette stelle (*appellatum a parte totum*): *totum* corrisponderebbe alla costellazione denominata *sep-*

lo studio di K. KROLL, ora in *La lingua poetica latina* a cura di A. LUNELLI, Bologna, 1988, p. 6 ss., con i relativi aggiornamenti e integrazioni del curatore).

³⁵⁵ Vi si legge inoltre: "gubernatorem intellegit Heuvels. 1932, ad loc.; *circitor* con. Alton ... inepte SCHOL.: *Optimum significat*". In effetti E.H. ALTON, "Notes on the *Thebaid* of Statius", *CQ.* 17 (1923) p. 178, proponeva la correzione *circitor* "as a variation of *custos*", sulla base del presupposto che l'unica costellazione che può essere descritta come "ferryman" sarebbe l'Arctico "*portitor Helles*, Lucan IV.57 and elsewhere".

³⁵⁶ Si veda la voce *Caronte* (a cura di A. SERRAOLI) in *EV*, vol. I (Roma, 1984), p. 675.

³⁵⁷ Non convince LE BOUFFRÉ, 1977, p. 94, n. 4: "le gardien est devenu un 'douanier'".

*tenriones*³⁵⁸, di cui il *temo* costituisce una parte. *Temo superat stellis* sarebbe dunque da intendere come equivalente a *septentriones superant stellis*.

In effetti l'orologio notturno, dal quale si evince che è *nulla nox*, coinvolge indubbiamente, secondo le testimonianze che si sono viste, l'intera costellazione; ed è importante anche tener presente che la mentalità antica procede, per motivi pratici, ma anche ideologici, 'per costellazioni' e non per singole stelle³⁵⁹.

D'altra parte, è probabile che l'osservazione del movimento delle stelle dell'Orsa si fondasse in primo luogo sulle tre del timone³⁶⁰, e inoltre in alcune delle testimonianze che si sono esaminate *temo* indica con certezza specificamente il timone.

L'ipotesi più verisimile dunque, pur con tutte le cautele imposte dalla difficoltà di spingersi in simili distinzioni nell'interpretare un'immagine poetica, è che Varrone abbia ben colto in *temo superat stellis* l'intenzione non di contrapporre il *temo* alle altre quattro stelle, ma di sottolinearne la funzione, inglobandolo nel tutto.

f. *Ancora su 'agens etiam atque etim noctis iter'*

Prima di concludere l'esegesi del passo enniano è opportuno proporre alcune considerazioni a proposito di *agens etiam atque etim noctis iter*.

Etim atque etiam è comunemente considerato, come si è visto, corrispondente a $\epsilon\tau\tau$ del passo euripideo, e il parallelo è segnalato già in *Thll* (s.v. *etiam*, 930.22 s.), dove si aggiunge per analogo significato ("sim. alqd. durare significatur") il confronto³⁶¹ con Gellio 2.30.3: *quibus* (i.e. *austru vel cyfico*) *iam nihil spiritibus undae tamen factae diutius tument, et a vento quidem iam dudum tranquilla sunt, sed mare est etiam atque etiam undabundum*. Il mare dunque continua ad essere agitato, anche dopo che sono cessati i venti; mi pare che *etiam atque etiam* indichi qui la continuità, e che sia assai appropriato il parallelo con il passo enniano, dove si sottolinea, a mio avviso, il fatto che il *temo* "continua a percorrere il viaggio della notte". Si deve però aggiungere che il senso di $\epsilon\tau\tau$ del modello non è lo stesso, perché indicava, come si è visto, la posizione di Sirio, 'ancora' a metà del cielo, laddove *etiam atque etiam* sottolinea che il *temo* 'continua ancora e ancora il suo cammino'.

³⁵⁸ Comunque invece la sinecdoche è intesa, come si è visto, in riferimento alla figura del Carro.

³⁵⁹ Si veda CALDINI MONTANARI, 1996. Anche se si tratta di un gruppo formato da parti non omogenee, *septentriones* può ben essere considerato un tutto: è infatti un unico *signum*, o *sidus*.

³⁶⁰ Come si è visto sopra, p. 62 e n. 245.

³⁶¹ Riproposto da JOCELYN, 1967, p. 330; LENNARIZ, 1994, p. 288, n. 307 e ARETZ, 1999, p. 251, n. 96.

Per quanto riguarda, infine, *agens noctis tier*, credo sia senz'altro condivisibile l'essgesi di Jocelyn, 1967, p. 330, che intende "making its nightly way"³⁶², e nota che, se nella commedia e nella prosa classica si usa comunemente *tier faere*, *perficere*, *conficere*, l'espressione emiana trova riscontro, ad esempio, in Ov., *ars* 2.84 *altius egit tier* (sc. *Icarus*)³⁶³.

g. Conclusione

Occorre, infine, riprendere la questione del mutamento apportato da Ennio rispetto al modello, e della sua motivazione. Anche nel passo euripideo si trattava dell'ora della notte, ma in modo sicuramente molto più indiretto, laddove la domanda emiana *quid noctis videtur* è immediata ed inequivocabile. Le altre testimonianze che si sono elencate mostrano poi che, per conoscere l'ora mediante l'osservazione del cielo, il ricorso alle stelle dell'Orsa doveva essere il modo più comune e naturale. Inoltre il testo euripideo, come si evince dalla testimonianza di Teone, aveva verisimilmente suscitato difficoltà, notate già nei commenti antichi, che non ci sono giunti, ma che Ennio avrà potuto consultare, e che possono effettivamente aver contribuito a convincerlo ad eliminare ogni possibile equivoco.

Si deve anche sottolineare che il poeta latino ha introdotto un ulteriore, non irrilevante, mutamento rispetto al modello: lì si trattava infatti, come si è visto, di un'ora di poco precedente l'alba, laddove qui si tratta di *multa nox*, da intendere come 'mezzanotte'. Purtroppo, mentre conosciamo il contesto euripideo, non possiamo di Ennio che questi pochi versi, e non sappiamo in quale contesto fossero inseriti³⁶⁴; si può però facilmente ipotizzare un afflusso dei vv. 9-11 del modello. Il silenzio della natura, che vi è così efficacemente descritto, rientra infatti a buon diritto nella descrizione topica della quiete notturna contrapposta all'ansia insonne degli umani protagonisti del dramma³⁶⁵, e può ben adattarsi anche alla mezzanotte: basti il confronto con il notturno virgiliano del libro di Didone (*Aen.* 4. 522 ss.): *Nox erat* ...

³⁶² E si può aggiungere che *noctis tier* come 'viaggio notturno' si legge, ad esempio, in Caes., *cit.*, 2.39 *itinere totius noctis conficere*; Val. Fl. 4.423 s. *non casae ... noctis tier*; Apul., *met.* 1.15 *quid hoc noctis tier incipit*. In altri casi, a partire dal verso di Pacuvio che si è visto riportato da Varro (*noctis decurso itinere*), *noctis* è invece genitivo soggettivo, e si tratta del 'viaggio della notte' (alcuni passi in ThLL, s.v. *tier*, 540.73 ss.).

³⁶³ Si veda anche *met.* 2.714 s. (e Val. Fl. 7.408: *noxque sinum peragebat tier*). Altri esempi in ThLL, s.v. *ago*, 1382.69 ss. (dove si registra anche l'uso di *ago* con "vias, cursum, volatum sim.") cui rinvia lo stesso JOCELYN.

³⁶⁴ Sulla questione del fr. CLXXIX 344 s. J. si è detto sopra, n. 258; il fr. XCVIII 193 s. J. corrisponde probabilmente al vv. 1 s. di Euripide (si veda JOCELYN, 1967, p. 332; TRANA, 1974, p. 144).

³⁶⁵ Si vedano i numerosissimi passi in: Pabli Vergili Maronis *Aeneidos liber quartus* ed. by A.S. Pease, Cambridge Mass. 1935 (rist. Darmstadt, 1967), p. 434 ss.

silvaeque et saeva quierant / aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu, / cum tacet omnis ager, pecudes pictaeque volucres ...

Ma soprattutto si deve, credo, constatare che la dilatazione dei tempi che in tal modo si produce, prolungando l'angoscia di Agamemnone, si spiega perfettamente con la tendenza alla patetizzazione che caratterizza il *vertere* latino.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARETZ, S., *Die Opferung der Iphigenia in Aulis. Die Rezeption des Mythos in antiken und modernen Dramen*, Stuttgart und Leipzig, 1999.
- ASSAEL, J., "Euripide et la poésie des étoiles", *LEC*, 58 (1990) 309-332.
- BÖMER, F., P. Ovidius Naso. *Metamorphosen*. Kommentar von F. Bömer, Buch X-XI, Heidelberg, 1980.
- BOLD, F., "Fixstern", *RE* VI 2 (1909) 2407-2431.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
- CALDINI MONTANARI, R., "Illusione e realtà nel cielo dei poeti", *Prometheus*, 19 (1993) 183-210.
- "Étoile, constellation et corps céleste dans les mentalités grecque et romaine", in *Les astres. Actes de colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995*, Etudes rassemblées par B. BAKHOUCHE, A. MOREAU & J.-C. TURPIN, Tome I, Montpellier, 1996, pp. 245-262.
- "Le stelle dell'Orsa Maggiore (*Septem Triones*) negli *Aratea* di Cicerone", in *Conventus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Settanni*, a cura di C. SANTINI, L. ZURLO & L. CARDINALI, Tomo I, Napoli, 2006, pp. 123-136.
- CAVAZZA, F., "Auto Gellio, *Le notti Attiche*. Introd., testo latino, trad. e note di F. Cavazza, Bologna, 1985.
- CHRIST, W., "Beiträge zur kritik der blicher Varro's *de lingua latina*", *Philologus*, 16 (1860) 450-464.
- DEMERSON, G., "Notes sur quelques périphtases astronomiques de Lucain", in *AIÓN. Le temps chez les Romains*, Paris, 1976, pp. 137-144.
- DE SAINT-DENIS, E., "Mare Clausum", *REL*, 24 (1946) 196-214.
- DICKS, D.R., *Early greek astronomy to Aristotle*, Ithaca, New York, 1970.
- DIGGLE, J., *Euripidis Fabulae* ed. J. Diggle, Tomus II, Oxonii, 1994.
- FALLER, S., "Romanisierungstendenzen in der *Iphigenia des Ennius*" in *Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie* hrsg. von G. Mannwald, Würzburg, 2000.

- FEDELLI, P.,
- Propezio, *Elegie Libro II*. Intr., testo e comm., Cambridge, 2005.
- FERRARI, F.,
- Euripide, *Ifigenia in Tauride. Ifigenia in Aulide*. Intr. trad. prem. al testo e note di F. Ferrari, testo greco a fronte, Milano, 2003.
- FRANKEL, E.,
- "Ein Motiv aus Euripides in einer Szene der neuen Komödie" in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze, 1956, pp. 293-304.
- Aeschylus, *Agamemnon*, ed. with a comm. by E. Fraenkel, vol. II, Commentary on 1-1055, Oxford, 1950.
- GOW, A.S.F.,
- Theocritus, ed. with a transl. and comm. by A.S. F. Gow, vol. II, Cambridge, 1952.
- GOETZ, G. et SCHOELL, F.,
- M. Terentii Varronis, *De Lingua Latina Quae Supersunt*, recensuerunt G. Goetz et F. Schoell, Lipsiae, 1910.
- GUNDEL, W.,
- *De stellarum appellatione et religione Romana*, Gissae, 1907.
- "Sirius" *RE* III A,1 (1927) 314-351.
- GUNDEL, H. G.,
- "Pleiaden" *RE* XXI 2 (1952) 2485-2523.
- "Ursa" *RE* IX A, 1 (1961) 1033-1054.
- GUNDEL, W. & GUNDEL, H. G.,
- *Astrologomena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966.
- GÜNTHER, H. CH.,
- Euripides, *Iphigenia Aulidensis* ed. H. Ch. Günther, Leipzig, 1988.
- HERZOG-HAUSER, G.,
- "Plautinum" *RE* XX 2 (1950) 2551-2556.
- HOUSMAN, A.E.,
- "Αοτήρ οεΐφος in Eur. I.A. 6-7", *CR*, 28 (1914) 267.
- M. Annaei Lucani, *Belli civilis libri decem*, editorum in usum editi A.E. Housman, Oxonii, 1927² (5^a rist. 1970).
- JOCelyn, H. D.,
- *The tragedies of Ennius*. The fragments ed. with an intr. and comm. by H. D. Jocelyn, Cambridge, 1967 (1969², risultati inirreperibile).
- JOUAN, F.,
- Euripide, Tome VII *Iphigénie a Aulis*, texte ét. et trad. par F. Jouan, Paris, 1983 (a).
- "Iphigénie à Aulis, V. 1-11", *REG*, 96 (1983) 49-63 (b).
- KANNICHT, R.,
- *Tragicorum Graecorum Fragmenta V*. Euripides, 2 voll., Göttingen, 2004.
- KENT, R. G.,
- Varro, *On the Latin Language*, I (Books V-VII), with an engl. trans. by R. G. Kent, London, Cambridge Mass., 1951.

- KLOTZ, A.,
- *Scenicorum Romanorum Fragmenta*, I. *Tragicorum fragmenta*, adiuvantibus O. Seel et L. Voit ed. A. Klotz, Monachii, 1953.
- KOVAČS, D.,
- Euripides, *Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus*, ed. et trans. by D. Kovacs, Cambridge Mass., London, 2002.
- LE BOUFFLE, A.,
- *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1977.
- Hygin, *L'astronomie*, texte ét. et trad. par A. Le Bouffle, Paris, 1983.
- *Astronomie Astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987.
- LEHMANN, A.,
- *Varron critique littéraire. Regard sur les poètes latins archaïques*, Bruxelles, 2002.
- LENNARTZ, K.,
- *Non verba sed vim. Kritisch-exegetische Untersuchungen zu den Fragmenten archaischer römischer Tragiker*, Stuttgart und Leipzig, 1994.
- LEO, F.,
- *Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. und eingel. von H. Fraenkel, I, Roma, 1960 (*De tragodia Romana*, 1910).
- LUCK, G.,
- P. Ovidius Naso, *Tristia*, hrsg. tibers. und ekl. von G. Luck, II. *Kommentar*, Heidelberg, 1977.
- LUNELLI, A.,
- "Postille inedite di Vahlen alla seconda edizione di Ennio" *RFIC*, 108 (1980) 55-84 e 174-217. (rist.: *Iohannis Vahlenti curae Einnianae ultimae in editionem alteram impensae* ed., adnot. instr., indices adiecti A. Lunelli, Amsterdam, 1989).
- MARTIN, J.,
- *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*, Paris, 1956.
- Aratos, *Phénomènes*, texte ét., trad. et comm. par J. Martin, 2 voll., Paris, 1998.
- MOSCARDI, A.,
- *Il Festo farnesiano (cod. Neapol. IV A. 3)*, Firenze, 2001.
- PIRAS, G.,
- *Varrone e i poetica verba. Studio sul settimo libro del De lingua Latina*, Bologna, 1998.
- RAPISARDA, C.A.,
- Censorini *De die natali liber ad Q. Caerellium*, Pref., t. cr., trad. e comm. a cura di C.A. Rapisarda, Bologna, 1991.
- RIBBECK, O.,
- *Scenicae Romanorum poesis fragmenta*. I *Tragicorum Fragmenta*. rec. O. Ribbeck, Lipsiae, 1871², 1897³.
- ROMÉ, A.,
- "Sur la date de composition de l'Iphigénie à Aulis d'Euripide", in *Miscellanea Giovanni Mercati*, IV, Città del Vaticano, 1946, pp. 13-26.
- ROSEN, H.B.,
- "Septentrio und Verwandtes", *ZVS*, 95 (1979) 90-99.

- ROTHSTEIN, M.,
 - Propertius Sextus, *Elegien* ekl. von M. Rothstein, mit einem Nachwort zu Teil I und II in Band II von R. Stark, I, Dublin/Zürich, 1966³ (1898, 1920²).
- SCHERER, A.,
 - *Gestrirnanen bei den indogermanischen Völkern*, Heidelberg, 1953.
- SKUTSCH, F.,
 - "Zu Ennius' Iphigenia", *RhM*, n. F. 61 (1906), 605-619 (*Kleine Schriften*, Leipzig, 1914, 296-309).
- STOCKERT, W.,
 - Euripides, *Iphigenie in Aulis*, I. Einleitung und Text; II. Detailkommentar, Wien, 1992 (*Wiener Studien*, Beiheft 16/1; 16/2).
- TAMPANARO, S.,
 - Recensione a Jocelyn, 1967, *Gnomon*, 40 (1968) 666-671 e 848.
- *Contributi di filologia greca e latina*, a cura di E. NARDUCCI, con la collaborazione di P. CARARA, G. RAMRES, A. Russo, Firenze, 2005.
- TRAGLIA, A.,
 - *Opere di Marco Terenzio Varrone* a cura di A. Traglia, Torino, 1974.
 - *Poeti latini arcaici*, I, Livio Andronico, Nevio, Ennio, a cura di A. Traglia, Torino, 1986.
- TRAINA, A.,
 - *Voriti barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*. Seconda ed. riv-
 data e aggiornata, Roma, 1974.
- VÄHLEN, I.,
 - "De emendandis Ennii tragoediis" (1888/9), in *Opuscula Academica*. I, Lipsiae, 1907,
 pp. 413-415 (rist. Hildesheim, 1967).
 - *Ennianae poesis reliquiae*, iteratis curis rec. I. Vahlen, Lipsiae 1903 (rist. Lipsiae, 1928;
 Amsterdam, 1963).
- WARMINGTON, E.H.,
 - *Remains of old Latin*. Newly ed. and transl. by E. H. Warmington, I *Ennius and
 Caecilius*, London – Cambridge Mass., 1961.
- WEST, M.L.,
 - *Hesiod, Works and Days* ed. with prol. and comm. by M. L. West, Oxford, 1978.
- WILLINK, C.W.,
 - "The Prologue of *Iphigenia at Aulis*", *CQ*, 21 (1971) 343-364.

affinità non ne coinvolge il contenuto), esse presentano diversi elementi di interesse, costituendo una preziosa testimonianza circa la natura di alcune concezioni astrali nella tradizione funeraria del periodo.

Le fonti

L'edizione fondamentale delle tavole dei decani riprodotte su coperchio di sarcofago si deve a Neugebauer e Parker, che hanno censito 12 fonti³; a queste si aggiunge il sarcofago di *mrw* (Suppl. 8877), conservato al Museo Egizio di Torino (siglato S17)⁴; la maggior parte di queste fonti proviene da Asyut (10 esemplari), mentre tre esemplari provengono rispettivamente da Aswan, Gebelain, Tebe. Le sigle qui utilizzate per identificare i singoli manoscritti seguono il criterio adottato nell'edizione dei *Coffin Texts*.

A1C – Sarcofago di *hk3-t*, Aswan; Cairo, CG 28127, ora al Museo di Aswan – Bibl.: *EAT I*, pp. 14-15; pll. 14-15 (n. 8); H. WILLEMS, *The Coffin of Hegata (Cairo Jde 36418): A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom* (OLA 70), Leuven 1996.

G1T – Rivestimento ligneo interno del sarcofago di *ikr*, Gebelain; Torino, Suppl. 14774 – Bibl.: *EAT I*, pp. 12-13; pl. 11-13 (n. 7).

S1C – Sarcofago interno di *msht*, Asyut; Cairo, CG 28118 – Bibl.: *EAT I*, pp. 4-5; pll. 1-2 (n. 1).

S3C – Sarcofago di *fr-ib*, Asyut; Cairo, JE 36444 – Bibl.: *EAT I*, p. 6; pll. 3-4 (n. 2).

S5C – Sarcofago di *ḫw3w*, Asyut; Cairo, JE 45064 – Bibl.: *EAT I*, pp. 18-19; pll. 20-21 (n. 11).

S6C – Sarcofago di *ḫw-n-mnty*, usurpato da *hty*, Asyut; Cairo, JE 36320 – Bibl.: *EAT I*, p. 7; pl. 5-6 (n. 3).

S9C – Sarcofago di *ḫw3w*, Asyut; Cairo, JE 44979 – Bibl.: *EAT I*, p. 17; pll. 18-19 (n. 10).

S11C – Sarcofago di *šms*, Asyut; Cairo, JE 44978 – Bibl.: *EAT I*, pp. 20-21; pll. 22-23 (n. 12).

S3P – Sarcofago di *ḫw-n-mnty*, usurpato da *nht* e *ḫnn*, Asyut; Louvre, n. inv. non reperito – Bibl.: *EAT I*, p. 16; pll. 16-17 (n. 9).

³ *EAT I*, pp. 1-32.

⁴ Ringraziamo la Direzione del Museo Egizio di Torino e la Soprintendenza Archeologica del Piemonte e del Museo Antichità Egizie per aver autorizzato l'uso delle copie di questi testi.

INVOCAZIONI ASTRALI SU COPERCHI DI SARCOFAGI DEL MEDIO REGNO

EMANUELE M. CIAMPINI

Università Ca' Foscari, Venezia

RASSUNTIVO

La rappresentazione e i testi relativi ai decani su sarcofagi del Medio Regno descrivono uno schema di scansione del tempo dominato dal ciclo solare; le divinità principali (Ra, Nut, Orione, Siro e Mesekhtu, cioè l'Orsa Maggiore) sono connesse all'unione di Ra e Osiride come modello per la rigenerazione del cosmo e del defunto.

PAROLE CHIAVE: DECANI, SARCOFAGO, MEDIO REGNO, DIVINITÀ ASTRALI, RA, NUT, ORIONE, SIRO, MESEKHTU (ORSA MAGGIORE).

ASTRAL INVOCATIONS ON COFFIN COVERS FROM THE MIDDLE KINGDOM

ABSTRACT

The representation and the texts relating to the decans on the Middle Kingdom coffins describe a time model ruled by the solar cycle; the main deities (Ra, Nut, Orion, Sirus, and Mesekhtu, this is the Great Bear) are related to the Ra-Osiris union as model for the cosmos and dead's regeneration.

KEY WORDS: DECANS, COFFIN, MIDDLE KINGDOM, ASTRAL DEITIES, RA, NUT, ORION, SYRUS, MESEKHTU (GREAT BEAR)

Le raccolte funerarie del Medio Regno si articolano in tradizioni diverse per diffusione e tipologia: accanto al *corpus* dei Testi dei Sarcofagi, il più ricco del periodo, si segnalano gli ampi stralci tratti delle raccolte funerarie dell'Antico Regno (Testi delle Piramidi)¹, e una serie di elaborazioni minori che si specializzano anche per la loro localizzazione sul sarcofago: è questo il caso dei cosiddetti "testi di giunzione"² (*Fugensinschriften*)³, o di quelle invocazioni che accompagnano le tavole dei decani riportate all'interno del coperchio di alcune casse lignee; formalmente simili alle formule d'offerta (anche se, come si potrà verificare nella traduzione, questa

¹ J.P. ALLEN, 2006.

² S. GALLIERT, "Die Fugenschriften auf Sargen des Mittelren Reiches", *SAK* 23 (1996) 147-165.

MHNH, 7 (2007) 93-114.

S1T – Sarcofago di *mrrrw*, Asyut, Torino, Suppl.8877 – inedito.

S1T^a – Sarcofago di *idy*, Asyut, Tübingen, n. inv. 6 – Bibl.: *EAT I*, p.8; pll.7-8 (n.4).

S2Chass. – Sarcofago di *m3^{ct}*, Asyut; collocazione sconosciuta – Bibl.: *EAT I*, p.9 (n.5).

T3C – Sarcofago di *33yt*, Deir el-Bahari (Tebe); Cairo, JE 47355 – Bibl.: *EAT I*, pp.10-11; pll.9-10 (n.6).

Il testo

Le tavole dei decani sono attraversate longitudinalmente da un testo che si sviluppa lungo l'intero coperchio⁵; la decorazione è completata da alcune figure divine identificate da didascalie⁶. Questi insieme di testi e figure si integra con la serie dei decani, andando a definire un quadro organico delle dottrine astrali del periodo, perfettamente coerenti con quelle incentrate sui modelli di rinascita solare e osiriaci; tale complessità di aspetti permette di riconoscere la rilevanza di queste fonti del Medio Regno nel più ampio sviluppo di quelle concezioni astrali che avranno una particolare rilevanza nella più tarda tradizione templare⁷.

Formalmente affini alle formule d'offerta, le invocazioni pongono il loro *focus* su un piano rituale dove operano divinità celesti.

(I) – «Offerta che Ra, signore del cielo, in ogni suo luogo (= ovunque), ha concesso: sia un'offerta funeraria per questo N. (onorato)».

(II) – «Offerta che Mesekhtu ha concesso nel cielo settentrionale: (offerta funeraria)».

(III.a) – «Offerta che Sah ha concesso nel cielo meridionale: (sia un'offerta funeraria per N.)».

(III) – «Offerta che Nut ha concesso: sia un'offerta funeraria per questo N.».

(III.a) – «Offerta che Mesekhtu ha concesso nel cielo settentrionale: sia un'offerta funeraria [...]».

(IV) – «Offerta che Sah ha concesso nel cielo meridionale (insieme con Mesekhtu nel cielo settentrionale: sia un'offerta funeraria per questo N.)».

(IV.a) – «Offerta che Sepdet ha concesso».

⁵ Vedi Appendice (A); per lo schema delle varianti vedi Appendice (B).

⁶ Vedi Appendice (C); non tutte le fonti integrano le rappresentazioni con le didascalie.

⁷ A titolo di esempio si può ricordare l'analisi condotta sulla decorazione di Esna: A. VON LIEVEN, 2000; analoga funzione è stata attribuita ad alcune rappresentazioni di Dendera: Cf. LERTZ, 2006.

(V) – «Offerta che Semeid del sud ha concesso insieme con Semeid del nord: (sia un'offerta funeraria per N.)».

(VI) – «Offerta che il Dio che attraversa il cielo ha concesso insieme con Remen superiore».

(VII) – «Offerta che Colui che è davanti a Sepdet ha concesso insieme con colui che è dietro Sepdet».

(VIII) – «Offerta che Akhui ha concesso insieme con colui che è dietro Akhui: (un'offerta funeraria)».

(IX) – «Offerta che il primo delle stelle-*h3w* ha concesso insieme con l'ultimo delle stelle-*h3w*».

(X) – «Offerta che *hnt-hrt* ha concesso insieme con *hnt-hrt*: (un'offerta funeraria di mille forme di pane, mille brocche di birra, mille uccelli, mille tagli di bue, migliaia di ogni cosa pura per N.)».

La natura delle divinità invocate è chiaramente riconoscibile: si tratta di entità celesti il cui ruolo si precisa in rapporto con l'offerta che deve essere presentata al defunto; rispettando la *forma mentis* egiziana, il destino dell'individuo è determinato da un agire divino che lo rende uno «spirito eletto» (*3h*)⁸, in grado di prendere parte ai processi vitali dell'universo.

Per questo troviamo qui citate divinità ed esseri che determinano con il loro apparire la scansione del tempo e, nello stesso tempo, il suo perpetuo rinnovamento. Accanto alle divinità celesti sono citati i decani, gruppi di stelle che nel Medio Regno diventano protagonisti di una dottrina incentrata sui processi di rigenerazione del cosmo; i decani citati in questi formulari possono pertanto essere considerati i più rilevanti nel quadro cosmico, in grado operare la rigenerazione del defunto grazie all'offerta. Quattro divinità menzionate nelle invocazioni sono riprodotte anche in tavole che completano la decorazione dei coperchi: le loro didascalie permettono di fornire ulteriori definizioni circa la loro natura. Mentre Nut personifica il cielo, le altre tre figure possono essere considerate trasposizioni celesti del gruppo osiriaco.

(Nut) – «Nut, solleva le tue braccia!»⁹.

(Mesekhtu) – «Mesekhtu nel cielo settentrionale».

⁸ Secondo la dizione corrente, lo spirito eletto definisce il risultato di un processo dinamico che inizia con le liturgie funerarie svolte prima della sepoltura sulla terra, e che termina con la completa trasfigurazione del defunto.

⁹ L'indicazione evoca l'immagine della dea, raffigurata nell'atto di sostenere con le braccia la volta celeste. AIC recita: «Nut, solleva questo N.».

(*Sah*) – «Sah: volgi il tuo volto in modo da vedere Osiride»¹⁰.
 (*Sepdet*) – «Sepdet, che conceda vita (a N.)»¹¹.

Le divinità delle invocazioni astrali

L'analisi delle invocazioni su sarcofago permette di individuare alcune figure divine importanti per la riuscita del processo di rigenerazione, accanto ad altre che si caratterizzano come un 'coro' celeste; tale distinzione riflette in parte un modello gerarchico, confermato anche dalle tavole con le rappresentazioni divine; tuttavia, è l'intero gruppo divino delle invocazioni a consentire all'individuo di accedere al consesso celeste¹². Per questo sarà utile analizzare i protagonisti dei testi, definendo il ruolo all'interno del processo di rigenerazione.

Il ruolo di Ra in questo processo è confermato dalla sua posizione nei testi¹³; in tutte le versioni egli apre infatti le invocazioni (I), introdotte quasi sistematicamente da un segno circolare: in esso si può forse riconoscere un rimando al «ciclo (solare)» (*dbn*)¹⁴; in un caso il cerchio è sostituito dal segno-*ntf* (SIC), probabile indicatore della funzione regolatrice del dio: il concetto di *ntf* potrebbe qui evocare l'«anno perfetto» (*ḥmpt nfr*), momento che vede la coincidenza tra il calendario astronomico e quello civile. Nello stesso tempo esso può esprimere la positività dell'atto generativo nella festa del Nuovo Anno, così come tematizzato nelle liturgie tarde¹⁵; l'«anno perfetto» può evocare anche la trasformazione del furore divino in grazia e positività, così come appare evidente da varie fonti templari¹⁶.

- 10 A1C legge *wšf* come ep. del defunto, aggiungendo «nel cielo meridionale»; S3C integra il nome di Sah con l'indicazione «nel cielo meridionale»; infine, T3C recita: «Sah, volgi il tuo volto in modo da vedere Mesekhtu».
- 11 Questa è la versione maggiormente diffusa; GIT aggiunge: «che egli possa vivere come un dio»; S9C riporta solo il nome divino, mentre T3C recita: «Sopdet, sia il tuo volto verso Sah».
- 12 Significativamente alcuni miss. chiudono le invocazioni con un un riferimento al rapporto degli dei col defunto: «Io amano tutti gli dei che sono nel cielo (di *w'ry*): Appendice (A), segm. X, nota *ad hoc*.
- 13 La sua funzione è quella di definire spazio e tempo cosmici; la corrispondenza tra spazio e tempo nella dottrina solare si definirà nel Nuovo Regno, come dimostra la corrispondenza di «*ctt*» (nell'alidat), «*campoo*» (di un'ora della notte) o «*scripta*», con il concetto di «*korw*»: E. HORNING, 1963, p. 17 (3).
- 14 Più precisamente, il termine designa il «circuitoo» localizzabile in cielo.
- 15 PH. GÉROND, *Les invocations à la Bonne Amée au temple d'Edfou* (AeH 11), Genève, 1986; queste liturgie hanno natura esorcistica contro le minacce che possono colpire il re nel passaggio dell'anno.
- 16 Vedi uno degli imni di Hathor a File: Fr. DAKINA, 1968, pp. 6-7. Il tema è sviluppato anche in ambito letterario: E.M. CIAMPINI, 2005a, pp. 24-25.

Alla figura di Ra segue Mesekhtu, che nella successiva invocazione (II, III.a) viene localizzato nel cielo settentrionale; questa costellazione (corrispondente all'Orsa Maggiore) è rappresentata come una coscia di bue, frequentemente associata con il Rituale di Apertura della Bocca e l'offerta funeraria¹⁷; nello stesso tempo può rappresentare Seth bloccato in cielo da Iside-Sepdet¹⁸. Le fonti mostrano alcune varianti significative in questo passaggio del testo: l'invocazione a Mesekhtu nel cielo settentrionale può infatti alternarsi con quella a Sah nel cielo meridionale (II.a), mentre una variante cita insieme le due figure divine (IV).

L'invocazione successiva (III) è rivolta a Nut, dea del cielo raffigurata sui coperchi nell'atto di sollevare la volta celeste¹⁹; la sua funzione riflette il potere vitale della dea, determinante nella riuscita dei cicli cosmici di rinascita. Questo ruolo di Nut procede direttamente dal suo essere dea madre: da un lato è genitrice del sole²⁰, dall'altro è anche colei che ha messo al mondo Osiride divenendo, per analogia, la madre del defunto che giace nel sarcofago come in un ventre materno²¹.

Le invocazioni successive (IV, IV.a) sono rivolte a due figure dal forte legame reciproco: Sah e Sepdet (= Orione e Sirio)²²; personificazioni celesti di Osiride e Iside, con il loro apparire sull'orizzonte determinano l'avvio del processo di rigenerazione del cosmo²³. La loro presenza nella decorazione dei sarcofagi si combina organicamente con Mesekhtu: se questa evoca la figura di Seth e, nello stesso tempo, l'offerta funeraria²⁴, Sah e Sepdet sono l'immagine celeste di Osiride e Iside; e come nel mito, anche nel ripetersi ciclico dell'apparire sull'orizzonte essi commemorano la vicenda di Osiride ucciso e riportato in vita da Iside che diventa,

- 17 Sulla natura di Mesekhtu: H. WILLEMS, 1996, 184-186; più in generale, LGG III, p. 441.
- 18 Per Mesekhtu bloccato nel cielo settentrionale da Iside ippopotamo: E.M. CIAMPINI, 1999.
- 19 L'atto divino è citato nella relativa didascalia, vedi Appendice (C).
- 20 Questa funzione di Nut è descritta nella scena di rinascita del sole dell'formula 1029 dei Testi dei Sarcofagi (CT VII, 252 a-257 e), divenendo centrale nelle cosmografie del Nuovo Regno: G. ROULIN, 1996, pp. 341-342, 345-346.
- 21 A. RUSCH, 1922; S. SCHOTT, 1986; sulla dea del cielo come madre del defunto: J. ASSMANN, 2002, pp. 20-25; in alcuni testi funerari il termine «*madre*» è sinonimo di «sarcofago»: J. ASSMANN, 1972, pp. 48-49.
- 22 LGG VI, pp. 152-154 (Sah); 291-294 (Sepdet).
- 23 L'avvio del processo di rigenerazione si identifica con l'inizio dell'anno, coincidente con la levata di Sirio.
- 24 Può essere utile ricordare che il sacrificio del bue e l'offerta della sua coscia nel contesto funerario hanno il valore di esorcismo contro Seth: J.-Cl. GOYON, 1997, pp. 121-123 (Rituale di Apertura della Bocca, scene 23-25).

successivamente, anche la sua più efficace protettrice²⁵. La costellazione divina formata da Mesekhtu, Sah e Sepdet diventa però anche paradigmatica per il destino del defunto: questi, identificato con Osiride-Sah, rinasce nel cielo meridionale, mentre Iside-Sepdet blocca Mesekhtu (in questo caso immagine stessa del nemico) nel cielo settentrionale²⁶. Non può dunque essere casuale la rappresentazione di questi tre protagonisti divini nella scena dei coperchi di sarcofago: accanto a Nut, madre divina e immagine stessa del sarcofago che tiene in gestazione il corpo del defunto, sono riposti i tre protagonisti della vicenda di morte e rinascita che si fa paradigma per il destino dell'individuo. L'evocazione delle tre figure tramite la loro rappresentazione fisica rispetta la tradizione del periodo, che comincia a integrare le ampie sezioni testuali con figure e scene dalla particolare complessità²⁷. La riproduzione di queste entità all'interno del sarcofago si avvale anche di un particolare iconografico non certo secondario: mentre Sah e Sepdet sono antropomorfi, Mesekhtu segue la disposizione delle sue stelle nella forma di una parte fisica (la coscia) del bue sacrificale; elemento ostile della serie divina, la sconfigge come parte del corpo di un animale sacrificato (= Iside) e condannata alla sconfitta come parte del corpo di un animale sacrificato nel corso del funerale. Queste figure celesti, definite «abitanti dell'orizzonte», partecipano in un'altra formula dei Testi dei Sarcofagi alla rinascita del defunto che in questo modo può entrare a far parte del gruppo divino che circonda Ra²⁸.

A questo gruppo omogeneo di forze celesti segue una nutrita serie di decani che prendono parte attivamente all'offerta stabilita per il defunto. Pur non rappresentando l'intera serie di questi corpi celesti²⁹, essi evocano momenti significativi nel ciclo annuale; partendo dall'invocazione a Ra, seguita da quelle a Nut, Mesekhtu, Sah e Sepdet, si ha così la seguente serie di decani: Samed del sud e Samed del nord

25 Questa funzione di Sepdet e Sah è frequentemente riproposta nella decorazione templare di età greco-romana; tra gli esempi di questo periodo si segnala quella del tempio di Dair el-Medina, dove Sepdet in forma di vacca viene descritta come «il ba di Iside nel suo nome di Sepdet, la grande del cielo meridionale, mentre protegge suo fratello come Sah in cielo, per farlo posare in pace nella necropoli»: P. DU BOURGUEF, 2002, p. 82 (89). Il rapporto tra Sah e Sepdet è ripreso anche nelle liturgie liturgie osiriache tebane: papiro Wien 3865, 1.28; Fr.-R. HARANI, 1984, p. 109.

26 Questa immagine del trionfo di Sah e Sepdet, contrapposto alla cattura di Mesekhtu, è ripresa in una tradizione diffusa in epoca tarda: A. VON LIEBEN, 2000, pp. 61-62 (Esna 408), v. anche sopra, nota 18.

27 P. ROBINSON, 2006.

28 «É Sah che mi dà il suo braccio, è Mesekhtu che fa per me una strada verso l'orizzonte occidentale; è Sepdet che mi saluta alla nascita del diav»: CT VI, 51.b-d (formula 482).

29 Il numero dei decani qui invocati (11), cui si aggiungono le personificazioni maggiori (3: Mesekhtu, Sah, Sepdet), corrisponde a un terzo dell'intera serie (36 - 3 [Sah, Sepdet e Mesekhtu] = 33) presente sui coperchi di sarcofago.

(V); Dio che attraversa il cielo e Remen superiore (VI); Colui che è davanti a Sepdet e Colui che è dietro a Sepdet (VII); Akhni e Colui che è dietro Akhni (VIII); il Primo delle stelle-*ḥsw* e l'ultimo delle stelle-*ḥsw* (IX); *io ḥnt-ḥrt* e *io ḥnt-ḥrt* (X). Il legame con i giorni epagomeni potrebbe essere la chiave di lettura per la loro presenza in questo contesto³¹: questi giorni sentiti al di fuori dello scorrere del tempo segnano due momenti particolarmente significativi: la nascita della famiglia osiriana, e la celebrazione (almeno nel Nuovo Regno) di importanti festività nella necropoli³². Entrambi gli aspetti sembrano essere qui presenti, anche se in forma emblematica: il tema della nascita, evocato dalla presenza di Nut e delle personificazioni celesti della 'costellazione' osiriaca, e nello stesso tempo l'insistenza dell'offerta funeraria, garantita al defunto in quasi tutte le invocazioni che compongono il testo.

Pur nella loro sinteticità, le invocazioni che accompagnano le tavole dei decani sui sarcofagi del Medio Regno costituiscono un compendio dottrinale di indubbio spessore: struttura e contenuto rispondono infatti a quello che possiamo considerare lo scopo primario di queste composizioni: garantire al defunto un insieme di 'supporti' che gli consentano di accedere al destino *post mortem*; per questo le invocazioni e i loro protagonisti insistono su due aspetti precisi: il rapporto tra Ra e Osiride quali modelli di sopravvivenza, e il godimento delle offerte funerarie.

Le concezioni astrali del Medio Regno e la tradizione tarda

Il collegamento tra il modello solare e quello osiriano costituisce uno dei fondamenti della speculazione egiziana³³; nelle invocazioni astrali questo collegamento si specializza nel rispetto dello scenario evocato dal coperchio del sarcofago: la volta celeste che vede il perpetuo ciclo di rinascita del sole diventa anche il luogo dove Sah-Osiride, insieme con Sepdet-Iside, trionfa su Mesekhtu-Seth; lo stesso scenario, cioè Nut, ribadisce il collegamento tra le due figure divine, essendo considerata madre di entrambe³⁴. La presenza del defunto in questa serie di cicli rigenerativi costituisce il suggello della stessa speculazione, in grado di fornire al singolo una serie di supporti utili per conseguire la sopravvivenza.

30 Per questa serie di decani: LGG VI, p. 359 (*smd-mḥy*, *smd-rsw*); IV, p. 669 (*rnm-ḥny*); IV, p. 446 (*mtr-ḥs pn*); VII, p. 401 (*ḥpy-s spdt*); I, p. 249 (*imy-ḥt spdt*); I, p. 249 (*imy-ḥt ḥmwy*); V, p. 17 (*ḥst ḥsw*); III, p. 99 (*ḥmwy ḥsw*); V, p. 397 (*ḥnt-ḥrt*, *ḥnt-ḥrt*).

31 H. WILLEMS, 1996, p. 334.

32 LÄ I, 1232.

33 E.M. CIAMPINI, 2005b, pp. 173-175.

34 Va notato che questa funzione di Nut come genitrice divina si pone su livelli diversi: se nel caso del sole la sua azione si ripete quotidianamente, con Osiride la maternità si pone su un piano mitico; il ruolo della dea è dunque perfettamente coincidente con la natura dei due modelli divini.

Il ruolo di Ra e Osiride nella decorazione di questi coperchi di sarcofago non si esaurisce con le invocazioni astrali; le due divinità infatti, insieme con Nut, sono ancora citate in una formula che due fonti alto-egiziane (A1C e G1T) aggiungono alla decorazione del coperchio; edita nei *Coffin Texts*³⁵, questa formula vede lo stesso defunto rivolgersi a Nut, identificata con sua madre, affinché la dea gli consenta di prendere parte alla rinascita solare. Il contenuto del testo diventa particolarmente significativo se lo si inserisce in un livello astrale: l'individuo si rivolge alla madre come Osiride, chiedendo di attraversare il firmamento per rinascere all'alba, scacciando il nemico cosmico Apopi³⁶; il processo di trasfigurazione del defunto passa attraverso la figura del dio che muore e risorge, ma soprattutto dipende dal godimento di quelle offerte delle quali egli si dice padrone³⁷. In questo modo vediamo riproporsi tutti gli elementi che caratterizzano le invocazioni astrali, con la conferma della funzione di Ra e Osiride quali modelli per la sopravvivenza.

Il rinnovamento e la rigenerazione dello scenario celeste ha un parallelo terrestre nella piena del Nilo che segna l'inizio dell'anno; il collegamento tra i due livelli è personificato, ancora una volta, dalla coppia Sah-Septet che ripete annualmente, con la sua comparsa in cielo, la garanzia di un nuovo ciclo vitale. La funzione delle due divinità nei Testi dei Sarcofagi è stata da tempo riconosciuta³⁸; tuttavia, è qui utile ricordare che il tema del rinnovamento è spiegato nel *corpus* del Medio Regno come riflesso diretto di un carattere di Septet: la formula 689 dei Testi dei Sarcofagi gioca infatti su variazioni del termine *rrpi*, «essere giovane», «ringiovanire», attribuendo la condizione di «ringiovanito» (*rrp*) al defunto, messo al mondo all'«inizio dell'anno» (*prt rrp*) da Septet, la «giovane ringiovanita» (*rrpy rrp*)³⁹. Il nesso etimologico tra rinnovamento (*rrp*) e anno (*rrp*) è certo significativo, perché permette di riconoscere la natura attribuita in Egitto all'«anno», segmento di un rinnovamento ciclico che si ripete insieme con la piena del Nilo, a sua volta evocazione di quelle acque dell'Abisso primordiale (Nun) da cui è emerso il mondo alle origini del tempo⁴⁰. Questo ruolo di Septet si definisce quindi come ulteriore elemento

³⁵ Formula 644: CT VI, 254.a-265.h.

³⁶ CT VI, 264.e-1. Il ruolo attivo del defunto nella navigazione solare può essere ultimamente messo a confronto con la formula 160 dei Testi dei Sarcofagi, nella quale si può riconoscere *in nice* il modello delle successive liturgie solari: CT II, 377.c-386.c.

³⁷ CT VI, 265.h.

³⁸ B. ALTENMÜLLER, 1975, pp. 181 (Sah), 192-193 (Septet).

³⁹ CT VI, 319.a-e.

⁴⁰ Nelle iscrizioni che commemorano la piena del Nilo sulla rampa di Karnak, il re Taharqa viene definito «amato di Nun l'antico e di Hapi (= piena)»: Cl. TRAUENCKER, 1972, p. 200; fig. 1.

attivo di un processo vitale che nelle invocazioni astrali coinvolge lo scenario cosmico e il defunto; di questa funzione si ha ancora menzione in epoca tarda, quando la dea viene celebrata, sulla porta monumentale del tempio di Iside a Dendera, come «sovrana e signora dell'inizio dell'anno, che suscita la piena al momento giusto»⁴¹.

Nel ciclo perpetuo di tramonto e levata dei decani si esprime il concetto di conservazione della vita nel cosmo, già definito nelle invocazioni e nelle raffigurazioni dei sarcofagi del Medio Regno e ripreso in forme complesse nella tradizione templare tarda. Tra le fonti di questo tipo si può ricordare un testo riportato sul soffitto della sala ipostila del tempio di Esna: l'iscrizione, recentemente studiata, è stata considerata un inno rivolto all'intero gruppo dei decani, celebrati come patroni del cielo al tramontare di Ra; chiamati «ba degli dèi», essi costituiscono un'energia vitale nella volta celeste, in grado di ammantare le forze del male alla stregua di quegli esseri demoniaci che in periodo tardo sono considerati gli emissari di divinità maggiori⁴².

I materiali qui esposti costituiscono alcune delle più antiche elaborazioni di carattere astronomico documentate in Egitto; anche se alcuni degli dèi qui citati sono documentati già nelle più antiche raccolte funerarie (Testi delle Piramidi)⁴³, e pur essendo ben lontane dalla complesse elaborazioni testuali e iconografiche che affollano i soffitti dei templi di età greco-romana, le invocazioni astrali riportate su sarcofagi del Medio Regno costituiscono una tappa fondamentale nella definizione di un modello del cosmo dominato da personificazioni di corpi celesti, sono proprio queste figure, con il loro ciclo tramontare e levarsi, a determinare la scansione temporale e un processo di rinascita.

Le tavole dei decani riprodotte sui coperchi di sarcofagi del Medio Regno sono state interpretate anche come orologi stellari la cui funzionalità avrebbe avuto una funzionalità circoscritta a un arco cronologico limitato; non più valida per il compiuto del tempo⁴⁴, la scansione dei decani nel corso dell'anno rimaneva però valida come immagine del ciclico rinnovamento del cosmo⁴⁵; possiamo così ritrovare queste personifica-

⁴¹ S. CAUVILLE, 1999, pp. 32 (8-9), 100, v. anche pp. 39 (8-10), 106.

⁴² A. VON LIEVEN, 2000, pp. 42-55 (Esna 406).

⁴³ Nel quadro dei modelli di sopravvivenza concessi al re, un posto di rilievo è attribuito a gruppi di stelle, chiamate nei testi le «Imperiture» (*ḥm-wsk*) e le «Infricabili» (*ḥm-wrg*), e identificate con quelle stelle circumpolari che, nel loro non tramontare, costituivano un modello fondamentale per il destino del sovrano divino.

⁴⁴ Il ciclo astronomico dei decani presenta un progressivo slittamento rispetto allo schema proposto nelle tavole del Medio Regno.

⁴⁵ In questo modo anche i decani testimoniano una caratteristica del pensiero faraonico, costantemente impegnato a conservare gli elementi che, sedimentatisi nel corso del tempo, andavano rielab-

zioni celesti ancora integrate nell'immagine del mondo definita nei sistemi più tardi del pensiero faraonico, e dei quali ci conservano memoria anche alcune fonti classiche.⁴⁶ Le figure evocate nei testi e raffigurate nelle scene su sarcofago costituiscono il primo tentativo di resa iconografica (oltre che descrittiva) di figure celesti che vanno ad affiancarsi a entità già chiaramente definite nel loro ruolo salvifico e vitale, quali Ra, Nut o le personificazioni del gruppo osiriacco. L'introduzione dello zodiaco nella più tarda storia egiziana comportò certo una risistemazione dell'immagine del cielo, ma non la scomparsa dei decani che rimasero sempre presenti nella tradizione faraonica, come ci testimoniano anche le fonti relative alla magia della Bassa Antichità.⁴⁷

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, J.P.,
- *The Egyptian Coffin Texts, vol. 8. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts* (OIP 132), Chicago, 2006.
- ALTENMÜLLER, B.
- *Synkretismus in den Sargtexten* (GOF IV.7), Wiesbaden, 1975.
- ASSMANN, J.,
- "Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophageckel des Meremphat", *MDAIK*, 28 (1972) 47-73.
- *La morte come tema culturale* (tr. ital.), Torino, 2002.
- BOURGUEF, P. DU,
- *Le temple de Deir el-Médina* (MIFAO 121), Le Caire, 2002.
- BUCK, A. DE,
- *The Egyptian Coffin Texts*, I-VII, Chicago, 1935-1962 (= *CT*).
- CAUVILLE, S.,
- *Le temple de Dendera. La Porte d'Isis*, Le Caire, 1999.
- CHASSINAT, É. & PALANQUE, CH.,
- *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiou* (MIFAO 24), Le Caire, 1911.
- CIAMPINI, E.M.,
- "Circa una rappresentazione di ippopotamo da Biblio", *RSFen*, 27, fasc. 1 (1999) 21-35.
- *Caniti d'amore dell'Antico Egitto*, Roma, 2005 (2005a).
- "Osservazioni sul politeismo egiziano", *Politeimo*, 5 (2005) 155-184 (2005b).
- DAUMAS, FR.,
- "Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse", *ZdS*, 95 (1968) 1-17.
- GERMOND, PH.,
- *Les invocations à la Bonne Année au temple d'Edfou* (AeH 11), Genève, 1986.
- borati all'interno di schemi si nuovi ma, proprio per la presenza di queste 'reliquie' culturali, fedeli a un modello definito teoricamente all'origine del tempo.
- ⁴⁶ Una lista di decani è ancora riportata da fonti di IV sec. d.C.: *LdI*, 1036.
- ⁴⁷ Vedi la nascita di figure quali Chnoubis, nel quale sono confluiti i tratti di varie identità divine, tra cui anche i decani: *SGG I*, pp. 242-247.
- GOYON, J.-CL.,
- *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris, 1997.
- HEICK, W. & OTTO, E. (Hrsg.),
- *Lexikon der Ägyptologie*, I-VII, Wiesbaden, 1975-1986 (= *LdÄ*).
- HERBIN, FR.-R.,
- "Une liturgie des rites décadaires de Djemé, Papyrus Vienne 3865", *RdÉ*, 35 (1984) 105-126.
- HORNUNG, E.,
- *Das Amdudt. Die Schrift des Verborgenen Raumes*, I-II (*Äg. Abh.* 7), Wiesbaden, 1963.
- LACAU, P.,
- *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, I-II (Catalogue Général du Musée du Caire), Le Caire, 1904-1906.
- LEITZ, CH.,
- "Die Sternbilder auf dem rechteckigen und runden Tierkreis von Dendara", *SAK*, 34 (2006), 285-318.
- (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, I-VII (OLA 110-116), Leuven-Paris-Dudley Ma., 2002 (= *LGG*).
- LIEVEN, A. VON,
- *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Temple von Esna* (*Äg. Abh.* 64), Wiesbaden, 2000.
- MASTROGINOUE, A. (ed.),
- *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, I (Bollettino di Numismatica, Monografia 8.2.1), Roma, 2004 (= *SGG I*).
- NEUGEBAUER, O. & PARKER, R. O.,
- *Egyptian Astronomical Texts, I. The Early Decans* (Brown Egyptological Studies, 3), Providence-London, 1960 (= *EAT I*).
- ROBINSON, P.,
- "Ritual Landscape in the Coffin Texts. A Cognitive Mapping Approach", in R. J. DANN (ed.), *Current Research in Egyptology 2004. Proceedings of the Fifth Annual Symposium*, Oxford, 2006, pp. 118-132.
- ROULIN, G.,
- *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'An-déjà*, I-II (OBO 147/1-2), Göttingen-Freiburg, 1996.
- SCHOTT, S.,
- "Nuit spricht als Mutter und Sang", *RdÉ*, 17 (1986) 81-87.
- TRAUNECKER, CH.,
- "Les rites de l'eau à Karnak d'après les textes de la rampe de Taharqa", *BIFAO*, 72 (1972) 195-236.
- WILLEMS, H.,
- *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom* (OLA 70), Leuven, 1996.

Appendice - Fonti in edizione sinottica

A) - Iscrizioni mediane del coperchio

I

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S5C	
S6C	
S9C	
S11C	
S3P	
S1T	
S1Tù	
S2Chass	
T3C	

Note

S1C: solo in P. LACAU, 1904, p.110. - S9C: Il nome del proprietario è corrotto. - S3P: Quasi tutto il segmento è letto solo in É. CHASSINAT, CH. PALANQUE, 1911, p.154; pressoché illeggibile in *EAT I*, pl.16-17.

II

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S5C	
S6C	
S9C	
S11C	
S3P	
S1T	
S1Tù	
S2Chass	
T3C	

Note

S9C, S11C: i due mss. invertono qui il cielo settentrionale e quello meridionale. -

S3P: letto solo in É. CHASSINAT, CH. PALANQUE, 1911, p.146.

IIIa

S9C	
S11C	

Note

S9C: Integra nella lacuna

III

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S5C	
S6C	
S9C	vedi III.a
S11C	vedi III.a
S3P	
S1T	
S1Tü	
S2Chass	
T3C	

Note

S3C: É. CHASSINAT; CH. PALANQUE, 1911, p.194, leggono , ma il determinativo sembra mancare nella lacuna. - S5C: sostituzione di *nwt* con *3st*.

IIIa

S9C	
S11C	

Note

Per il testo III.a vedi II. - S9C: la fine della linea è poco leggibile nella foto di EAT I, pl.19.

IV

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S5C	
S6C	
S11C	vedi IV.a
S3P	
S1T	
S1Tü	
S2Chass	
T3C	

IV.a

A1C	
G1T	
S3C	
S11C	
S3P	
S2Chass	

Note

S3P: solo in É. CHASSINAT; CH. PALANQUE, 1911, p.146.

V

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S6C	
S11C	
S3P	
S1T	
S1Tü	
S2Chass	
T3C	

Note

S1C: solo in P. LACAU, 1904, p.110. - S3P: (rsy) solo in É. CHASSINAT; CH. PALANQUE, 1911, p.146.

VI

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S3P	
S1T	
S1Tü	
S2Chass	
T3C	

Note

S3P: la di non è certa. - S3P: solo in É. CHASSINAT; CH. PALANQUE, 1911, p.147; il segno non è riscontrabile in foto, v. EAT I, pl.17.

VII

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S3P	
S1T	
S2Chass	

Note

S1C: solo in P. LACAU, 1904, p. 110.

VIII

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S3P	
S1T	

Note

S3C: al termine del segmento É. CHASSINAT; CH. PALANQUE, 1911, p.197, leggono . - S3P: la parte finale del testo non è facilmente leggibile nella foto: EAT I, pl.17; sembra possibile riconoscere ancora le tracce dei segni che fanno parte del nome dell'ultimo proprietario: *hmr*.

IX

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S1T	

Note

S3C: nella lacuna centrale É. CHASSINAT; CH. PALANQUE, 1911, p.197, leggono: .

X

A1C	
G1T	
S1C	
S3C	
S1T	

Note

A1C: Il testo termina: . - G1T: il testo termina: . S3C: Il testo termina: .

B) - Sequenza delle invocazioni astrali sui coperchi dei sarcofagi

A1C	I	-	III	-	IV	IVa	V	VI	VII	VIII	IX	X
G1T	I	-	III	-	IV	IVa	V	VI	VII	VIII	IX	X
S1C	I	II	III	-	IV	-	V	VI	VII	VIII	IX	X
S3C	I	II	III	-	IV	IVa	V	VI	VII	VIII	IX	X
S5C	I	II	III	-	IV							
S6C	I	II	III	-	IV	-	V					
S9C	I	-	IIa	-	IIIa							
S11C	I	-	IIa	-	IIIa	IV	IVa	V				
S3P	I	II	III	-	IV	IVa	V	VI		VIII		
S1T	I	II	III	-	IV	-	V	VI	VII	VIII	IX	X
S1Tü	I	II	III	-	IV	-	V	VI				
S2Chass	I	II	III	-	IV	IVa	V	VI	VII			
T3C	I	II	III	-	IV	-	V	VI				

C) - *Didascalie relative alle divinità raffigurate sul coprecchio*

Nut

A1C	
G1T	
S3C	
S6C	
S9C	
S3P	
S1T	
S1Tü	
T3C	

Note

A1C: dopo il dimostrativo *pn*, compare un segno corrotto: H. WILLEMS, 1996, p. 334: 1) (b).
Mesekhtu

A1C	
G1T	
S3C	
S6C	
S9C	
S3P	
S1T	
S1Tü	
T3C	

Note

T3C: la rappresentazione di Mesekhtu è priva di didascalia

Sah

A1C	
G1T	
S3C	
S6C	
S9C	
S3P	
S1T	
S1Tü	
T3C	

Note

A1C: dopo *phr* è un segno corrotto: H. WILLEMS, 1996, p. 334: 3) (a).

Sopdet

A1C	
G1T	
S3C	
S6C	
S9C	
S3P	
S1T	
S1Tü	
T3C	

The manner in which our information about the magical-herbal tradition has come down to us means that we cannot study the procedures in any detail and so reconstruct the thinking that might in any given case have motivated the usage or the set of instructions. Not only Pliny but also his sources seem to have purged their information of most superfluous 'traditional nonsense'.¹ Occasionally, to be sure, reasons are offered. For example, pseudo-Democritus recommends that a cockerel be carried around a field by a naked virgin to stop the spread of a weed called *leontias* (?Dodder) - for lions (*leontes*) are afraid of cocks.² But the great majority of recipes are presented without grounds. The problem is especially serious in the case of the remedies listed by Pliny the Elder, Dioscorides, Marcellus Empiricus and the hippiatric corpus (to say nothing of Julius Africanus), which are generally presented in a simplified form largely at odds with their use in rhizotomist practice. One important reason for this lack of context is due to the difference between the doctrines and assumptions of school doctors, such as Diocles of Carystus in the fourth century BC, who appropriated such remedies from the folk-tradition, and the attitudes and beliefs of their informants, particularly the women who traded medicinal plants and herbs at regular markets; but it is mostly a function of the process of encyclopaedic organisation by the lost authors of Hellenistic *ἰατροβιβλία* or *ἰατροποιοῦμενα* such as Metrodorus, Μί(κ)κίον, Kratēuas, or Casius Dionysius, and the formation of readily-consultable lists of symptoms and treatments.³ Such infor-

THE COHERENCE OF MAGICAL-HERBAL AND ANALOGOUS RECIPES*

RICHARD GORDON

University of Erfurt

ABSTRACT

Although it is no longer routinely assumed that the ancient herbal-magical tradition was 'irrational', most attempts to defend it have emphasized the possible pharmaceutical effects of individual herbs, with the implication that this was fundamentally an empirical expertise. Others have invoked special theories, such as the ultimately Stoic doctrine of *συμπθέρεα*. Neither approach is entirely wrong, but they need to be supplemented by consideration of the nature of the expertise commanded by practitioners. The rationality of the magical-herbal tradition, whether for healing or for malign ends, can be defended only by situating its practitioners within a specific tradition of practice. We can thus adapt G.E.R. Lloyd's account of ancient medical expertise to this area.

KEY WORDS: HERBAL MAGIC, MAGICAL PRACTICE, *MATERIA MAGICA*, COMPETENCE.

LA COHERENCIA DE LAS RECETAS EN LA TRADICIÓN RIZOTÓMICA Y OTRAS ANALÓGICAS

RESUMEN

Aunque ya no se acepta rutinariamente que la antigua tradición de la magia herbácea medicinal era "irracional", la mayor parte de los esfuerzos por defenderla han puesto el énfasis en los posibles efectos farmacológicos de plantas concretas en la idea de que semejante habilidad era fundamentalmente empírica. Otros han recurrido a teorías específicas, tales como la doctrina, finalmente estocástica, de la *συμπθέρεα*. Ninguno de los dos enfoques es del todo erróneo, pero necesitan ser complementados con la consideración de la naturaleza de la técnica que poseían los expertos. La racionalidad de la tradición de la magia medicinal ya sea con fines curativos o maléficos, solo puede defenderse situando a sus profesionales dentro de una tradición específica de la práctica. De esta manera podemos adaptar a esta área la explicación de G. E. R. Lloyd sobre la técnica médica antigua.

PALABRAS CLAVE: MAGIA HERBÁCEA, PRACTICAS MÁGICAS, *MATERIA MAGICA*, COMPETENCIA.

* This paper is part of a research-project at the University of Zaragoza (Plan Nacional del MENC nº HUM2005-02283/HIST), directed by Prof. Dr. F. Marco Simón and myself.

Abbreviations used: *GMPT* = H.-D. BERTZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells. I: The Texts*, Chicago, 1966, 1993; *Läg* = W. HEICK, E. OTTO and W. WESTENDORF (eds.), *Lexicon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1972-1986; *OLD* = P.W. GLARE (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1982 (1984); *PDM* = the Demotic magical texts translated by JANET JOHNSON in *GMPT*; *PDMSuppl.* = the supplement to that collection in *GMPT*, pp. 323-330; *PGM* = K. Preisendanz (ed.), *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig, 1928-1931; *Stutgart*, 1973-1974 (ed. A. HENRICHS); *SM* = R. W. DANIEL and F. MALTRON (eds.), *Supplementum Magicum*. Papyrologica

Coloniensis 16.1-2, Opladen, 1990-1992; *TGF* = *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen, 1971-2004; *TLL* = *Thesaurus linguae latinae*, Berlin, then Munich, 1904.

¹ On the tradition in general, see SINGER, 1927; SCARBOURGH, 1978; STRANNAAR, 1982; SCARBOURGH and NURTON, 1982; SCARBOURGH, 1986; RUDDE, 1987b, 1992b; SCHMITZ, 1998; DENNINGER, 1998, pp. 27-37. DE HARO SANCHEZ, 2004 collects around 60 fragmentary iatro-magical papyri.

² *Geoponica* 2.42.3f. The normal Greek name for dodder (*Cuscuta epithymum*) was *orobanche* (Theophr., *HP* 8.8.4). This passage of the *Geoponica* is the sole evidence for the name 'lion-weed'. Unless the explanation of the ritual is purely fanciful, it may rely on a realist reading of a prior local metaphor, an analogy between the behaviour of the weed (it smothers legumes) and that of lions. This analogy was no doubt motivated by the two empirical facts that the plant, which has no leaves, consists merely of reddish filaments and flowers in June-July, the period of the Sun's (ancient) entry into Leo. The metaphor marks the activity of interpreting the nature of the plant, an interpretation which in turn became the basis of a remedy. The girl is evidently calqued upon the remedy for pests originally put into circulation in the pseudo-Democratic literature by Bolos of Mendes: Columella, *RR* 7.5.64 = *Geoponica* 12.8.5f., with ROSE, 1933, 72 n.25. On the general difficulties of identifying ancient plant-names with recognised modern species, cf. RAVEN, 1990, 139-168; AMIGUÉ, 1988.

³ On Diocles, see VAN DER EIJK, 2000-20011; DENK, 1996, pp. 229-257; the fragments of Kratēuas and Sextus Niger were collected by Max Wellmann in his ed. of Dioscorides, vol. 3 pp. 139-145; on Kratēuas, I. F. GONZÁLEZ CASTRO, 1999, pp. 477-482. An analogous process of exception and collection took place in Jewish tradition, e.g. *Gittin* 68b-70a.

mation is especially untrustworthy where it provides a single specific for an ailment, and omits the ritual framework entirely. Moreover, the very process of preserving remedies in writing outside their context in a healing praxis gives a doubly misleading impression of the folk-medical tradition, since it is made to appear both as a cacophony of ill-assorted voices, and as sclerotic or unaltered.⁴

Some insight into the way in which recipes using elements of the natural world were composed can however be obtained simply by examining the motivation implicit in the choice and combination of elements without invoking supposed theories, as has so often been done.⁵ This is no substitute for a co-operative interlocutor, but it is the best that can be managed. I propose to examine here four recipes: the well-known remedy for dislocations recorded by Cato, *agr.* 160, a classic 'folk' remedy; and three malign texts from the Graeco-Egyptian formularies, for making a woman talk, for causing infertility, for keeping a victim awake.⁶ I do not claim that they are in any way typical – indeed, the notion of typicality is hardly applicable in this context.⁷ They are arranged in a schematic order, from simple to complex.⁸ The final example is intended to suggest how what we might call rhizotomic, or 'natural', magic tends to lose its rationale within a ritual magical tradition: the rôle of natural ingredients, *pharmaka*, diminishes as the rôle of other features, especially explicit labelling of intentions, increases.⁹ The reduction of the autonomy of

the substances signals a reduction of interest in the logic of the spell¹⁰. Even my simplest example, Cato's charm, employs two strings of pure *voces magicae*, demonstrating a certain routinisation by comparison with the 'discursive' type of charm which notes instead rôles and relationships. The second prescription incorporates no less than three kinds of magical writing. But for present purposes I ignore these facts in order to concentrate on the logic of the recipes.

1. Cato, *de agr.* §160.

The text of Cato's remedy is as follows:

*Laxum si quod est, hac cantione sanum fiet. harundinem prende tibi virdem p. IIII aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices; incipe cantare [formula], usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coierint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextera sinistra praecide; ad laxum aut ad fracturam alliga; sanum fiet. Et tamen cotidie cantato [formula].*¹¹

A dislocation may be healed by means of the following magical remedy: Take a green reed – cane four or five foot long and split it down the centre.¹² Let two men hold <the two pieces> to the (animal's) leg-joints. Begin the incantation [...] while the <two ends> come together.¹³ Brandish a knife over them. When they have come together and one half-reed has touched the other, grasp the reed with your hand and cut it at each end. Bind it (or the pieces, possibly) onto the dislocated or broken limb, and it will heal. Each day repeat a charm as well [...].

Since the most generally-accepted interpretation of this remedy, now seventy years old, makes fullest use of the latitude afforded by the unspoken premise, that ancient

a short-hand for self-conscious, essentially hierate, traditions of magic. These often absorb elements of simpler traditions in composing their own.

¹⁰ Cf. BORNHÄSSER, 1998; in the mediaeval period, note the interesting paper by Gow, 2003. PRISTER, 1938, cols. 1449-1455 collected the evidence then known for another type of occult sophistication of natural magic, according to various astrological schemes; cf. HOPFNER, 1974-90, I §474-479.

¹¹ I follow GOUJARD's Budé text, which, despite Tull's doubts (1978: p. 263), best resolves the problems of the last four lines (taking his *alteram* as a misprint for *alteram* in line 4). The formulae are omitted as irrelevant for my purpose; generally on formulae see ONNERBROS, 1988; 1993 and GORDON, 1995.

¹² LAUGHTON, 1938, p. 53 claimed that the reed was broken in half and not split. The use of the phrase *at agr.* §41. 2 makes clear that this was a false inference.

¹³ The subjects of *coeant* and *coierint* are no doubt the half-reeds (GOUJARD, 1975, p. 320 n. 7). But evidently Cato meant that the assistants were to manipulate the split reeds around the animal. Though MCDANIEL, 1950, p. 172 is surely correct about this, I see no reason to believe, with him, that it is the patient who does the cutting of the joined reeds: the instructions seem all to be directed towards Cato's usual explicit addressee, the farmer, who is also the head of the household, and so responsible for the health of all its members – including the animals, cf. RUPKE, 2001, p. 165f.

⁴ Cf. MÜNSTERER, 1967, pp. 289f., 296f.; ROSSING, 1987, p. 378f. For development over time in the folk-medical tradition, SCARBOROUGH, 1978; STRANDBAD, 1982, p. 10f.; GH, 2004.

⁵ In HOPFNER's view (1913), transmitted to his pupil SECHERL, 1937 and to Deubner's pupil RICHMANN, 1946, such theories underlie virtually all the Graeco-Egyptian material. Although in some cases, particularly divination recipes, such a connection may be important, in many others it seems to me at best irrelevant and usually simply wrong. In the case of magical amulets, the case may be different (cf. LANCELLOTTI, 2001), but I am not convinced: how relevant is *Gynaiques* BK 1 to the ordinary practice of amulet-making? No one however would argue that anything similar to the Hippocratic and Alexandrian effort of theorizing the effects of drugs took place in the herbal-magical field, cf. SCARBOROUGH, 1983; TOUWAIDE, 1998.

⁶ So far as I know, EITREM was the first scholar to attempt to re-construct the coherence of spells in this fashion, even if the results were not always very convincing (EITREM, 1925). But a very similar method had been pioneered by DELATTRE, 1914a, b, followed by PREISIDANZ, 1932, in elucidating the iconography of magical amulets. Though now standard in that field (cf. e.g. RYNER, 1984; AUBERT, 1989), there have been few attempts to do the same for prescriptions that mainly rely on *matéria medica*, but see SCARBOROUGH, 1991.

⁷ The same point can be made about amulets: there are very few duplicates, but many groups whose members bear varying degrees of family resemblance (BONNER, 1952, p. 18f.; PHILIP, 1986, p. 24).

⁸ Insofar as this arrangement represents also a possible historical sequence, it is of course counterfactual history. 'Primitive' natural magical traditions frequently display astonishing verbal development.

⁹ For LUCK, 2006, p. 9, there is no need for such a distinction, since "in a sense, all magic is ritual". But then he ignores rhizotomic and 'folk' magic entirely. The expression 'ritual magic' is simply

Italian magical healing was irrational, to make it precisely that, it is perhaps worth outlining a different view here.¹⁴ We should start with an elementary fact ignored by Laughton, but familiar to earlier commentators, that reeds were a common folk- and medical remedy for backaches, sprains and dislocations.¹⁵ Pliny mentions in particular that the roots were soaked in vinegar for this purpose.¹⁶ The application of a reed to a dislocation has therefore nothing 'magical' about it, since it relies upon common, shared knowledge of *materia medica*. What need explanation are the choice of reed-shaft rather than the root and the ritual actions which precede the application.

It should first be noted that the recipe need not be taken as a remedy for human beings at all, and makes much better sense if it is held to apply primarily to dislocated animal joints: the Hippocratic *On joints* notes that elderly oxen often get dislocations, especially when out of condition.¹⁷ The detail that the split reeds are to be held *ad coxendixes* only makes sense if this expression means 'over the (ox's) hip-joints', that is, its quarters, as in Varro, *RR* 1.20.1.¹⁸ All explanations which imagine a human

¹⁴ LAUGHTON, 1938: this view is accepted by e.g. TURNER, 1976, p. 169f.; GOURAUD, 1975, p. 319 n.2. It is worth remarking that, despite the text's stress upon dislocation (no mention is made of a particular joint) – the notion of fracture is mentioned only as an afterthought – Laughton's interpretation turns the recipe into one for fracture of the femur. He explains neither how this 'misunderstanding' could have arisen nor how Pliny could have thought the charm related to dislocations (*HN* 17.267).

¹⁵ BERGK, 1884, p. 559. On Cato's awareness of various departments of Greek *materia medica*, see BOSCHERINI, 1970, pp. 23-91; MUDRY, 2004. As is well known, however, the main sections presume familiarity with agricultural conditions in S. Latium and Campania, and the remedy may derive from (a) practitioner/folk-usage) there.

¹⁶ Pliny, *HN* 24.87, 32.41; Celsus, *Med.* 5.26.35; Dioscorides, *Med.* 1.85 (1, p. 81.11f. Wellmann).

¹⁷ *On joints* 8 = 4, p. 94.14ff. Littré; cf. 52 = p. 226.6ff.L. Admittedly §160 is not part of the sections (70-73, 102f. = 79-83, 111f. Goujard) devoted to managing afflictions of oxen (cf. RICHTER, 1978, pp. 166-170); but it is part of the 'miscellany' (151-62 = 160-70 G.) which forms a sort of appendix to the main text, and contains a series of notes or jottings that presumably came to Cato's notice after he had finished the main text, as part of the hypothetical second edition. MEZZABOTTA, 2001 unfortunately does not express an opinion on this matter, limiting herself to §70-3 and 102f. On 'interference' between veterinary and human-medical concepts, cf. GERTOU, 1998.

¹⁸ On first glance at the *TLL* entry (even more so in *OLD*), it looks as though *coxendix* occurs far more frequently in relation to human hips than animals'. But in fact the great bulk of entries derives from the medico-botanical books of Pliny's *HN*. Disregarding these, and Serenus Sammonicus, we are left with only four passages in which it must refer to human hips – exactly the same number as those in which it refers to animals (the occurrence of *climibus* with *coxendicibus* – supplied by conjecture – at Arnob., *Adv. nat.* 2.42 suggests that obscure words relating to animals are being applied to people for rhetorical effect; here). Both *TLL* and *OLD* take it for granted that our passage of Cato is to be numbered among the references to humans, but of course do not give reasons. Though the two earliest extant occurrences of *coxendix*, in Plautus and Lucilius, refer to humans, the word seems to have been used in his explanation of the dialect word *stribula*, meaning 'sacrificial ox-hamches', by the grammarian D. Aurelius Opilius (late 1st-early 2nd c.; cf. Varro, *LL* 7.67).

patient have to assume that Cato has unthinkingly inserted here a remedy specifically for dislocated human hips (indeed, in Laughton's case, broken femurs), even though dislocated shoulders or collar-bones would have been much more common; and which he assumes the reader will know how to apply to other cases. But if the primary reference is to farm-animals, especially draught-oxen, the difficulty disappears: the joint such animals mostly do dislocate is their 'hip' – of which they have four. It is for this reason, I take it, that Varro, in the passage cited above, warns the farmer not to use plains-bred animals on hillsides, and *vice versa*; and to switch animals from side to side, by inference so as not to overstrain particular joints.

The specific form of the remedy relies upon a catachresis which had become standard in Latin, probably long before Cato's day: the use of words derived from human or animal anatomy for the parts of reeds.¹⁹ Thus Pliny employs *cartilago*, *caro*, *medulla* as words for the inner parts of the reed and *nodus* for the joints.²⁰ This last word was also used for the nodes or protuberances of the joints in animals.²¹ Now although the folk-assumptions about dislocation of joints in the middle Republic are completely unknown, it is reasonable to suppose that they were similar to the phrase used by Celsus describing the two ways in which bones can "be moved out of their place": they either "gape apart" (dislocation) or they "leave their place" (slippage).²² That is, dislocation was understood as a displacement or separation of what is naturally in conjunction. In the remedy, the general analogy between reed and joint is made specific by encircling the affected joint(s) with the split reed. It is because the nodes (= 'joints') must be severed, as in a dislocation, that the reed is split *down the centre*. The metaphors of flesh, marrow and joint have become "a source of advice on how to think about the matter".²³

Because it is still green, the ends of the reed once split can easily be put back together so as to appear whole.²⁴ The natural conjunction – co-articulation – of the elements

¹⁹ It may of course be the case that the commonsensical, medical use of reed-roots for dislocations ultimately relied upon these catachrestic metaphors.

²⁰ *HN* 16.164f.

²¹ Caesar, *BG* 6.27.2; Pliny, *HN* 11.217; cf. 177. Similar metaphors are found in Greek at least as early as Theophr., *HP* 4.11.13.

²² *Med.* 8.11.1, p. 125.2-7 Contino, with his note.

²³ EMERSON, 1951, p. 341. If *vel Fracturam* is indeed Cato's aside, and not an addition by the later editor who added the second pair of incantations from a recipe he knew for fractures, the remedy could be extended to these more severe lesions. Given the failure of the Hippocratic texts *On Joints* and *On Fractures* clearly to separate them, such an extension is not unlikely. In the case of fractures, the critical analogy would no longer be with the nodes but with the reed-stem conceived as a narrow container of *medulla* within walls of hard matter – a perfectly reasonable folk-representation.

²⁴ MCDANIEL, 1950, p. 172.

of the reed/joint is thus represented in dumb show. An imitative natural state is expressed as a rule to be followed.²⁵ The utterance of the first formula calls attention to this demonstration of a natural state ("as they come together") as does the brandishing of the knife over the reed.²⁶ The subsequent cutting of the ends of the joined reed appropriates it into the world of human needs.²⁷ It becomes *materia medica* and can now be bound to the affected joint. The prescription of a second formula to be uttered each day while the reed is attached to the dislocation notes this shift in its status.

The ritual performance thus operates by representing the dislocated joint as a member of a class of jointed things naturally whole: it establishes as precise a parallel as possible. The rejoining of the split reed represents the proper state of an object already equated with the dislocated joint. The ritual reinforces the accepted fact that reeds assisted the healing of dislocations. This aim justified the transition from root to stem. The basic mode of the charm's operation is redundancy or tautology, a feature of magical recipes very much in evidence in the next two examples.

I have made no attempt to explain 'the' rationale of the use of reeds to cure dislocations. In my view, this was simply a fact which the practitioner who devised the remedy accepted as given. The point may be generalised: there is rarely any hope of discovering 'the explanation' or 'the real reason' for the use of a simple to treat a specific ailment.²⁸ To my mind, the 'sympathies' so often claimed to operate in this area are modern fancies. The rationality of recipes lay not in the relation between individual substance and purpose, but in the combination and ordering of substances conceived as elements in a pharmacopoeia. Any given practitioner occupied a specific historical point in the development of a tradition. His or her understanding of that tradition provided the implicit and explicit rules for innovations, which could be judged good or bad not merely in relation to their empirical success or failure but also, and more importantly, their appropriateness within the context provided by his or her own knowledge and training, the authoritativeness of

²⁵ This is a common procedure of folk remedies, for example getting rid of ants (*Geoponica* 10.1, 13; 13.1.6). The death of the exemplary ant expresses a rule to be followed.

²⁶ In LAUGHTON'S (or rather H. J. ROSE'S) view, the brandishing of the knife was supposed to keep "the magic from leaking out and any hostile *mana* from getting in" (p. 53). He even persuaded himself that *gerium* need not mean a knife. In my view the action states that the reed has not yet been appropriated into use. The purely structural, or 'performative', significance of the gesture is suggested by the textual suppression of the fact that the reed must first have been split with the same knife. ROSE'S view was based on a false generalisation of *Geoponica* 7.11, cf. ROSE, 1933, p. 80.

²⁷ There may be a reference to the belief that young plants should not be touched with an iron knife, because the iron imparts its growth: *Geoponica* 10.81.3; cf. VERGIL, *Georg.* 2.369.

²⁸ The matrix of thinkable evocations, and the constant flux of reception and re-conceptualisation, belies any such reassuring simplification.

the source from which they came, their acceptability to the client, even their elegance. The wider context for judging their appropriateness was created by the local herbal-magical pharmacopoeia, which existed quite independently of the practitioner's own beliefs.²⁹ Moreover, in a complex magical tradition the constant practice of innovation, elaboration and borrowing created a dense network of possible associations and purposes around almost any commonly-used item of the natural world. The very notion of an original or 'real' meaning has no place in such a tradition. In a word, though the premises of such practice may have been quite arbitrary, their application to particular situations was not.

The importance of particular situations in modelling the precise form of recipes has been commonly underestimated because of underlying assumptions about magic which emphasised its irrational aspects – and because the genre of the recipe or prescription makes universal or general claims. In my view, the coherence of recipes can often only be reconstructed on the assumption of a particular case or circumstance having stimulated a particular solution. Moreover, in the context of oral transmission, any item of expertise stands a good chance of rapidly shifting into unrecognisability. It is only at first glance that writing halts this process of flux and metamorphosis.

2. Three Graeco-Egyptian formulaary recipes

It is unnecessary here to discuss current theories about the origin and development of the Graeco-Egyptian magical papyri, about which anyway there is little agreement. My sole concern here is to analyse the assumptions implicit in recipes that mainly employ plant and animal substances. What assumptions are being made about practitioners' competence? How firm a sense of the appropriateness of their materials do these practitioners display? Could their spells have contained different *materia* yet still have been considered competent? Although I believe that the availability of writing did have a corrosive effect on the notion of competence, I systematically disregard this aspect of the prescriptions in order to concentrate on the 'natural' substances. Unlike Cato's remedy for dislocation, which is an evidently living text subject to constant alteration as it was passed around the heads of families, these prescriptions are clearly the work of individual, albeit to us anonymous, expertise.

(a) Selecting suitable ingredients

The first recipe is entitled 'Night-talker', $\nu\kappa\tau\omicron\lambda\delta\alpha\eta\eta\mu\alpha$. It is intended to force a woman to speak the truth. On the assumption that such prescriptions had indeed a pragmatic aim, or at least might under some circumstances be used (which is, in my view, by no means to be taken for granted about the recipes in the *PGM*), we may

²⁹ Cf. BUCKLEY, 1985; SCARBOROUGH, 1986; DENNINGER, 1998, p. 31.

take it that the supposed client is a jealous husband or lover who will not, cannot, or cannot afford to, use violence. The text is as follows:

Λάβων κοκκοφάδιου τὴν καρδίαν {καί} βάλε εἰς γύμνωμα καὶ γράφε εἰς πικτᾶκιον ἱερατικὸν τὰ δινόμενα καὶ τοὺς χαρακτῆρας καὶ ἔλαξον τὴν καρδίαν εἰς τὸ πικτᾶκιον καὶ ἐπίθες ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτῆς καὶ ἐπεθῶτα καὶ πᾶντα σου ἐξομολογήσῃ.

Take the heart of a hoopoe and place it in myrrh. Write the (following) names and characters on a piece of hieratic papyrus, and roll the heart up in it. Place it on her vulva and pose your question(s). She will admit everything. [The names and characters are appended.]

PGM VII. 411-16

Let us put ourselves into the position of the practitioner who decided upon this recipe when faced with a hypothetical client. Two facts, I suggest, were important to him: that this was a matter of sexual relations, and also a question of revealing the truth. It was this analysis which prompted the use of the hoopoe's heart.³⁰ For the hoopoe was regularly employed in each of these contexts in Graeco-Egyptian and Demotic magic.

A number of recipes in the Demotic formulary of London and Leiden require the head or blood of a hoopoe as an ingredient in 'eye paint', which was applied during rituals for compelling visions or visitations from the Other World.³¹ But sometimes the heart itself is called for. Given our spell, it is interesting that these are all recipes specifically for memory.³² In the first, a hoopoe's heart is an ingredient, along with *artemisia* ('wormwood'), *heleopalios* (an unknown substance, possibly a gem), ironstone ('magnet') and honey, in a paste to be applied to the lips in order to remember what the 'oracular *daemon*' says when it appears.³³ A hoopoe's heart is

³⁰ *Kokkophadios/n* is not found elsewhere (and is not in *LSJ*), but Preisandanz was surely right to equate it with *kokkophas* (*PGM II. 18*) and *kakophos* (*III. 424-5*); cf. *CrDM, 1939, s.v. kok-oup(ō)la; Kokkophas* and *poupos* are given as equivalents of *epops* in *Cyranides 1.7, p. 52.52* Kaimakis. On the availability of the *pharmaka* required by such recipes, see *LIDONNIGI 2001*.

³¹ *PDM XIV. 304f. = 813 (= GMP7 p. 213, 236f.)* calls for the blood of a Nile goose, a hoopoe and a [night-jar], together with a number of plants, for such paint (tecanomyia). *Ibid. 1114 (= GMP7 p. 247)* is a less complex recipe for seeing "the shadow of every god and every goddess"; hoopoe blood seems to be the sole ingredient that is not a plant (but the text is lacunae). In *PDM XIV. 116 (= GMP7 p. 201)*, the head and blood of a hoopoe are to be cooked and dried, then painted onto the eyes to "see shadows"; cf. also *xiv. 91f. (= GMP7 p. 200)*.

³² Cf. *SIEGHERL, 1937, p. 237-240*.

³³ *PGM II. 17-20; 53f.* This recipe includes a note that the *kokkophas* is also called *γυννάκτρον*, 'vulture-cock', a remark which has every appearance of noting some anomaly perceived in the hoopoe. This may be connected with the belief that it changed into a hawk; *Aristotle, HA 9.51,*

the sole ingredient in the second recipe, which is for 'foreknowledge and memory'. The heart is to be ripped out of the hoopoe, spitted on a reed (?) to dry) and then cut up into pieces and marinated (or preserved) in honey. It is then milled and eaten (uncooked) with honey on the first day of the lunar month.³⁴ A recipe from the *Cyranides* is directly comparable.³⁵ It seems clear that physical contact with a hoopoe's heart was deemed in Egypt to have a specially powerful effect upon the capacity to 'see', retrospectively into the past as prospectively into the future.³⁶

But the recipe for the lip-paste to aid the memory suggests that the hoopoe's heart might also be thought of as possessing an attractive power, just like *artemisia monoklomos* and the magnet. This implicit suggestion becomes explicit in another Demotic spell, to bring a woman to a man.³⁷ This involves cutting the heads off a swallow and a hoopoe, extracting the hearts and smearing them with ass's blood and tick-blood from a black cow; the hearts are then dried, pounded and stored for use. They become active by being drunk by the victim. A recipe in the *Cyranides* for a *charitesimon*, to make one attractive to men and women, also calls for the heart, liver, and crest of a hoopoe.³⁸

There may also be a more general context for the choice of a hoopoe's heart to force a woman to submit to a man's will. For in Greek tradition, made famous by Sophocles' lost tragedy *Tereus*, the hoopoe was a lonely mountain-dwelling bird, which hates mankind and especially the entire 'tribe of women'. Like Hippolytus, the hoopoe thus

³⁴ 633a17-28 (citing Aeschylus; Radt adopts Welcker's claim that the lines come from Sophocles' *Tereus*: *TGF 3, fig. 581.2f.*; cf. *HA 9.15, 616b 1f.*; *Pliny, HN 10.86; Geoponica 15.1.22*.

³⁵ *PGM III. 424-7*.

³⁶ 1.7 (p. 52.55-53.61 Kaimakis). Another recipe, for foreknowledge, requires a mole's heart to be wrapped in hoopoe-skin, together with the hoopoe's eyes, *Cyranides 2.3* (p. 117.9-11 K.). In *PGM III. 325* (fig.: prognostication) a heart, in honey seems to be required (cf. 319), there seems to be too little space in the lacuna for mention of a hoopoe.

³⁷ Cf. *SIEGHERL, 1937, p. 28; 237-240*. I discuss the main reason for this Egyptian association between bird and fore-knowledge is that the hieroglyphic phonetic sign hoopoe (G22 Gardner), *dh*, also signified *dh*, 'brick' (cf. *FAURKNER, 1962, p. 321*); and bricks were used in divination with a medium. It is also conceivable that a secondary motivation for this link with memory was the reputation of hoopoes for filial gratitude. According to Horapollo, hoopoes "alone of irrational animals" take care of their parents when these become old, building a nest for them in the same spot where they were themselves reared: 1.55 (pp. 114-116 Shordone, with note).

³⁸ *PDM XIV. 772-804 = GMP7 p. 235f.*

³⁹ 1.7 (p. 55.97-56.113 K.).

⁴⁰ *Tzetzes* in *Hesiod. Op. 566 Gaisford; POxy. 3013; Ovid, Met. 6. 412-674* with *BOWER's* commentary, 3, 115ff.; further references in *TGF 4, p. 435f.*; 'tribe of women' is the expression used by *Aelian, NA 3.26*, cf. *LORANX, 1981, pp. 75-117*.

stood for an extreme version of the patriarchal attitude towards women. But it also had a reputation as a natural magician, comparable to the woodpecker. The version of the Shamir story told by Aelian of the hoopoe seems to be a transformation of a motif relating the bird to magical practice, in particular loosing remedies.⁴⁰

Apart from being wrapped in the hieratic papyrus, the hoopoe's heart is soaked or placed in myrrh. Myrrh, the 'tears of an Arabian tree',⁴¹ is one of the commonest substances encountered in the Graeco-Egyptian formularies. Its most general function in this spell is based upon its aromatic quality.⁴² Just as the scent emanating from aromatics penetrates and sweetens the surrounding air, so they are perfect mediators between this world of substance and the Other World.⁴³ Scent is the nearest thing in this world to the insubstantial quality of the denizens of that Other World. 'Perfumes, in their disembodiedness and typicality, serve as the vehicle for symbolic awareness of an ideal order'.⁴⁴ We may suggest that the first level of significance of the myrrh is as a vehicle in a double sense: it communicates the spell to the addressee in the Other World but it also registers in this world that 'constituted transcendence' - the world as it ideally is - which magic for a moment realizes.

But there are three further levels or contexts besides. First, just like the hoopoe's heart, myrrh is frequently found in connection with inks and eye-paints for use in rituals for visions and memory. Often it is merely an ingredient, as in the following spell for memory:

Take a piece of hieratic papyrus and write the prescribed names in Hermes' myrrh-ink. After writing as prescribed, wash off the writing into spring-water from seven springs and drink it on an empty stomach for seven days when the moon is in the east.

The ink itself is prepared by burning several ingredients, of which troglitic myrrh is mentioned first.⁴⁵ Sometimes myrrh ink alone is prescribed to produce rev-

elations or dream-visions.⁴⁶ I know of two cases which are in different ways directly comparable with our recipe. In one, ascribed to Pitys, myrrh occurs among other ingredients of an ink for writing twelve letters on a leaf of flax, to be inserted into the mouth of a corpse. The corpse is then supposed to speak.⁴⁷ The other calls for a ring to be placed for three days in a bowl containing oil of lilies, myrrh or cinnamon (myrrh and *kyphi* as *epithimata* besides)⁴⁸ This is an essential part of a ritual to obtain revelations, in which the practitioner later puts the perfumed ring onto his finger and anoints himself with the unguent (23-4-8).

Myrrh is also regularly found, in the form of ink or as an *epithima*, in spells to force women to do men's will (*agogimata*)⁴⁹. In the most interesting of these, two cases of burning myrrh, the substance is itself addressed in a long harangue as though sentient and as though itself the agent of the spell.⁵⁰ It may also be relevant to adduce here two spells which use myrrh with another ingredient to unlock doors. In one of these, the navel-cord of a first-born male lamb is to be soaked in myrrh and when needed put onto the door-bolts to be opened.⁵¹ (Given the stress upon the expected time-lapse, however, it may be that the embalming function of myrrh is here predominant).⁵²

⁴⁰ *Geoponica*. Myrrh as an ingredient only: *PGM* II. 34-40 (some of this mixture is to be put into the right ear as well as being used for writing); IV. 779-80 (revelation); 2207-8 [Preisendanz' time-divisions are wrong here] (oracle); VIII. 68-73 (dream oracle); *PDM* xiv. 304-8, 813-15 (= *GMP* p. 213; 236f.); *PDM* Suppl. 86f. (= *GMP* p. 326) (eye-paints). In *PDM* xiv. 79f. (= *GMP* p. 199), crocodile bile and myrrh are to be burned as an *epithima* to compel the gods to come to give a revelation; at 750f. (= *GMP* p. 235), myrrh and willow-leaf (lamp divination).

⁴⁶ For example, *PGM* IV. 3247-9 (vessel divination); VII. 664 (dream; but *κλύπων?* supplied by Hopfner); 703 (abbreviation: supplied by Preisendanz from traces); XII. 108 (dream); 122 (dream); 146 (dream; but blood from a quail used for drawing); *PDM* xiv. 122 ('god's arrival'). In the Roman period, there was an official in the House of Life, where ritual texts were copied, named the Keeper of Myrrh (GARDNER, 1938, p. 178).

⁴⁷ *PGM* IV. 2140-44.

⁴⁸ *PGM* V. 222-25.

⁴⁹ As ink: *PGM* IV. 2233 with 2237f.; VII. 467f.; XIXb. 1-3; XXXVIII. 2 (purpose unclear). In XXXVI. 134-7, myrrh is to be put with frankincense and vinegar into a cup and poured into the sockets of the client's door. Myrrh is also the perfume worn by Isis when she 'went to the bosom of Osiris' (*SM* 2, #72, col. 2, 4f.; cf. BRASHEAR, 1979, p. 274).

⁵⁰ IV. 1496-1595; XXXVI. 333-60. Hopfner assumed that a *demon* inside the myrrh was being addressed, for which there is simply no evidence (1974-90: 1, §484). Oddly enough, he thought myrrh was a plant, for 'cover-names' for pond-weed, myrrh and oil of lilies. The main nominal ingredient is also a navel-cord, but of a bull crocodile.

⁵² See Hdt., II 86 with LLOYD, 1975-1988: 2, p. 359. It cannot of course be shown conclusively that in our spell the sole function of the myrrh is not to preserve the hoopoe's heart so as to be as fresh as possible.

⁴⁰ *MA* 3.26. Pliny probably quoting the Magian tradition, says that a hoopoe's heart is praised as a remedy *latens doloribus*, for pains in the side (*HN* 30.53). This certainly sounds as though it is related to Aelian's story, the hoopoe itself having the power to 'loosen' the pain.

⁴¹ Dioscorides I.64.1 (1, p. 57.6 Wellmann).

⁴² SENN, 1924, p. 163f. pointed out that myrrh smells even when cold: it does not have to be burned to produce its perfume. This made it suitable for use in magical inks and as a cold dip, as here.

⁴³ The mediatory function of aromatics is quite clear in *PGM* VII. 740-5, where the practitioner is to carry the inscribed piece of tin 'around the smoke' rising from the *libanon* (frankincense), appealing to the gods for a dream oracle.

⁴⁴ GELL, 1977, p. 33.

⁴⁵ *PGM* I. 232-47; cf. VII. 993-1009, 'Troglitic' appears in Dioscorides as 'Troglodytic', i.e. 'collected by the Troglodytes' (1.64.1 = 1, p. 57.12-5-W). *Troglitis* and *troglydytis* both appear in the

The third context is provided by the structural equivalence assumed by our recipe between the woman's vulva and her mouth. In other known 'forced female utterance' spells, the operative substance is laid either on the heart or in the mouth itself. Pliny provides such a recipe from pseudo-Democritus, i.e. the Magian tradition. The tongue, and the tongue alone, is to be cut from a living frog, which is allowed to go free. The tongue is then to be placed *supra cordis palpitationem mulieris*, over the point in the woman's chest where the heart-beat is perceptible. Despite being asleep, she will answer all questions truthfully.⁵³ There is one other similar spell among the magical papyri: part of a bird, the heart or the tongue probably, to be placed under the woman's lips or on her heart. She will announce the name of the person she loves three times.⁵⁴ There are also parallel recipes for using stones or gems to force revelations. For example, the stone obtained from the hyena's eye is said to foretell the future when placed under the tongue.⁵⁵ But our spell relies upon a euphemism for the vulva, *ψυχῆν*, to suggest something that is here important, that the spell is to work upon the woman's essence, what makes her essentially a woman. That is, 'vulva' has the same value as the heart in Pliny's frog-tongue spell. But the recipe evokes also a folk representation of a 'passage' between vulva and mouth.⁵⁶ But placing the hoopoe's heart wrapped in papyrus on the vulva may also be motivated by a knowledge of the medical uses of myrrh, to soften hard uteruses and for rapid induction of two of women's essential functions, menstrua-

⁵³ *HN* XXXII. 49; cf. *Cyranides* 2.5, p. 123.2-6 K. M. WELLMANN ap. DK 68 B 300.8, and LAURENTI, 1985, p. 98, ascribe the passage to Bolos of Mendes' work *Peri antipathon*. Three other versions appear in a work ascribed to Hierophilus in *Cod. gr. Paris*: 2286, cited in Heima, 1892 #216. In one of these, *onomata* are first written on the tongue; in another, simply the name of the woman. Pliny ascribes a similar recipe, calling for the heart of a *birdo* to be laid on the woman's breast, to the magi (*HN* 29.81). All seem to be synecdochically related to the principle of the ingested organ stated by Porphyry, *abstin.* 2.48, with Bouffartigue's note.

⁵⁴ *PGM* LXIII. 8-12. The text is in a poor state, and the failure to specify the species of bird suggests that this derives from a popular tradition rather than from a formula. Pliny, *HN* 24.161 = Bidez and CUMONT, 1938: 2, fig. O26 (2: 167), records an analogous claim, from the pseudo-Democritan tradition, that an infusion of the leafless *achaemenis* drunk in wine caused criminals to divulge their crimes. But in this case (if the text is sound) a rationalizing explanation is forthcoming: it is dreadful demonic hallucinations that force them to speak out.

⁵⁵ Pliny, *HN* 37.168. See also the *xiphias* of *Cyranides* 1.14, p. 76.23-8 K., and the texts cited by DELATRE, 1977, p. 88 n.5.

⁵⁶ Cf. Sissa, 1987, p. 22f; 53-70. A test of virginity recorded by Michael Psellus involves burning the stone *gogazes* beneath the vulva; if the smoke does not come out through the mouth... (*Hist. Mirab.* ap. Westermann, *Paradoxographi* [1839], p. 147.2-6). A link between vulva and mouth makes its appearance in the Hippocratic Corpus too (LLOYD, 1983, p. 83 n.98), and in pre-Greek Egypt: Carlsberg Papyrus, 8 prescribes placing a clove of garlic in the womb overnight; if the woman's breath smells next morning, she will become pregnant (*ibid.* 65 n.21).

tion and childbirth⁵⁷. By a metonymic transfer, myrrh might well be taken to soften the 'essence' of a woman and to cause her to bring forth secrets.⁵⁸

One conclusion to be drawn from this discussion is that any recipe in sorcery could be other than it is. There is nothing necessary or inevitable about the choice of ingredients. The practitioner in this case could just as well have taken any substance which opens *ora in corporibus*, as Celsus puts it⁵⁹: cinnamon, balsam, *panaces* (all-head), *badellium*, turpentine and pine resin all have properties and effects similar to those of myrrh. *Artemisia monkolonos* is an attractive agent found in spells for revelations and in *agogina*; part of an ibis, or a frog, or ground iron-stone might also have been substituted for the hoopoe heart. But this does not mean that the choice made by the practitioner is arbitrary: to create an appropriate spell for the purpose he had to analyse the situation and choose 'proper' ingredients, that is, those which were already associated in one way or another with the task as he understood it. Part of the practitioner's expertise, and much of his scope for acquiring a reputation with which to attract clients, lay precisely in this freedom to innovate within the constraints of the tradition within which he worked⁶⁰. For this 'night-talker', simple as it is, is indeed original: it bears a family resemblance to several other spells, but no other known spell is exactly like it.

Constant slight innovation was one of the major means by which the arbitrariness of the magical system as a whole was veiled from its practitioners. They did not ask what exactly the nature of the relationship might be between, say, hoopoe hearts and revelation or sexual attraction. They simply helped elaborate an already extremely complex system of relationships that linked the natural world with the world of men, a system whose constitutive rules they fully understood. It was this understanding, rather than the need to avoid commitment to any single 'active ingredient', which gave them the authority to innovate in accordance with the rules⁶¹. The ability to innovate, together with a number of second-level protective beliefs, made the system they practised capable of meeting the disconfirmations constantly offered by empirical experience.

⁵⁷ Dioscorides 1.64.3 (1, p. 58.11-14 W.).

⁵⁸ Myrrh was also used to sweeten the mouth and stop bad breath (Dioscorides 1.64.4 = 1, p. 58.21 W.).

⁵⁹ *Med.* 5.4.

⁶⁰ Cf. STANNARD, 1982.

⁶¹ "Aus dieser Unsicherheit erklären sich auch die Neigung zur Häufung, das heißt zur gleichzeitigen Anwendung mehrerer im selben Sinn wirksamer Methoden und zu ihrer Kombination ..."; MÜNSTERER, 1967, p. 295 (in an otherwise fine article).

(b) Agglutination

The hoopoe-heart recipe contains already a hint of the simplest means available for innovation within a magical – and medical – tradition, the agglutination or compounding of items. To explore this method, I take a recipe, falsely claimed by the ancient editor to be ‘the only one in the world’, to prevent conception (ἀσύνληπτου)⁶². The text is as follows:

λαβῶν ὀρόβους, ὅσους ἔαν θέλῃς πρὸς τὰ βούλει ἔτη, ἵνα μύνης ἀσύνληπτους, βρέξον αὐτὰ εἰς τὰ καταμήνια τῆς γυναικὸς οὐσης ἐν ἀπέθρῳ, βρέξῃτο αὐτὰ εἰς τὴν φύσιν ἑαυτῆς, καὶ λαβῶν βάρραχον ζῶντα βάλε εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ τοὺς ὀρόβους, ἵνα καταμήνῃ, καὶ ἀπὸ αὐτοῦ τὸν βάρραχον ζῶντα, θῆεν αὐτὸν ἐλαβας, καὶ λαβῶν στέργια ἰσοκρέμου βρέξον αὐτὸν γάλακτος ἱππίου, καὶ λαβῶν ἀπομύξης ἀπὸ βο[ός] μίετρα κρηθῶν βάλε εἰς δέγμια ἐλάφιον καὶ ξέσθην θῆσου δέγμια βούβουρος καὶ περιβαλον ἀποικουστικῆς οὐσης τῆς σελήνης ἐν θηλυκῷ ζῶδιῳ ἐν ἡμέρα Κρόνου ἢ Ἐπιου. μίξον δὲ ταῖς κρηθαῖς καὶ ὕμνον ἀπὸ ὠτίου μοῦνας.

Take as many *orobos*-seeds as years you wish (her) to remain free from conceiving a child. Dabble them in the woman’s menstrual blood while she is bleeding, let her dabble them in her vulva. Take a frog that is alive and put the seeds into its mouth so that it swallows them down. Let the frog go alive in the spot where you took it. Take a seed of *hyoscyamos* (*sic*) and soak it in mare’s milk. Take some snot from an ox and put (all these) together with some barley-corns into a piece of deerskin; tie it with mule-hide and give as an amulet when the moon is waning in a female zodiacal sign, on the day of Kronos or Hermes. Note: You may also mix dirt (i.e. wax) from a mule’s ear with the barley corns.

PGM XXXVI. 320-32⁶³

This recipe is oriented almost entirely towards substances; there is neither an incantation nor reference to script (only the astrological requirements allude to a different magical mode). The place of incantation or script is taken by the reduplication of the structure of the amulet in the recipe for frog, which conveys into the Other World the same message as that contained by the amulet hung onto the client.

Let us begin with the amulet. In constructing his recipe, the practitioner probably had in mind a simpler contraceptive recipe, of a kind known to us from one of the *Gynaikeis* manuscripts. This runs as follows: ‘Take a piece of deerskin and put

into it ass’s milk and a *hyoscyamos* seed. Tie it to a woman’s left arm and she will not conceive⁶⁴. This combination of henbane-seed and ass’s milk is probably a variant upon henbane-seed and kid-remet (*coagulum*) used to stop *profluvia sanguinis*, that is menstruation or other vaginal blood-loss, in women⁶⁵. Ass’s milk, with honey, was used to purge women after birth⁶⁶, and mare’s milk served the same purpose, to purify the womb after birth⁶⁷. Of the three kinds of *hyoscyamos* distinguished by Dioscorides, the only one to be used in medicine was the kind with white flowers and seed, and one of its uses was to stop menstrual bleeding and other blood loss⁶⁸. The intention here is either to prevent conception by bringing permanently into contact with the woman substances believed to be purgative and to stop menstruation, which was at least in much medical, and popular, belief considered essential to conception⁶⁹; or, as Soranus suggests in his discussion of contraceptive methods, to cause the cervix to contract⁷⁰. I can find no other medical or magical use for snot, and take it that its sole importance is to be a waste product, parallel in this one respect to the woman’s menstrual blood, of a castrated animal⁷¹. We know from Pliny that waste products of castrated animals and indeed human eunuchs might be conceived as possessing another, related, value, as antaphrodisiacs⁷². As for the alternative recipe at the end, it is

⁶⁴ EITREM (p. 123) cites this recipe from Ruelle’s appendix to his edition of the *Gynaikeis* (DE MERY and RUELLE, 1898, p. 311). It is not included in Kaimakis’ edition. On ancient contraceptive *pharmaka*, see RUELLE, 1992.

⁶⁵ Pliny, *HN* 18.256.

⁶⁶ *HN* 28.250, cf. 204.

⁶⁷ *Ibid.*, 252; cf. 128. Dioscorides lists ass’s milk as suitable for washing out ulcerated wombs: 2.70.5 (p. 1, 145.10E W.).

⁶⁸ 4.68.1f.; 4 (p. 2, 225.4-12; 226.9f. W.). Pliny, who distinguishes four varieties (25.35f.), records its use to treat those who are coughing up blood (26.27). SCARBOROUGH, 1991, p. 158, oddly neglects to mention this value.

⁶⁹ Cf. LESKY, 1950; KING, 1987. It seems probable that the three recipes in the Demotic papyrus of London and Leiden ‘to stop blood’ are also contraceptive; the first is separated in the text from the others by a test for pregnancy (PDM xiv. 953-955; 956-960; 961-965 = *GMP7* p. 242).

⁷⁰ *Gynaec.* 1.61.3, p. 46.12-15 Ilberg.

⁷¹ Preisendanz’ suggested text seems much more probable than Eitrem’s supplement, which is far too long. Above all, the use of the definite article with *κοβάδες* in the appended sentence at the end is much easier to understand if barley grains had been already mentioned. But I am not clear why PREISENDANZ, followed by SCARBOROUGH (*GMP7* p. 277), translated *κοβάδες* here as ‘cow’ (especially given the existence in German of the word *Rind* in German, for which the only English equivalent is the clumsy ‘bovine quadruped’, there being no singular of the collective ‘cattle’). There is no determinate article, and surely ‘cow’ creates a quite inappropriate allusion to a creature associated with the very opposite of sterility.

⁷² *HN* 24.72.

⁶² The full term, ἀσύνληπτου φάρμακον, is known from Aetius, 16.17. The adjective is applied to women by Dioscorides, 4.19 (2, p. 184.12 W.), in the sense ‘free from pregnancy’.

⁶³ The first edition of this text was EITREM, 1925, p. 15f., with commentary pp. 118-31. Preisendanz’ text is much superior and I disagree in a number of important respects with Eitrem’s interpretation. SCARBOROUGH offers a brief account (1991, p. 158).

clear from several passages that dirt or wax from the ear of a (female) mule was used in contraceptive recipes, and would thus be even more fitting than the snot from the ox's nostril.⁷³ The conclusion that the sterility of these animals is the issue here is reinforced by two recipes for contraception from the *Cyranides*, in which mule-hide is used to bind amulets.⁷⁴ A formulaary recipe for contraception requires the inscribed papyrus to be tied into an amulet with hairs from a mule.⁷⁵

The amulet thus contains two congruent sets of seeds with congruent liquids: the *hyoskyamos* seed dipped in mare's milk and the barley grains with the ox-snot (or the mule's ear wax). These two sets are further congruent with the dabbling of the specific number of *orobos*-seeds in the woman's menstrual blood. It is this congruence, and not simply a metaphorical or metonymic association, which effects the link between the vehicle and the amulet.⁷⁶ It is also in this context that an explanation of the barley grains is to be found. For in two other contraceptive spells it is barley grains which are dabbed in menstrual blood, and in these cases the grains are the active contraceptive ingredient.⁷⁷ One of these, cited by Pliny from the differing opinions of two midwives,

⁷³ E.g. Soranus, *Gynaec.* 1.63, p. 47.16ff. I; *Cyranides* 2.15; 19 and 1.3, p. 141.4-6 (cf. 6-8), 146.4f., p. 35.15-17 K. In the first passage, Soranus also mentions mule uterus as an amulet. The first *Cyranides* passage is one of those that provide evidence of the continuous re-writing of this text (BAIN, 1993, p. 440f.). Kaimakis' text is here more precise than that of M., since it specifies a female mule (which of course is sterile).

⁷⁴ See 2.7 and 3.26, pp. 127.15-28.17 and 213.2-4 K., both cited by EITREIM in his commentary, cf. SICHREU, 1937, pp. 250-252. But EITREIM was quite confused about the logic of the spell. He supposed that both mare's milk and henbane-seed "were really intended to have an erotic effect which is to be annihilated by the two sorts of skin in which it is wrapped" (1925, p. 123). Not deterred by the inherent implausibility of this hypothesis, which entirely ignores the note referring to the mule's ear, he could find no evidence to support it in relation to the most important – because immediate – wrapper, the deerskin, and was finally obliged to admit that it was simply one of the usual containers for amulets (p. 125f.). His fundamental mistake was to confuse contraception with hostility to sex. But this is not a spell, such as PDM. xii. 108-18 (= *GMP7* p. 170), Pliny, *HN* 28.256 or 32.50, to make a woman hate having intercourse. It is a reasonable assumption that the social group most likely in the ancient world to require contraceptive advice was prostitutes, who certainly did not demand to be put off sex. For prostitutes as concerned, like midwives, with female medico-magic see Pliny, *HN* 28.70f.; cf. the Hippocratic *On Fleashes* 19 (vol. 8, p. 610.3ff L.), in connection specifically with conception.

⁷⁵ *PGM* XXIIa. 11-14.

⁷⁶ AUBERT, 1989, p. 432, invoking 'sympathetic magic' and suppressing the second part of the recipe, apparently understands the menstrual blood here as itself contraceptive, even though it is not brought into contact with the woman. On medical recipes in the *PGM*, see RODRIGUEZ MORENO, 1998.

⁷⁷ Dioscorides too cites this value: 2.79.2 (1, p. 161.15-17 W.). Preparations of barley were a favourite staple; Soranus for example recommends it against haemorrhage of the uterus (*Gynaec.* 3.41.7, p. 120.24 I.), and against painful 'flux' (44.3, 123.11f.).

Lais and Elephanis, also includes the detail about the number of seeds corresponding to the number of years of sterility, but in this case the recipe applies to female donors.⁷⁸ The other, from the *Cyranides*, is directly comparable with our recipe: "If you wish a woman not to bear a child, wet barley grains in her menstrual blood and give it to a sheep or goat to eat, and she will never have a child."⁷⁹ It looks as though the inventor of our spell fused at least two other contraceptive recipes together, thus producing an (intentional) degree of redundancy or at least iteration.

This last folk-recipe shifted attention to the permanent disappearance of the barley-grains soaked in menstrual blood. Our recipe is more carefully structured, distinguishing between moistened seeds to remain permanently with the woman (as in the majority of contraceptive recipes) and seeds soaked in blood which are carried off by the frog. There are therefore three liquid or semi-liquid sets of 'active ingredients', menstrual blood, mare's milk and ox-snot/mule earwax, and three sets of 'carriers', one of which, the *hyoskyamos*-seed, seems also to have had some value in connection with purging the womb. The *orobos*-seeds also seem likely to have had a double value. According to Aristotle, bitter-vetch seeds are not suitable for pregnant women, "because they make giving birth more difficult."⁸⁰ But these seeds were also used to make 'vetch-flour', an important medical remedy. Dioscorides describes how to make it: "Select the large white seeds and sprinkle them with water mixing them well. Let them soak up enough liquid. Roast them till the husk peels off, then grind them..."⁸¹ I suggest that it was this well-known practice with regard to *orobos*-seeds, as well as the belief cited by Aristotle, which made them suitable to use for soaking up the menstrual blood.⁸²

We come finally to the frog, the 'vehicle' in this recipe which serves to notify the Other World of the intention of the spell.⁸³ As such, it is strictly comparable to

⁷⁸ *HN* 28.81.

⁷⁹ This passage occurs as an addition in *Paris gr.* 2337 (A) to 1.3, and is consigned by Kaimakis (p. 35.15) to the apparatus. Unlike the amuletic recipes, which clearly imply the woman's consent to contraception, this recipe looks as if it might be useful for malign magic, to prevent a woman from conceiving.

⁸⁰ Aristotle, *HA* 3.21, 522b 29f. The verb used here, τίκτεται, is the same as that used in the recipe last cited from the *Cyranides*.

⁸¹ 2.108. 1 (1, p. 183.1-3 W.); Pliny, *HN* 22.151-3, etc.

⁸² Bitter-vetch seeds were commonly given to animals to eat, being considered more or less unsuitable to human consumption (Hippocrates, *Var.med.* 8, *CMG* 1, 1, p. 40.12ff; Demosthenes, 22.15; Dio Chrys., *Or.* 6.62). Pliny describes how for this purpose too they were soaked for several days: *HN* 22.153. EITREIM's notion that the *orobos*-seeds are meant to stand for male semen seems to me completely unwarranted (1925, 119).

⁸³ For the 'vehicle' in Egyptian magic, see LEXA, 1925: 1, pp. 66-68, though I have extended his notion somewhat.

the primary function of the myrth in the previous example. It is for this reason that it is allowed to go free carrying the soaked seeds in its stomach⁸⁴. As an amphibian, able to move between two worlds, the frog is an excellent metaphor for the passage of the intention of the recipe into the transcendent world⁸⁵. An identical function is fulfilled by a frog's stomach in another recipe in the same Oslo papyrus (malign magic). An inscribed lead *lamella* is to be inserted by a surgical operation into a frog's stomach, which is then stitched up. The frog in this instance however is not released, but tied with black ox hairs to a reed; as it bleeds to death and shrivels, so should the victim⁸⁶. Instead of the message being conveyed into the Other World through freeing the creature, it is seen directly by the Sun: it is to be hung on the eastern side of the practitioner's house, facing the point where the sun rises (239-41). It is the frog's relation to the Sun which is here evoked; and that is most likely to be its value in our recipe⁸⁷. R.K. Ritner has however urged that the frog in our recipe is to be associated with fertility and linked specifically with Heket⁸⁸. One might perhaps argue that the choice of the frog was simply overdetermined: related to the theme of 'birth' in the well-known Egyptian frog-lamps from Karamis, it could, as an amphibian, also move between two worlds⁸⁹.

This recipe is rather more complex than the first but its basic structure is the same. The spell contains both a pointer to the Other World and an effective agent which is applied to the patient. It is thus reasonable to claim that in the construction

⁸⁴ This is an unusual elaboration of a common motif (compare Thier, 1984: 215 n.2, 284 n.1); see e.g. *PGM VII*, 188f. (lizard with right fore-leg severed: *charitionis*); LXI, 36f. (sun-scarab: loosing a woman from *agognion*); PDM xiv, 1182-7 = *GMP7* p. 249 (hawk: madness); Marcellus, *Med.* 8,49 (p. 126,15 N.-L.); Pliny, *HN* 30,102 (lizards: fever); *Hippiat. Cant.* 8,9 (2, p. 138,7 Oeder-Hoppe) = Julius Africanus, *Kestoi*, p. 227 Vieillefond (frog: eyes). In *PGM XII*, 376-96 (bat, sleeplessness), retaining the bat allows one to reverse or cancel the spell, which otherwise ends in the victim's death. Another frog is allowed to go free in an obscure context, apparently amatory, in a very fragmentary formulaary spell (late IIIrd); BRASHEAR, 1990, col.2, lines 50f.

⁸⁵ Cf. in general, ROER, 1965. A frog is referred to in a fragmentary Coptic invocation to the Sun, *PGM III*, 675.

⁸⁶ *PGM XXXVI*, 231-8; 246-50.

⁸⁷ HOFFNER, 1913, p. 181; SICHER, 1937, p. 215 (though he accepts EITREM's view of our text, p. 217). *GMP7* p. 277 n.40; cf. WHEBER, 1972, p. 524-529. AUBERT, 1989, p. 432, goes one better in seeing the frog with DEONNA, 1952 as a 'symbol of the uterus'. Neither makes allusion to the frog in *PGM XXXVI*, 295-311 (cf. Pliny, *HN* 32,49C).

⁸⁹ Lamps: WAEDE, 1968-9. Julius Africanus apparently knew a contraceptive amulet that contained simply a frog's navel (cf. Michael Psellus, *Hist. mirab.* [p. 144,8-10 Westermann] = p. 317 Vieillefond). EITREM went completely astray here by claiming that the frog is supposed to have an erotic connection (1925: 121). The passages he cites are irrelevant, and mostly about lizards and salamanders anyway.

of this second spell similar implicit rules have been followed as in the first. Although most complex recipes which work primarily or exclusively with substances are not so clearly structured, it is probable that in principle they should be understood as employing a similarly complex integrative technique. The logical means used for articulating the message are not simply analogy and contiguity but also the repetition of congruent sets. The establishment of congruent sets is the tacit counterpart of the technique of pleonasm which is well-known to be fundamental to the articulation of the message of incantations. In the case of incantation the duality of the addressee – the powers of the Other World and the client – is merely implicit, where it is even discernible. By contrast, in natural, or herbal, magic it is often explicit, suggesting a practitioner's model of the nature of this type of magical action, simultaneously natural and divine. Such double determination would be perfectly compatible with the underlying traditional model of nature as a script or tap-estry worked by divine agency.

(c) Routinisation

It was the ability to create complex but consistent and 'elegant' recipes that distinguished the expert practitioner - and the majority of recipes in the formulaeries which make use of substances - from the herbalist who reproduced, perhaps even invented, the type of simples known to us from Pliny and Marcellus, and still more from the mere wise woman⁹⁰. There lay a danger however in this pressure upon professional magical practitioners towards variation, and especially towards increasing the complexity of natural recipes. As the tradition increased in depth, it became increasingly difficult to avoid arbitrariness in the evocation of the significance of substances. This led easily to confusion which only labelling, through incantation or writing, could resolve.

The example I have chosen to illustrate this tendency is an *agrymnethikon*, a spell to cause insomnia. As usual, the scenario envisaged is that the client wants a woman who is unavailable or unresponsive⁹¹. But whereas someone knowledgeable about Gracco-Egyptian magic and its pharmacopoeia could deduce the purpose of the two previous recipes, it would in this case be difficult without the written spell to know what it was intended to achieve. The written part has become indispensable. The text is as follows:

καβαῶν νυκτερίδος ὀφθαλμοὺς ζωσαν αὐτήν ἀπὸλυσον καὶ καβαῶν
στὰ τῶν αἰλῶν ἢ κηρὸν ἀπυρον πλάσσω κυνάριον καὶ τὸν δεξιὸν ὀφθαλ-
μὸν τῆς νυκτερίδος εἰς τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν τοῦ κυναρίου ἐπιθῆς καὶ

⁹⁰ It seems clear that the recipes ascribed by Pliny specifically to the magi normally contain, even when apparently simple, some additional element of complexity or of self-consciousness.

⁹¹ Such recipes seem to be a specialisation of what is in the *agognia* merely a single wish among many.

τὸν εὐώνυμον, καὶ λαβὼν βελόνην διεύρω τὴν οὐσίαν εἰς αὐτὴν τὴν βελόνην, διεύρω δὲ τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ κυναρίου, ἵνα ἡ οὐσία φάινεται, καὶ βάλε αὐτὸ εἰς κωθῶνιον καινὸν καὶ πλῆτακτας αὐτὸ σφράγισον αὐτὸ ἰδίῳ βακτυλῶ ἔχον<τ> > κοροβελίους ἀντικεφάλους αὐτοῖς καὶ καρδίου αὐτὸ εἰς τριόβον σπυλωσάμενος, ἵνα, ἀν θέλης αὐτὸ δρεῖν, εἴηης· λόγος ὁ γραφόμενος εἰς τὸ πλῆτακτον·

Extract the eyes of a bat; let it go alive. Take some uncooked dough or raw wax and make a model of a dog. Insert the right eye of the bat into the model's right eye(-socket) and the left likewise in the left. Take a needle, thread it with the *ousia*, and pass it through the model's eyes in such a manner that the *ousia* is (still) visible. Put (the model) into an unused cup, label it and seal it with your own signet-ring (which should have opposing crocodiles). Bury it at a crossroads with a marker so that, if you want to recover it, you may find it. The spell to write on the label: ...

PGM IV. 2943-56

The ancient editor of this recipe noted its anomalous character by giving it an odd title, *ἀγωνὴ ἀγυπτητικῆ*, a forcible love spell to prevent someone sleeping. The basic pattern is the same as in our previous examples, the model of the dog serving as a vehicle to convey the intention of the spell to Hekate and Kore.⁹² But the motif of the bat's eyes is distinctly odd. The use of parts taken from a bat to keep someone awake is attested on several occasions. Two examples from formularies prescribe writing *voce* on a bat's wings and then releasing it.⁹³ Pliny knows of a phylactery against sleep made by drying the head of a bat – presumably in demand from soldiers and night watchmen.⁹⁴ As an animal awake during the night, the bat is quite appropriately used in such recipes⁹⁵, given that it is anyway noted as 'interesting' because of its sort-crossing – for it is the sole toothed bird, the only winged creature to give birth (to living young) and to suckle them with breasts; a bird with

⁹² 2957, 2961f. Höpfer, 1974-90, 1 §676, gingerly followed by Sieber, 1937, p. 243 (but cf. 190f.), claimed that *κυράριον* here means a poppet in the form of the girl. More plausibly, RAVEN, 1983, p. 17, refers both this (model) dog and the dog-poppet addressed as Cerberus in *PGM* IV. 1882ff., 1911-1912, 1917, to Anubis as *psychopompos*. We may note further that *agogina* are sometimes to be inserted into the mouths of dead dogs, e.g. *PGM* XXXVI. 370f.; XIXb. 4-17. *PGM* XVIIa. 3f., also an *agogimon*, addresses Anubis as "god on the earth, under the earth, and in heaven, dog, dog, dog". In our case, of course, the association of a dog with Hekate makes in itself perfect sense without invoking an Egyptian substratum (SchouZ, 1937; MAINOLD, 1981) – which does not necessarily mean that RAVEN is wrong.

⁹³ *PGM* VII. 652-660; XII. 376-396.

⁹⁴ *HN* 30.140; cf. Marcellus, *Med.* 29.52; *Cynonides* 2.28, p. 160.5-7K.; cf. WAGEMAN, 1987, p. 138 on *Cynon*, 1.17, p. 84.15-18 K.

⁹⁵ Aristotle, *HA* 1.1, 488a 26; cf. Sieber, 1937, p. 243.

membranous wings; an animal with only one hip-joint ...⁹⁶

None of these other recipes however shows any interest at all in bats' eyes.⁹⁷ The detail might of course be casual. A medical recipe for curing intestinal pains is structurally very similar: it involves passing a needle and thread of optional length through both eyes of a lizard, which is then to be freed. The thread is thus charged with power and can be used at any later time simply by being tied round the waist.⁹⁸ But the thinking here is surely more elaborate.

The key expression in the recipe seems to come from the incantation: "I adjure you... that NN may lose the fire in her eye" (ἵνα ἀποβῶλῃται τὸ πυρρὸν ἢ δέινει ἐν τῷ ὀφθαλμῷ: 2957-61). The imagery of fire and burning, a cliché taken from love poetry, is of course pervasive in the *agogina*, but I know of no parallel to this expression.⁹⁹ The only specific attention paid to eyes in love spells occurs in *PGM* X. 1-23, where the client is instructed in an alternative version to stare at the woman selected and take three breaths: then she will smile at him and love him, losing her protective shame.¹⁰⁰ But the victim's eyes might be an important motif in the

⁹⁶ *HN* 11.164; 168; cf. Antigonus, *Hist. mir.* 22, p. 81f. Keller; *Cynonides* 2.28, p. 160.1f. K. For ancient doubt over the proper classification of the bat, see MUNDLE, 1969, col.1099f.

⁹⁷ *Cynonides* 2.28, p. 160.8 K., recommends the heart as an *agrypnia*. There is no other use made of bats' eyes in the formularies, and I know of no example among the remedies listed by Pliny and Marcellus. One possible evocation of the significance of bats is surely not relevant here: the Demotic papyri of London and Leiden contains a recipe to cause blindness by applying bat's blood to the victim's eye; the immediately preceding recipe recommends using the blood of another night-flying creature, the nightjar, for the same purpose (*PDM* xiv. 741, 742 = *GMPT* p. 234f.; cf. *PGM* XXXVI. 233f.).

⁹⁸ Marcellus Empiricus, *Med.* 29.45.

⁹⁹ The closest parallel I can find is Aeschylus, fig.243 Radt = 421b Mette (= Plut., *Evot.* 21, 767b), <εἶς γυναικὸς> οὐ με μὴ λάθῃ φέγειω ὀφθαλμός. However, anger is by far the most usual connotation of the 'fiery eye' image, going back to *Iliad* 19.365f. (Achilles) and *Od.* 19.445 (wild boar); cf. Hesiod, *Theog.* 826; *Shield* 72 (MUGLER, 1964 s.v. δέκεσθαι, p. 84, and πῆρ p. 338f.). This evocation became completely routine: for example, in the physiognomic tradition, a fiery eye denoted extreme savagery (Adamantius, 1 p. 320f. Förster). But a certain ambiguity is already suggested by Bacchylides' description of Theseus as a young ephebe eager for war, φημίτω δέ οτ' ἄβειν ἀπο Δακρυλάω φούροσα φλόγῃ, with a "Lemnian flame flashing redly from his eyes" (*Dithyrs.* 18.54-56 Snell-Maehler) – 'Lemnian' from the cult of Hephaestus. And, from the mid-Hellenistic period, the eyes of Eros were imagined as fiery because of his power (Moschos 1.7f. Gow). Much later, both notions, lovirgness and fierceness, are explicitly said by Cybele to be signified by the expression of 'Theagenes' eyes, which she describes as *glankton*, 'burning/sparkling' (Heliod., *Aithiop.* 7.10, p. 191.19f. Bekker). This passage is especially relevant here in view of its date and place of composition. I see no reason for FANTZ's paraphrase *ut ... oculorum splendorum perdat* (1904: 23/129). In Morocco, 'fire in your eye' was an expression to counter the evil eye (WESTERMARK, 1926: 1, p. 445f.), but this seems to rest upon a quite different set of associations.

¹⁰⁰ Cf. Athenaeus, *Deipn.* 13, 564a-e and 601d. 'Stare' is a plausible supplement by the editors.

imagery of sleeplessness: the most relevant parallel comes from a 'hymn' to Hekate, in which she is invoked to rob the victim of sleep: "May eyelid never be gilded to eyelid, may she be oppressed with sleep-robbing thoughts of me!"¹⁰¹. The connection between bat's eye and victim must have been partly prompted by the thought that, since bats are awake at night, they gaze sleeplessly into the darkness.¹⁰² But there is another context in which poppets are pierced with needles, in the Eros-*agogimon* in the same codex.¹⁰³ This calls for the making of two figures, one male, one female. The latter is to be pierced by thirteen needles - into the brain, ears, eyes, mouth, stomach, hands, vulva and anus, feet (321-6). As is well known, a poppet found in the Fayûm and now in the Louvre, which was stuck full of pins and wrapped in lead sheet, reproduces this recipe with considerable fidelity.¹⁰⁴ The formula to be uttered after each penetration of a needle is "I am piercing such-and-such a part of NN so that she may keep in her mind no one but me NN alone" (327-8); that in our text is "that she may lie awake with no one but me NN in her thoughts" (2960-1). Still closer to the detail of pushing a needle through the two bat's eyes are the instructions for working some kind of malign magic on a recently-published papyrus.¹⁰⁵ Part of the text is corrupt, but the left and right eyes of a wax poppet are evidently to be pierced with a needle.¹⁰⁶ The pain produced in the victim's organs congruent with those of the poppet pierced by the pins is a subjective sign of magical attack. A partial parallel is provided by Ovid's account of a wise woman transfixing the head of a *maena* (sprat) with a bronze needle on February 21, part of a rite of silencing hostile tongues by invocation of the goddess Tacita.¹⁰⁷ A more precise one can be found in an Arab recipe for causing an eye-disease in an enemy,

¹⁰¹ *PGM* IV. 2737-39 = *Hymn* 21.16f.

¹⁰² L. Stork, in *L&G* 2, 263f., points out that in Egypt bat's blood was used as a remedy for the eyes, which presumably implies that the idea of bats being able to see at night when other creatures cannot was there a common-sense notion. RAVEN, 1983, p. 17 deduces from this that the purpose of the spell is to make the victim see (or rather, presumably, 'see') the client in the darkness. This evocation seems to me unwarranted.

¹⁰³ IV. 296-433.

¹⁰⁴ *Louvre* E 27145 with du BOUGUËT, 1975 and 1980 (provenance uncertain: du Bouguët has offered both Antiochopolis and 'Middle Egypt'); cf. *SEG* XXVI. 1717 = *SM* I, #47.

¹⁰⁵ *SM* 2, #97; cf. MALTRONINI, 1979, p. 98f.

¹⁰⁶ So rightly KORANSKY, ap. *GMP* p. 321 n.4. The poppet here is to be put into an unused vessel, just like the dog in our recipe (cf. perhaps *SM* 2, #71).

¹⁰⁷ Ovid, *Fasti* 2.571-82. Alton with Bonner's notes, *Eggers*, 1962/63, p. 250f. (on the important *defixio* from Cambodunum, Kempten, *AE* 1958: 150) took it that the bronze needle was used to sew the mouth up; this seems extremely unlikely given the evident size of a *maena* (cf. BONNER, 1932, p. 38f.). The pith and the needle through the head 'close it up', which is all that *obstruere* need mean.

directing that the eyes of a poppet are to be pierced with thorns; the doll is then to be placed in a pot with hydrate of lime and buried near a fireplace.¹⁰⁸

We should, I think, conclude that, perhaps because of a specific situation faced by a client, the creator of this formula fused rather ineptly three types of recipe conceptually distinct, those for keeping people awake, those for *agogima* and those for malign magic causing blindness or illness.¹⁰⁹ The client wanted to force the victim either to cease to love someone else or to cease being angry with him - an element of revenge or punishment.¹¹⁰ This prompted the image commonly associated with strong feelings ('fire in the eye'). But the aim was also to attract her to himself. The fusion of these different notions, a spell for revenge with one for sleeplessness with an *agogimon*, stimulated the idea of threading the needle with the *onista* and piercing the bat's eyes with them.¹¹¹ The eyes of the bat had thus to do triple duty, connoting the victim's sightless night-staring, the anguish that drives her to moral collapse and the activation of the figurine (divine figurines in the papyri are usually 'activated' by some means, such as the bone of an *adros*, a written scroll, piebald goat's blood and 'moon chrism', an ironstone heart).¹¹² But this condensation did not really matter, since the label on the drinking vessel sealed with the crocodile seal explained everything. That is, the implied reading of the label in the Other World was more significant than the substances. Whether the bat itself has any constructive role in the recipe at all is doubtful: it simply alludes to another sort of recipe, the true *agrypnethikon*, in which it was important.

¹⁰⁸ WINKLER, 1930, p. 76. One version of a recipe in the Babylonian Talmud against the 'blindness that comes in the night' calls for the pupil of a living dog to be pierced through with a horsehair (cf. BLAU, 1897, p. 82 #30 citing *rGihin* 69a; but the translation of L. GOLDSCHMIDT, 6, 416f./*Nasim* 4, 327 Somcino, omits the detail).

¹⁰⁹ *Agrypnethika* are usually simply variants of *agogima*.

¹¹⁰ Another *agrypnethikon* associated with love magic envisages the possibility of killing the woman by sleeplessness, *PGM* XII. 379f.

¹¹¹ *Agogima* in particular frequently call for the use of an *onista*, and human hair is often found with such spells. For the first, see *PGM* IV. 302f., 434f.; 2235; VII. 463; 915; XV. II. XXXVI. 73; 369f.; *SM* 2, #71. The phrase "whose *onista* you have" is repeated constantly in *SM* I, #49 lines 4, 20f., 55, 63, 78; cf. the second version, #50 lines 2, 21, 53, 58f.; and the clay container, #51 line 1 (restored); PDM xiv. 1069 = *GMP* p. 246 (burned as a wick); 1075 (assumes one will have a hair). The use of hair etc. in this connection is so usual that *PGM* IV. 2442 specifically describes itself as a spell which does not require an *onista*. Hair was found attached to *PGM* XVI. XIXa, *SM* I, #40; I, #46; *SEG* 35: 227. See also WORMANN, 1968: 69.

¹¹² Respectively, *PGM* IV. 1885; 1845-9; VII. 867f.; IV. 3141f.; cf. also *PDM/Suppl.* 125f. = *GMP* p. 327 (wetted with milk and fluid from an embalming-house 'jacket'). The same function may be fulfilled by writing names or characters on the figurine.

Conclusion

In my view, any competent Graeco-Roman or Graeco-Egyptian magical practitioner could have explained at least the last three spells employing elements of the natural world to an apprentice in roughly the same manner as I have, though obviously in a different idiom. In general, it must be evident that such practitioners commanded an extensive practical knowledge of the relevant pharmacopoeia. In the construction of this pharmacopoeia, the value of direct observation or awareness of precise physical characteristics of natural substances lay in their stimulation of fresh evocations in the task of 'applying' the natural environment to the social needs of clients. But this value gradually diminished as new evocations came to derive from prior ones and not from direct experience or observation. The more mature the tradition, the less interest it displays in the natural world. Elements of that world become significant mainly because they have already been appropriated into the network of signs and values that constitutes the magical practice. Once appropriated they are for the most part not re-examined empirically, but shunted about like counters in a game. The knowledge contained within the pharmacopoeia increasingly loses touch with empirical information, insulated from criticism mainly by the process of bracketing but also by the use of written spells as sources or models.¹¹³ And with the creation of an independent literary genre, such as the well-known *Epistle of the Virture*, the occlusion of empirical information is complete: the letter itself becomes the effective agent of protection or healing.¹¹⁴

BIBLIOGRAPHY

- AMIGUÉ, S.,
- *Théophraste, Recherches sur les plantes*, 1, 2, Paris, 1988.
- AUBERT, J. J.,
- "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic", *GRBS*, 30 (1989) 421-449.
- BAIN, D.,
- "Mercurius Graecus 512 (6178) and the Text of the *Gynaiques*: Some Preliminary Observations", *RPTC*, 121 (1993) 427-449.
- BARB, A. A.,
- "Birds and medical magic", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13 (1950) 316-322.
- BERGK, Th.,
- "Zwei Zaubersprüche bei Cato", in his *Kleine philologische Schriften*, 1 (R. Peppmüller, ed.), Halle, 1884, pp. 556-70. Repr. from *Philologus*, 21 (1864) 585-600.
- 113 Cf. GOODY and WATT, 1968, p. 60; LLOYD, 1983, p. 116.
- 114 Cf. BARB, 1950, pp. 318-322.
- 140
- BIDÉZ, J. & CUMONT, F.,
- *Les Magies hellénisées: Zoroastre, Oracles et Hystérie d'après la tradition grecque*, 2 vols., Paris, 1938.
- BLAU, L.,
- *Das altägyptische Zauberswesen. Jahresbericht für das Schuljahr 1897-1898 der Landes-Rabbinerschule in Budapest*, Strassbourg, 1897/1898. [Repr. Graz, 1974.]
- BONNER, C.,
- "Witchcraft in the lecture-room of Libanius", *JAPhA*, 63 (1932) 34-44.
- *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-egyptian*. Michigan Studies, Humanistic Series 49, Ann Arbor, 1952.
- BORENGÄSSER, N. M.,
- "Agnus castus: ein Kraut für alle Fälle", in *Charviliac: Festschrift für W. Speyer*. Ergänzungsband *JdAC* 28, Münster, 1998, pp. 4-13.
- BOSCHERINI, S.,
- *Lingua e scienza greca nel "De agri cultura" di Catone*, Rome, 1970.
- BRASHEAR, W.,
- "Ein Berliner Zauberpapyrus", *ZPE*, 33 (1979) 261-278.
- "Zaubersprüche", *APF*, 36 (1990) 49-74. With a supplement, *APF*, 38 (1992) 27-32.
- BUCKLEY, A. D.,
- *Torva Medicine*, Oxford, 1985.
- CRUM, W. E.,
- *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939.
- DE HARO SANCHEZ, M.,
- "Catalogue des papyrus iatromagiques grecs", *Papyrologica Luppiensia*, 13 (2004) 37-60.
- DEININGER, R.,
- *Kultur und Kult in der Medizin: traditionelle Arzneimittel. Eine medienhistorische Betrachtung*, Stuttgart, 1998.
- DELATTE, A.,
- "Amulettes mithriaques", *Musée Belge* 18 (1914a) 5-20. (*Études sur la magie grecque*, 3).
- "Amulettes médies des Musées d'Athènes", *Musée Belge* 18 (1914b) 21-96. (*Études sur la magie grecque*, 4).
- (1914a and b also published separately as *Études* 3, Louvain, 1914).
- *Arceolata Atheniensia, I. Textes grecques inédits relatifs à l'histoire des religions*, BUL, 36, Liège and Paris, 1927.
- DE MEYX, F. & RUELLÉ, F.-M.,
- *Les Lapidaires de l'antiquité et du moyen âge*, 2, Paris, 1898.
- DEONNA, W.,
- "La femme et la grenouille", *Gazette des Beaux-Arts*, 40 (1952) 230-240.
- DU BOUGUET, P.,
- "Ensemble magique de la période romaine en Égypte", *Revue du Louvre*, 25 (1975) 255-257.
- "Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au Musée du Louvre", in *Livre du centenaire 1880-1980 de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*. BIFA O 104, Cairo, 1980, pp. 225-238.

- EGGER, R.
- "Zu einem Fluchtäfelchen aus Blei", in IDEM, *Römische Antike und frühes Christentum: Auserwählte Schriften* (A. Betz and G. Moro, eds.), 2 vols., Klagenfurt, 1962-1963: 2, pp. 247-253. Repr. from *Cambodunum Forschungen*, 1 (1953) 72-75.
- ERRERA, S.,
- *Magical Papyri*. Papyri Osloenses, I, Oslo, 1925.
- EMERSON, W.,
- *The Structure of Complex Words*, London, 1951.
- FAHZ, L.,
- *De Poetarum romanorum doctrina magica quaestiones selectae*. RGVV 2.3, Gießen, 1904.
- FAULKNER, R. O.,
- *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1962.
- GARDINER, A. H.,
- "The house of life", *JEA*, 24 (1938) 157-179.
- GELL, A.,
- "Magic, perfume, dream", in I. LEWIS (ed.), *Symbols and Sentiments*, London and New York, 1977, pp. 25-38.
- GIL, L.,
- Therapeia: *la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 2004 (1969).
- GITTON, V.,
- "Maladies humaines et maladies équine chez Pélagonius: interaction entre les deux lexiques", in A. DEBRU and G. SABBAN (eds.), *Nommer la maladie: Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*. Centre Jean Palerne, Mémoires 17, St-Etienne, 1998, pp. 107-118.
- GONZÁLEZ CASTRO, J. F.,
- "Cratueas – su influencia en Dioscórides y en Plinio el Viejo", in AA.VV., *Tes filias tade dorar: miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 1999, pp. 477-482.
- GOODY, J. & WATT, I.,
- "The consequences of literacy", in J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, pp. 27-68.
- GORDON, R. L.,
- "The healing event in Graeco-Roman folk-medicine", in H. F. J. HORSTMANSHOFF, P. J. VAN DER EIJK, P. H. SCHRUYERS (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Leyden, 1995, pp. 363-376.
- GUARD, R.,
- (ed., tr., comm.), *Caton, De l'Agriculture* (Budé), Paris, 1975.
- GOW, A. C.,
- "Sanguis naturalis and sanc de miracle: Ancient Medicine, 'Superstition' and the Metaphysics of Healing", *Stahlofs Archiv*, 87 (2) (2003) 129-158.
- HEIM, R. L. M.,
- "Incantamenta magica graeca latina", *Jahrbuch für klassische Philologie*, Supplementband, 19 (1892) 465-575. Also as separatum. Leipzig, 1892.

- HOPFNER, TH.,
- Der Tierkult der alten Ägypten nach den griechischen und lateinischen Berichten ... *Denkschriften der k.-k. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 57, 2, Vienna, 1913.
- *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Studien zur Palaeographie und Papyruskunde (ed. C. Wessely) 21 and 23, Leipzig, 1921-1924. [Cited from the typewritten edition arranged by R. Merkelbach, Amsterdam, 1974-1990.]
- JANSENS, L.,
- "La fausse énigme de l'abracadabra: la médecine mystique du culte d'Abraxas", *Helmantica*, 45 (1994) 451-483.
- KING, H.,
- "Sacrificial blood: the rôle of the amnion in ancient gynaecology", *Helios*, 13 (1987) 117-126.
- LANCIELLOTTI, M. G.,
- "Médecine et religion dans les gemmes magiques", *RHR*, 218 (4) (2001) 427-456.
- LAUGHTON, E.,
- "Cato's charm for dislocations", *CR*, 52 (1938) 52-54.
- LAURENTI, R.,
- "La questione Bolo-Democrino", in AA.VV., *L'atomo fra scienza e letteratura*, 12 *Giornale filologico genovese*, 20-1 Febbraio, 1984. Pubblicazione dell'Istituto di Filologia classica e medievale 91, Genua, 1985, pp. 75-106.
- LESKY, E.,
- *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihrer Nachwirkungen*. AAWM 1950, 19, Wiesbaden, 1950.
- LEXA, F.,
- *La Magie dans l'Égypte antique, de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*, 3 vols in 2, Paris, 1925.
- LIDONNICI, L. R.,
- "Single-stemmed Wormwood, Pine-cones and Myrrh: Expense and Availability of Recipe-Ingredients in the 'Greek Magical Papyri'", *Kernos*, 14 (2001) 61-91.
- LLOYD, A. B.,
- *Herodotus, Book II: Introduction and Commentary*. EPROER 43.1-3, Leyden, 1975-1988.
- LLOYD, G. E. R.,
- *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life-sciences in Ancient Greece*. Cambridge, 1983.
- LORAU, N.,
- *Les enfans d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981.
- LUCK, G.,
- *Arctura Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts?*, Baltimore, 2006 (1985).
- MCDANIEL, W. B.,
- "A semipiternal superstition", *CJ*, 45 (1950) 171-176; 233-236.
- MAINOLDI, C.,
- "Cane mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi", *QUCC*, 37 (1981) 7-41.

- MALTONI, F.,
- "I papiri greci", in G. Arrighetti et al., "Nuovi papiri magici in copio, greco e aramaco", *SCO*, 29 (1979) 55-124 at pp. 94-112.
- MEZZABOTTA, M. R.,
- "Ethnoveterinary treatment in Roman Antiquity: Cato the Elder's Veterinary Remedies", *Acta Classica*, 44 (2001) 137-152.
- MUDRY, P.,
- "Le 'chou de Pythagore': présence de modèles grecs dans le *De agri cultura* de Caton", *Études de Lettres* (Lausanne), 1-2 (2004) 24-45.
- MUGLER, C.,
- *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*. Études et Commentaires 53, Paris, 1964.
- MUNDLE, I.,
- s.v. "Fledermaus", *RfAC*, 7 (1969), cols. 1097-1105.
- MUNSTERER, H. O.,
- "Grundlagen, Gültigkeit und Grenzen der volksmedizinischen Heilverfahren", in E. Grabner (ed.), *Folkmedizin: Probleme und Forschungsgeschichte*. Wege der Forschung, 63. Darmstadt, 1967, pp. 289-314. Repr. from *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1 (1950) 9-20.
- ÖNNERFORS, A.,
- "Zaubersprüche in Texten der römischen und frühmittelalterlichen Medizin", in G. Saban (ed.), *Études de médecine romaine*. Centre Jean Palerne, Mémoires 8, St-Étienne, 1988, pp. 113-56.
- "Magische Formeln im Dienst römischer Medizin", in *ANRW* II.37.1, 1993, pp. 157-224.
- PRISTER, F.,
- s.v. "Pflanzenaberglanbe", *RE*, 19 (1938), cols. 1446-1456.
- PHILIPP, H.,
- *Mira et Magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der staatlichen Museen (Preußischer Kulturbesitz, Schloß Charlottenburg)*, Mainz, 1986.
- PREISDANZ, K.,
- "Amuletum ineditum", *Philologische Wochenschrift* 35/38 (25 August), 1932, cols. 1045-52. [= *Festschrift F. Poland*, pp. 102-8].
- RAVEN, J. E.,
- "Plants and Plant-lore in Ancient Greece" (ed. W. T. Stearn), *Annals Musei Goulandris* (Kifissia), 8 (1990) 129-80.
- RAVEN, M. J.,
- "Wax in Egyptian magic and symbolism", *OMRL*, 64 (1983) 7-47.
- RIEHMANN, W. H. A.,
- *Tiere in den Zauberpapyri*. Diss. Berlin, 1946 [1940].
- RICHTER, W.,
- *Gegenständliches Denken, archaisches Ordnen: Untersuchungen zur Anlage von Cato, de agri cultura*. Bibliothek der kl. Altertumswissenschaften, n.F., Reihe 2, Bd. 62, Heidelberg, 1978.

- RIDDLE, J. M.,
- "Folk Tradition and Folk-Medicine: Recognition of Drugs in Classical Antiquity", in SCARBOROUGH, 1987b, pp. 33-61.
- *Contraception from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge MA, 1992a.
- Quid pro quo: *Studies in the History of Drugs*, Aldershot, 1992b.
- RITNER, R. K.,
- "[A]n Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection", *Journal of Near-Eastern Studies*, 43 (1984) 209-221.
- RODRIGUEZ MORENO, I.,
- "Prácticas terapéuticas en los papiros mágicos griegos", in J. Pezard (ed.), *El dios que hechiza y encanta: Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico*. *Actas del I. congreso nacional, Córdoba 1998*, Córdoba, 2002, pp. 79-90.
- ROER, H.-H.,
- *Schildkröte, Frosche und Eidechse in der griechisch-römischen Antike*, Diss. Vienna, 1965.
- ROSE, H. J.,
- "The Folklore of the Geoponica", *Folklore*, 44 (1933) 57-90.
- RÖSING, I.,
- *Die Verbannung der Tränen: Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Bolivians*. Mundo Ankarl, 1, Frankfurt a.M., 1987.
- RÜRKE, J.,
- *Die Religion der Römer: Eine Einführung*, Munich, 2001.
- SCARBOROUGH, J.,
- "Theophrastus on Herbs and Herbal Remedies", *Journal of the History of Biology*, 11 (1978) 353-385.
- "Theoretical Assumptions in Hippocratic Pharmacology", in F. Lasserre and P. Mudry (eds.), *Formes de pensée dans la collection hippocratique: Actes du Colloque international Hippocratique, Lausanne 21-26 sept. 1981*. Publications de la Faculté des Lettres de Lausanne 26, Geneva, 1983, pp. 307-325.
- "Pharmacy in Pliny's *Natural History*: Some Observations on Substances and Sources", in R. French and F. Greenaway (eds.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, London, 1986, pp. 59-85.
- "Adaptation of Folk-medicines in the *Formal materia medica* of Classical Antiquity", in SCARBOROUGH, 1987b, pp. 21-32.
- (ed.), *Folklore and Folk-medicines*, Madison WI, 1987b.
- "The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots", in C. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York, 1991, pp. 138-174.
- SCARBOROUGH, J. & NURTON, V.,
- "The Preface of Dioscorides' *Materia Medica*: Introduction, Translation, Commentary", *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia* [ser. 5], 4 (1982) 187-227.
- SCIBILLA, A.,
- "Le componenti medicali della prassi magica: esempi dai Papiri Magici Greci", in E. Dal Covolo and I. Giannetti (eds.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dallo spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazione ulteriori*.

- Convegno internazionale di studi, Oasi "Marisa Santissima" di Troina, 29 ott.-1 nov. 1999*, Troina, 2000, pp. 209-225.
- SCHMITZ, R. (with F.-J. KUHLÉN),
- *Geschichte der Pharmazie. I: von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Eschborn, 1998.
- SCHOLZ, M.,
- *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Diss. Berlin, 1937.
- SENN, F.,
- "Weihnach und Myrrhe", in F. Reinhardt (ed.), *Die Eryne*, Basle, 1924, pp. 161-179.
- SICHERL, M.,
- *Die Tiere in der griechisch-ägyptischen Zauberei, hauptsächlich nach den griechischen Zauberpapyri*, Diss. Prague, 1937.
- SINGER, C.,
- "The Herbal in Antiquity and its Transmission to Later Ages", *JHS*, 47 (1927) 1-52.
- SISSA, G.,
- *Greek Virginitiy: Revealing Antiquity 3*, Cambridge MA and London, 1990. ET by A. Goldhammer of *Le Corps virginal*, Paris, 1987.
- STANNARD, J.,
- "Pliny and Roman Botany", *Isis*, 56 (1965) 420-425.
- "Medicinal Plants and Folk Remedies in Pliny, *Historia Naturalis*", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 4 (1986) 3-23.
- "Herbal Medicine and Herbal Magic in Pliny's Time", *Helmantica*, 37 (198) 95-106.
- *Prisina medicamentaria* (K.E. STANNARD and R. KAY, eds.), Aldershot, 1999.
- THEE, F. C. R.,
- *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen, 1984.
- TILL, R.,
- Review of GOUARD, *Gnomon*, 50 (1978) 261-65.
- TOUVAIDE, A.,
- "Le médicament en Alexandrie: de la pratique à l'épistémologie", in G. ARGAUD and J.-Y. GUILLAMIN (eds.), *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, Centre Jean Palerne, Mémoires 16, St-Étienne, 1998, pp. 189-206.
- TUPET, A.-M.,
- *La magie dans la poésie latine. I: des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, 1976.
- VAN DER BURK, P. J.,
- "Diocles and the Hippocratic Writings on the Method of Dietetics and the Limits of Causal Explanation", in R. WITTEBN & P. PELLEGRINI (eds.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie: Verhandlungen des VIII. internat. Hippokrates-Kolloquium in Kloster Banz/Saigfelsen, 23-28. Sept. 1993*, Hildesheim, 1996, pp. 229-257.
- *Diocles of Carystus: A Collection of Fragments*, 2 vols., Leyden, 2000-2001.
- WAGBEMANN, M.,
- *Amulet and Alphabet: Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987.
- WEBER, M.,
- s.v. "Frosch", *RfAC*, 8 (1972) 524-538.

- WESTERMARK, E.,
- *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols., London, 1926.
- WINKLER, H. A.,
- *Stiegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 7, Berlin and Leipzig, 1930.
- WORTMANN, D.,
- "Neue magische Texte", *Bonner Jahrbücher*, 168 (1968) 56-111.
- WREDE, H.,
- "Ägyptische Lichtbräuche bei Geburt: zur Deutung der Froschlampen", *JbAC*, 11-12 (1968-1969) 83-93.

renombre en el mundo antiguo; desde tiempo inmemorial se le reconocían efectos mortales fulminantes y se terminó o bien idealizándola como el agua del mundo de ultratumba o bien reconociendo en ella la imagen viva de aquella Estige infernal.

Parecido podría haber sido el caso de los demás ríos infernales, el Aqueronte, el Flegetonte, el Cocito, el Lete; en efecto, todas estas míticas aguas de ultratumba tienen sus respectivas correspondientes en la realidad de la superficie terrestre y, que yo sepa, no se puede precisar cuál de las dos fue la primera. Tal es, al menos, el caso del 'agua de Éstige' que aquí nos ocupa; no es posible demostrar el sentido de esta relación entre la Éstige arcadia y la del reino de los muertos. Aun así, tomando pie en diversas peculiaridades de la tradición literaria, muchos estudiosos han preferido entender que la imagen mítica de esta agua en el más allá se constituyó como traslado de la realidad geográfica concreta de aquel paraje de Arcadia³.

'Agua de Éstige' es la expresión que usan siempre Homero y Hesíodo, expresión que no llega a perderse del todo en los autores posteriores. En Homero, aparte del pasaje al que enseña voy a referirme (*Od.* X 514) y de algún otro, dicha expresión se emplea para aludir a la fórmula de juramento por la que se obligaban los dioses.

1. *Éstige, agua del infierno*

En la topografía mítica del mundo de los muertos la relación de nuestra 'agua de Éstige' con los otros ríos varía de unos autores a otros, como también varía la de estos ríos entre sí; pero, al margen de estas cambiantes relaciones con las otras aguas infernales, esta 'de Éstige' se entendía, como es lógico, formando parte del agua del mundo, del agua que, según las concepciones helénicas primitivas, rodeaba el mundo y que se personificaba en Océano (*Ἰκεανός*); Éstige, de este modo, en Hesíodo⁴ es una de las tres mil hijas de Océano y Tetis; una de las 'Océánides'⁵, la más importante y la de más edad; a ella Zeus, en recompensa por la ayuda que, junto con sus hijos, le prestó en su lucha contra los gigantes, le habría concedido el privilegio de ser invocada por los dioses en sus juramentos⁶.

AGUA DE ÉSTIGE, AGUA DE LA VIDA¹

Jesús Luque Moreno

Universidad de Granada

RESUMEN

El 'agua de Éstige', desde la óptica de unos infernos subterráneos, llegó a encarnar las tinieblas del mundo de ultratumba y el horror de la muerte, hasta el punto de que "estigeo" y "Éstige" se usaron cada vez más en la lengua poética como sinónimos de "sinistro" o "infernal" y de "infierno". Luego, en correspondencia con los cambios que se produjeron en la propia concepción y ubicación de los "infiernos", el "agua de Éstige", al igual que los otros ríos infernales o que el propio Hades, fue transferida al cielo y, desde la perspectiva de esta nueva escatología, terminó identificada con la vida, con el alma del mundo, que vivifica todo el cosmos, con la fuerza vital de las almas que descienden del cielo para encarnarse en los cuerpos mortales.

PALABRAS CLAVE: ÉSTIGE, INFIERNOS, ALMA DEL MUNDO.

WATER OF STYX, WATER OF LIFE

ABSTRACT

From the point of view of an underground Hades, the water of Styx became for the ancients an image of the underworld and of death's horror. This way, "stygian" or "Styx" were used more and more often as synonyms of "sinister", "infernal" and even of Hell. Afterwards, in accordance with the changes underwent by the conception and location of Hell, the water of Styx and the other underworld rivers, or even Hades itself, were all alike transferred to heaven. And from the outlook of this new eschatology, it was identified with life, with world's soul which vivifies the whole cosmos, with the vital strength of the souls which come down from heaven to be incarnated in mortal bodies.

KEY WORDS: STYX, HELL, UNDERWORLD, SOUL OF THE UNIVERSE.

Una agua conocida como 'agua de Éstige' (τὸ Στυγὸς ἕδαι)², que manaba y corría en torrente en los montes del Norte de Arcadia, alcanzó, como es bien sabido, especial

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto de investigación HUM 2005-02893/FIL.O. El autor agradece a sus amigos y colegas, los profesores P. R. Díaz y P. P. Fuentes, de la Universidad de Granada, y A. Pérez Jiménez, de la de Málaga, las correcciones y sugerencias que tuvieron a bien hacerle.

² Algo así como "el agua del horror": el nombre Στυγῆ, -γῆς ("el/la Estige"), así como el adjetivo Στυγιῶς (-ῶ), -ῶν ("estigeo", "propio de Estige"), guardan evidente relación con el verbo Στυγιέω ("odiar, aborrecer, rechazar", "hacer odioso"), palabra fundamentalmente poética, al igual que con los adjetivos Στυγιεπῶς, -ῶ, -ῶν ("odioso, odioso, abominable"), también poético, y Στυγιυῶς, -ῶ, -ῶν ("odioso, aborrecido", "hioso", "tenebroso, lóbrego"), y con el sustantivo τὸ Στυγιῶς, -εῶς ("odio, aborrecimiento", "hosquedad", "oscuridad, tenebrosidad"); cf. Luque, 2007.

³ De todo ello me ocupo en el trabajo ya mencionado, Luque, 2007.

⁴ Así lo recogió también Pausanias (VIII 18.1). Higino (*Hyg., fab. pref.* 1.3), en cambio, la incluye entre los descendientes de la Noche y del Erebo; en el himno homérico a Deméter (424) figura entre las compañeras de Perséfone; según otra tradición, citada por Apolodoro (*bibl.* 1.2.1, 3.1), es la madre de Perséfone en vez de Deméter.

⁵ Cf. HERTER, 1937: *Oxford Classical Dictionary*, s.v.: *Der neue Pauly*, s.v. También Lete, hija de Éride, la discordeia, y, de acuerdo con una tradición, madre de las Gracias, dio nombre a la fuente y río infernales del mismo nombre: cf. GRIMAL, 1951, s.v.

⁶ Hes., *Theog.* 345 ss.

En su descripción del Tártaro vuelve a hablar Hesíodo⁷ de Éstige y de dichos juramentos: allí habita, dice, lejos de los dioses, en su palacio que se eleva sobre escarpadas rocas. Hasta dicha mansión sólo accede Iris, cuando, por orden de Zeus, va a recoger en una vasija de oro la fría agua que en la oscuridad de la noche fluye del Océano, de una décima parte de él.

Luego, en sus líneas generales, toda esta tradición hesiódica, y también homérica, la vemos perpetuada en la literatura posterior:

Concebido en un principio Océano, según he dicho, como un río que fluye alrededor del disco plano de la Tierra, el 'agua de Éstige' de los infiernos se entiende como un brazo o ramal suyo, exactamente, como la décima parte de él; las otras nueve eran las espiras con que dicho Océano rodeaba el disco de la Tierra.⁸ Esta otra imagen de *Syx* como agua (laguna, pantano, charca, *palus*) infernal, que rodea con sus meandros el reino de ultratumba, la encontramos después en Virgilio y en la tradición tardoantigua.

El 'agua de Éstige' infernal aparece, por tanto, una y otra vez ligada al Hades, al Tártaro, al Erebo, conceptos y palabras estrechamente relacionadas entre sí y con el Caos desde Hesíodo, vinculado además todo el conjunto a las profundidades del mundo subterráneo. Pervive así largo tiempo la idea del mundo tenebroso del viejo Tártaro homérico y hesiódico: una idea aún viva a comienzos de nuestra era, como testimonio el propio Virgilio, que la recoge y modifica:

Luego el propio Tártaro se abre al precipicio y se extiende bajo las sombras dos veces tanto cuanto la perspectiva desde abajo hacia el etéreo Olimpo (*Verg., Aen.* VI 577-579).

Esta imagen de Éstige como agua del horror, como agua del sombrío mundo de los muertos, que corría por las profundidades del infierno subterráneo, catalizó todo tipo de terrores y se convirtió en símbolo de los mismos. 'Éstige' y 'estigio' se fueron imponiendo cada vez más en la lengua poética como sinónimos de lo horrible y lo temible, lo abominable; cada vez más se usaron en metonimia como designaciones de lo infernal, del propio infierno,⁹ de ese infierno tenebroso situado en lo más hondo del universo.

⁷ *Theog.* 775-806.

⁸ *Hes., theog.* 788.

⁹ *Tim Tartarus ipsell bis pater in praecipis tendique sub umbrati || quantus ad aeternum caeli sus-pectus Olympum.* Cf. CUMONT, 1942, p. 51, n. 3, donde recoge otros pasajes griegos en que aparece esta misma idea. El *bis* ("dos veces") podría entenderse como una hipébole virgíliana (NORDEN, 1957, nota al v. 537); cf. al respecto SEVALDI, 1986, col. 961; 1995, p. 182, n. 1045.

¹⁰ Luque, 2007b.

2. La reubicación de los infiernos

Más con el paso del tiempo tanto la imagen que se tenía del lago o río Éstige, y de los otros ríos infernales, como su ubicación en el cosmos iban a sufrir grandes cambios en correspondencia con los cambios que se iban a producir en la propia concepción de los 'infiernos' (*inferi*). En efecto, el Hades, situado bajo tierra (los 'infiernos'), fue el destino universal de las almas de los muertos hasta mediados del siglo V a. C.; entonces se empezó a hablar de que tras la muerte, mientras que el cuerpo es acogido por la tierra, las almas ascienden a los cielos; y de ese modo la topografía del Hades, del mundo de ultratumba, fue cambiando¹¹, en adelante esta idea primitiva¹² de un mundo de ultratumba subterráneo sólo se mantendría viva en la expresión poética.

Los antiguos mitos del descenso al reino subterráneo de Plutón, de la travesía de los ríos infernales en la barca de Caronte, de la sentencia de los jueces infernales, de los castigos en el Tártaro o los premios en los Campos Elísios, etc., perdieron todo crédito en época helenística; la crítica filosófica arruinó la fe en toda esta mitología. Y los que, sin caer en el escepticismo radical, mantuvieron de un modo u otro la esperanza de una vida de ultratumba se vieron en la necesidad de imaginarla ubicada en un lugar distinto del antiguo, de las entrañas de la Tierra.

Y entre las ideas que prosperaron en ese sentido parece que gozó de especial favor la de ubicar los infiernos en el hemisferio inferior; de ese modo se conciliaban hasta cierto punto las antiguas creencias con los postulados de la ciencia de la época. Una línea imaginaría, de Oriente a Occidente, como la del horizonte, dividía el mundo diametralmente en dos hemisferios, el superior, de la luz, y el inferior, de las sombras, que quedaba siempre invisible (*ἀφανής*) a ojos de los hombres. Todo invitaba así a ubicar allí el Hades, una vez que ya no era posible imaginarlo en el interior de la Tierra.

El eco de estas concepciones, a medio camino entre lo religioso y lo científico, se hace sentir en la poesía romana: en el pasaje cosmológico que introduce Virgilio en el primer libro de las *Geórgicas* (231-251) se contraponen un polo Norte, que siempre se halla sobre nuestras cabezas, y otro contrario, que está bajo nuestros pies. Y en esa visión, que se diría que trata de conciliar el Hades tradicional con las nuevas concepciones cosmológicas,¹³ el poeta define el hemisferio inferior, subte-

¹¹ Sobre todo ello cf. CUMONT, 1942, *passim*; 1949, en especial el capítulo cuarto ("Transformation des Enfers"); SEVALDI, 1995, capítulo séptimo ("La vita terrena e la simbologia infernale"), pp. 173 ss.; ARMSÉN-MARCHETTI, 2003, I, pp. 161 ss.

¹² La de los "teólogos", es decir, la de los primeros poetas: Orfeo, Homero, Hesíodo; cf., por ejemplo, Macrobio, *somn.* I 10,9-17.

¹³ CUMONT, 1949, pp. 191 ss.

riano, que él parece identificar con los infiernos, precisamente desde la perspectiva de la Éstige y de las almas de los muertos¹⁴.

el mundo, tal como por la parte de Escitia y de las cimas Rifeas se levanta empujado todo él, se aplasta en declive hacia los Austros de Libia: aquel vértice siempre está sobre nuestras cabezas; por contra éste, bajo nuestros pies, lo ven la Éstige negra y los Manes profundos (Verg., *georg.* I 240-243).¹⁵

3. *El 'agua de Éstige', ¿una constelación?*

Y esta ubicación del 'agua de Éstige' en el 'hipogeo', en el sombrío hemisferio inferior arralgó también en los planteamientos y en el lenguaje de los astrólogos. En efecto, estrechamente ligada a esta visión de las dos mitades del mundo contrapuestas se halla la doctrina que relacionaba los cuatro puntos o 'centros' (κέντρα) de la esfera celeste con el curso de la existencia humana, doctrina desarrollada luego en la de los ocho o doce 'lugares' (τόποι) de Hermes Trismegisto¹⁶, en la que pervivieron vestigios de la antigua mitología oriental. Especialmente relevantes entre esos 'lugares' fueron los dos por los que, respectivamente, hacia su aparición y volvía luego a desaparecer el Sol, ambos fueron considerados las puertas del Hades: "Αἰθου πύλη / ἡγεμνία porta fue denominado el primero; *Ditis ianua* llamó Manilio al segundo"¹⁷.

Según los astrólogos, al comienzo del mundo, cuando el demurgo ordenaba toda la estructura del cosmos, el signo de Cáncer estaba al Oriente y el de Capricornio, al Poniente. Ambos signos zodiacales eran los pasos por los que la Tierra se comunicaba con el 'hipogeo' (ὑπόγειον o ὑπόγειον), es decir, 'lo subterráneo'¹⁸. Luego, durante toda la Antigüedad, aun cuando fueron cambiando las concepciones sobre el viaje de las almas, los teólogos siguieron considerando ambas constelaciones como las puertas del cielo, por las que dichas almas descendían (Cáncer) y volvían a subir (Capricornio)¹⁹, y a la antigua tradición religiosa trataron de darle explicaciones astronómicas, justificando, por ejemplo, la peculiaridad de ambos signos por el hecho de que correspondían a los dos solsticios. Ahora bien, una vez que el mundo

14 Una visión que, como enseguida veremos, no tardaría en perder crédito.
 15 *mundus, ut ad Scythiam Riphaeisque arctibus arcus* || *consurgit, premittit Libyae denexus in Austros* || *hic vertex nobis semper sublimis, ut illum* || *sub pedibus Spx atra videt Manesque proiuncti*.
 16 Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 273 ss.; GUMONT, *loc. cit.*, y recientemente los trabajos de HUBNER, 1995; 1995b; 2003, pp. 111-128; 2006
 17 Manil., II 948 ss. *urnas in occasu locus est super. Ille riuem* || *praecipit mundum terris et sidera mergi, tergatque prospectat Phoebe, qui videret ortu, ne mirere, nigri si Ditis ianua feritur*. Cf. GUMONT, 1942, p. 39 ss., de donde tomo también lo que sigue.
 18 El lugar donde se creía que se hallaba la morada de los muertos.
 19 Cf. HUBNER, 2006. Sobre el "viaje" de las almas, cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 1993.

de los muertos se ubicó, como enseguida vamos a ver, no ya bajo tierra sino en las esferas superiores dejó de entenderse el verdadero origen de dicha doctrina.

Dicho origen no era otro que el que las dos aberturas del firmamento sólido se hallaban en Cáncer y en Capricornio porque aquella constelación, en el Oriente, era el 'horóscopo del mundo'²⁰ (ὀροσκοπὸς κόσμου), del mundo en su origen) y la otra, en el Occidente, el 'ocaso del mundo' (ὄβος κόσμου)²¹, el Hades entonces abría sus puertas precisamente en estos dos puntos opuestos de la esfera.

Pues bien, de acuerdo con esta ubicación de Cáncer y Capricornio, la culminación inferior, el *imam caelum medium*²², el 'hipogeo' (ὑπόγειον), lo ocupaba en ese momento de la creación del mundo, el signo de Libra. Y quizá por ello en la 'Esfera bárbara'²³ se ubicaban al lado de Libra, como 'paraneteliontes'²⁴, unas constelaciones exóticas a las que en griego se les llamó 'Charca del Aqueronte', 'Barca del Aqueronte'²⁵ o, según otra tradición, 'Agua de Éstige' (τὸ Στρυγὸς ἕδωρ²⁶):

*in hac parte (Librae) Spx esse perhibetur, id est terram <Tartaream?> Stygem esse nulla dubitatio est. Caelestia firm in exemplum timentes animo perhorrescunt <***> quae de caelo lapsa terreorum corporum [lapsa] sustentationibus applicatur (Firm., math. VIII 12)*

20 Es decir, el punto en que el círculo zodiacal emerge en el horizonte por la parte oriental y que por ello se llamaba "indicador del momento" (ὀροσκοπὸς); Aug., *cit.* V 2 *proprie caeli partem ubi ponitur horae notatio, quem horoscopum vocant*; los autores latinos lo denominaron también *ascendens*, término que hace referencia directa al punto de emergencia. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, p. 257; HUBNER, 2006. Sobre la doctrina hermética del horóscopo del mundo, cf. FUENTES, 2005b, pp. 603 y 611 ss.
 21 Cf. las definiciones de Veio Valente: 1.2.37 ΠΥΝΓΑΙΕ (Cáncer: ὀροσκοπὸς κόσμου); 1.2.57 (Capricornio: ὄβος κόσμου); 1.2.51 (Libra: ὑπόγειον κόσμου); 1.2.1 (Aries: κόσμου μεσογάρηται). Cf. también Tenorio-Relorio, *CCAG* VII pp. 199 (ὀροσκοπὸς κόσμου) y 208 (ὄβος κόσμου)
 22 Cf. LE BOEURLE, 1987, n.º 637.
 23 *La sphaera barbarica* era, en principio, la descripción de la esfera celeste que hacían los pueblos "bárbaros", es decir, no griegos (persas, babilonios y, sobre todo, egipcios); introducida en la astrología griega por los alexandrinios, incluía otras constelaciones suplementarias, ajenas a la griega (*sphaera Graecanica*): véanse Manilio, V, Firmico, *math.* VIII 5-17 y 31; huellas de esta "esfera", cuya descripción en Rema va de la mano de Nigidio Figulo, se encuentran también en Ovidio, *Columnela* o Plinio. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 125, 229; LE BOEURLE, 1977, pp. 223 ss. y la bibliografía allí citada.
 24 Ταροστράδωντα: constelaciones extrazodiacales que se elevan al mismo tiempo que los signos del zodiaco.
 25 Ἡ Ἀχρονότα λίμνη, ὁ Τροφικὸς, según Tenorio (Boll., 1903, p. 246; FARAOLU, 1994, p. 113); "Natus et qui discumbit in ea et Nancientis super equo", "Acherontis palus et Acherontis nantilla", según el *Liber Hermetis* (ed. GUNDEL, 1936, pp. 218; XXV 7, 30-31 [XXV 7, 80-84] FARAOLU).
 26 Boll., *loc. cit.*

Estas palabras de Firmio²⁷, que, a pesar de los graves problemas de transmisión que presentan, parecen, en principio, concordar con Teucro o con Veto Valente²⁸, pondrían de manifiesto que la Éstige y otras aguas del Hades²⁹ se hacían fluir junto al signo zodiacal que en el origen estaba situado en lo más hondo del mundo inferior³⁰.

He aquí, pues, un primer caso de transposición de nuestra 'agua de Éstige' al mundo celestial; una transposición aparente o, quizá mejor, accidental, pues, como acabo de decir, la presencia de dicha 'agua de Éstige' como constelación al lado de Libra es en el fondo trasunto de una anterior ubicación 'infernal', subterránea, de la misma en la topografía originaria del mundo de ultratumba y del cosmos en general.

4. *Un infierno supraterrrenal*

Pero esta doctrina de los dos hemisferios, que, según ha quedado dicho, nació como un intento de acomodar las antiguas creencias a los avances científicos, no tardó en resultar incompatible con los nuevos progresos del conocimiento. Los géógrafos, por ejemplo, empezaron a reconocer que en el hemisferio inferior existían seres vivos semejantes a los del superior, los 'antípodas'³¹; el reconocimiento de la esfericidad de la Tierra y el estudio de los climas hicieron ver que la especie humana ocupaba en el globo terráqueo la zona templada, a medio camino entre los fríos de los polos y los calores de los trópicos; y esto llevaba consigo la existencia de una zona similar en el hemisferio inferior, en la que en unas condiciones climáticas similares debían de vivir seres humanos similares³².

²⁷ Cito según la edición de MONAR (Paris, 2003).

²⁸ Cf. BOLL, pp. 246 s. y 404, quien, recomponiendo el texto (... *perhibetur nec terram Sygem hic esse nulla dubitatio est, nam caelestia non timentes antino perhorrescunt quae de caelo lapsa terrarum corporum sustentationibus applicantur*) y relacionando el pasaje con Macr., *sat.* I 21, 1, reconocía aquí la itación del punto a partir del cual empiezan a acortar los días, es decir, el momento en que Proserpina, franqueando la Éstige, vuelve a los infiernos. La expresión *quae de caelo* ... parece ir referida al alma humana. Cf. MONAR 2003, nota *ad loc.*

²⁹ Cf. Le BOEURFLE, 1977, p. 299, donde además, también como elementos infernales asociados a Libra, se recogen *Adonis* y *Venus* (GUNDEL, 1936, pp. 26 y 63), adaptaciones helénicas de las divinidades egipcias Osiris e Isis (BOLL, 1903, p. 251; GUNDEL, 1936, pp. 237 s.).

³⁰ GUNDEL (1936, pp. 236, 259), sin embargo, en contra de esta interpretación, demostró que otros elementos infernales se hallaban asociados a un sector zodiacal anterior: por ejemplo *Pluto* (equivalente a Hades), situado en relación a los grados 24-26 de Virgo: *a vicentino quarto usque ad vicinum sextum (gradum) Virginiis) oritur Pluto corporum et animarum dividens discretionem: LH XXV 6,25 (XXV 6,60) FERABOLI*.

³¹ Término usado ya por Platón (*Tim.* 63a), quien, sin embargo, no da muestras de conocer la doctrina de los antípodas.

³² Una perspicaz deducción, por entonces no verificable, de la ciencia alejandrina, defendida por los

"noche y día está abierta la puerta del negruzco Día". Esto es, en todo tiempo los hombres sucumben ante los hados. También esto en clave poética; en efecto, Lucrecio ... y otros ... enseñan que unos reinos de allá abajo (infernales) no pueden ciertamente existir: en efecto, el propio lugar de ellos, ¿cuál podemos decir que es, cuando bajo las tierras se dice que están los antípodas? (Serv. auct., *Aen.* VI 127)³³.

Aun así, la idea de un infierno subterráneo, lugar de destino de las almas después de la muerte, no fue erradicada por completo; la doctrina de los antípodas resultaba paradójica para el vulgo, fue rechazada incluso por alguna escuela filosófica, como la de los epicúreos³⁴, y no llegó a encajar en el pensamiento cristiano, que no terminó de encontrarle base suficiente en las Escrituras; habría que esperar a los descubrimientos geográficos del Renacimiento para que la evidencia impusiera su aceptación. Si Dante aún colocaría su Purgatorio en una montaña que emergía de las aguas del hemisferio austral, no es de extrañar que Cicerón o Plutarco o Probo aún se mostraran cautos al respecto³⁵.

Pero el Hades tenebroso y sin sol (*ἀνῆλος*) del hemisferio austral tropezó con una dificultad de mayor fuerza que esta de los antípodas: la de la convicción de que el astro rey proseguía su curso de Oriente a Occidente dando la vuelta entera a la Tierra e iluminando, por tanto, el hemisferio inferior del mismo modo que lo hacía con el superior. Bien es verdad que esta idea también encontró resistencia entre el vulgo y entre los filósofos, que, como Posidonio³⁶ o como los epicúreos³⁷, se aferraron a la idea de un hemisferio inferior oscuro proponiendo que de un modo u otro el Sol se apagaba al llegar a él. De ahí que incluso los espíritus cultivados se mostraran dudosos al respecto y cautos a la hora de tomar partido; pudo haber sido éste el caso de Virgilio, tal como se expresa en las *Geórgicas*:

allí, según lo presentan, o guarda siempre silencio una noche cerrada o regresa desde nosotros la Aurora y vuelve a llevar el día, y cuando a nosotros nos sopla con sus caballos jadeantes el primer (Sol) Naciente, allí el rojizo

piagóricos, por Eratóstenes, por Crates de Malos, por Posidonio y sus seguidores, que termino alcanzando general aceptación: cf., por ejemplo, Cic., *rep.* VI 20 = *somn.* 6.

³³ nocies atque dies patet atri ianua Ditis. *id est omni tempore homines in fata concedunt. El hoc poe- tie: nam Lucretius ex maiore parte et alii integre docent inferiorum regna ne posse quidem esse: nam locum ipsorum quem possimus dicere, cum sub terris esse dicuntur antípodas?*

³⁴ Cf., por ejemplo, Lucr., I 1058 ss.

³⁵ Cf. Cic., *acc. pr.* 39, 123; Plut., *de Herodoti malign.* 37, p. 869 C; Prob., *ad georg.* I 233, p. 363,5 HAGEN: todos ellos citados por CUMONT, 1942, p. 59.

³⁶ Strab., III 1,5, p. 138c; Cleomedes, II 1, p. 162, 14 s. ZIEGLER. Cf. Val. Flacc., II 37.

³⁷ Cf. Serv., *georg.* I 247 ss., donde se constata el parecer de los epicúreos con el de los estoicos, defensores de que la noche se va produciendo alternativamente en ambos hemisferios; *Aen.* IV 584.

Vespero enciende sus tardías luces (Verg., *georg.* I 247-251)³⁸.

Con todo, al final terminó imponiéndose la visión de la ciencia. Y en época imperial, aun cuando pervivieron algunas reticencias, prevaleció la doctrina de los estoicos de que el Sol daba la vuelta completa a la Tierra y provocaba en todo su entorno los mismos efectos climáticos: la cosmografía puso fin de esta manera a la contraposición física, de luz, temperatura, etc., entre los dos hemisferios del universo.

En adelante sólo se mantuvo una idea vaga de que el Tártaro, destino tenebroso de los malvados, se encontraba en el lugar más apartado de dicho universo. Y, descartados el centro de la Tierra o el hemisferio austral, esa ubicación remota del mundo de ultratumba no podía ser otra que la atmósfera, el éter, los astros, el cielo.

En esa dirección apuntaba además una concepción del alma profundamente arraigada en todas las culturas, orientales y occidentales³⁹: el alma como soplo, como aire insuflado en el cuerpo para darle vida y que, cuando abandona dicho cuerpo tras la muerte, queda a merced de los vientos, que tanto pueden elevarla suavemente a las regiones superiores como arrastrarla en sus torbellinos. Se trata de una concepción aérea del alma presente en el mundo griego y romano desde época inmemorial, como lo demuestra el propio nombre con que se la designó: ψυχή (ψυχή, 'soplar')⁴⁰ / *anima, animus* (ἀνεμῶς)⁴¹, a pesar del hondo arraigo que allí tuvo siempre la concepción de que las sombras de los muertos descendían al seno de la Tierra.

Pero de la mano más de los filósofos que de la religión fue penetrando en Grecia⁴² la creencia extranjera, oriental, de que las almas, aéreas por naturaleza, tendían a elevarse hacia el cielo a través de los aires: así se detecta ya en los poemas órficos o en Anaxímenes, y fueron, sobre todo, los seguidores de Pitágoras los que desarrollaron la doctrina de la inmortalidad de esta alma étera, cuya morada natural es el aire, tal como la de otros seres lo son los otros elementos, la tierra, el agua o el fuego; la única diferencia es que dichas almas etéreas nos resultan invisibles.

Los pitagóricos, además, introdujeron sobre las creencias anteriores la novedad de poner en relación esta doctrina de la morada aérea de las almas con la idea de la

³⁸ *illuc, ut perhibent, aut intempesta silet nox || semper et obtema dementur nocte tenebrae, || aut redi a nobis Aurora diemque reducit, mosque ubi primus equis Oriens afflavit anhelis. || illuc sera rubens accendit lamma Vesper.* Cf. SERV., *georg.* I 243; PROB., *georg.* I 239, p. 361,26; 244 ss., págs. 362,3

³⁹ En la India, en el mazdeísmo persa, en los pueblos semíticos (recuérdese la narración del Génesis II 7), etc.: cf. CUMONT, 1942, pp. 104 ss.; 1949, pp. 142 ss.

⁴⁰ Cf. FRISK, 1970; CHAINTRANE, 1977, s.v.

⁴¹ Cf. ERNOUT-MAILLET, 1967, s.v.

⁴² En el mundo romano esta creencia en la entidad etérea del alma se halla asimismo bien documentada: cf., por ejemplo, CUMONT, 1942, pp. 119 ss.

inmortalidad astral, también importada de Oriente: de un lado, si las almas, en lugar de descender a un Hades subterráneo, ascienden hacia arriba, tienen que atravesar necesariamente la atmósfera para alcanzar las esferas celestes; de otro, dicha atmósfera sólo será para ellas un lugar de paso, una estancia temporal, desde la que o bien, una vez purificadas del todo, ascienden hacia las alturas supremas o bien, a causa de sus imperfecciones, la metempsicosis las hace volver hacia abajo y encarnarse en un nuevo cuerpo. El espacio comprendido entre la Tierra y el círculo de la Luna se convierte así en una especie de lugar de espera de los espíritus de los que mueren, un espacio ajetreado por un continuo ir y venir de almas, que los vientos arrastran hacia arriba o hacia abajo.

Esta región, que se halla por debajo de las demás esferas celestes, es 'lo de abajo', los *infern*, los 'infirmos', el Hades. Y, como siempre, los pitagóricos, aun a costa de audaces alegorías, se esforzaron en reinterpretar los poemas homéricos, fuente de todos los saberes, adaptándolos a la nueva astronomía importada de los caldeos: había que acomodar y buscarle una explicación científica a la imagen homérica y hesiódica del mundo de los muertos. El Hades ('Αιδης), en efecto, seguía siendo invisible (ἀειδής) como cuando estaba en el mundo subterráneo; si allí era oscuro y tenebroso (ὄφουρ ἠερόετρα), privado de la luz del Sol (ἀνῆλιος), aquí se mantiene también en la oscuridad, bien, como quisieron los neopitagóricos, a causa de la sombra que proyecta la Tierra en el espacio por el lado opuesto al Sol⁴³, bien, como defendieron los estoicos, porque el aire es por naturaleza oscuro (σκοτεινός) y así permanece mientras no recibe la luz de los astros⁴⁴.

Fueron los estoicos, sobre todo los que partían de una actitud más ecléctica, quienes sistematizaron esta doctrina incorporándola a su sistema cosmológico y teológico; ellos contribuyeron especialmente a difundir estas ideas en el mundo romano: las almas, que para ellos son un soplo (πνεύμα) de la misma naturaleza que el éter, que da vida al cuerpo, se elevan⁴⁵ tras la muerte a través de la atmósfera, contaminada por las mismas, hacia el entorno de la Luna, donde encuentran ya un aire más acorde con su propia sustancia. Allí adquieren forma esférica, la más perfecta, y, divinizadas como astros, recorren el éter en movimientos circulares, desde

⁴³ Una sombra cónica, según los astrónomos, que en su base circular más pequeña determina aquí abajo la oscuridad de la noche y que se proyecta creciente hacia arriba, provocando en la Luna, cuando la alcanza, los eclipses: cf. el pasaje de Plutarco (*de gen. Soc.* 22, 591a-c = *de facie Lunae* 943) que vemos más adelante. Esta imaginativa explicación entrañaba, sin embargo, entre otras dificultades, la de considerar las almas y su mundo en continua traslación, al igual que la sombra terráquea que las albergaba.

⁴⁴ Cf. SEN., *nat.* III 10,4 *frigidas per se et obscuras*; LUCAN., IX 5 *qua niger astriferis connectitur axis bus aer ... semidei memos habitant*; PLUT., *de primo frigidis* 9.

⁴⁵ Si es que el lastre de sus imperfecciones no les impide distanciar de la Tierra.

donde contemplaban las cosas de aquí abajo y velan por ellas. Así viven hasta que son finalmente absorbidas por el fuego cósmico que periódicamente consume todo el universo. Los 'infiernos' (*inferi*) son también para ellos las regiones inferiores de la atmósfera, el aire espeso, oscuro (*σκοτεινός*), húmedo, contaminado, agitado: allí nubican el Hades, 'invisible', como acabamos de decir; allí, con la misma acomodación de las antiguas etimologías, el Tártaro (*Τάρταρος*), que, trasladado desde las profundidades a la atmósfera, o bien se entiende, de acuerdo con *ταρταρίζω* ('tirtar'), como el aire que, por naturaleza, es frío⁴⁶, o bien, de acuerdo con *ταράττω* ('agitár', 'remover'), se identifica con las perturbaciones del aire que rodea la Tierra⁴⁷. Incluso el Caos, el abismo de las profundidades del Tártaro, fue transpuesto al espacio que se abre entre la tierra y el cielo.⁴⁸ Y otro tanto ocurrirá, como enseña veremos, con los antiguos ríos y aguas infernales.

Todo esto, además, no fue sólo cosa de filósofos sino que, acogido también en ciertos cultos religiosos y creencias, fue objeto de enseñanza en los templos y en las escuelas.⁴⁹

Los vientos, como una especie de fuerzas divinas, favorables o desfavorables, siguieron siempre transportando las almas en este período transitorio en el que o volvían a la reencarnación terrenal o ascendían hacia arriba una vez purificadas. Y, procedente también de Oriente⁵⁰, se introdujo luego la idea de la acción purificadora de los otros elementos, el agua y el fuego, idea que también, sistematizada por los estoicos e integrada en su cosmografía,⁵¹ vemos asimismo difundida entre los romanos; según ella, el alma, después de haber conseguido pasar el aire espeso más cercano a la Tierra, atraviesa la zona húmeda de nubes, lluvias y ventiscas y llega por fin a la región ígnea.⁵²

Según lo visto hasta aquí, todas estas pruebas que tenía que afrontar el alma aca-

⁴⁶ Cf. el pasaje senecano de la nota anterior. Un fragmento hermético en Juan Lido, *de mens.* IV 149 (p. 167 WÜNSCH) identificaba el Tártaro y el Piriflegonte, situado entre la Tierra y la Luna, con las zonas del granizo y del fuego.

⁴⁷ Cf. *SVF* II, n° 563 ARNIM.

⁴⁸ Schol. *Heroid. Theog.* 116 = *SVF* II 564 ARNIM; P.8.Prob. *Verg.*, *buc.* 6,31, p. 333,19 HAGEN.

⁴⁹ Los escritos herméticos, por ejemplo, presentan, con mayor o menor exactitud, como verdades reveladas este tipo de especulaciones filosóficas. Cf. FUENTES, 2005, p. 603.

⁵⁰ Era muy antigua la creencia (cf., por ejemplo, *Genesis* I 7) en unas aguas almacenadas por encima del firmamento, que a veces se derramaban en forma de lluvia sobre la Tierra. Por encima de ellas había una zona ígnea, imaginada como un río de fuego, de la que tomaban su luz los astros.

⁵¹ Según la física estoica el aire, el agua y el fuego se movían en forma concéntrica en torno a la tierra, sólida y estable.

⁵² Cf., por ejemplo, Cic. *Tusc.* I 18,42; *Verg.*, *Aen.* VI 740 ss.

aban una vez que conseguía terminar de recorrer el intervalo que separaba la Luna de la Tierra. A partir de la esfera de la Luna, superados ya los avatares que entrañaba su purificación a través de todos estos elementos, alcanzaba por fin la región del universo en la que todo era calma y regularidad, la zona de las esferas superiores que se movían armónicamente según eternas leyes musicales.

Luego se extendió la idea de que las almas de los muertos no alcanzaban el reposo total hasta llegar a la esfera suprema, la del cielo, donde estaba la morada de los bienaventurados; antes tenía que ir pasando por todas las esferas planetarias inferiores. Se trató así de conciliar estas nuevas concepciones con las anteriores de la purificación a través de los elementos del espacio sublunar. El Hades, entonces, es decir, el lugar de la purificación, fue ubicado entre la Luna y el Sol, como si el alma fuera purificada primero por las aguas de la Luna y luego por los fuegos del astro rey. Pero, sobre todo, con el peso que adquirió la astrología oriental en el mundo romano, se impuso la idea de que el alma tenía que pasar sucesivamente a través de las esferas de los siete planetas e ir abandonando en cada una de ellas sus pasiones hasta alcanzar la esfera suprema, la del cielo de las estrellas fijas, donde estaba la auténtica morada de los elegidos.

Se combinó así esta visión de las esferas planetarias con la idea de los elementos purificadores, elementos que incluso se imaginó distribuidos por aquellas esferas. Véanse, por ejemplo, en este sentido las siguientes palabras de Macrobio:

Præfirerunt, en efecto, otros (seguidores de Platón) dividir el mundo en tres grupos de cuatro elementos, de modo que en el primero se cuentan en siete la tierra, el agua, el aire, el fuego, que es la parte más transparente del aire, vecina a la Luna; por encima de esto, de nuevo otros tantos elementos en número, pero de naturaleza más pura, de modo que en vez de la Tierra está la Luna, que ya hemos dicho que fue denominada por los físicos 'la tierra éterea'; que el agua es la esfera de Mercurio; el aire, la de Venus; y el fuego, en el Sol; a su vez, la tercera serie de elementos se considera invertida con respecto a nosotros, de modo que la tierra la deja la última y, reduciendo a la parte medial los demás, viene a terminar en tierra tanto la extremidad ínfima como la suprema: así, la esfera de Marte se tiene por el fuego; por el aire, la de Júpiter; la de Saturno, por el agua; la tierra, por *ἀτράκτις* ('fija'), en la cual la Antigüedad nos dejó en herencia que están, asignados a las almas puras, los Campos Elisios (Maer., *somn.* I 11,8).⁵³

⁵³ *Mulierum enim mundum alii in elementa ter quaternam dividere, ut in primo numerentur ordine terra, aqua, aer, ignis, qui est pars liquidior aeris vicina lunæ; supra hæc rursum totidem numero, sed naturæ purioris elementa, ut sit luna pro terra, quam ætheriam terram a physicis diximus nominantiam, aqua sit sphaera Mercurii, aer Veneris, ignis in sole, tertius vero elementorum ordo*

Así se expresaba Macrobio, al describir la segunda de las tres doctrinas sobre el destino de las almas después de la muerte, que él recogía como 'platonicas'⁵⁴; las tres, sin embargo, vinculadas en mayor o menor grado al neopitagorismo⁵⁵:

según la primera, se entendía por infernos (*inferi*) el mundo subllunar, lo comprendido entre la Luna y la Tierra, frente a lo de arriba (*superi*), lo que mediaba entre la Luna y la esfera de las estrellas fijas⁵⁶,

la segunda, como acabamos de ver, identificaba como infernos (los campos Elisios) la Tierra, en cuanto que esfera inferior, fija (*ἀπλανῆς*)⁵⁷;

la tercera consideraba infernos todo lo que hay bajo la esfera de las estrellas fijas (*ἀπλανῆς*), incluidas las órbitas de los planetas y la propia Tierra. Era la doctrina que el propio Macrobio consideraba más razonable (*quorum sectae amior est ratio*) y la que mayor difusión alcanzó entre los neoplatónicos⁵⁸.

Así, pues, todas estas doctrinas, que, de acuerdo con sus orígenes caldeos, sostenían que las almas se elevaban al cielo a través de las esferas planetarias, tuvieron amplísima difusión tanto entre los filósofos, los neoplatónicos por ejemplo⁵⁹, como en diversas prácticas místicas u oraculares de la Antigüedad tardía: hasta la escatología cristiana las asumió en buena medida⁶⁰. He aquí, por ejemplo, cómo Servio,

⁵⁴ *ita ad nos conversus habebat ut terram ultimam faciat, ei, ceteris in medium redactis, in terras destinat tam inna quam summa postremis, igitur sphaera Martia ignis habebatur, aer Iouis, Saturni aqua, terra vero ἀπλανῆς. In qua Elysios esse campos puris animis deputatos antiquitas nobis intellegendum reliquit.*

⁵⁵ Sobre el sentido y las posibles fuentes de este pasaje (somm. I 10-12) de Macrobio, cf. De Lex. 1967. Cf. ARMISEN-MARCHETTI, 2003, especialmente pp. 164 ss., y las indicaciones bibliográficas que allí se proponen.

⁵⁶ Era ésta la doctrina hermética, testimoniada por Juan Lido, *de mens.* IV 32, p. 90, 24-91,9; IV 149, p. 167, 17-21: cf. SETIADOLI, 1995, p. 72.

⁵⁷ Doctrina que, según CUMONT (1942, p. 140), es una especie de adaptación de la primera a la tercera y que remontaría a los pitagóricos.

⁵⁸ La encontramos, por ejemplo, en un fragmento de Nímemio, que conocemos a través de Proclo, *in temp.* II 129,8 ss.: cf. SETIADOLI, *loc. cit.*; De Lex. 1967 y 1972.

⁵⁹ Con su doctrina del alma inmaterial que, en su descenso a través de las esferas, se va revisitando de esferas astrales (el "cuerpo astral": cf., por ejemplo, SETIADOLI, 1995, capítulos segundo y tercero) y que finalmente en las capas más bajas de la atmósfera se carga de impurezas, y que luego tras la muerte tiene que ir despojándose de todos estos revestimientos materiales para poder elevarse hasta su lugar de origen, el cielo. Sobre el papel de las Musas y sus saberes (la μουσική y las demás "artes liberales") en toda esta liberación del alma que favorece su ascenso a través de las esferas armónicamente estructuradas, cf., por ejemplo, CUMONT, 1942, pp. 253 ss.

⁶⁰ Así lo muestran no sólo escritos considerados apócrifos sino también los de algunos Padres de la Iglesia: piénsese sin ir más lejos en los ángeles y demonios como agentes que favorecen o entor-

comentando a Virgilio, se hace eco de varias de ellas:

"noche y día está abierta la puerta del negrozco Dite". Esto es, en todo tiempo los hombres sucumben ante los hados... Luego esta Tierra en que vivimos quisieron que fuera los 'infernos', porque es la más baja (la 'ínfima') de todos los círculos, esto es, los siete de los planetas, Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio, la Luna y los dos grandes... Ahora bien, lo que dice de que 'abierta está la puerta del negrozco Dite, pero dar paso atrás y salir fuera a las auras de arriba, esa es la faena; esa, la empresa', o está dicho en clave poética o según la ciencia profunda de los filósofos, quienes llegaron a comprender que las almas de los que viven bien regresan a los círculos superiores, esto es a su propio origen... las de los que viven mal, en cambio, prosiguen por más tiempo su morada en estos cuerpos sufriendo mutaciones variadas y están siempre en los 'infernos' (Serv. auct., *Aen.* VI 127)⁶¹.

5. Nueva visión de los ríos infernales

Al aire de los cambios producidos en la concepción y ubicación de los 'infernos' (*inferi*), cambiaron también la idea y la imagen de los ríos que desde siempre fluían por ellos.

Las antiguas etimologías que explicaban los nombres de aquella geografía de ultratumba se readaptaron o incluso se alteraron: en el término Aqueronte se reconocía la naturaleza incolora (ἄχρωστος) del aire⁶². El Piriflegonte entró en relación con ese río de fuego que las creencias orientales ubicaban por encima de las aguas situadas sobre el firmamento: para los órficos⁶³, era el elemento del fuego; un fragmento hermético⁶⁴, según he dicho en nota anterior, identificaba el Tartaro y el Piriflegonte, situados entre la Tierra y la Luna, con las zonas del granizo y del fuego.

pecan el ascenso de las almas al cielo o en la idea de un purgatorio aéreo, donde las almas se purifican de sus pecados anteriores por la acción de los vientos, del agua y del fuego: son todas ellas imágenes que hunden sus raíces en la Antigüedad pagana y que se prolongan hasta la Edad Media. Cf., por ejemplo, NORDEEN, 1957, pp. 29 ss. y, en general, CUMONT, 1942, pp. 140 ss.

⁶¹ nocies atque dies patet atri ianua Ditis. *Id est omni tempore homines in fata concedunt ... Ergo hanc terram in qua ultimus inferos esse uoluerunt, quia est omnium circulatorum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iouis, Martis, Solis, Venereis, Mercurii Lunae, et duorum magorum ... Quod autem dicit 'patet atri ianua Ditis sed renouare gradum superaspique euadere ad auras hoc opus hic labor est' aut poeiticè dictum est aut secundum philosophorum aliam sententiam, qui deprehendunt bene uiuentium animas ad superiores circulos. *Id est ad originem suam redire ... male uiuentium uero diuitius in his permorari corporibus permutatione diuersa et esse apud inferos semper.**

⁶² Cf. Platarco, *loc. cit. supra*, nota 44.

⁶³ Frag. 123, 125 KERN.

⁶⁴ Lido, *de mens.* IV 149 (p. 167 WUNSCH).

Desde la nueva perspectiva estos ríos de ultratumba, y entre ellos el Éstige, terminaron siendo objeto de interpretaciones diversas: en los *Ἱερωὶ Λόγῳ* el Ps. Orfeo⁶⁵ ponía en relación dichos ríos del infierno con los cuatro elementos: el Océano, con el agua; el Cocío o el Éstige, con la tierra, el Piriflegonte, con el fuego; el Aqueronte, con el aire⁶⁶. Numenio⁶⁷ veía en tales ríos y en el Tártaro las esferas planetarias que debían atravesar las almas.

Según una interpretación más racionalista, que también tomaba pie en la etimología de los nombres que los designan, estos ríos representaban y simbolizaban las distintas circunstancias que rodean la muerte: el dolor (el Aqueronte), el fuego de la pira (Piriflegonte), los lamentos fúnebres (el Cocío), la tristeza (el Éstige). Por lo que conocemos, remonta esta interpretación como mínimo a Apolodoro de Atenas (s. II a.C.), discípulo de Diógenes de Babilonia, de cuyos escritos sobre los dioses se han conservado algunos fragmentos en el extracto del *Ἱερωὶ Στρυγός* de Porfirio transmitido por Estobeo⁶⁸. En la misma línea se orientan en el siglo I d.C. las explicaciones que da el exégeta Heráclio en sus comentarios de los poemas homéricos⁶⁹; es la tendencia en que se insertan algunas de las que da Servio en su comentario a Virgilio⁷⁰.

Aun así, Servio no se muestra del todo coherente en este asunto, en la medida en que tampoco mantiene una idea clara sobre la ubicación de los 'infiernos': compare, en efecto, tanto la antigua⁷¹ doctrina que los colocaba en la Tierra o en el mundo subterráneo como la que los hacía comenzar inmediatamente debajo del círculo de las estrellas fijas⁷², e incluso la que en clave mística los identificaba con el cuerpo, en cuanto que cárcel del alma.

Desde esta última perspectiva tales ríos infernales fueron también objeto de una interpretación moralizante, que los identificaba con las distintas pasiones de la carne: se basaba tal interpretación en la idea de que el infierno está en la Tierra, en el cuerpo que aprisiona el alma no sólo mientras está encarnada en él, sino incluso

65 Citado por CUMONT, 1942, p. 125, n.6.

66 En Proclo (*in remp.* I 122,4) se lee que los ríos infernales son emanaciones o efluvios de los elementos de la Tierra (*ἐπιτοπιὰ τῶν ἑνῆρ ὄντων στοιχείων*).

67 Fragment. 42 LEBMANS (= Proclo, *in remp.* II 128,26 ss.; 129,7; 130,21; 131,4 KROLL); cf. MACR., *somm.* I 12; SERVIOU, 1995, p. 70. Sobre Numenio cf. FUENTES, 2005.

68 Apoll., fig. 102 JACOBY, en Stob., *Anthol.* I 418,9-420,20.

69 Herácl., *Quaestiones Homericae* 74,2-5.

70 Servio, *Aen.* VI 107; 132; 134; 154; 265; 324. Cf. SERVIOU, 1995, pp. 175 ss.

71 Anterior a las tres doctrinas "pláticas" al respecto que, como hemos visto, recoge Macrobio (*somm.* I 11,4-12).

72 Cf. SERVIOU, 1995, pp. 173 ss.

después de separarse de él, mientras, ante la imposibilidad de elevarse de nuevo al cielo, de donde partió, espera una nueva reencarnación; estar entonces en el Hades no es otra cosa que permanecer lejos del cielo, del reino de lo eterno y lo inteligible y quedar aquí abajo vagando de cuerpo en cuerpo, sin ser capaz de abandonar el mundo de lo sensible y de lo cambiante y perecedero:

prosiguen por más tiempo su morada en estos cuerpos sufriendo mutaciones variadas y están siempre en los 'infiernos' (Serv. auct., *Aen.* VI 127)⁷³.

"nueve veces derramada entre ellos" porque quienes han investigado más profundamente sobre la razón del mundo dicen que dentro de estos nueve círculos del mundo se hallan encerradas las virtudes, entre las cuales están también las iras y las pasiones, de las que nace la tristeza, esto es, la Éstige. De donde dice que nueve son los círculos de la Éstige que cñe a los de abajo (los 'infiernos'), esto es, a la Tierra, como dijimos más arriba; en efecto, dicen que hay fuera de estos círculos otras potestades más purgadas (Serv. auct., *Aen.* VI 439)⁷⁴.

Es esta la interpretación que parece que siguió Macrobio⁷⁵, cuando escribió:

Antes de que el afán de la filosofía por la indagación en torno a la naturaleza creciera hasta tan alto grado de vigor, quienes por los distintos pueblos fueron los impulsores del establecimiento de unos ritos ceremoniales religiosos dijeron que los infiernos no son otra cosa que los propios cuerpos, en los que, encerradas, las almas padecen una cárcel, repugnante por las tinieblas, horrenda por la suciedad y la sangre. (10) A este cuerpo lo llamaron 'sepolcro del alma'; a este, 'abismo de Dite'; a este, 'infierno'; y todas las cosas que una fantástica persuasión creyó que allí estaban se empeñaron en reconocerlas en nosotros mismos y en los propios cuerpos humanos, afirmando que el río del olvido no es otra cosa que el extravío del alma que olvida la grandeza de su vida anterior, la que, antes de ser echada dentro del cuerpo, poseyó, y que piensa que sólo existe la vida en el cuerpo. (11) Con similar interpretación consideraron el Flegonte como los ardores de las iras y las pasiones; el

73 *diuitius in his permorari corporibus permutatione diuersa et esse apud inferos semper.*

74 *nouies styx intertusa quia qui altius de mundi ratione quaesierunt, dicunt intra nouem hos mundi circulos nichil esse uirtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx, unde dicit nouem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram, ut diximus supra: nam dicunt alias esse purgatores extra hos circulos potestates. Sobre esta tradición que ponía en relación los diversos niveles de la virtud ética establecidos por el neoplatonismo y la jerarquía de las entidades divinas (virtutes, potestates, *δυνάμεις*), todo ello además en una distribución topográfica en las distintas zonas del cosmos, cf. SERVIOU, 1995, pp. 77 ss. y la bibliografía por él citada.*

75 Quien no parece que para ello tomara como fuente a Porfirio, el cual, según he dejado dicho en nota anterior, en lo que se refiere a estos ríos presentaba una disposición y unas interpretaciones diferentes: cf. FLAMANT, 1977, p. 578, n. 49 y ARMISEN-MARCHETTI, 2003 I, p. 163.

Aqueronte, como todo aquello que, por mor de la variabilidad humana, nos pesa haber hecho o dicho hasta llevarnos a la tristeza; el Cocito, como todo aquello que impide a los hombres al luto y a las lágrimas; el Éstige, todo aquello que sumerge los humanos espíritus en el torbellino de los odios entre sí. (12) Incluso la propia descripción de los castigos la creyeron tomada de la propia experiencia de la convivencia humana, queriendo que "el huître que recorta el hígado inmortal" (Verg., *Aen.* VI 598) no se entienda como otra cosa que como los tormentos de la conciencia, que ... (Maer., *somm.* I 10,9)⁷⁶.

Así, pues, mientras Servio, en la línea de los antes mencionados Apolodoro y Heráclito, identificaba el Éstige con la tristeza (*maeror, tristitia*) implicada en el luto que conlleva la muerte:

La razón, a su vez, es ésta: *Syx* significa aflicción, de donde, a partir de *οτυερός*, esto es, a partir de 'tristeza', se le dijo *Syx*.

Los dioses, en cambio, están alegres siempre; de donde también, inmortales, porque son *ἀθάνατοι* καὶ μακάριοι, esto es, libres de muerte y felices. Ellos, entonces, como no sienten aflicción, juran por una cosa contrapuesta a su propia naturaleza, esto es por la tristeza, que es contrapuesta a la eternidad; por eso tienen el juramento mediante un compromiso sagrado... (154) esta charca se llama *Syx* porque engendra tristeza en los que pasan por ella ... (295) que los esterros de éste (del Aqueronte) crean el Éstige; que del Éstige, a su vez, nace el Cocito. Y esto es la mitología; la fisiología, en efecto, conlleva que el que carece de gozo está sin duda triste. La tristeza, a su vez, es vecina del luto, el cual se procrea a partir de la muerte ... (324) por eso los

dioses juran por la Éstige, porque la tristeza es contraria a la eternidad, lo odioso a lo feliz e inmortal (Serv. auct., *Aen.* VI 134)⁷⁷.
Macrobio, desde esta otra perspectiva lo identifica con el odio, identificación, más acorde con el verdadero sentido etimológico del término, que sería luego la más divulgada en la Edad Media⁷⁸.

6. *Las nueve circunvoluciones de la Éstige*

En Virgilio, además, y luego en otros poetas, *Syx* no se presenta ya tanto como la décima parte o ramal del río Océano cuanto como un agua que rodea nueve veces a los moradores del infierno:

Y la charca odiosa de triste agua los ata y nueve veces derramada entre ellos la Éstige los mantiene apartados (Verg., *Aen.* VI 439)⁷⁹;

Eneas, una vez esquivado el perro Cérbero, pasa por el lugar de los niños muertos en la más tierna infancia, de los inocentes injustamente condenados y de los suicidas; es a ellos, pero también, en general, a todo el mundo de los muertos⁸⁰, a los que en este pasaje mantiene la Éstige apartados, interponiendo nueve veces sus aguas.

El verso lo utiliza Virgilio también en las *Geórgicas*⁸¹:

Y con su tarda agua la charca odiosa los ata y nueve veces derramada entre ellos la Éstige los mantiene apartados (Verg., *georg.* IV 480)⁸²;

76 *Antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum vigoris adoleresceret, qui per diversas gentes auctores constitutendis sacris caerimoniarum fuerunt aliud esse hyeros negaverunt quam ipsa corpora, quibus incluse carcerem foedam tenebris, horrendam soridibus et cruore possuntur. (10) Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concava, hoc hyeros nocentium, et omnia quae illic esse crediti fabulosa persuasit, in nosmet ipsis et in ipsis humanis corporibus adsignare conati sum, obliuionis fluitum aliud non esse adserentes quam errorem animae obliuiscens manifestam uitae prioris qua, antequam in corpus traderetur, poitita est, solamque esse in corpore uitam putantis. (11) Pari interpretatione Phlegelionem ardorem trarum et captidatam putarunt, Acheronem quiddam fecisse dixisse usque ad tristitiam humane uarietatis more nos paentel, Cocytium quiddam homines in lacum lacrimasque compellit, Sygem quiddam inter se humanos animos in gurgitem mergi achorum. (12) Ipsam quoque poenarum descriptionem de ipso usu conuersationis humane simplici crediderunt, uultum tauri immortale tendentem nihil aliud intellegi uolentem quam tormenta conscientiae ... Cf. COURCELLE, 1957, pp. 102 ss.; 1984, p. 448, n. 107, quien reconoce la herencia de este pasaje de Macrobio en WALTER MAR, *De magis curatium* (en 1190), p. 249,1 (ed. M. R. JAMES, Oxford, 1914): *Sed si corpus humanum aliqua uulsi similitudine dicit carcer et chaos anime, quare non curia tam corporis quam anime?*
Syx odium, Phlegelon ardor, obliuio Lethes.
Chocion luctus, triste sonans Acheron
in curia nostra sum. La reconoce asimismo en Dante, *Infern.* XIV 115-130; *Purgat.* XXVIII 130.*

77 *ratio autem haec est: Syx maerorem significat, unde et nō τὸν οτυερόν, id est a tristitia Syx dicta est, dii autem laeti sunt semper: unde etiam immortales, quia ἀθάνατοι καὶ μακάριοι, hoc est sine morte beati. hi ergo quia maerorem non sentiunt, iurant per rem suae naturae contrariam, id est tristitiam, quae est aelernitati contraria, iteio iustitiam per execrationem habent... (154) haec palus Syx nocetur, quod tristitiam transeuntibus igitur ... (295) huius (acherontis) aestuaria Sygem creatre, de Syge autem nati Cocytion. et haec est mythologia: nam physiologia hoc habet, quia qui caret gaudio sine dubio tristis est. tristitia autem uicina luctui est, qui procreatur ex morte ... (324) iteio per Sygem dii iurant, quia tristitia contraria est aelernitati, τὸ οτυερόν τῷ μακάριῳ καὶ δδαντρίῳ.*
SERVAOLI, 1995, p. 178.
79 ... *tristisque palus inamabilis undae || alligat et nouis Syx interfusa coerces.* Sobre los problemas textuales del pasaje, cf. por ejemplo, HULLER, 1971, p. 188. Sobre el sentido de *inamabilis* y su posible relación con Esquilo, cf. HENRICH ALBERT, 1989.
80 Cf. SERVAOLI, 1969, pp. 15 ss.
81 Las diferencias que entre una y otra obra se aprecian en las palabras previas al verso en cuestión han suscitado, ya desde HAYE, el interés de los editores y estudiosos, provocando discusiones entre ellos acerca de en cuál de los dos poemas lo ubió primero Virgilio: cf., por ejemplo, SERVAOLI, 1998, pp. 105 ss.; 190 ss., para quien está claro que el pasaje de la *Eneida* es anterior al de las *Geórgicas*.
82 *quos circum limus itiger et deformis harundo || Cocytii tandemque palus inamabilis unda || alligat et nouis Syx interfusa coerces.*

en esta ocasión era Orfeo el que en su descenso a los Infernos encontraba a las sombras que la Éstige mantenía apartadas.

Este verso, recordado ocasionalmente por los gramáticos en la ejemplificación de sus doctrinas⁸³, debió de suscitar el interés de los comentaristas; así lo demuestran tanto Tiberio Claudio Donato:

“y la charca odiosa de triste agua los ata y nueve veces derramada entre ellos la Éstige los mantiene apartados”; el regreso de dichas almas lo prohibía una ley; las retenía y encerraba una charca odiosa, la Éstige, que por todas partes las tenía nueve veces rodeadas (Claud. Don., *Aen.* VI, p. 564,7)⁸⁴,

como Servio, al que enseguida me referiré; lo demuestra asimismo Favonio Eulogio en su *Diserctación* sobre el ciceroniano “Sueño de Escipión”.

Ecos, más o menos cercanos, de la expresión virgiliana se pueden ver luego en Estacio († 95/96 d.C.) y en Claudiano (ca. 400 d.C.):

(II 5) de un lado, la Éstige, circundando en su fluir nueve campos; de otro...; (IV 524) y la Éstige que fluyendo entre ellos pone barrera a los manes manteniéndolos aparte (Stat., *Theb.* II 5/IV 524)⁸⁵;

(dioses) a los que la Éstige con sus lividos vados rodea derramada entre ellos (Claud., *de rapta Proos.* I 22 s.)⁸⁶;

y quizá también en Minucio Félix⁸⁷:

mas, sin embargo, los hombres por los libros de los más doctos y por los cantos de los poetas son advertidos de aquel río de fuego⁸⁸ y del ardor que procedente del pantano estigio, circunda una y otra vez (Min. Fel., *Oct.* 35,1)⁸⁹.

83 Probo, *de vit. syl.*, GLK IV 247,9 *nouiens Styx*; Gell II 6,13 *Eadem ratione idem Vergilius* ‘inambitenti dixit Stygiam paludem = Macr., *sat.* VI 7,15.

84 Tristiqve palus inambitilis unda adligat et nouiens Styx interflusa coarctat: eorum reditum amittitur, prohibebat lex, retinebat palus odiosa et claudibet Styx, quae eas omni ex parte nouiens circumdelectat.

85 II 5 *Styx inde nouem circumflua campis*|| *hinc...*; IV 524 *et Styx discretis interflua manibus obstat* (véase la correspondencia de *interflua* y *obstat* con *interflusa* y *coarctat* de Virgilio).

86 *quos Styx liuentibus ambitt|| interflusa uadis*; pasaje en el que se podría reconocer también la influencia de Estacio.

87 Autor cristiano, probablemente de comienzos del siglo III.

88 Se refiere al Piriflegeton: cf. Pl., *Phid.* 112d, 113b, pasaje con el que el autor puede que haya con-taminado el de Virgilio, transfiriendo así su “ardor” a las aguas estigias.

89 *at tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude* (*Aen.* VI 323 y 369) *sepius ambientis* (*Aen.* VI 550) *ardoris*. Con toda probabilidad (cf. COURCELLE, 1984, p. 446; SERVIO, 1998, pp. 111 s.) con los hombres doctos y los poetas se estaba refiriendo, respectivamente, a Platón y a Virgilio; al “nueve veces” (*noies*) vir-

6.1. El significado del verso virgiliano en cuestión es básicamente el mismo en la *Eneida* y en las *Geórgicas*: en ambos casos se dice que el agua de Éstige rodea nueve veces el infierno.

Se podría pensar que lo que en realidad quiso decir Virgilio es que esta agua que rodea el infierno con sus nueve meandros delimita en él una serie de sectores, en cada uno de los cuales habita un tipo distinto de almas. Es más, posiblemente así lo entendiese Estacio tanto en el segundo de los dos pasajes antes mencionados⁹⁰ como, sobre todo, en el primero; no parece, en cambio, que lo interpretaran así Claudiano ni Minucio Félix, para quienes el agua de Éstige circunda simplemente el infierno entero.

En el mundo de ultratumba virgiliano, donde probablemente confluyen, no sin alguna que otra contradicción, diversas ideas y visiones anteriores⁹¹, reconocía Nörden⁹² nueve sectores, que luego pervivirían en la posterior tradición literaria: en primer lugar, del lado de acá del Aqueronte, el de los que no habían recibido sepultura; luego, entre el Aqueronte y el Hades, primero, los muertos antes de tiempo (ἀποροί), que debían esperar hasta que se cumpliera el plazo que el destino les tenía previamente asignado; después, los muertos violentamente (βιολόδαυτροί), repartidos en cuatro grupos: el de los condenados injustamente, el de los suicidas, el de los muertos por amor y el de los muertos en combate. Y ya en el interior del Hades, otros tres grupos: el de los condenados (en el Tártaro), el de los bienaventurados (en el Elísio), el de los reencarnados (en las riberas del Lete).

No se puede, por tanto, descartar la posibilidad de que las nueve revueltas del agua de Éstige hicieran referencia a estos nueve sectores⁹³, pero también es verdad que tal interpretación no parece necesaria e incluso resulta chocante: sería, por ejemplo, extraño que Eneas recorriera de una parte a otra este mundo sin tener que atravesar nunca esas aguas estigias que delimitaban los distintos sectores⁹⁴. Probablemente, así, proce-

gilitano alude posiblemente el “una y otra vez” (*sepius*). La expresión virgiliana *Stygia palus* de *Aen.* VI 323, que hablan recogido Séneca (*Hercl.* 78; *Phaedr.* 115) y Silio Itálico (XV 35), la encontramos también en los comentaristas (Servio, Laetancio Plácido, Claudio Donato) y luego en Ps. Teodulfo (*carm.* 79,25, *PLAC.* I, p. 580: *et penetrare lacus Cocytii Stigiamque paludem*), en Dante, *Inferno* VII 106.

90 Donde se podrían entender en este sentido tanto el *interflua* como el *discretis*; bien es verdad que también es posible que uno y otro término aludan simplemente a la interposición de la Éstige entre el mundo de los muertos y nuestro mundo.

91 Cf., por ejemplo, NORWOOD, 1954; SCHILLING, 1982.

92 1957, pp. 10 ss. Sobre esta distribución de las almas en la ultratumba y sus antecedentes, cf. también DIETRICH, 1893, pp. 150 ss.

93 De larga pervivencia en la poesía posterior; incluido Dante.

94 Cf. SERVIO, 1998, p. 115.

de pensar que, tanto en la *Eneida* como en las *Geórgicas*, Virgilio concibe esta agua simplemente rodeando nueve veces la totalidad del mundo infernal.

¿Qué quieren decir, entonces, esos nueve círculos o circunvalaciones en torno al reino de los muertos, cuya imagen, además, aunque la idea subyacente puede que remonte a Platón⁹⁵, nos es sólo conocida por estos dos pasajes virgilianos?⁹⁶ Ese número nueve puede que ante todo encerrara la idea de totalidad⁹⁷ o de infinitud, idea que habría sido muy bien recogida en el *scaepius* de Minucio Félix: en tal caso, con el agua de Éstige rodeando nueve veces los infiernos Virgilio no habría querido expresar otra cosa que la absoluta barrera, los infinitos obstáculos que separan el mundo de los muertos del de los vivos⁹⁸. No se olvide la especial entidad del nueve en la numerología de ascendencia pitagórica, ni la fuerte presencia de la aritmología platónica del *Timeo* a lo largo y ancho de todo el mundo antiguo y medieval, ni incluso el hecho de que no es ésta la única ocasión en que el propio Virgilio implica un número en sus referencias al mundo de ultratumba: recuérdese el tres (número también de especial relevancia, del que el nueve es el cuadrado⁹⁹) en un pasaje de las *Geórgicas*:

y tres veces un ruido estrepitoso se oyó en los lagos del Averno (Verg., *georg.* IV 492.)¹⁰⁰.

Pero, dado el componente místico-filosófico que alberga el sexto libro de la *Eneida*, no es de extrañar que ya desde la Antigüedad se les haya dado a estos nueve meandros o circunvoluciones del agua de Éstige un significado cósmico y se hayan reconocido en ellos las esferas celestes; una interpretación que ha sido también asumida por exégetas modernos tan acreditados como Norden¹⁰¹.

Respondería semejante equiparación¹⁰² a una concepción muy antigua que remontaría a Empédocles y que, pasando por Platón, habría ido siendo asumida por

⁹⁵ En un pasaje como el del *Fedón* antes mencionado.

⁹⁶ Aun cuando puede que no fuera creación de Virgilio, sino que la hubiera tomado de algún sitio, por ejemplo, de algún poema orfíco: Setaioli 1998, p. 120.

⁹⁷ Si el tres es un número "total", constituido a base de un principio, un medio y un final, el nueve es un número "total" de "totales", ya que sus tres constituyentes son, a su vez, números "totales": véase el pasaje de Favonio Eulogio (*somn.* 19) que analizaré más adelante, pasaje donde se aduce la Éstige precisamente en virtud de sus nueve circunvoluciones.

⁹⁸ Cf. SERRAOLI, 1998.

⁹⁹ El tres, como acabo de decir, es un número "total", con un principio, un medio y un final: cf. Maer., *somn.* I 6, 22; Aug., *mus.* I 25; Fav. Eul., *somn.* 7 y 19.

¹⁰⁰ *leaque fragor stagnis auditus Avernitis*: cf. MYRORS, 1990, *ad loc.* donde, a su vez, remite a otros pasajes en que Virgilio recurre también al número tres: *georg.* I 345; IV 384 s.; *Aen.* VIII 73 s.

¹⁰¹ 1957, pp. 26 ss.

¹⁰² Cf. NORDEN, *loc. cit.*

las distintas escuelas filosóficas, hasta llegar, a través de Posidonio, a Cicerón o Plutarco. Para otros¹⁰³, en cambio, esta relación de los ríos de ultratumba con las esferas celestes es tardía, posterior, por supuesto, a Virgilio¹⁰⁴.

6.2. En Servio, como consecuencia de otras tantas concepciones y ubicaciones del inferno, se pueden rastrear huellas de dos interpretaciones diversas del pasaje en cuestión, las dos, sin embargo, coinciden en identificar con las esferas planetarias las vueltas de la Éstige: de un lado, según vimos antes, el comentarista parece entender que Virgilio, de acuerdo con el misticismo platónico, ubicaba los 'infiernos' en la Tierra y consideraba la vida terrenal como una especie de muerte del alma; según esta concepción, las nueve circunvoluciones del agua de Éstige no serían otra cosa que las nueve esferas celestes que circundan el globo terráqueo, situadas en el centro del universo.

Norden, en efecto, según acabo de decir, reconocía en las "nueve veces" de que habla Virgilio una referencia a las nueve esferas celestes, de las cuales la más baja es la Tierra; Servio, sin embargo, como vimos a ver enseguida, habla de nueve esferas en torno a la Tierra: nueve círculos que, como él mismo aclara, rodean la Tierra, en cuanto que 'inferno', es decir, parte inferior del cosmos:

... Luego esta Tierra en que vivimos quisieron que fuera los 'infiernos', porque es la más baja (la 'infima') de todos los círculos, a saber, los siete de los planetas¹⁰⁵, Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio, la Luna y los dos grandes. De ahí viene el que tenemos (439) 'nueve veces derramada entre ellos la Éstige los mantiene apartados'; en efecto por nueve círculos se halla ceñida la Tierra (Serv. *aucl.*, *Aen.* VI 127)¹⁰⁶.

Por otro lado, según vimos también, el mismo Servio parece compartir la idea de quienes, de acuerdo con otra escatología, ubicaban las almas de los muertos en las distintas esferas celestiales: los infiernos desde este punto de vista eran dichas

¹⁰³ SERRAOLI, 1986, 959, 961-962; 1995, pp. 71 s., n. 433; 129, n. 744; cf. también MYRORS, 1990, nota a IV 480.

¹⁰⁴ Virgilio, con todo, sí parece que conocía un mundo de ultratumba etéreo, con un Elísio lunar, en el que las almas no permanecen eternamente sino sólo el tiempo necesario para estar en condiciones de regresar a su origen, una concepción que no es incompatible con la primera de las tres doctrinas platónicas que, según he dicho, recoge Macrobio.

¹⁰⁵ Que Servio, como en *Aen.* II 255, enumera según el orden caldeico, con el Sol en el centro. En cambio, en *Aen.* I 742 coloca el Sol y la Luna antes de los cinco planetas.

¹⁰⁶ *Ergo hanc terram in qua uinum inferos esse uoluerunt, quia est omnium circumorum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iouis, Martis, Solis, Venerts, Mercurii Lunae, et duorum magnorum. Hinc est quod habemus (439) et nouies Styx inferna coarctet, nam nouem circulis cingitur terra.*

esferas planetarias, en las cuales se hallan las almas, distribuidas por categorías. En efecto, en otra ocasión vuelve el comentarista sobre nuestro verso y de nuevo insiste en los nueve círculos que rodean la Tierra, aquí expresamente identificada con los infiernos (*inferos, id est, terra*):

(385) y de aquí se muestra lo que dijimos: que estos tres (rios) están juntos, el Aqueronte, el Éstige y el Cocito; de éstos, a su vez, nacen otros. De donde viene también aquello de ‘nueve veces derramada entre ellos la Éstige los mantiene apartados’... (439) ‘nueve veces derramada entre ellos’ porque quienes han investigado más profundamente sobre la razón del mundo dicen que dentro de estos nueve círculos del mundo se hallan encerradas las virtudes, entre las cuales están también las iras y las pasiones, de las que nace la tristeza, esto es, la Éstige. De donde dice que nueve son los círculos de la Éstige que ciñe a los de abajo (los ‘infiernos’), esto es, a la Tierra, como dijimos más arriba; en efecto, dicen que hay fuera de estos círculos otras potestades más purgadas (Serv. auct., *Aen.* VI 385/439).¹⁰⁷

Así, pues, desde ambas perspectivas o escatológicas asumidas por Servio las circunvoluciones de la Éstige se identifican con las esferas planetarias. Se podría, por tanto, pensar con Norden¹⁰⁸ en la posibilidad de que dichas perspectivas, a igual que la de Favonio Eulogio a la que enseguida voy a referirme, remontaran a una misma exégesis virgiliana de corte neoplatónico¹⁰⁹; lo cual, sin embargo, no justifica el remontar, como pretendía Norden, al propio Virgilio la relación entre medios estigios y esferas cósmicas.

Para Servio, por tanto, el Hades unas veces es la Tierra (el cuerpo humano, que encierra el alma durante su vida terrena), que está en el centro del cosmos, rodeada de las nueve esferas celestiales, los nueve repliegues del Éstige, que, según Virgilio, circundaban el mundo de los muertos. Otras veces, en cambio, Servio identifica los infiernos no ya con el cuerpo humano, ni siquiera con la Tierra, sino con todo el espacio que queda debajo del círculo de las estrellas fijas.¹¹⁰

¹⁰⁷ ut stygia prospexit ab unda ut ‘Sticula prospexit ab usque Paehyno’. et hinc ostenditur quod diximus, *hincda esse haec tria: Acheronta, Stygen, Cocyon. de his autem nascuntur alia, unde est et novus Styx interfluvium coequet...* (439) novitas styx interfluvium quia qui altius de mundi ratione quaesierunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes. In quibus et trucidantur sicuti et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx, unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos circum, id est terram, ut diximus supra. nam dicunt alios esse purgatores extra hos circulos potestates. Aquí, además, se implican también, según quedó dicho, cuestiones morales a consecuencia de hacer intervenir en estos *inferi* identificados con la Tierra la idea del cuerpo como cárcel del alma.

¹⁰⁸ *Loc. cit. supra*, nota 9.

¹⁰⁹ Cf. COURCELLE, 1957.

¹¹⁰ Era esta, por ejemplo, la doctrina de Numenio (fr. 35—Proclo, *rempp.* II 129 8 ss—), que, como ya dije, identificaba el Hades con las esferas planetarias y ubicaba en ellas los ríos infernales.

Pero no hay que olvidar que Servio habla siempre de nueve círculos celestes, además, como he dicho más arriba, expresamente distintos de la Tierra: los siete de los planetas y otros dos mayores. Por tanto, contra la interpretación de Norden¹¹¹ y Festugière¹¹², hay que distinguir¹¹³ aquí lo que debió de ser el sentir de Virgilio (nueve círculos, incluida la Tierra) de la que parece ser la visión de Servio: en efecto, que se sepa, en tiempos del poeta no se había postulado aún la existencia de una novena esfera sin estrellas, exterior a la de las estrellas fijas; dicha esfera, que aparece documentada por primera vez en Ptolomeo en relación con la precesión de los equinoccios¹¹⁴ y cuya aceptación tardó en generalizarse, será la que luego Dante denominará ‘Cristalino’ o ‘Primo mobile’. Servio, que, aunque indirectamente, estaba en contacto con las doctrinas de Ptolomeo, al que cita en cinco ocasiones, conocía con toda probabilidad esta nueva esfera celeste¹¹⁵; los dos ‘grandes círculos’ de que hablaba en el otro pasaje (*Aen.* I 127), son sin duda el de las estrellas fijas y el otro exterior, sin estrellas. En otro pasaje menciona incluso su nombre, *δυστροπος*, es decir, ‘privado de estrellas’:

Orfeo ... captó la armonía, esto es, el sonido de los círculos del mundo, que sabemos que son nueve, de los cuales el de más arriba, al que le dicen ‘ánastron’ carece de sonido; y otro tanto el último, que es el terrenal. Los restantes son siete, cuyo sonido captó Orfeo, de donde se configuró el uso de siete cuerdas (Serv. auct., *Aen.* VI 645).¹¹⁶

¹¹¹ 1957, pp. 26 ss.

¹¹² 1953, vol. III, pp. 122 s.

¹¹³ Servaoui, 1969 y 1995, pp. 71 s.

¹¹⁴ Cf. al respecto, por ejemplo, BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 129, n.1; 579, n.1; 591, n.2. Ptolomeo, a causa de la precesión de los equinoccios, era consciente de la no coincidencia entre el zodiaco tradicional y las divisiones reales del círculo de la eclíptica. Se habla, así, de un zodiaco real y otro ficticio (el figurado). La novena esfera es necesaria en el sistema de Ptolomeo, a causa del movimiento (demostrado con la precesión de los equinoccios) de la hasta entonces esfera de las estrellas fijas, el Zodiaco. A partir de Servio y Capela, la Edad Media formulará definitivamente la existencia de esta esfera (en el s. VI Cosmas Indicopleustes, *top. christ.* 4 19, da por sentada la existencia de esta *δυστροπος σφαιρα* y, cuando también a ella se le reconocen movimientos, la especulación cristiana acabará por introducir en el sistema cosmológico otra décima, el *empleion*)

¹¹⁵ Cf. FLEMMANT, 1982, pp. 235 s.; Servaoui, 1995, p. 75.

¹¹⁶ *Orpheus ... deprehendit harmoniam, id est circulorum mundanorum sonum, quos novem esse novimus et quibus summus, quem anastron dicunt, sono caret, item ultimus, qui terrenus est. Reliqui septem sunt, quorum sonum deprehendit Orpheus, unde ut septem fingitur chordis (cf. ecl. 8,75 septem chordae, septem planities). Aquí, sin embargo, la de la Tierra es una de estas nueve esferas y además, quizá inducido por la doctrina de las esferas en correspondencia con el heptacordio órfico (doctrina que operaba normalmente con un universo de ocho esferas celestiales), cae Servio en el absurdo astronómico de no mencionar el círculo de las estrellas fijas: cf. Servaoui, 1995, p. 76 y la bibliografía por él mencionada.*

De todos modos, parece que la idea de esta esfera máxima, *ánastrov*, exterior al cielo, se fue imponiendo lentamente y no sin dificultad; en Occidente la conoce, por ejemplo, además de Servio, Marciano Capela (*inpr.* II 201; VIII 814); Macrobio, en cambio, aun cuando cita a Ptolomeo (*somm.* I 19,20) y sabía de la precesión de los equinoccios (*somm.* I 17,16), no da muestras de conocerla.

6.3. Pues bien, sea como sea, a pesar de sus posibles confusiones o contradicciones, Servio, desde una u otra postura, no hacía más que seguir la tendencia, ya antigua, a transferir los ríos infernales a los nuevos lugares en que se venía reubicando el primitivo Hades subterráneo.

En concreto, el agua de Éstige se había colocado desde hacía tiempo por encima de la Tierra, como delimitación, y a la vez comunicación, del Hades con el mundo superior. Así lo refleja, por ejemplo, Plutarco, cuando en el *De genio Socratis* la describía extendida entre la Tierra, que junto con el espacio sublunar constituía los infiernos, y la Luna:

Y cuando pasó cierto tiempo, alguien a quien no veía (quizá un 'daimon') le dijo: "Timarco, ¿qué deseas saber?" El le respondió: "Todo. Pues, ¿qué hay aquí que no sea asombroso?"

"Nosotros tenemos poca relación con las regiones superiores", dijo la voz, "pues aquellas regiones pertenecen a otros dioses. La parte de Perséfone, que nosotros cuidamos, es una sola de las cuatro"¹¹⁷ que limita la Éstige y puedes verla si quieres".

Él le preguntó qué era la Éstige y le respondió la voz: "Es el camino hacia el Hades. Avanza desde enfrente separando en su cima la luz. Sabe, como ves, desde abajo, desde el Hades y donde, en su revolución, toca la luz, limita la última región del universo. Cuatro son los principios de las cosas. El primero es el principio de la vida; el segundo, el del movimiento; el tercero, el del nacimiento; y el último, el de la corrupción. La Unidad une el primero con el segundo en el dominio de lo invisible; el Entendimiento, el segundo con el tercero en el del Sol; la Naturaleza, el tercero con el cuarto en el de la Luna. La Moira, hija de la Necesidad, es quien guarda cada una de estas uniones: Átropo, la primera; la segunda, Cloto; Láqueis, la de la Luna, en torno a la cual se halla la curva del nacimiento. Las demás islas están ocupadas por dioses. La Luna, sin embargo, es la morada de los demonios terrestres. Por eso huye de la Éstige, elevándose un poco por encima, pero es alcanzada una vez

¹¹⁷ Una parte está por encima de la esfera del cielo; la segunda, entre ésta y la órbita del Sol; la tercera, entre el Sol y la Luna; la cuarta, la de Perséfone, en la órbita de la Luna, es decir, la sombra de la Tierra a la que ya me referí más arriba. Cf. *De facie quae in orbe lunae apparet* 942f.

en cada ciento setenta y siete medidas secundarias"¹¹⁸. Cuando se acerca la Éstige las almas gritan desparvoridas. En efecto, el Hades arrebató a muchas mientras se deslizaban alrededor. A otras, a quienes llegó el tiempo de terminar su ciclo de nacimientos, las recoge la Luna cuando desde abajo se acercan nadando, excepto si están mancilladas o impuras. A ésas la Luna no les permite acercarse, lanzando rayos y mugidos de un modo terrible. Ellas, entonces, gimiendo por haber perdido su destino, son conducidas otra vez a las regiones inferiores para un nuevo nacimiento, como puedes ver"¹¹⁹ (Plu., *de gen. Soc.* 22, 591a-c)¹²⁰.

Así, pues, la tradición que recoge Plutarco ubica la Éstige en el espacio sublunar; en ese espacio colocaba, según he dicho, la antigua doctrina hermética de Juan de Lido¹²¹ el Piriflegeton, como lugar de purgación de las almas tras la muerte.

Servio, en cambio, tomando pie en las nueve vueltas de la Éstige virgílica, sigue más bien los pasos de doctrinas posteriores, que, como las de Numenio¹²², transferían el Hades y los ríos infernales al espacio supralunar, a las esferas planetarias. Y ello aun a costa de entrar en contradicción consigo mismo, ya que, como hemos visto, también había identificado los infiernos con la Tierra, en torno a la cual giran dichas esferas planetarias.

6.4. Una interpretación análoga a esta de Servio se puede ver en el comentario al "Sueño de Escipión" de Favonio Eulogio, donde vuelven a aparecer los nueve mundos o círculos de la Éstige relacionados con las esferas planetarias¹²³, sugiriendo así que dicha identificación debió de ser más o menos corriente en la exégesis virgílica:

Ajuntemos a este lugar aquello que dice Tulio también acerca del número novenario: "en nueve orbes está todo ante ti conectado"¹²⁴, de modo que, una vez mostrado esto, quede completa la disertación correspondiente a la

¹¹⁸ Una medida secundaria era, al parecer, el tiempo de un día, entre un amanecer y el siguiente (la primaria sería el año), de modo que 177 medidas equivaldrían a seis meses lunares (29,5 días, entre plenilunio y plenilunio): transcurrido ese plazo se da regularmente un eclipse, es decir, entra la Luna en el cono de sombra de la Tierra, la Éstige en este caso. Cf. Aguirre, (trad. Madrid, 1996, p. 247, nota 81, quien a este propósito cita a Plut., *de fac. lun.* 942 F y a Fla. Aclitère, 1951.

¹¹⁹ Trad. R. M^e Aguirre (Madrid, 1996), que traduce "Éstige" en lugar de "Éstige".

¹²⁰ Pasaje paralelo a *De facie Lunae* 943a. Sobre estos pasajes, cf. Varner, 1977 y 1986; Pérez Jiménez, 1993 y 1996; Hübner, 2006.

¹²¹ *De mens.* IV 32, p. 90,24-91,9; IV 149, p. 167, 17-21: cf. Servoli, 1995, p. 72.

¹²² Cf. Fuentes, 2005.

¹²³ Sobre las relaciones entre el *Somnium* ciceroniano y el sexto libro de la *Eneida*, cf. Lamachchia, 1964.

¹²⁴ Cicerón, de suyo, según la tradición directa (*Rep.* VI 17: *Somm.* 130, 19) y según Macrobio (*Somm.* 117, 1), escribió: "en nueve orbes o, mejor, globos está todo ante ti conectado".

totalidad de la primera vuelta.¹²⁵ ... (3) ... El tres, en efecto, ... es un número total pero no compuesto él mismo de totales; en cambio, el nueve en verdad no sólo es él mismo total con sus tres partes sino que sus mismas partes, a base de tres, son totales; (4) partiendo de esto me parece que Marón, el más docto de los romanos, dijo (*Aen.* VI 439) aquello de “nueve veces derramada entre ellos la Éstige los mantiene apartados”. La Tierra, en efecto, es la novena hasta la que la Éstige aquella se extiende: no ignores que está dicho místicamente¹²⁶ según la sabiduría platónica. (5) En efecto, con Poética libertad inserta¹²⁷ que hay un descenso del alma protada de la fuente desde el Cielo hasta las tierras. (6) En efecto, puesta bajo los pies del padre supremo¹²⁸ que la mantiene cercada¹²⁹ (de ahí se le dice *πηγάδα*¹³⁰), la Éstige¹³¹ fluye por entre todos los círculos poniendo sobre cada uno, como sobre un carro, un auriga, esto es, la sustancia de la vida, de la cual todo lo que vive recibe en suerte el origen y a ella misma es restituido una vez suelto¹³², y mana ella por entre todos, que quieren mezclarse unos con otros, pues por naturaleza están abiertos¹³³: los separa lanzando entre ellos su vigor y, cosa que el propio Virgilio dice admirablemente, los mantiene apartados para que conserven los valores (*momenta*) de su propio género. (7) Entre el Cielo y la Tierra los nueve intervalos te es lícito a ti mismo constatarlos¹³⁴. Así, puesto que la consumación de la primera vuelta se halla contenida en el número novenario, ni la propia naturaleza requería un décimo círculo (Fav. *Eulog.*, *somn.* 19,2-7)¹³⁵.

- 125 Como se recoge de estas palabras, el objetivo de este capítulo es poner de relieve la importancia del número nueve, del mismo modo que había hecho con el ocho en el capítulo anterior; con esa idea se aducen las palabras de Cicerón sobre las nueve órbitas.
- 126 De forma criptica, en términos propios de los cultos místicos.
- 127 Es decir, introduce entre líneas, dejándolo sobreentendido.
- 128 *Fontana (anima)* es un adjetivo (“propia de la fuente”) equivalente al griego *πηγάδα* que aparece enseguida.
- 129 Traducimos así el *disseper* de la tradición manuscrita, entendiéndolo como *disserepi*, una de las soluciones propuestas (WINTWFIELD, HOLDER) para este problemático pasaje.
- 130 Es decir, “borrada de la fuente”, como el *fontana* anterior. La frase es otro de los problemas del pasaje: VAN WEDIGEN la trasporta al apartado anterior (§5), uniéndola a *anima fontana*; SCARPA la eliminaba junto con el *Syx* siguiente.
- 131 Para la consideración de la Éstige como fuente, cf. Virg., *Aen.* XII 816: “Juro por la implacable cabeza de la fuente Estigia”, Q. Curcio, X 17 (referido a la *Syx* arcadía); “Éstige llaman a una fuente de la que emana un virus pestilente”.
- 132 De las ataduras de la materia, se entiende.
- 133 De ahí que tiendan a entremezclarse.
- 134 Se cierra así el capítulo, dedicado, como he dicho, a ponderar la importancia del nueve a base de insistir en la trascendencia cósmica de dicho número.
- 135 *Adtingamus hinc loco illud quoque de novenario, quod Tullius (17, 17) ait: Nomen tibi orbibus conexa sint omnia: ut hoc demonstrato totius primi versus plena sit disputatio...* (3) ... *Tres enim,*

El pasaje constituye un buen testimonio de cómo las especulaciones de este tipo eran frecuentes en la exégesis virgiliana de la Antigüedad tardía: la interpretación alegórica a la que apela Favonio Eulogio, no del todo coincidente con la de Servio, tiene tras de sí el reconocimiento de la autoridad indiscutible de Virgilio (“el más docto de los romanos”) en todas las materias¹³⁶ y de su capacidad para expresar poéticamente las más profundas verdades filosóficas¹³⁷.

Conecta, pues la explicación de Favonio con una exégesis virgiliana de corte platónico¹³⁸: es la doctrina del descenso del alma del mundo para vivificar todo lo creado¹³⁹. Adobada además con reminiscencias terminológicas propias de los Oráculos caldeos, como, por ejemplo, el adjetivo *πηγάδα/ fontana (anima)*¹⁴⁰, con- fluye aquí dicha doctrina con la de las esferas celestes.

Ahora bien, como se ve, aquí los meandros del Éstige, símbolo del alma del mundo, no se identifican con las esferas celestiales, sino que indican la función vivificante de los intervalos que separan dichas esferas¹⁴¹. Y, si estos intervalos son nueve, como dice explícitamente Favonio, las esferas tienen que ser diez, es decir,

ut supra diximus, totus est numerus, sed non ex totis ipse compositus. At vero nomen et ipsi tribus partibus toti sum, et ipse partes totae de tribus. (4) Ex quo mihi videtur Macro doctissimus Romanorum dixisse illud (Aen. VI 439): Noveus Syx interflua coecl. Terra enim nova est, ad quam Syx illa protenditur: mystice ac Platónica dictum esse sapientia non ignora. (5) Nam poetica libertate inseritur fontanae animae a caelo usque in terras esse decursum. (6) Nam sub pedibus summi patris, igitur disse<v>epert, (hinc dicitur πηγáδα) Syx posita per omnes circuitos fuit, imponens singulis velut in curru aurigum, id est vitae substantiam, ex qua cuncta vivencia originem sortiuntur, et eilem soluta redantur: manaque illud[s] per cunctos volentes commiserit, quod ex natura sunt hinc; interflua sui vigoris separata, et, quod ipse nitre Virgilius loquitur, coercent, ut sui generis momenta conservent, (7) Inter caelum et terram novem intervalia ipse considerat licet. Sic, quoniam primi versus absoluto novenario numero continetur, neque ipsa decimum circuitum naturae requireret.

136 Cf., por ejemplo, Macrobio, *somn.* I 6, 44: “Virgilio, no excluido de ninguna disciplina”, I 15, 12: “Virgilio, perísimo en todas las disciplinas”, II 8, 1: “Busquemos qué es lo que dice Virgilio, que nunca se ve envuelto en error de ninguna disciplina”.

137 Servio, *ad Aen.* VI 127; Macrobio, *Somn.* I 9, 8.

138 En ese sentido apunta la observación “no ignores que está dicho místicamente y según la sabiduría platónica”. En Favonio Eulogio el pasaje virgiliano está, según acabamos de ver, vinculado expresamente a Platón; la interpretación que aquí se aduce podría proceder de un comentario neoplatónico a Virgilio, del que se encuentran huellas, además de aquí, en Servio, Macrobio o S. Agustín (Norden, 1957, p. 26): cf., por ejemplo, COURCELLE, 1957, pp. 102 ss.

139 Detrás de las palabras de Virgilio se reconoce la teoría de que el alma, emanación de la fuente divina, desciende del cielo hasta la Tierra a través de los círculos celestes.

140 Cf. SETAIOLI, 1995, p. 73.

141 Fav., *somn.* 19,5 *per omnes circuitos* (“por entre todos los circuitos”: cf. Virg., *georg.* 1,245; *Maocr.*, *somn.* II 8,6); 19,6 *interflua sui vigoris separata et, quod ipse nitre Virgilius loquitur, coercent*; 19,7 *inter caelum et terram novem intervalia ipse considerat licet*.

el plectro de marfil (Verg., *Aen.* VI 645)¹⁵⁵.

Virgilio aquí había empleado *discrimen* en enálage, haciendo referencia a los siete sonidos de la octava musical, no a los intervalos que los separan.

Aún volverá Favonio sobre la misma expresión al final de la obra, a propósito de una frase del *Somnium* ciceroniano:

De aquí se constituyen aquellas 'siete distinciones de la voz', acerca de las cuales dice el mismo Tulio: "producen (las ocho órbitas) siete sonidos demarcados por sus intervalos" (27,2)¹⁵⁶;

bien es verdad que en este caso las propias palabras de Cicerón¹⁵⁷ resultaban ambiguas, según reconocía acto seguido el propio Favonio: el *septem*, en efecto, puede también entenderse referido a *intervallis*, en cuyo caso el sentido sería "producen unos sonidos demarcados por siete intervalos".

"producen (las ocho órbitas) siete sonidos demarcados por sus intervalos"; (3) lo cual procede entenderlo como o que siete intervalos dividen los ocho círculos o que el *melos* de uno de ellos, esto es el del Sol, es común¹⁵⁸ de manera que estos dos tetracordos no parezcan en cierto modo abiertos¹⁵⁹ ni disonantes¹⁶⁰ en medio, y desde lo más bajo a lo más alto haya ocasión de oír en flujo incesante la 'modulación',¹⁶¹ de una cantilena disdiapason (27,3)¹⁶².

7. 'Agua de Éstige', agua de la vida

Sea como sea, en todo esto lo que más llama la atención y lo que más me interesa recalcar en este momento es que curiosamente el 'agua de Éstige', que desde la ópti-

¹⁵⁵ *nec non Theicibus longa cum veste sacerdos|| obloquitur numeris septem discrimina nocem|| iam- que eadem digitis, iam pectine pulsati eburno.*

¹⁵⁶ *Hinc illa septem discrimina nocis* (Verg., *Aen.* VI 646) *existunt, de quibus ait idem Tullius: Septem efficiunt distinctos intervallis sonos.*

¹⁵⁷ *Rep.* VI 18: *Sonn 132, 1: septem efficiunt distinctos intervallis sonos.*

¹⁵⁸ X, por tanto, son siete los sonidos.

¹⁵⁹ Es decir, discontinuos o disjuntos.

¹⁶⁰ Disonantes.

¹⁶¹ Articulación.

¹⁶² *Quod sic intellegere contenti, ut aut septem intervalla octo circulos dividunt, aut unius, id est Solis, commune sit melos: ut duo ista tetrachorda quodam modo non hiantia neque dissona videantur in melo, fatique ab imo usque ad summum disdiapason ingiter audiendi modulatio contentiense. Disdiapason quiere decir "de doble octava". Sobre los problemas que plantea este pasaje y los correspondientes de Macrobio y de Cicerón, cf. Luque-Del Castillo, 2007, "Introducción"; de allí procede también la traducción de los pasajes de Favonio que he citado.*

ca de unos infernos subterráneos, encarnaba las tinieblas del mundo de ultratumba y el horror de la muerte, hasta el punto de que 'éstige' y Éstige' se usaron, según dije antes, cada vez más en la lengua poética como sinónimos de 'siniestro', 'infernal', 'inferno'¹⁶³, queda, desde esta otra perspectiva de la nueva escatología, identificada con la vida, con el alma del mundo, fuente de vida en todo el cosmos, con la fuerza vital de las almas que descienden del cielo para encarnarse en los cuerpos mortales.

Pero una vez en este mundo de los vivos, tras haber soportado en su descenso desde el cielo la adherencia de todo tipo de impurezas, cada vez más impuras a medida que bajaban, la vida que llevan las almas, prisioneras en la cárcel de los cuerpos, es una vida mortal, una vida de muerte.

De dicha cárcel, de las cadenas que les impone el lastre material que las atena desde que en su descenso empezaron a cruzar las esferas planetarias y, sobre todo, desde que entraron en la atmósfera sublunar y se encarnaron, pudieron las almas empezar a liberarse durante su existencia terrenal mediante el ejercicio ascético de la sabiduría. Tras la muerte, una vez rotas las cadenas que las tenían atadas a los respectivos cuerpos, las almas emprenden el retorno al cielo de donde un día partieron; y dicho retorno, ascendiendo a través de las esferas planetarias, no es otra cosa que la recuperación de la verdadera vida.

Si la vida terrenal de las almas era su muerte, la muerte del cuerpo supone para ellas la posibilidad de empezar a recuperar de nuevo la vida.

La muerte y la vida quedan así como las dos caras de una misma moneda; la Éstige que delimita y encierra el mundo de los muertos es así también bifronte: si, mirada desde la perspectiva de nuestro mundo, era el agua de la muerte, sobre todo cuando el mundo de los muertos se creía que estaba bajo tierra, desde la perspectiva de quienes, liberados del cuerpo mortal, se hallan en un Hades etéreo, tratando de conseguir la purificación definitiva que les permitía ascender al cielo, esa misma Éstige es el agua de la vida.

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- ARMISEN-MARCHETTI, M., - *Macrobo, Commentaire au Songe de Scipion*, Paris, 2003.
- BLANCHI, U.-VERMASEREN, M. J. (eds.), - *La sotériología dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982.
- BOLL, F., - *Sphaera*, Leipzig, 1903.

¹⁶³ Cf. Luque, 2007b.

- BOLLACK, J.,
- "Slyx et Serments", *REG.* 71 (1958) 31-32.
- BÖLTE, F.,
- "Slyx" 1, en *RE* IV A1 (1931), cols. 457-463.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,
- *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
- Chantaine, P.,
- *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1977.
- COURCELLE, P.,
- "Interprétations néo-platonisantes du VI^e livre de l'*Énéide*", en GUTHRIE, 1957, pp. 95-136.
- *Lecteurs patiens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*. I. *Les témoignages littéraires*, Paris, 1984.
- CUMONT, F.,
- "L'incréce et le symbolisme pythagoricien des Enfers", *RPh.* 44 (1920) 229-240.
- *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
- *Lux perpetua*, Paris, 1949.
- *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, 1960 (trad. esp. C. Alvarez, Barcelona, 1989).
- DE LEX, H.,
- "Le traité sur l'emplacement des Enfers chez Macrobe", *AC*, 36 (1967) 190-208.
- *Macrobius and Nimenius. A Study of Macrobius*, In *Somm.* I, c. 12, Bruxelles, 1972.
- DIETTERICH, A.,
- *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Papyrusapokalypse*, Leipzig, 1893 (Berlin, 1913²).
- ERNOULT, A.-MELLET, A.,
- *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1967⁴.
- FERABOLI, S.,
- *Hermets Trismegisti. De triginta sex decanis*, Turnholt, 1994.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
- *Corpus Hermeticum*. I: *Traité I-XII*, 1945; II: *Traité XIII-XVIII Asclepius*, 1945; III: *Fragments extraits de Stobée I-XXII*; IV: *Fragments extraits de Stobée XXIII-XXXIX*, 1954, Paris.
- *La Révélation d'Hermès Trismégiste: I. L'astrologie et les sciences occultes*, 1950; II *Le dieu cosmique*, 1949; III *Les doctrines de l'âme*, 1953; IV *Le dieu inconnu et la gnose*, 1954, Paris.
- FLAMANT, J.,
- *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden, 1977.
- "Sociologie et systèmes planétaires", en BIANCHI-VERMASEREN, 1982, págs. 223-242.
- FRISK, H.,
- *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1970.
- FUENTES GONZÁLEZ, P. P.,
- "Nouménios (Nimnienius) d'Apamée", en R. GOULET (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, 2005, pp. 724-740.
- "Néhepsos-Pétosiris", en R. GOULET, *op. cit.*, pp. 601-615 (2005b).

- GALLO, I. (ed.),
- *Plutarco e la religione*. Atti del VI convegno plutarcoo (Ravello 29-31 maggio 1995), Napoli, 1996.
- GRISÉ, Y.,
- "Du sort des suicidés aux enfers", *BdAGB*, 1980, pp. 295-304.
- GUNDEL, W.,
- *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, ed. W. GUNDEL, Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., Phil.-Hist. Kl., n.F. 12, München, 1936.
- GUTHRIE, W. K. C. (ed.),
- *Recherches sur la tradition platonicienne: sept exposés*, Entretiens sur l'antiquité classique 3, Genève, 1957.
- HENRICHS, A.,
- "Zur Perihoresierung des Wassers der Slyx bei Aischylos und Vergil", *ZPE*, 78 (1989) 1-29.
- HERTER, H.,
- "Okeaniden", en *RE* XVII (1937), col. 2307.
- HILLER, J.H.,
- "Classical Poetry in the *Systema naturae* of Linnaeus", *ZAPfA*, 76 (1971) 183-216.
- HÜBNER, W.,
- *Grade und Gradbezirke der Tierkreiszeichen. Der anonyme Traktat De stellis fixis, in quibus gradibus oriuntur signorum*. I *Quellenkritische Edition*, II *Kommentar*, Stuttgart-Leipzig, 1995.
- *Die Dodekatropos des Manilius (Manil. 2, 836-970)*, Stuttgart, 1995 (b).
- *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antike Kataktenhoroskopie*, Leipzig, 2003.
- *Crater Liberi. Himmelsjforten und Tierkreis*, München, 2006.
- LAMACCHIA, R.,
- "Cicerone Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis", *RhM*, 107 (1964) 261-278.
- LE BOEUFLE, A.,
- *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris, 1997.
- *Astronomie, Astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987.
- LORTIE, E.P.,
- *Lacryce et la crenite des enfers*, tesis doct., Paris, 1951.
- LUQUE MORENO, J.,
- "Agua de Éstige, agua del horror", *Florentina Iiberritana*, 18 (2007) 251-307.
- "Slyx y Sdygus como designaciones del infierno y de lo infernal", en prensa en *Cuadernos de Filología Clásica (Latin)*, 2007 (b).
- LUQUE, J.-DEL CASTILLO, M.,
- *Favonio Eulogio, Dissertation sobre el sueño de Escipión*, Introd., trad. y notas, Madrid, 2007.
- MALTBY, R.,
- *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1990.
- MONAT, P.,

- *Firmicus Maternus, Mathesis, Livres I-II y III-V* (2002); VI-VIII (2003), ed. trad., Paris, 2002-2003.
- MYNORS, R. A. B.,
- *Virgil's Georgics*, Edited with a Commentary, Oxford, 1990.
- NORDEN, E.,
- *P. Vergilius Aeneis Buch VI*, erklärt von E.N., Stuttgart, 1957.
- NORWOOD, F.,
- "The tripartite eschatology of Aeneid 6", *CPh*, 49 (1954) 327-347.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "El viaje sidero de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en occidente", *Fortunatae* 5 (1993) 101-123.
- "Elementi astrali nei miti di Plutarco", en GALLO, 1996, pp. 297-309.
- "Plutarco versus Platón: Espacios místicos en el mito de Tespeio", en PÉREZ-CASADESÚS, 2001, pp. 201-210.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.-CASADESÚS, F., eds.,
- *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco* (Actas del VII simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 nov. 2000), Madrid-Málaga, 2001.
- RIES, J. (ed.),
- *Les rites d'initiation*, Louvain-La-Neuve, 1986.
- SCHILLING, R.,
- "Romanité et esotérisme dans le chant VI de l'Énéide", *RHR*, 199 (1982) 363-380.
- SETAIOLI, A.,
- "Noviens Sex interfusa (Aen. VI 439 e Georg. IV 480)", *A & R*, 14 (1969) 9-21 (recogido en SETAIOLI, 1998, págs. 105-120, con actualizaciones, págs. 190-203).
- "Inferi, loci", en *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, 1986, págs. 953-963.
- *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main, 1995.
- *Si tantus amor... Studi virgiliani*, Bologna, 1998.
- VERNIERE, Y.,
- *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1997.
- "Initiation et eschatologie chez Plutarque", en RIES, 1986, pp. 335-352.
- WEDDINGEN, R.-E. VAN,
- *Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis*, Bruxelles, 1957.

LA DEFENSA CATÓLICA Y EL USO DE LA ASTROLOGÍA GRECORROMANA COMO PAUTA DE CORRUPCIÓN RELIGIOSA*

CIELIA MARTÍNEZ MAZA

Universidad de Málaga

RESUMEN

Durante los siglos XVI-XVII, la recuperación del paganismo grecorromano se inscribe en el contexto de la controversia religiosa que enfrentó a católicos y protestantes. El establecimiento de analogías que tienen como punto de referencia las prácticas paganas emerge como un útil instrumento para documentar, probar y condenar al opositor religioso. En el presente artículo se estudia el empleo que de la astrología grecorromana hace uno de los principales baluartes de la defensa católica, L. RICHOME, para reducir la reforma luterana a la condición de un paganismo renovado.

PALABRAS CLAVE: ASTROLOGÍA GRECORROMANA, CONTROVERSIA RELIGIOSA, L. RICHOME.

THE CATHOLIC DEFENSE AND THE USE OF GRAECO-ROMAN ASTROLOGY AS EVIDENCE OF RELIGIOUS PERVERSION

ABSTRACT

The use of ancient paganism was very frequent in the writings of the Protestant and Catholic polemicists. The setting of analogies that are referred to pagan practices comes to be employed as a useful tool to document, to prove and to condemn the religious opponents. The aim of this paper is to analyze Richome's works where we find a detailed commentary on graeco-roman astrology and a very good example of these comparisons between Christianity and the religions of Late Antiquity, in order to show the Lutheranism as a corrupted, degraded and perverted institution.

KEY WORDS: GRAECO-ROMAN ASTROLOGY, RELIGIOUS CONTROVERSY, L. RICHOME.

A lo largo de los ss. XVI y XVII, la disputa religiosa entre católicos y protestantes de corrientes distintas se concentra en la definición de los ritos católicos y en torno al alejamiento de la iglesia oficial de la simplicidad inicial del cristianismo¹,

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del grupo de investigación HUM-696 de la Junta de Andalucía. H. O. OLU, *The patristic roots of reformed worship*, Zurich, 1975, p. 314; B. NEVEU, "L'émulation ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'antiquité chrétienne", *Religion and humanistic Papers read at the eighteenth summer meeting and the nineteenth winter meeting of the ecclesiastical History society*, K. ROBINS (ed.), Oxford, 1981, pp.199-203; A. G. DICKENS, J. TONKIN, *The Reformation in Historical Thought*, Cambridge (MA), 1985, pp. 40-41.

agravado por la incorporación de elementos de naturaleza pagana y muy especialmente sus más próximos competidores místicos que contaminan la pureza original de la Iglesia². En la polémica confesional, analogía y comparación eran empleados por unos y otros como armas sobre todo de uso ofensivo y por ambos contendientes se utilizaban los mismos indicios rescatados del pasado, los mismos argumentos y el mismo tono y vocabulario³.

El peso de la tradición antiastroológica y antifatalista de la Iglesia desarrollada extensamente por San Agustín y continuada bajo su influencia en el Medievo, fue empleado asimismo por los protestantes para denunciar la corrupción de la iglesia católica. Y es que, en efecto, San Agustín formula una ecuación que gozó de éxito en el pensamiento reformista, según la cual se considera superstición todo lo instituido para crear y honrar a los ídolos o los elementos de la creación como un dios⁴, todo lo establecido para consultar a los demonios, las artes mágicas y los libros de auspicios. De donde se deduce que superstición es igual a paganismo y paganismo igual a satanismo⁵.

² C. MARTÍNEZ MAZA, "El argumento de la tradición filopagana en la iglesia reformada francesa", *Revista de Historiografía*, 3, II (2/2005) 42-47.

³ Así lo denunciaron: M. FLACIUS ILYRICUS, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem Pontifici romano atque papismi erroribus reclamantur*, Lyon, 1597; I. CAMERON, *Traicte auquel sont examinez les preiuges de ceus de l'eglise romaine contre la religion reformee*, La Rochelle, 1618, cap. XXVIII, p. 180; Ph. DE MARINX, *The beehive of the romish Church. A worke of all good catholikes to be read and most necessary to bee understood whereth the Catholie religion is substantiallyly confirmed, and the Heretikes finely yelch ouer the coales*, Londres, 1623; J. DALLÉ, *Traité de l'emploi des saints pères pour le jugement des differences qui sont aujourd'hui*, Londres, 1675, pp. 493 y 443; P. JURIEU, *Examen de l'eucharistie de l'eglise romaine*, Rotterdam, 1683, pp. 174-175; J. H. HEIDEBRER, *Historia papatus. Novissimo Historiae Lutheranismi & Calvinismi fabro kata bition repostita, qua ecclesia Romanae, septem Periodis distinctae, origo & progressus, ad nostra usque tempora, perlexitur*, Amsterdam (?), 1684, p. 44; P. PELLISSON-FONTENIER, *Reflections sur les differences de la religion avec les preuves de la tradition ecclésiastique par diverses Traductions des Saints Peres, sur chaque Point contesté*, Paris, 1686, sec. VIII, cap. 1, p. 66.

⁴ J. SOLE, *Le debat entre protestants et catholiques francais de 1598 a 1685*, Paris, 1985, vol. 1, pp. 735-740.

⁵ *Doctrina cristiana*, 2, 16; Ph. DE MORNAV, *Le Mystere d'iniquité, c'est à dire, l'histoire de la papauté: par quels progez elle est montée a ce comble & quelles oppositions les gens de bien lui ont fait de temps en temps: ou sont aussi defendus les droicts des empereurs, rois & princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmín & Baronius*, Saumur, 1611, pp. 5-10; J. DELUMEAU, "Les reformateurs et la superstition", *Actes du colloque l'ambival de Coligny et son temps*, Paris, 24-28 octobre 1972), Paris, 1974, p. 453.

⁶ G. GENEVRAUD, *Traicte de la liturgie ou S. Messe selon l'usage et forme des apostres & de leur disciple Sainct Denis, aposte des frangois*, Lyon, 1594; p. 66; M. LARROU, *Histoire de l'Eucharistie*, Londres, 1684, pp. 531-534; Ph. DE MORNAV, *De l'Institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'eglise ancienne. Ensemble, comment, quand, & par quels degrez la messe s'est introduire en sa place*, La Rochelle, 1598, p. 87; P. DU MOULIN, *The novelty*

El enunciado y sus premisas fueron empleados de manera sistemática por Lutero, Calvino⁶ y los seguidores de ambos en la crítica contra la corrupción de la Iglesia, institución que perciben modelada sustancialmente a partir de elementos paganos incorporados al ámbito doctrinal y litúrgico y completamente ajenos y contrarios a los dogmas y valores propugnados por el cristianismo primitivo.⁷

El anhelo de restablecimiento del cristianismo en su pureza primigenia exige de los reformadores un estudio detenido de la doctrina de los siglos pasados con objeto de distinguir los elementos originales de los espúreos. En este contexto, aparecen las primeras referencias a la influencia de la astrología en el proceso de degeneración de la iglesia católica. Calvino, por ejemplo, toma de Lutero y desarrolla la crítica de la astrología implantada en los usos católicos.⁸

Calvino distingue entre la astrología natural que estudia el curso de los cuerpos celestes y su relación con la tierra, y la falsa astrología que busca adivinar el futuro de los hombres, el momento y los motivos de la muerte. Recoge aquí una distinción que ya fue establecida por San Isidoro entre la astrología natural y la supersticiosa.⁹ Es esta astrología la que Calvino rechaza sin ambages porque procede de Babilonia,¹⁰ es decir de lo más profundo del paganismo y que además como toda superstición es un sacrilegio detestable y como otras prácticas supersticiosas ha corrompido la iglesia católica.¹¹

⁶ *of popery, opposed to the antiquity of true Christianity*, (ed. ingl.), Londres, 1662, cap. 15, p. 30; P. MUSSARRA, *Les conformitez des ceremonies modernes avec les anciennes, où il est prouvé par des autoritez incontestables que les ceremonies de l'Eglise romaine son empruntées des payens*, Leiden, 1667, pp. 59 y 232-233.

⁷ J. DELUMEAU, (1974), pp. 453-454.

⁸ Para los autores que argumentan este ataque anticatólico *Vid.* Nota 5.

⁹ J. DELUMEAU, (1974), p. 456.

¹⁰ *Isid. orig.*, 2.24.15; 3.27.1-2 y en *diff.* 152, 94, 20; J. FONTAINE, "Isidore de Seville et l'astrologie", *REL.*, 31 (1953), pp. 274-275. Hasta entonces con el término de astrología se designaba el estudio de los astros en cualquiera de sus dimensiones tanto científica como supersticiosas.

¹¹ En efecto, ya en el mundo antiguo se hacía de Babilonia el lugar de origen de la astrología hasta el punto que como sinónimos se acuñan expresiones como *Ars* o *doctrina Chaldaeorum, superstitiones Chaldaeorum, indictio Chaldaeorum*. Sobre el empleo que San Agustín hace de estas expresiones: C. MACÍAS, *Ciencia de los astros y creencias astrológicas en el pensamiento de San Agustín*, Málaga, 2004, p. 92.

¹² La invectiva calvinista continúa en el siglo XVII. A modo de ejemplo, cabe destacar a P. DE MARINX, (1623) pp. 65-66. Según este autor, buena prueba de la corrupción de los rituales cristianos en manos de la iglesia católica fue la introducción de elementos de naturaleza astrológica como la costumbre de emplazar los altares orientados al este siguiendo la costumbre pagana de dirigir hacia ese punto sus súplicas y sacrificios para honrar al sol.

La réplica católica fue simultánea pero en su defensa no plantea las mismas técnicas manejadas para contener las críticas protestantes contra su jerarquía, usos cultuales y actos litúrgicos, y en lugar de rebatir las acusaciones reformistas, recoge esos argumentos antiastrológicos y los desarrolla para reutilizarlos contra los adversarios hugonotes.

En la controversia antirreformista destaca el empleo que de este recurso desplegó el jesuita L. Richeome, autor de la obra publicada en Lyon en 1608, *L'Idolatrie hugonote figure au patron de la vieille payenne: diuisee en huit livres & dédiée au roy treschrestien de France & de Navarre Henry III.* En la argumentación antirreformista que desarrolla este autor, se hace uso detallado de conceptos astrológicos integrados en un enunciado asimismo empleado por los padres de la primera Reforma y en el que se vislumbran ecos de naturaleza plenamente agustiniana: la naturaleza diabólica del paganismo. El error hugonote radicaría, así pues, en aceptar sin reservas una dialéctica satánica que considerara la antigüedad de las creencias paganas como prueba de la dependencia del catolicismo que, consecuentemente, posee como el paganismo una naturaleza asimismo diabólica. Según Richeome, habría sido la realidad pagana la reelaborada por el diablo tomando el modelo cristiano y si bien es cierto que las prácticas cristianas son posteriores, fue la acción deliberada del diablo la que recreó la similitud, emulando las obras de Dios, con objeto de aparentar la primacía pagana y provocar de este modo la confusión de los devotos.¹²

Richeome se detiene, en concreto, en dos de las estrategias que, a su entender, emplea el diablo para corromper los sentidos y el entendimiento humano: la divinización de los astros y la usurpación de las vías de comunicación de las que hace uso el Dios verdadero para guiar a su pueblo. Su propósito sería reproducirlas y destinarlas a persuadir a los paganos mediante instrumentos como profetas y oráculos.

Por lo que respecta al primer aliciente que el diablo emplea para atraer a los hombres, Richeome inicia su discurso atendiendo en primer lugar a los primeros astros que fueron considerados dioses: el sol y la luna. En efecto, el lugar más destacado en el catálogo de influencias astrológicas queda reservado para el Sol, al que define como el príncipe de los astros y el más noble de los cuerpos celestes pero, no obstante, utilizado como materia y base de un falso dios. Aprovechando la fantasía humana el diablo consigue de los paganos que a partir de la belleza sensual del Sol deduzcan y mantengan la convicción de que el sol es Dios.¹³ Aceptado este precep-

¹² Esta argumentación ya había sido desarrollada por los primeros autores cristianos: *Iust. apol.*, 66; *diad. Typ.* LXX, 2-5; TERT., *presc.* 44; AMBROSIAST., *quæst.* 84, 3, 145.

¹³ Libro IV cap. III "du faux-dieu Apollon & comment le diable se mit en credit par luy entre les payens, par plusieurs trompesses imitations des oeuvres de Dieu", pp. 366-367.

to se levantan los demás errores en los que se fundamenta el culto solar profusamente extendido en la antigüedad y que esconde un espíritu maligno y sutil.

Richeome reproduce el catálogo de advocaciones solares de las que se tienen noticias en el mundo antiguo y bajo las cuales se practicaba la idolatría y se celebraban sacrificios y ceremonias¹⁴. Fueron los persas y los egipcios los primeros en rendir culto al Sol seguidos por otros pueblos y finalmente por griegos y romanos. Entre los persas comúnmente recibe el nombre de Mitra. Los egipcios lo llamaron Osiris, los griegos Apolo, Febo y también Tíán y los latinos, por imitación, también le dieron los mismos nombres.

Una de las denominaciones más significativas y con más referentes astroológicos que recoge es la de Mitra, la manifestación divina bajo cuya forma los persas adoraban al Sol. Sin embargo, la descripción mitraica que incluye Richeome en su recopilación solar contiene rasgos iconográficos que responden a la imagen de Mitra elaborada y proyectada desde el entorno romano y no desde Persia: adornada con tiara persa y una corona de rayos solares que ciñe su cabeza, la estatua del dios, de apariencia leontocéfala, sujeta por los cuernos un toro que lucha por escapar¹⁵.

Sin duda alguna, la imagen descrita responde a la tauroctonía, el sacrificio y muerte del toro que concede la regeneración vital, que constituye el episodio fundamental del relato mitológico y como tal preside los *amtra* mitraicos¹⁶. Pero llama la atención que el autor enumere elementos para los que no se ha conservado noticia escrita. Es el secreto impuestro a los devotos del culto la razón fundamentalmente aducida para explicar el silencio de las fuentes literarias. De manera que los atributos descritos (la tiara, la corona de rayos solares que recuerda su carácter solar o la propia acción divina contra el toro), son perfectamente reconocidos como señas de identidad del dios persa gracias a la documentación material y, en consecuencia, el esbozo de iconografía mitraica trazado por Richeome debe de proceder de los hallazgos arqueológicos que recogen tales imágenes. Así puede explicarse que el interés del jesuita se centre en el sacrificio tauroctono, pues se trata de la única escena del relato mítico documentada desde el punto de vista arqueológico. Es cierto que se conservan otros episodios, pero siempre con carácter secundario, como secuencias fragmentadas que rodean el triunfo de Mitra sobre el toro.

Que la reconstrucción de la potencialidad solar de Mitra proceda de objetos culturales también permite comprender la relación que Richeome establece entre Mitra-Sol y la Luna, personificada según este autor en el toro y la Luna cuando afirman que darían reflejadas en el modo en que el dios agarra al animal por los cuernos.

En efecto, en la mitología grecorromana, el sacrificio del toro es una representación empleada a menudo para representar la luna en cuarto creciente. Ya Porfirio (*de amtr.*: 18) establece esta relación entre el toro y la Luna cuando afirma que la Luna es como el toro y *laurus* es su exaltación¹⁷, y la semejanza que guardan los cuernos de este animal con la Luna explican la acertada expresión difundida en la mitología romana como *cornua lunae*. Otro autor que acepta esta identificación y la vincula al culto mitraico es Lactancio Plácido, comentarista de Estacio que en torno al siglo V-VI hace la siguiente observación a dos líneas de la *Tebaida* (1.719-720) en las que se describe la imagen de Mitra sobre el toro:

Mitra agarra con sus dos manos los cuernos del toro. La interpretación se refiere a la Luna... y en estas líneas el poeta (*scil.* Estacio) revela los secretos de los misterios del Sol. En efecto, el Sol, montando al toro, lo agarra por los cuernos mostrando a la Luna con su fuerza su inferior y más humilde naturaleza.

También la iconografía mitraica recoge esta identificación entre el toro y la Luna, expresada en el propio cuerno del animal que dibuja con la torsión de su tronco un cuarto creciente¹⁷. Pero además los testimonios arqueológicos mitraicos dan asimismo prueba fehaciente de esta asociación entre los dos astros, y el símbolo lunar, tan frecuente como el sol, aparece entre otros protagonistas enmarcando las escenas mitraicas bajo la forma de un busto femenino tocado con un cuarto creciente¹⁸. En los relieves culturales incluso pueden ser sustituidos por una cuadriga solar y la luna por una biga uncida por bueyes¹⁹.

Con respecto a la alusión de un Mitra tauroctono y leontocéfalo, si no se quiere achacar a pura improvisación y acumulación aleatoria de elementos mitraicos, más problemas plantea comprender los motivos por los que en la descripción de la tauroctonía ofrecida por Richeome, Mitra aparece con cabeza de león, pues, entre las imágenes que se conservan, no hay ningún vestigio que muestre al dios con este atributo. La única imagen dentro del repertorio de dioses vinculados a Mitra que puede ajustarse a este rasgo, es una figura que suele interpretarse como un dios del tiempo, con evidentes connotaciones astroológicas y que con frecuencia se identi-

¹⁴ Libro IV cap. III, pp. 368-369.

¹⁵ Libro IV cap. III, p. 370.

¹⁶ R. TURCAN, *Mithra et le Mithraïsme*, Paris, 1993, pp. 45-52; M. CLAUSSE, *The Roman Cult of Mithras*, N. York, 2000, pp. 78-90; J. ALVAR, *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio romano*, Barcelona, 2001, pp. 77 y 85-87 y 95-96.

¹⁷ P. *ej.* en el relieve de Durnomagus (Dornagen) y en Cluj (Rumanía).

¹⁸ Así aparece en los relieves de Gimmelfingen (Neustadt), Neuenheim (Heidelberg), Alesut (Hungría) o Iajce (Bosnia).

¹⁹ Como aparecen en el relieve de Walbrook (Londres).

ca con Aion, una figura cuyo completo significado se nos escapa²⁰. En la representación más frecuente aparece con cabeza de león, cuerpo humano y una serpiente rodeando sus piernas. En el relieve mitriaco de San Vitale, el dios del tiempo se rodea de cuatro serpientes que simbolizan las estaciones del año. En ocasiones la serpiente rodea el tronco hasta en un total de siete veces, simbolizando de este modo los signos del zodiaco, y para confirmar este simbolismo a veces también se insertan entre los anillos del ofidio los símbolos zodiacales. En un relieve procedente de Arlés, por ejemplo, entre los anillos superiores se representan los símbolos de Aries, Tauro y Géminis, mientras que los inferiores dan cobijo a Cáncer, Leo y Escorpio. En la parte posterior se representan los restantes signos, de los que sólo se conservan huella para Virgo, Libra y Sagitario.

No hay duda, por lo tanto, de la naturaleza astrológica del dios del tiempo, un atributo que ha sido esgrimido por algunos autores para suponer que también Mitra puede identificarse con el dios leontocéfalo señor del tiempo²¹. Se esgrime para ello, no sólo las cualidades astrológicas que comparten ambos, sino también el propio nombre del dios, pues siguiendo el sistema de numeración griego que emplea las letras del alfabeto, y una práctica aritmética también de origen griego, mediante la cual la suma de las letras que componen un nombre poseen un significado concreto, muchos autores antiguos juegan con el nombre de Mitra: sumando todas sus letras da como resultado el número 365. San Jerónimo se hace eco de esta circunstancia y comenta: *ixta computationem Graecarum litterarum Mithras anni numerum habet*²².

El segundo capítulo se detiene de modo concreto en una advocación solar difusente: Apolo. Pero, esta vez, en vez de prestar atención a los rasgos iconográficos susceptibles de ser objeto de crítica, argumenta su invectiva en torno a dos de las habilidades en las que Apolo goza de gran prestigio y en las que se reconoce de nuevo la acción deliberada del diablo para atrapar a los fieles: la adivinización y la formulación de oráculos.

Richeome denuncia las argucias que empleó el diablo para confundir a los paganos. En primer lugar, los convence para que adoren al Sol como un dios auténtico y lo adorna con atributos que asemejan una naturaleza divina y que en verdad sólo posee el Dios verdadero: omnisciente y todopoderoso y con capacidad adivinatoria, pues el Sol todo lo ve y, en consecuencia, sabe todo lo que pasa ahora y en el futu-

ro²³. Una vez imbuida en la fantasía de los hombres esta falsa creencia, y la forma y figura de un dios-sol adivinador, invocado como Apolo, el diablo persuade a los paganos para que lo honren con sacrificios, diseñe sus profecías y respuestas oraculares y las propaga entre los mortales.

En el siguiente capítulo efectúa de modo automático la traslación entre el Apolo diabólico del paganismo grecorromano y su persistencia en el seno de las corrientes reformistas dirigidas por Lutero y Calvino²⁴. A diferencia de los recursos manejados en argumentaciones ricamente estructuradas en defensa de la liturgia y ritual católico romano, la analogía ahora no se fundamenta en ninguna prueba fehaciente, sino que se construye en el plano simbólico y adolece de un carácter puramente literario. Y así afirma que, del mismo modo que el diablo hizo uso de Apolo en tiempos del paganismo, se manifiesta ahora a través de sus vanidades y sus rasgos en Lutero y en Calvino. A modo de ejemplo, declara que Lutero se hace llamar en algunas de sus obras *Jeremías*²⁵ y por lo tanto rescata, adulterado, el nombre de un gran oráculo incluso superior a Apolo.

Al proponer esta completa identificación entre Reforma y paganismo grecorromano, la falsedad de la Reforma aparece como una realidad incontrovertible porque el error pagano es plenamente reconocido como tal por toda la cristiandad y considerado por ambos contendientes, católicos y reformistas, una *superstitio* responsable de la adulteración de las creencias del contrario. Para confirmar el error de la Reforma, el alegato continúa con una analogía, en el ámbito ahora de las predicciones oraculares, que refleja la renovación en la Iglesia reformada del culto a Apolo²⁶. El templo de mentiras que el diablo procura en Delfos, tiene su correlato en la principal sede protestante en Ginebra y se oponen ambos al templo de la verdad, situado en Jerusalén, metrópoli de la religión verdadera. En mi opinión, no resulta casual la elección de esta ciudad como emplazamiento católico más representativo, pues al considerarse como una de las cunas cristianas, el catolicismo queda implícitamente declarado como único heredero del credo cristiano y al mismo tiempo se demuestra su antigüedad, cuestión esta última que preocupaba a la defensa católica.

²³ Lib. IV, cap. II, p. 371: "Comment le diable se mit en regne sous le nom d'Apollon & du soleil par ses oracles & fausses Devinations".

²⁴ Lib. IV, cap. III, p. 375: "Comme le diable a representé le vieil Apollon en Luther, Calvin & leur semblables & ses vanitez en leur sectes".

²⁵ Lib. VI, Cap. III, p. 375 donde recoge las citas de las obras luteranas en las que encuentra indicios para tal acusación.

²⁶ Lib. IV, cap. IV, p. 378: "comme diable contre-quarre l'eglise de dieu, par la pretenduë Reforme: comme iadis il la contre-quarroit par l'oracle del'fisque".

²⁰ R. TURKAN, 1993, pp. 63-65.

²¹ Así lo supone M. CLAUS, 2000, pp. 164-165.

²² *Comment. In. Am.*, 1.3.9-10 = CCL 76, 250. R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein, 1984, p. 223; M. CLAUS, 2000, pp. 164-165.

Son tres los fraudes, bautizados delfícos por Richeome, en los queda al descubierto la acción diabólica tanto en la Reforma como en el oráculo delfíco.²⁷ Según el autor católico, en ambos casos el diablo se enfrenta a la iglesia de Dios a través de la pretendida Reforma como ya lo había hecho a través del oráculo delfíco, pues sólo el verdadero Dios puede predecir a través de sus profetas y sólo Él los puede dotar de esta facultad poniendo ante sus ojos lo sucedido y lo venidero. El error probante es evidente tras predecir la inmediata ruina del papado que no se produjo.

El primer fraude delfíco alude tanto a los motivos que impulsan al hombre a buscar el conocimiento bien de lo oculto bien de lo futuro, como a los instrumentos con los que se obtienen los vaticinios. En el primer caso denuncia el motor de este incesante afán de saber: la *curiositas*, que define como superstición y vana ciencia opuesta a la doctrina y a la ley de Dios y que según Richeome está presente también en Lutero, Calvino y otros protagonistas de la Reforma, causantes con su curiosidad de las dudas y preguntas de los miembros de su secta y responsables de su alejamiento de la Iglesia de Dios.²⁸ El tópico que desarrolla no es novedoso y ya aparece desarrollado en los primeros tiempos cristianos aplicado sobre todo a la adivinación astral de la mano de autores como Tertuliano, que emplea el término *curiositas* para referirse al que practica o usa de la astrología y la adivinación.²⁹ Para Tertuliano, la astrología sólo puede ser justificable con anterioridad a la llegada de Cristo y debe evitarse su empleo tras los Evangelios pues “cuando creemos, nada echamos en falta más allá de creer. Pues creemos preferentemente eso que no debemos creer”³⁰. Richeome utiliza un razonamiento muy similar cuando denuncia la curiosidad como un vicio común a todos los hereáticos y el motor que impulsa su fe, resumida en la máxima: *quæro & non credo*³¹. Insiste además en la intervención diabólica del diablo para convertir a los hombres en pitos, es decir, en individuos que indagaran acerca de los motivos por los que hay que creer. Este sería el primero de los fraudes delfícos que persisten en la Reforma y que arrastra a los hombres hacia la adivinación.

²⁷ Lib. IV, cap. V, pp. 381-384.

²⁸ Lib. IV, cap. VI, p. 385: “La curiosité premiere fraude d'Apollon exprimee par satan en la pretendue reforme”.

²⁹ *Curiosi* son consideradas estas técnicas en *orat.* 15,4 e *Inspector curiosissime* quien las practica (*an.* 10,5). San Agustín también emplea el término *curiositas* con un matiz peyorativo, muy habitual por otro lado en el latín cristiano. Así por ej. en *orat.* 2,5,17. *Vid.*, A. BRANST, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Tumbout, 1954, s. v. *curiositas*.

³⁰ Trad de C. Macías, 2004, p. 168. Ya Isidoro de Sevilla sostiene el mismo argumento en *orig.* 8,9,26.

³¹ Lib. IV, cap. VI, p. 385.

También es objeto de crítica e instrumento de comparación la propia técnica adivinatoria que hizo famoso al templo delfíco. Según Richeome, las predicciones son transmitidas por el diablo desde los infiernos y recibidas por una mujer, la Píta, a través de los órganos líbricos, mencionados también como partes del cuerpo que la honestidad no permite nombrar.³² Así queda para siempre defecado el vicio, que corrompe el universo y se burla de sus seguidores. Del mismo modo, la lujuria y los usos en los que se exhibe, sin pudor alguno, libertad carnal, son las voces pítricas con las que el diablo se hace presente en la Reforma.

A pesar de los excesos oratorios, Richeome reconoce los elementos característicos del oráculo delfíco, no sólo al mencionar a la Píta como el instrumento mediador, sino también al describir los síntomas que ésta experimenta. La sexualidad que el autor católico recrimina a la Sibila responde al estado de trance en el que entra la sacerdotisa y a través del cual inicia la comunicación con el dios y recibe sus respuestas. El propio Richeome describe esta situación como dominada por emociones extraordinarias y por el entusiasmo, en una expresión que define ya en la religión griega el éxtasis místico.³³ Se supone que el estado de trance de la Píta derivaba de los efectos del consumo de algún alucinógeno o de la inhalación de vapores que emanaba la gruta-santuario desde donde la sacerdotisa conoce los designios divinos. La procedencia subterránea, y el olor fétido que desprenden las rocas, serían, a mi juicio, los elementos que Richeome desvirtúa con objeto de demostrar la naturaleza diabólica del oráculo, directamente emanado desde los infiernos.

Un segundo fraude delfíco es la formulación de predicciones a través de un lenguaje oscuro que dota las respuestas oraculares de un doble sentido.³⁴ Este defecto del oráculo delfíco también tiene su proyección en la reforma tal y como muestra la ambigüedad de su mayor representante, Lutero, que, al mismo tiempo que defiende prácticas heréticas, reconoce el poder supremo de Dios.

Y por último, la combinación de principios verdaderos y falsos constituye el tercer fraude delfíco, causante de una confusión aún mayor. En este sentido, Richeome critica la actitud hugonote que recurre a un lenguaje cautivador para denunciar los abusos del catolicismo, las supersticiones que en el seno de la iglesia impedirían servir a Dios en toda su pureza y, al mismo tiempo, defende, con máximas robadas, la

³² Lib. IV, cap. VI, p. 386.

³³ Pero también los reformistas hicieron uso del ambiente éxtico que rodeaba los oráculos sibílicos para demostrar la pagанизación del catolicismo criticando por ejemplo con este rasgo el entusiasmo místico de los carnalitas: D. BLONDÉL, *Des Sybilles Célèbres Tant par L'Antiquité Payenne Que Par Les Saints Peres, Discours Traitant Des Noms & du Nombre Des sybilles...* Charenton, 1649, pass.

³⁴ Lib. IV, cap. VI, p. 382.

palabra de Dios como guía de la fe³⁵. Richeome reconoce la presencia en la Reforma de principios verdaderos como la creación del cielo y la tierra, llevada a cabo por Dios, y el reconocimiento de Dios como señor del Universo, pero que coexisten con otros preceptos falsos como la negación de la omnipotencia de Dios, atributo divino especialmente demostrado por Calvino³⁶. Es aquí donde se percibe la málfica influencia del diablo, pues, al negar que Dios es todopoderoso, lo convierte en un ídolo, y lo rebaja al mismo nivel que Apolo, dotado de ciertas facultades pero siempre inferior a Júpiter.

Tras los capítulos dedicados a los errores derivados de la idolatría solar y su persistencia en la Reforma, las críticas antiastroológicas se detienen en los planetas Saturno, Júpiter, Marte y Apolo³⁷. El diablo hace de estos seres de la creación divina auténticos dioses con el mismo rango que el verdadero Dios, con el propósito último de hacerse adorar a través de estos sus ídolos.

Entre los astros que enumera como ídolos y falsos dioses dedica una especial atención a Venus³⁸. En este caso, el error pagano tiene una proyección terrenal en la idolatría, a la que se eleva a la diosa de la lascivia y prostituta³⁹, y una dimensión celeste expresada a través del planeta Venus. La astrología, entendida como la idolatría de los cuerpos celestes, vuelve a ser el recurso al que se dirige Richeome para atacar el paganismo.

De nuevo se vuelve a comprobar el probado conocimiento astroológico que posee el autor católico al recoger las dos denominaciones del planeta Venus en virtud de su posición con respecto al sol: Lucifer portuluz, que aporta claridad al alba, como un pequeño sol, y *Vesperus*, cuando la estrella se encuentra en Occidente, retira al sol y sale como una segunda luna para prolongar el día⁴⁰. La humedad que con el

35 Lib. IV, cap. VI, p. 383.

36 *Inst. cat.*, Lib. 2, *Inst. cat.*, 7.

37 El influjo de la astrología hizo que se pasara de hablar del planeta de Saturno a simplemente Saturno o Júpiter, identificando los planetas con los dioses olímpicos: C. Macías, 2004, pp. 149-150.

38 Libro V, cap. I, p. 463: "de l'idolatrie de Venus & de la finesse du Diable à faire adorer la pallardise".

39 Ya San Agustín recoge esa idea de que Venus convierte en adúlteros a los que se encuentran bajo su influjo (*in psalm.* 40, 6): *adulterium me fecit Venus et latronem me fecit Mars; et auarum me fecit Saturnus; astimismis en otro lugar (in psalm. 61,23): iste dicebat quia adulterium non faciebat voluntas propria, sed Venus; RICHEOME, 1608, Lib. V, cap. II, pp. 465-469: "quel & combien grand estoit le culte de venus apres le deluge".*

40 C. Macías, 2004, p. 141. Los términos reflejan esa primigenia creencia de que el mismo astro eran dos distintos: Lucifer y Vesper como traducción de los términos griegos. Agustín recoge con frecuencia la denominación Lucifer para la estrella de la mañana y Vesper para la estrella del atardecer.

rocío extiende sobre la tierra al alba y al atardecer, propicia la generación de animales y plantas⁴¹. Es su potencia fertilizadora la que, según Richeome, instrumentaliza el diablo para convencer a los paganos de la naturaleza divina de Venus. De nuevo, el diablo con argucias consigue que este astro sea considerado no como una creación del dios supremo y muestra de su poder omnimodo, sino como una entidad divina por sí misma identificada con la diosa Venus.

El último alegato contra los dioses astrales cuya persistencia Richeome reconoce en la Reforma se dirige a la Luna que, en su proyección olímpica, recibe culto bajo el nombre de Diana, Hécate o Proserpina⁴². En la instrumentalización de la dimensión astroológica del culto pagano se reproducen los mismos procedimientos mencionados páginas atrás. En primer lugar, el autor católico denuncia la manipulación que el diablo practica con los astros, que de entidades físicas pasan a ser considerados dioses. Para consolidar su carácter divino el diablo convence a los paganos de que acepten sus atributos naturales como muestras de su divinidad y de que instituyan ritos y fiestas con los que honrarles. En este caso, denuncia la celebración de las neomenia, fiesta de la luna nueva en la que el pueblo es convocado no para adorar la Luna, sino para agradecer, y reconocer al creador del ídolo lunar: el diablo⁴³.

En segundo lugar, identifica la Reforma como la nueva forma de superstición contemporánea, a imagen y semejanza de la pagana y corrupta entonces por los mismos errores⁴⁴. La identificación ahora con la luna se desarrolla en una exégesis que adolece de la misma carga retórica y la misma falta de indicios contrastados: con la luna, la Reforma comparte las mismas características. Y así, las mismas fases que atraviesa la luna son compartidas por la religión hugonote: en la luna creciente, el astro se muestra orgulloso con cuernos brillantes de gran belleza, aunque su verdadera imagen es encorvada y torcida en sus enseñanzas y acciones. Cuando se muestra llena, aparecen las manchas de su rostro y su deformidad se manifiesta plenamente. Y por último, en su cuarto menguante, vuelve la espalda al sol y esconde sus cuernos, hasta desaparecer en espera de ser de nuevo visible⁴⁵.

A lo largo de su invectiva, Richeome modela su alegato con un léxico que revela a un teólogo con ciertos conocimientos astroológicos y que maneja con cierta familiaridad el vocabulario fundamental sobre la astrología y el paganismo greco-

41 L. RICHEOME, 1608, lib. V, cap. III, pp. 470-471.

42 Recogidos en el capítulo III titulado: "L'idolatrie de la Lune renouvelle en la religion pretendüe reformée".

43 L. RICHEOME, 1608, pp. 557-563, esp. p. 558.

44 Lib. VI, cap. III, p. 560: "L'idolatrie de la Lune renouvelle en la religion pretendüe reformée".

45 Lib. VI, cap. IV, p. 564.

romano en general. Pero más que emplear un lenguaje preciso desde el punto de vista técnico, sus expresiones se caracterizan más por su excesiva carga ideológica y su fuerza polisémica que por su precisión. Pero, a mi juicio, no puede atribuirse a la ignorancia esta escasa atención por la dimensión técnica de la materia analizada, sino al completo desinterés e incluso desprecio hacia los conocimientos astrológicos, dada su propia naturaleza pagana y sobre todo en la creencia de que la fe en Dios es instrumento suficiente de conocimiento del Universo. De manera que las referencias a los astros y en particular los efectos astrológicos interesan en la medida en que forman parte de la argumentación anti pagana con la que degradar al contendiente hugonote.

De hecho, hay que recordar que, al calor del avance imparable de la ciencia y el conocimiento más preciso sobre los mecanismos que rigen el mundo natural, la astrología pierde la preeminencia de épocas anteriores, pero, a excepción hecha de su uso popular, uno de los ámbitos en donde pervive es precisamente en el contexto de las disputas religiosas del s. XVII entre católicos y protestantes. Ambos emplean los mismos datos, las mismas fuentes y, en ocasiones, los mismos argumentos antiastrológicos, recursos todos particularmente útiles en la defensa católica pues, por un lado, permiten definir la postura de la iglesia contra estas prácticas en general y contra la brujería de modo concreto. Y, por otro, avalan la crítica hacia los protestantes a los que se les niega la posesión de la verdad, de la que tanto alardeaban, en virtud de su condición de paganos contemporáneos y herederos directos de la tradición astrológica grecorromana.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR J.,
- *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio romano*, Barcelona, 2001.
- BLONDEL D.,
- *Des Sybilles Celebres Tant par L'antiquité Payenne Que Par Les Saints Peres. Discours Traitant Des Noms & du Nombre Des sybilles...*, Charenton, 1649.
- CAMERON J.,
- *Traicte auquel sont examinez les prejuges de ceus de l'eglise romaine contra la religion reformee*, La Rochelle, 1618.
- CLAUSS M.,
- *The Roman Cult of Mithras*, N. York, 2000.
- DALLE J.,
- *Traité de l'emploi des saints pères pour le jugement des differences qui sont aujourd'hui*, Londres, 1675.
- DELUDEAU J.,
- "Les reformateurs et la superstition", *Actes du colloque l'amiral de Coligny et son temps* (Paris, 24-28 octobre 1972), Paris, 1974, pp. 451-487.

- DICKENS A.G., TONKIN J.,
- *The Reformation in Historical Thought*, Cambridge (MA), 1985.
- FLACIUS ILLYRICUS M.,
- *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem Pontifici romano atque papismi erroribus reclamaverunt*, Lyon, 1597.
- FONTAINE J.,
- "Isidore de Seville et l'astrologie", *REL*, 31 (1953) 271-300.
- HEIDEGGER J. H.,
- *Historia papatus. Novissimo Historiae Lutheranismi & Calvinismi fabro kata bitione reposta, qua ecclesia Romanae, septem Periculis distinctae, origo & progressus, ad nostra usque tempora, perextitur*, Amsterdam (?), 1684.
- JUREU P.,
- *Examen de l'eucharistie de l'eglise romaine*, Rotterdam, 1683.
- LARROQUE M.,
- *Histoire de l'Eucharistie*, Londres, 1684.
- MACIAS, C.,
- *Ciencia de los astros y creencias astrológicas en el pensamiento de San Agustín*, Málaga, 2004.
- MARNIX PH. DE.,
- *The beehive of the romish Church. A worke of all good catholikes to be read and most necessary to bee understood, wherein the Catholike religion is substantially confirmed, and the Heretikes finely fetch ouer the coales*, Londres, 1623.
- MARTÍNEZ MAZA C.,
- "El argumento de la tradición filopagana en la iglesia reformada francesa", *Revista de Historiografía*, 3, II (2005), pp. 42-47.
- MORNAY PH. DE.,
- *De l'Institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'eglise ancienne. Ensemble; comment, quand, & par quels degrez la messe s'est introduite en sa place*, La Rochelle, 1598.
- *Le Mystere d'intiquité, c'est à dire l'histoire de la parité: par quels progez elle est montée a ce comble & quelles oppositions les gens de bien lui ont fait de temps en temps: ou sont aussi defendus les droicts des empereurs, rois & princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmín & Baronius*, Saumur, 1611.
- NEVEU B.,
- "L'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'antiquité chrétienne", *Religion and humanism. Papers read at the eighteenth summer meeting and the nineteenth winter meeting of the ecclesiastical History society*, K. Robbins ed., Oxford, 1981, pp. 195-225.
- OLD H.O.,
- *The patristic roots of reformed worship*, Zurich, 1975.
- BELLISON-FONTENIER P.,
- *Reflexions sur les differends de la religion avec les preuves de la tradition ecclésiastique par diverses Traductions des Saints Peres, sur chaque Point contesté*, Paris, 1686.

RICHEOME L.,

- *L'Idolatrie hyevnoite figuree au patron de la vieille pygme: diuisee en huict livres & dediee au roy treschrestien de France & de Navarre Henry III*, Lyon, 1608.

SOLE J.,

- *Le debat entre protestants et catholiques francais de 1598 a 1685*, Paris, 1985.

TURCAN R.,

- *Mithra et le Mithraisme*, Paris, 1993.

UN IAMA DEL SANTUARIO-HOSPITAL DE ASCLEPIO EN PÉRGAMO
(NOTICIA DE RUFO DE EFESO, EN ORIBASIO,
COLLECTIONES MEDICAE, XLV, 30.10-14)

SABINO PEREA YÉBENES

Universidad de Murcia

RESUMEN

Se estudia aquí un *iama* o *sanatio* transmitida por un tratado médico del siglo IV d.C. (Oribasio, *Coll. Med.* XLV, 30.10-14), que lo toma de una obra perdida del médico Rufo de Efeso, del siglo II d.C. Esta curación, ocurrida en Pérgamo, narra un caso de epilepsia. Su comparación con los *iama* epigráficos, así como el análisis interno, permiten afirmar que hubo un avance sustancial en las terapéuticas, tanto en la llamada medicina sagrada o milagrosa, como en los diagnósticos de los médicos eruditos.

PALABRAS CLAVE: *Iáma*, *Sanatio*, Medicina sagrada, Terapéutica, Epilepsia, Santuarios de Asclepio, Pérgamo, Oribasio, Rufo de Efeso.

AN IAMA FROM THE ASCLEPIUS' SANCTUARY-HOSPITAL AT PERGAMUM

(NOTICE FROM RUFOUS OF EFESUS IN ORIBASIOS,

COLLECTIONES MEDICAE, XLV, 30.10-14)

ABSTRACT

I studied an *iama* or *sanatio* transmitted by a medical book of the IVth century A.D. (Oribasio, *Coll. Med.* XLV, 30.10-14), that takes it from a lost work of Rufus de Ephesus, another *medicus*, of Ist century A.D. This *sanatio* happened in Pergamum treats a case of epilepsy. The comparison with the epigraphical *iama*, as well as the internal analysis, they allow to affirm that there was a substantial advance in the therapeutic ones in the so called sacred or miraculous medicine, and also in the diagnoses of the most erudite doctors.

KEY WORDS: *Iáma*, *Sanatio*, Sacred Medicine, Therapeutic, Epilepsy, Asclepius Sanctuaries, Pergamum, Orbasios, Rufus of Ephesus.

Al maestro Luis Gil, de quien,
sin él saberlo, he aprendido tanto.

Una parte de la medicina antigua –no sabemos hasta qué punto marginal– la constituyen las prácticas “irracionales” o “no experimentales” que escapan a la lógica empírica y a los mecanismos de curación que el médico tenía como “normales” tras hacer un diagnóstico. A ese tipo de medicina –que ha sido calificada como

“sagrada”, “medicina credencial”¹, “medicina sacerdotal”² o “religiosa”³ – corresponden los *iama* (su correspondiente latino es *sanationes*)⁴, es decir, curaciones milagrosas que tenían lugar particularmente en los templos-hospitales de dios médico Asclepio. Estas curaciones se conocen por documentos epigráficos singulares: las estelas propagandísticas que se exhibían en los grandes santuarios asclepiadas para atraer clientes, al tiempo que reflejaban el poder extraordinario de la divinidad, que curaba casos difícilísimos, desestimados por los médicos tradicionales. Estos documentos –una verdadera literatura milagrosa– tienen sus mejores ejemplos en el santuario de Asclepio en Epidauró⁵, y, en menor medida, en el de Lebena (en la costa meridional de Creta)⁶, así como en el santuario del dios en la Isla Tiberina de Roma⁷, que ha dejado *iama* de comienzos del siglo III d.C.⁸ El culto a Esculapio fue introducido en Roma en el año 291 a.C. Las fuentes latinas y griegas –Livio⁹, Valerio Máximo¹⁰, Estrabón¹¹, Plutarco¹², Ovidio¹³– hablan de la llegada prodigiosa del dios. El antiquísimo “hospital” de la Isla Tiberina en Roma, consagrado a Asclepio/Esculapio¹⁴, es el reflejo occidental, en la nueva capital del mundo, de las prácticas religioso-médicas, bien conocidas, del mundo griego.

Hay que decir también que esta literatura epigráfica prodigiosa era ignorada –y quizás abominada– por los grandes médicos griegos y romanos, al menos por aquellos que escribían sus tratados abstractyéndose deliberadamente de la intervención divina, separándose del concepto de “enfermedad sagrada” o de la creencia de que

- 1 ALSINA, 1982, p. 162-165.
- 2 D'AMARO, 1993, pp. 9-21.
- 3 “Religiosa” es el adjetivo empleado por un especialista en el tema, Luis Gil, por ejemplo en su trabajo de 2001, 126-129.
- 4 Sobre el concepto: OERKE, 1938, 194-215.
- 5 HERZOG, 1931. PEER, 1963. TOMLINSON, 1983. DEL BARRO VEGA, 1992, 539-548. DILLON, 1994, 239-260. LIDONNICI, 1995. GIRONI, 1998. Sobre el funcionamiento del templo y su percepción en tiempos antiguos: Eliano, *Hist. Anim.* IX, 33
- 6 Paus. II, 26, 9. Sobre los *iama* de este santuario: GUARDUCCI, 1934, 410-428; LIDONNICI, 1995, 46-49.
- 7 GUARDUCCI, 1978, 149-151; GUARDUCCI, 1987, 143-166. D'AMARO, 1993, 13-17.
- 8 *IG XIV* 966.
- 9 Livio, X, 47, 7.
- 10 Val. Max., I, 8, 2.
- 11 Strab., XI, 567.
- 12 Plut., *Quaest. Rom.* 94.
- 13 Ovid., *Met.* XV 622-745.
- 14 Guarducci, 1971, pp. 267281.

La enfermedad la dan o la quitan los dioses, justamente al contrario de lo que proclamaban —por lo que podemos saber— los “médicos sagrados” o profesionales de la curación que actuaban en los grandes santuarios de Asclepio.

El mejor ejemplo del rechazo de lo sagrado en medicina lo encontramos en un texto bien conocido: el comienzo del libro hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* (es decir, la epilepsia), donde leemos:

Περὶ μὲν τῆς ἰεφῆς νόσου καλεούμενης ὧς ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νόσου οὐδὲ ἰερωτέη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα, ὅθεν γίνεται. φύσιν δὲ αὐτῆς καὶ πρόσφατον οἱ ἀνθρώποι ἐνόμισαν θεῖον τι πρὴν γαίᾳ εἶναι ἦν ἀμειψῆς καὶ θαυμασιότατος, ὅτι οὐδὲν εἴκοιεν ἕτερον νόσου· καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοῖσι τοῦ μὴ γινώσκουεν τὸ θεῖον αὐτῆς διδάσκειται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ πρόπου τῆς ἰήσεως ᾗ ἰατρῶν, ἀπὸλλυται, ὅτι καθάποιοις τε ἰατρῶν καὶ ἑταροῖσιν. Εἰ δὲ διὰ τὸ θαυμάσιον θεῖον νομίζονται, πολλαὰ τὰ ἰερά νοσήματα ἔσται καὶ οὐκ ἔν, ὡς ἐγὼ ἀποδείξω ἕτερα οὐδὲν ἦσσαν ἕτερα θαυμάσια οὐδὲ τερατώδεα, ἃ οὐδεὶς νομίζει ἰερά εἶναι. Τοῦτο μὲν γὰρ οἱ πνευροὶ οἱ ἀμφημερινοὶ καὶ οἱ τριπταροὶ καὶ οἱ τετραπταροὶ οὐδὲν ἦσσαν μοι δοκεῖσιν ἰεροὶ εἶναι καὶ ἦνθ θεοῦ γίνεσθαι ταύτης τῆς νόσου, ὧν οὐ θαυμασιώτατος γ' ἔχουσι.

Acerca de la enfermedad que llaman sagrada sucede lo siguiente. En nada me parece que sea algo más divino ni más sagrado que las otras, sino que tiene su naturaleza propia, como las demás enfermedades, y de ahí se origina. Pero su fundamento y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y su asombro, ya que en nada se asemeja a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que la tratan vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros. Y si va a ser estimada sagrada por lo asombroso, muchas serán las enfermedades sagradas por ese motivo, que yo indicaré otras que no resultan menos asombrosas ni monstruosas, a las que nadie considera sagradas. Por ejemplo las fiebres cotidianas, tercianas y cuartanas no me parecen ser menos sagradas ni provenir menos de una divinidad que esta enfermedad. Y a estas no les tienen admiración.¹⁵

Precisamente aquí voy a tratar de una verdadera excepción: la epifanía de Asclepio en Pérgamo, y la curación extraordinaria de un paciente epiléptico, un testimonio sacado no de textos epigráficos,¹⁶ sino de la literatura médica.

¹⁵ Traducción de C. García Gual, 1983, p. 399.

¹⁶ No hay relatos de *iamata* en la abundante epigrafía religiosa del santuario de Pérgamo. Cf. HAHNICH, 1969.

En las *Collectiones Medicæ* de Oribasio de Pérgamo¹⁷ (y sólo en ellas) se ha conservado un tratado (o parte de él) del médico Rufo de Éfeso (ca. 110-180) titulado *Sobre las defecaciones* (Ἐκ τῶν Ρούφου. Περὶ ἀποσκημιάτων)¹⁸, tal como aparece en el *capitulum* XLV, 30. Y ahí, en los párrafos 10-14 se relata una curación milagrosa (ἰαμα ο *samatia*) que tiene lugar en el santuario de Asclepio en Pérgamo, ocurrida a un tal Teucro de Cízico, aquejado de epilepsia.¹⁹

Oribasio, *Collectiones medicæ* XLV, 30.10-14 (ed. Raeder)²⁰:

σπασμὸς δ' ἄρα καὶ ἡ ἐπιληψία· ταύτης οὖν τετραπταῖος πνευρὸς ἰαμὰ ἔσται, ὅστε ἦν τε ὑστερον ἐπιγένηται, λύεται ἡ ἐπιληψία, ἦν τε πρόσθεν, οὐκ ἂν ἐτι τοῦτω τῷ ἀνθρώπῳ γένοιτο. ὅπως δὲ καὶ Τευκρῷ τῷ Κυζικηνῷ ἔσχευεν, εἰπεῖν ἀξίων· ἐμει γὰρ ἦλθω τῆς ἐπιληψίᾳ, ἦκε μὲν εἰς Πέργαμον παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν, αἰτῶν λόγου τῆς νόσου· ὃ δ' αὐτῷ φανεῖς εἰς λόγους ἀφικνεῖται, καὶ ἐρωτᾷ εἰ ἐθέλει τῶν παρόντων ἕτερα ἀλλάσθαι. καὶ ὅς μάλιστα μὲν οὐκ ἐθέλευν ἔφη, ἀλλὰ τινα εὐθεῖαν ἀπαλλαγὴν σκέιν τοῦ κακοῦ· εἰ δ' ἄρα, μὴ χεῖρω τὰ γενόμενα εἶναι τῶν παρόντων, φήσαντος δὲ τοῦ θεοῦ ἅμα τε ἔσεσθαι καὶ πνευρὸς ἄλλου σφετέρουθεν θεραπεύσειν, οὐτω δὴ ὑπέστραται τὴν νόσον, καὶ αὐτῷ ἦκει τετραπταῖος πνευρὸς, καὶ τὸ ἀπὸ τοῦδε τῆς ἐπιληψίας ἐξῆλθης γίνεται.

Pero como la epilepsia es una especie de espasmo, también se cura por la fiebre cuartana, de donde resulta, en primer lugar, que si esta fiebre irrumpe después de un golpe, se convierte en epilepsia; y, en segundo lugar, que si viene antes, el individuo que lo sufre quedará protegido contra la epilepsia. Merece la pena contar las cosas que le ocurrieron a Teucro de Cízico: habiendo sido sorprendido por la epilepsia, Teucro viajó a Pérgamo para consultar a Asclepio, preguntándole cómo podía librarse de su enfermedad; el dios, apareciéndosele, se digna a dirigirle la palabra, y le pregunta si estaría dispuesto a cambiar sus molestias actuales por otras. Teucro respondió que esto no era precisamente lo que deseaba con más ardor, sino que esperaba resultar curado de todos sus males, sin embargo, si no había otra solución, dijo que

¹⁷ Sobre el personaje: BALDWIN, 1975, 8598; KUDLIEVA, 1979, cols. 334-335.

¹⁸ *Sobre las defecaciones* o *Sobre los sedimentos*. El tratado también se ha traducido (en razón de su contenido) con el título de *Sobre la emigración de las enfermedades*.

¹⁹ Para la historia de la conservación de este tratado véase el estudio de Oribasio se han conservado numerosos fragmentos de la obra de Rufo de Éfeso, al menos en los textos del volumen VI del *Corpus Medicorum Graecorum*: VI, 1, 1, pp. 20, 5, 127, 128, 189, 227, 267, 270, 290, 291, 297; VI, 21, pp. 102, 131, 133, 150, 184, 191; VI, 2, 2, pp. 43, 106, 109, 117, 136; VI, 3, pp. 8, 14, 16, 17, 19, 92, 162, 199, 236, 237, 266, 328, 496.

²⁰ EMBERGG, 1872, pp. 85-86. Otra traducción en EDELSTEIN & EDELSTEIN, 1945,

le gustaría saber si las incomodidades futuras no iban a ser peores que las actuales. El dios le respondió que serían más ligeras, y que finalmente le curarían más eficazmente que cualquier otro remedio. Con estas condiciones, Tencero aceptó la [nueva] enfermedad; le asaltó una fiebre cuartana, y pasado un tiempo quedó curado de la epilepsia.

Este texto literario de la *sanatio* prodigiosa de Tencero²¹, por tanto, se suma a los casos, muy parecidos, en esencia y forma, que se conocen por la epigrafía, principalmente la colección de *iamata* epidaurios²². El esquema narrativo del *iamata* es, en esencia: la presentación o identificación del suplicante con su nombre y su lugar de origen o de residencia; luego se exponen brevemente los síntomas de la enfermedad y la descripción del problema. A esto sigue la epifanía divina—expresada por la sola presencia del dios y su voz—y la intervención “médica” para conseguir siempre un feliz resultado. Este esquema se da, en todos los puntos, en el *lógica* de Pérgamo transmitido por Oribasio (sacado de la obra citada de Rufio).

El texto es singular; y, además, paradójico en la propia obra de ambos médicos. Oribasio no tiene mucha simpatía por el santuario de Asclepio en Pérgamo, o por las prácticas que allí se hacían. Es obvio que el *Asclepieion* de Pérgamo es uno de los focos más importantes en Asia de lo que se ha dado en llamar “medicina sagrada” o religiosa. Es verdad que el propio Oribasio en su obra sucumbe a veces a “lo irracional”, pero, atención, no tanto como terapéutica (o la mejor de las terapéuticas posible) sino como literatura casuística. Además, el elemento irracional en Rufio y Oribasio no es un rasgo característico de sus obras, de su forma de entender la medicina, pero cuando escriben tampoco renuncian a describir prácticas que se daban en su tiempo o se hablaban dado, y que por tanto circulaban en la literatura médica marginal. Eso no significa que Rufio, u Oribasio, estuviesen de acuerdo con tales prácticas “sagradas” o las referendaran. Un buen ejemplo precisamente es el texto relativo a la *sanatio* que comentamos ahora: es la única que trae Oribasio a colación en su extensa obra compilatoria, de miles de páginas.

21 Parece que no se trata del homónimo Tencero de Clizio autor, según la *Suda* (Iau, 426), de varios libros. *Sobre las vestidas de oro, Sobre Bizancio y las gestas de Mirhahates, Historia de Troo, Historia de los Araxes, Historia de las Judías, Sobre los juegos atléticos de los jóvenes en Clizio, y otras obras* (Τεῦχος, ὁ Κυκλικός, ὁ γράφος Περὶ Χριστοφόρου γῆς, Περὶ τοῦ Βυζαντίου, Μιθροδωρικῶν πρῶτων βιβλία ε', Περὶ Τύρου ε', Ἀρβυκῶν ε', Ἰουδαίων ἱστοριῶν ἐν βιβλίοις σ', Ἐπιβλῶν τῶν ἐν Κυλικῶ ἀστρογυ γ', καὶ λοιπὰ. Por los pocos fragmentos que han quedado de este autor (ver JACOBY, 1934, 314-316) lo más probable es que compusiera sus escritos a mediados del siglo I a.C. (SCHÜRMER, 1985, 69). Ninguno de estos comentaristas relaciona al intelectual con el homónimo enfermo de Pérgamo.

22 Manejo la edición crítica de LIDONNICI, 1995. Para algunos aspectos léxicos, complétese con DILLON, 1994, 239-260.

Por otra parte, tampoco son numerosas en la obra de Oribasio las referencias al santuario-hospital de Pérgamo como autoridad en materia médica. A saber:

En *Coll. Med.* II, 62 hay una alusión a la excelencia de la miel que se recolecta entre Pérgamo y Elea (γλυκεραι δὲ καὶ μετὰ τῷ Περυγίου καὶ Ἐλαιῶν μέλι καὶ λυτοῦν). En *Coll. Med.* IX, 8 Oribasio, siguiendo a Galeno, destaca la importancia del cambio de las estaciones, del calendario astronómico en general. El surgir y el declinar de las Constelaciones, según él, tienen importancia para la medicina, y por tanto conviene conocer sus movimientos. Al final del párrafo hace referencia al inicio del verano en Pérgamo, que la tradición astronómica señala con la salida del sol el día del mes de *Ious* (μηνὸς Ἰούου φθινοῦτος πέλιπτη [8] ἡμέρη] διὰ τὸ ἀνατέλλουτος ἡλίου), y que él corrige, tras un cálculo propio, situándolo diez días más tarde (ἐγὼ δ' εὖρον ἔκ τινος μεθόδου μετὰ ἰ' ἡμέρας τῆς προθεσμίτας ταύτης). En *Coll. Med.* XIV, 4, 6, alude a los *trivakes* (en latín *panaces*) o medicamentos genéricos que curan todo mal²³, que se hacen en el *Asclepieion*.

En la *Synopsis* III, 162, alude al denominado “unguento de Asclepio”²⁴, que debía tener eficacia probada, pues la composición la repite y la recomienda también el médico Pabio de Egina²⁵. En la misma obra Oribasio menciona la opinión de médico Apolonio de Pérgamo en materia de hidrofobia, en el sentido de que es una enfermedad incurable cuando está producida por la mordedura de un perro enfermo de rabia (*Synopsis* VIII, 12, 7)²⁶.

Más interesante es el fragmento de *Coll. Med.* 45, 20 (que Oribasio toma de Galeno). Ahí habla acerca de las varices de la pierna, que se producen por “depósitos de sangre desordenada” o “superabundancia de sangre” que, enquistada, produ-

23 También Plinio el Viejo habla de los medicamentos “panacea”, en *N.H.* XXIV, 4, 30.

24 Orib. *Synopsis* III, 162: [Unguentos y emplastos - Unguento de Asclepio]. Junta una libra de tintas sales: sal de amoníaco, sal oscura de Capadocia, piedra pómez, sodio grueso blanco (potasio), y frutos de laurel; heliboro blanco, estrofo, pasas silvestres, mostaza alejandrina, azufre sin quemar, pimiento, sal de tártaro, flores del árbol pistacho, hierba de magiál, en medida de seis onzas; mejorana, polvo terrestre astringente, nuez molida, goma, incienso, esponja bastarda, pimienta, cebada seca, raíz cruda de pepino, cardo camaleón, iris, marroño peregrino seco, en proporción de tres onzas; mezclas, coriari, cibar y usar. Σημίγματα καὶ θάρμακες. Σημίγματα ὁ Ἀσκληπιός Ἄκων κοινῶν, ἄκων διμυωστικῶν, ἄκων Καππαδοκικῶν πεφυωγμένων, κισσέως, ἀποοιτρου ἄκων, δαδύριδων ἔργων διὰ α', ἐμβόρου λευκοῦ, στροβίλου, στροφίδος δύρλης, βέρτους Ἀλεξανδρίνου, βελου δισίου, πυρέθρου, φέκης, σγίλιου ἄθου, κισσέου διὰ σ', σαπιλίου, στροματίλης οχιοτῆς, κηκίδος, κόμμεως, ἀιβανυτοῦ, ἀκκωλίου, πετρέφως, κόχχου, σικουοῦ δύρλου βίχης, Χαμαλακίωνος, ἴρεως, πρασίου ἔργου διὰ γ', κόφης καὶ σήρας χρῶ.

25 Paul Aeg., *Opera*, IV, 1, 7 y VII, 13, 17.

26 Ἀπολλώνιος δ' ὁ Περυγίου ἱστορικῆναι φησὶ πολλοὺς οσσωμένους τοὺς ὑποφόβῳ ἀμφέτρως δὲ ἄλλαν τυτὰ κατασκευῆν ἀδύνατας τῷ πᾶθει, τῶν δὲ διὰ δῆξιν ἀσωσίων κυνὸς οὐδέναν σωθῆναι. Cfr. *Libri ad Eunapium*, I, 9, 9.

ce humores malignos, o bolsas ulcerosas que deben ser extirpadas, igual que las hemorroides. La τέχνη quirúrgica más apropiada, según Galeno y Oríbasio, está sacada de “uno de los maestros de Pérgamo, Estratónico, el discípulo de Sabino” (ἐὶς τῶν ἐν Περγάμῳ διαδοκῶν Στρατόνικος ὁ μαθητὴς Σαβίνου)²⁷.

Poco más adelante (*Coll. Med.* XLVI, 1, 121) aporta unos interesantes remedios para curar llagas y heridas mediante el uso de vino. También alude a sus propias intervenciones²⁸ en Pérgamo curando con vino las heridas de los gladiadores²⁹.

Independientemente del valor de los remedios médicos aportados por Oríbasio (propios o tomados de otras autoridades médicas) me interesa recalcar que en todos ellos –salvo en el caso del *laia* del *Asclepieion* de Pérgamo– son ajenos a las prácticas del templo-hospital, que indudablemente Rufo y Oríbasio conocían. El desprecio de Oríbasio (y del propio Galeno, su fuente principal; así como Rufo de Éfeso) por la medicina sagrada y milagrosa hace más interesante la inclusión del *laia*.

En realidad el fragmento pertenecía a un escrito de Rufo que no trata específicamente sobre la epilepsia, sino *Sobre las defecaciones* (*Περὶ ἀποορισμάτων*, Ἐκ τοῦ Ποφίου), como aparece enunciado en el *capit* del resumen de Oríbasio sobre el tema, es decir el capítulo trigésimo del libro 45 de las *Collections Medicæ*.

²⁷ Galen, ap. *Orith. Coll. Med.* 45, 20: “Ἔστε, volví a operar a un paciente un año después de una primera intervención. Ahora “le hizo una sangría en el pliegue del brazo, y después cuenta de que la sangre brotaba espesa y negra, le hizo otro pequeño corte poco después; luego, tras haber limpiado todo con un medicamento capaz de evacuar los humores negros, le manda un régimen apropiado para producir humores buenos, e interrumpe el tratamiento de la úlcera” (φλέβα τέμνω ἐν ὀφθαλμῶν τὰ μέρη καὶ θεασόμενος ἐκρουόμενον εἶμα παχὺ καὶ μέλαν, ἐτραπέειε κατὰ τὴν ἰορτεγαίαν ἄλγυν, καθήσας τε μετὰ ταῦτα φαρμάκῳ μέλανα χυλοῦ ἐκκενοῦντι καὶ τὴν βλατταὴν εἰσχυλοῦ ἀπὸ τῆς παρασκευασίας ἐπὶ τῆς θεραπείας τοῦ ἔγκουσι ἦλθεν).

²⁸ ¿Signe también a Galeno en este punto?
²⁹ *Coll. Med.* XLVI, 1, 121: “Ya he dicho antes que la herida debe estar siempre humedecida con vino; pues, si las vendas colocadas sobre el punto lesionado se secan o se calientan en corto espacio de tiempo, la herida se complicará inevitablemente inflamándose, sobre todo si es verano; ahora bien, como resulta que es precisamente en esta estación cuando los grandes sacerdotas convocan, entre nosotros, en Pérgamo, los combates de gladiadores, yo mismo he tratado en esta época a individuos heridos muy gravemente, poniéndoles sobre las heridas telas pliegadas, humedecidas de este vino aspero y negro, aplicando por el exterior de estas telas esponjas nuevas y blandas, y humedeciendo la zona afectada durante todo un día y una noche” (ἀέλεκτρα δὲ καὶ πρὸς θεῖν ὡς δὲτ λοιπὴν τέγγεσθαι τὸ ἔγκουσι ἀπὸ τοῦ ἔργαζόμενων γὰρ ἐπὶ ἄλγυν ἢ θερμαζόμενων τῶν ἐπιβεβημένων ὀφθαλμῶν τῶ ἔκει, καθ’ ὅν καιρὸν καὶ παρ’ ἡμῶν ἐν Περγάμῳ, τῶν ἀρχιερέων τὰς καινοὺς μολομαχίας ἐπιτελοῦντων, τοὺς κάκιστα τραπέοντας ἐθεράπευσα, πτὴν γὰρ μέν ὀφθαλμῶν ἐπιθεῖς τοῖς τραυματίαι ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ βεβρωμένηα, κατ’ αὐτῶν δ’ ἐθέου σπόνγους καινοὺς μαλακοῦσας, ἐπὶ τα οχεθῶν δὲ ἄλγιν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ἐπιπέχων).

En el comentario a las obras de Rufo de Éfeso, editadas por Charles Daremberg y Charles Émile Rouelle, los autores, a la hora de glossar este fragmento de la obra perdida de Rufo³⁰, consideraran todo el capítulo 46, 30 de *Orith. Coll. Med.* un comentario de tratamientos de enfermedades que no tienen cura (o una cura difícil) pero cuyos males o dolores es posible “cambiar de estado”. Es decir, el enfermo cambia una enfermedad dolorosa por otra más soportable, en un proceso de “sustitución de afecciones”, o de “transformación del mal”. El concepto es muy importante desde el punto de vista médico. Y también “muy moderno”, por cuanto significa el conocimiento y el uso de remedios paliativos –“naturales, inducidos, o ambos?”– que se aplicaban a ciertos enfermos graves. En ese sentido, la observación empírica de los médicos griegos consideraba, por ejemplo, que la fiebre cuartana curaba la epilepsia (lo que constituye de hecho la esencia del *laia* recordado al inicio de estas páginas), y que la melancolía mejora la lepra. El capítulo citado (*Orith. Coll. Med.* XLV, 30), que trata acerca de la deposiciones fecales, también presta atención a las hemorroides, de los “humores” y de los flujos sanguíneos, que pueden aparecer conectados. Así, la disentería es buena contra ciertas fiebres, y cura ciertos episodios de epilepsia, vértigos y migrañas³¹; la disentería cura también la elefantiasis³². Provocar estas “transformaciones” mórbidas puede ser, en efecto, muy peligroso para el médico que hace el diagnóstico y decide actuar provocando la metamorfosis de la enfermedad. Rufo (y por ende Oríbasio en el citado texto) hablan del riesgo de contraer una hidropesía mortal causada por algunas afecciones del hazo o del hígado, y la pleuresía que evoluciona en perineumonía³³.

Rufo (en Oríbasio) aporta finalmente una especie de “deontología del mal menor”: «En efecto, si la enfermedad abandona los órganos vitales para invadir los menos importantes, se aceptará la transformación. Se aceptarán también aquellos dolores que siendo intensos se transforman en superficiales...» (τὴν μὲν γὰρ ἔξ ἐπι-καυποτέρας πρὸς ἀκαυποτέρας ὀρμῆς, δεχεσθαι, καὶ τὴν δὲ πτόου ἐπιπρόσθετος ἐκ βάθέων γίνωσθαι...)³⁴.

En este contexto terapéutico se inscribe el texto del *laia* o sanación extraordinaria de Teucro en el *Asclepieion* de Pérgamo. En realidad parece como si la deontología médica a la que he aludido antes fuera referendada por el propio Asclepio, pues en el texto es el propio dios el que se dirige al enfermo para hacerle una pro-

³⁰ DAREMBERG et ROUELLE, 1879, p. 305.

³¹ Rufo en *Orith. Coll. Med.* XLV, 30, 42-43 y 69.

³² Rufo en *Orith. Coll. Med.* XLV, 30, 44.

³³ Rufo en *Orith. Coll. Med.* XLV, 30, 45 y 72.

³⁴ Rufo en *Orith. Coll. Med.* XLV, 30, 73.

puesta (ὁ δ' αὐτῷ φανεῖς εἰς λόγους ἀφικνεῖται): si aceptaba o no cambiar la epilepsia por otra enfermedad de menor rango (καὶ ἐπουτῶ εἰ ἐθέλει τῶν παρόντων ἔτερα ἀλλάξαθαι). Ante la imposibilidad de obtener una curación absoluta, “si no hay más (o mejor) remedio”, viene a decir el paciente, “quiero saber en qué consistirá mi nueva situación y si ésta será mejor que aquélla”. El dios-médico asiente (φῆσιν αὐτος ὅτι τοῦ θεοῦ ἴαω τε ἔσοσθαι), el paciente acepta “el remedio alternativo”, unas fiebres cuartanas (τετραταῖος πυρετός), que le cura de la epilepsia (τῆς ἐπιληψίας ἐξάντης γίνετα).

Es importante enfatizar el hecho de que esta escena—real o imaginaria—se desarrolle en un lugar sagrado y *sub divina auctoritate*. Para Rufo (y Oríbasio) el médico puede seguir el ejemplo divino—ya que el caso de Teucro es puesto aquí como muestra de literatura *histrórica*—y, del mismo modo, interrogar a sus pacientes sobre la conveniencia de cambiar su enfermedad por otra de menor entidad.

También conviene resaltar que esta práctica “de sustitución”, que debía ser habitual en tiempos de Rufo, se quiere presentar como prodigiosa y extraordinaria, al modo de las colecciones de milagros de Asclepio, u otras curaciones sorprendentes³⁵. En Epidaurio sólo una inscripción, fragmentaria, se refiere a la curación de un epiléptico: la estela C, líneas 115-117 (el caso 19 de esta estela, que es el *laga* 62 de Epidaurio)³⁶, que dice así:

[-----] Ἀρ[γ]εῖος ἐπιληπτικός· οὗτος ἐγ-
[κοι]θηθεῖς ὄμην εἶθε· ἐδόκει παραστᾶς] ὁ θεὸς τῶν βακτηλίων π[ι]ξῆαι
[τὸν ὀφθαλμὸν (?), καὶ ἐκ τούτου ὕγιης ἐγέμετο.

[..... de Ar]gos, epilepsia. Este hombre (habiendo dormido aquí tuvo una visión): apareció el dios a (su) lado (y) apretando(le) [el ojo (?)] con sus dedos, empezó a sentirse bien.

El texto se fecha en el siglo IV a.C. (ca. 350-300), y es sustancialmente distinto del narrado por Oríbasio (tomado de Rufo). En la inscripción de Epidaurio no hay la más mínima alusión a la intervención del médico—y por tanto es un ejemplo de medicina sagrada, como de hecho todos los *iamnata* conservados por inscripciones—, en tanto que en la *sanatio* conservada por vía literaria en Rufo-Oríbasio, también aparece el dios Asclepio en primer plano, como factórum de la curación, que se presenta como excepcional—¿milagrosa?—, si bien la figura del médico (un médico hombre/huma-

³⁵ Sobre la relación de la medicina “científica” con la medicina popular, la magia y el milagro: L. EBERSTEIN, 1937, 201-246 (= Id. 1967, 205-205-246); L. GIL, 1969, *passim*; Id., 2001, 178-198 (= Id., 117-139).

³⁶ LIDONNICI, 1995, 126-127.

no) parece estar en segundo plano—en el texto y contexto— como observando la prescripción médica del dios tras una conversación con el paciente aquejado de epilepsia.

En época romana seguían activos un buen número de santuarios-hospitales de Asclepio en Grecia: Abia³⁷, Argos³⁸, junto al Asopo³⁹, Esmirna⁴⁰, Esparta⁴¹, Sición⁴², Tifane⁴³, Trezen⁴⁴, y Pérgamo⁴⁵, aunque en ellos carecemos de epigrafía con el relato de curaciones prodigiosas. De Epidaurio, que seguía activo en el siglo II d.C., nos ha llegado el relato, datado en el año 117 o 160 d.C., de la curación milagrosa del ciudadano Marco Julio Apellas, de Hidria, que hace un voto por su curación por indicación del sacerdote Publio Aelio Antiocho (ἐπι λέρώς <Πο> ΑΙΛ. Ἀντιόχου Μ. Ἰουλίος Ἀπελλάς Ἴβριεύς). Apellas habla en primera persona⁴⁶:

... μετρεμέθηην
ἔμπὸ τοῦ θεοῦ, πολλῶς εἰς νόσους ἐντίπτων καὶ ἀνεπι-
αις χρώμενος. κατὰ δὴ τὸν πλοῦν ἐν Αἰγελίῃ ἐκέλευσέν
με μὴ πολλὰ ὀργίζεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἐγενόμην ἐν τῷ ἱερῷ, ἐ-
κέλευσεν ἐπὶ δύο ἡμέρας συνακλιθῆσθαι τὴν κεφαλὴν,
ἐν αἷς ὕμβροι ἐγένοντο, τυρὸν καὶ ἄρτων προλαβεῖν, σέκει-
να μετὰ θρίδακος, αὐτὸν δὲ αὐτοῦ λοῦσθαι, δρόμιον, γυμνάζε-
σθαι, κτ.πίσιον προλαμβάνειν τὰ ἄκρα, εἰς ἕδωρ ἀποβροῦσαι, πρὸς
ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλακείῳ προστρέβεσθαι τῷ τοίχῳ, περιπάτην Χρη-
σθα ὑπερώϊον, αἰώραις, ἀφῆ πηλώσασθαι, ἀνυπόδητον περι-
πατεῖν, πρὶν ἐμβῆναι ἐν τῶι βαλακείῳ εἰς τὸ θεριμὸν ἕδωρ
ὄλων περιχέασθαι, μόνον λοῦσασθαι καὶ Ἀττικὴν δοῦναι
τῶι βαλακεί, κοινῆ θῆσαι Ἀσκληπιῶ, Ἥμιόνῃ, Ἐλευσειαίαις,
γάλα μετὰ μέλιτος προλαβεῖν· μὴ δὲ ἡμέρᾳ πύοντος μου γά-
λα μόνον, εἴπειν ἡμέλι ἕμβάλα εἰς τὸ γάλα, ἵνα δύνηται διακό-

³⁷ Paus., IV 30,1.

³⁸ Paus., II 23, 4.

³⁹ Paus., III 20, 10.

⁴⁰ Paus., III 15, 10.

⁴¹ Paus., II 26, 9.

⁴² Paus., II 10, 2.

⁴³ Paus., II 11, 5.

⁴⁴ LIDONNICI, 1995, 72-73.

⁴⁵ Paus., III 26, 10.

⁴⁶ *IG IV(2)*, 1 n° 126 (datación en 117). DITTMARBERGER, *Sylloge* III 1170 (datación en 160), fecha que siguen otros autores: FERRUCCIARE, 1935, II, pp. 115-116; L. GIL, 1998, 20 n. 34, y COUSSIN, 1989, 49.

πτευν.⁴⁷ ἐρεῖ δὲ ἐδεήθηεν τοῦ θεοῦ θάττον με ἀποδοῦσαι, ῥήμηρ <ν>δ' ἀπὸ καὶ ἀδοτιν κεχρημένος ὄκτος ἐξέλιεναι κατὰ τὸς ἀκόως ἐκ τοῦ ἀβάτου, παιδάριον δὲ ἠγείσθαι θυμιατῆριον ἔχον ἀτιμίζον καὶ τὸν ἱερέα λέγειν ἑθεράπτευσαι, χρῆ δὲ ἀποδοῦσθαι τὰ ἔσπρα.⁴⁸ καὶ ἐπιφίησα, ἃ εἶδον, καὶ χρεῖμενος μὲν τοῖς ἀδοσι καὶ τῶι νόμῳ- i ἕργῳ ἡγγισσα, λοῦμενος δὲ οὐκ ἡγγισσα. ταῦτα ἐν ἐννεά ἡμέραις ἀφ' οὗ ἦλθον. ἦμῃσιν δὲ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χιρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ, τῆ δὲ ἐξίης ἡμέρᾳ ἐπιθοντός μου φάδξ ἀναδραμοῦ-σα ἐπέθηκεσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταίννας ἐξαθήσασαι μετ' ὀλίγων δὲ ἡγίης ἢ χεῖρ εἰσγέμετο. ἐπιμείναντί μοι ἀνηθον μετ' ἑτάλου χρήσασθαι πρὸς τὴν κεφαλαγίαν εἶπεν. οὐ μὴν ἡγγισσον τὴν κεφαλήν, συνεβη οὖν φιλολογῆσαντί μοι συναπλοσθῆσαι· χρησαίμενος τῶ ἐτάλῳ ἀπηλάγγην τῆς κεφαλαγίας. ἀναγγραφαῖς εἶσθαι ψυχρῶ πρὸς τὴν σταφυλῆν – καὶ γὰρ περὶ τούτου παρκεάεσα τὸν θεόν – τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς παρσίθμιδα. ἐκέλευσε δὲ καὶ ἀναγράφαι ταῦτα. γάρῳν εἰδὼς καὶ ἡγίης γένόμενος ἀπηλάγγην.

... fui enviado por el dios (a Epidauron), mientras iba de mal en peor, sufriendo especialmente de dispepsia. Durante la travesía, en Egina, el dios me ordenó que no me dejase llevar tantas veces por la cólera. Cuando llegué al hierón, me ordenó que llevarse la cabeza cubierta con un velo durante dos días, en los cuales quiso que me contentase con pan y queso, perejil, lechuga salvaje, que me bañase solo sin ayuda de un muchacho, que me ejercitara desnudo en la carrera, que luego masticara corteza de limón rayado con agua, que me frotares contra la pared en la sala de baños junto a las fuentes, que diera un paseo por la galería de la terraza, acompañado de movimientos oscilatorios, que me ungiera de barro, que caminase desnudo, que me ungiera de vino todo el cuerpo antes de tomar un baño caliente, que me bañase solo y diera una dracma ática al muchacho del baño, que sacrificara en común a Asclepio, a Epioné, a las dos diosas de Eleusis, que bebiera leche mezclada con miel. El primer día, mientras bebía leche pura, sin miel, me dijo: "Pon miel en la leche; el efecto será seguro". Como pidiera al dios que me devolviera rápidamente la libertad, se me apareció en sueños para decirme que me ungiera todo el cuerpo de mostaza y sal; luego, al salir del ábaton, que me dirigiera a las Termas, precedido de un esclavo llevando un incensario humeante; entonces oíría gritar al sacerdote: "Estás curado; paga los honorarios". Hice lo que me ordenaba el sueño, me ungué de sal y de mostaza líquida, lo cual me hizo sufrir, pero después del baño ya no sufrí. Habían pasado nueve días desde que llegué. El dios me tocó la mano derecha y el seno. Al día siguiente, mientras sacrificaba, me salió una chispa a la mano, que se cubrió de ampollas; sin embargo, poco después quedó sana. Como prolongase mi

estancia, el dios me dijo que probase una mezcla de eneldo y de aceite contra la jaqueca; yo no sufría de la cabeza, pero ocurrió que, durante un trabajo literario, la sangre se me subió al cerebro; utilicé entonces esa mezcla y se me quitó la jaqueca. También me recomendó gargarismos de agua fría contra los tumores de garganta pues también le consulte sobre aquel mal y la inflamación de las amígdalas. Me ordenó finalmente que hiciera grabar todas estas prescripciones. Entonces quedé curado y, agradecido, dejé el lugar.

He querido traer el relato de esta curación para su comparación con los *imnata* del mismo santuario en el siglo IV a.C., por tanto seis siglos distantes en el tiempo. No es el momento de comentar extensamente esta curación de Apellas, pero salta a la vista que, por encima del milagro rápido y bizarro, prevalece otro tipo de medicina, en la que, sin renunciar a distintas secuencias rituales, casi todas inútiles⁴⁷, se procede a una auténtica terapéutica médica dictada por el propio dios, consiguiendo, por ende, su curación. La estela de Apellas es, para L. Gil, un ejemplo de cómo "Asclepio con el tiempo fue aprendiendo medicina y prescribe tratamientos propios de la *λατρευκὴ τέχνη*"⁴⁸. El mérito de la curación corresponde más al pronóstico médico y a la terapéutica (de los sacerdotes médicos que trabajaban en el templo) que a la intervención interesada del dios. En este relato, la epifanía del dios Asclepio es similar a los casos de los antiguos tiempos: acude a la sala de curas sólo para imponer la mano ("el dios me tocó la mano derecha y el seno", dice el paciente), y con este acto provocar los "cambios" sintomáticos que llevan a la curación. La aparición y actuación del dios que interviene durante el sueño del paciente, difiere sustancialmente de la que se indica en el *lāika* de Pérgamo, donde Asclepio actúa como un verdadero médico humano, conversando con el enfermo.

El relato del *lāika* de Pérgamo se presenta, como he dicho, a modo de literatura histórica, pero también como fundamento divino y milagroso –por excepcional– del método de curación, quizás novedoso en tiempos de Rufo, consistente, en lo esen-

⁴⁷ Que llevaban posiblemente a que el paciente estuviese en el santuario-hospital mucho más tiempo del necesario y que, consecuentemente, subieran notablemente los honorarios que, una vez curado, debía pagar al dios, es decir, a los sacerdotes. Esta reclamación de dinero, como vemos en este mismo texto, era conminatoria: "Estás curado, paga los honorarios", dice el texto. El mejor ejemplo de este tipo de largas estancias en el santuario-hospital es el archiconocido relato del sofista Aristides, del siglo II d.C., contado por él mismo en sus *Discursos Sagrados, passim* (en la edición española de GINER SORJA, 1989, 9-31, sobre la personalidad y la obra de Elio Aristides, y pp. 57-160, el texto de *Discursos Sagrados*). Sobre Aristides, su vida intelectual y pública: BOULLANGER, 1968, 163-206, particularmente pp. 202-203 sobre los tratamientos recibidos por el sofista en el santuario-hospital de Asclepio en Pérgamo. Ver también CORTÉS COPELLE, 1995, particularmente pp. 55-86 sobre la enfermedad y la retórica de la enfermedad de Aristides.

⁴⁸ L. Gil, 1998, p. 20, nota 34.

cial, en la inducción de una enfermedad que cura otra más grave. Desde el punto de vista quirúrgico queda justificado el “buen fin” de “operar” sobre un órgano sano “no vital” para salvar a otro que es “vital”.

A esta derivación del “mal fatal” a un “mal soportable”, y en consecuencia a una existencia que conllevaba posiblemente una afección o un dolor crónico, puede añadirse un componente ético-somático que no carece de importancia: la resignación y la aceptación del dolor por parte del enfermo, como hace el propio Teucro de Cízico en el *taqia* pergameno, cuando dice: “Teucro ... esperaba resultar curado de todos sus males; sin embargo, si no había otra solución ...”. Es interesante observar que, en el texto, el dios Asclepio no actúa inapelablemente—como puede hacerlo y de hecho hacen muchos dioses—sino que se humaniza al entablar un diálogo con el paciente, y le ofrece una alternativa “razonable” al peor de sus males, la epilepsia. Esta circunstancia dota a este acto médico de un trasfondo ético estoico.

En la obra de Rufo, en todo caso, caben destacar algunos aspectos novedosos muy notables. El más importante es su defensa del diálogo con el enfermo. De hecho, tiene una obra con ese mismo título: *Acercas del interrogatorio al enfermo*.⁴⁹ Para él es una exigencia conocer al paciente, preguntarle con la finalidad de asociar algunas conductas o aspectos de su psicología—incluso indaga sobre los sueños—con la patología que tiene que diagnosticar; indagar en qué partes de su cuerpo se asienta el desorden, y determinar cuáles son sus órganos fuertes y sus órganos débiles. Esta técnica se aprecia perfectamente en el diálogo que Asclepio (modelo del médico) mantiene con Teucro en el *taqia* pergameno. Estas técnicas de diagnóstico de Rufo son modernas para su época. Su relación con el paciente la conocemos mejor, desde hace relativamente poco tiempo, por el descubrimiento y edición de una de sus obras, trasmitida en árabe—el *Diario del enfermo*⁵⁰—donde se describe detalladamente “su modo de formular el diagnóstico y prescribir el tratamiento de los pacientes que a él acudían...”. Se advierte que se mantenía en la tradición representada por Celso y Dioscórides, pero con ciertas modificaciones en el plano teórico.⁵¹

⁴⁹ GÄRTNER, 1962 y 1970. KER, 1991, 77.

⁵⁰ ULMANN (ed.), 1978, citado por KER, 1991, 76. Esta obra es también muy moderna en su concepción; es, de hecho, una traslación, por extenso y personalmente, de los expedientes clínicos de los pacientes tratados por Rufo, naturalmente aquellos casos “dignos de ser estudiados” por la particularidad de su enfermedad o por la singularidad del tratamiento—¿experimentar?—aplicado por Rufo. La obra citada de KER, 1991, 75-86, sintetiza muy bien el “pensamiento médico” de Rufo, y aporta traducción española de algunos casos clínicos del *Diario* de Rufo, a saber: casos XV y XVI sobre epilepsia (paráfrasis en p. 79); caso XVII sobre una mujer afectada de parálisis complicada con hemorragia uterina (comentario en p. 80); y finalmente en pp. 84-85 el caso completo de melancolía (con traducción).

⁵¹ En la sección III,8 del *Diario* indica que la corrección de un desequilibrio de los temperamentos (*trasis*) es “el medio terapéutico más importante, ya que es la de *dyskrasia*, la que produce seme-

Rufo es también un defensor de la intervención quirúrgica, una técnica agresiva que forma parte de una “desconsolidada minuciosidad” en el proceso diagnóstico y terapéutico, que puede ser visto como “inseguridad” o improvisación de Rufo, aunque “parece más plausible deducir del detallado procedimiento que describe que los médicos iban evolucionando hacia formas cada vez más profesionales de tratar a sus pacientes con técnicas más complejas”⁵², aunque sin negar las tradicionales⁵³, a las cuales, no obstante, Rufo aporta innovaciones terapéuticas tan intuitivas como eficaces. Indudablemente se manifiesta como un buen médico, tanto en la práctica como en la teoría, o teorías, sobre las que escribe y reflexiona.⁵⁴ Y es, sobre todo, un médico hipocrático. El manifiesto inicial del tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, trascrito más arriba, podría ser suscrito íntegramente por Rufo, pues, de hecho, la transición curativa de epilepsia → fiebre cuartana (indicada en el *taqia*) se cita también en ese proemio hipocrático, que Rufo indudablemente conocía y había estudiado para conocer y tratar la epilepsia, y aún más, parece aceptarlo

jante humor. Y la producción del humor finaliza sólo con la corrección del temperamento”. Se explicita ahora el nexo entre los aspectos orgánicos y los que llamaríamos psicológicos del ser humano” (KER, 1991, 76).

⁵² KER, 1991, 81.

⁵³ Como la del médico Celso (siglo I d.C.), que proponía curar la epilepsia (y la locura) por medios mecánicos tradicionales, especialmente mediante la aplicación de la doctrina de los humores. Así, propone aplicar sangrías en ambas piernas cerca de las ingles, practicarles una incisión en la zona trasera del cuero cabelludo y aplicarles ventosas, y un cauterio justamente bajo la vetebra superior, “a fin de que el humor pernicioso salga en forma de exudado por las quemaduras” (Celso, *De medicina*, III, 23). Sobre la medicina de Celso, remito a la síntesis de KER, 1992, 61-69.

⁵⁴ Como sintetiza KER, pp. 79-80, comentando las historias clínicas XV y XVI del *Diario* de Rufo, donde se describen distintos casos de epilepsia y su curación: “Uno se refiere a un varón que padece epilepsia localizada en una mano, que le es sujeta a un costado y de ahí se sigue su curación. El otro tenía la enfermedad centrada en una rodilla; se recuperó mediante la aplicación de aceite y masajes. Un tercero fue tratado por el procedimiento de restringirle la cabeza con aceite cuando estaba a punto de producirse el ataque, con el resultado de que éste fue retrasado por tres horas. Después de un tratamiento prolongado, la recuperación fue completa. El relato más completo de la curación de un caso de epilepsia localiza la enfermedad en el estómago. La víctima, de cuarenta años de edad, había sido obligada a permanecer sentada durante largas reuniones que exigían además retrasar el horario de sus comidas, con la consiguiente sensación de mareo. Rufo opina que en su estómago se iba acumulando un humor áspero que luego se volvió ácido y ardoroso. Otro médico había prescrito calambres amargos pensando que la causa de la enfermedad era la complexión flammática del paciente, de donde se derivó un estado de desasosiego acompañado de convulsiones. Rufo detectó las características de la melancolía y prescribió al enfermo que tomara un preparado a base de cebada blanca, con objeto de contrarrestar la bilis negra. El retraso en tomar las comidas había provocado un estreñimiento; para aliviarlo recetó Rufo un supositorio, además de una dieta ligera y húmeda, que contribuiría a aligerar el material de la enfermedad. Con este tratamiento y otras purgas a lo largo de cincuenta días se logró una recuperación completa. Como norma habitual, sin embargo, se evita retrasar las comidas y se procuraba además que éstas incluyeran agua templada y pan.”

como principio. Por contra, al poner en paralelo ambos textos –*Sobre la enfermedad sagrada* 1-2, y Rufo en Orfb. *Coll. Med.* XLV, 30, 10-40 –, hay una contradicción, al menos aparente, en el concepto de divinidad: en el tratado hipocrático se critica duramente el concepto de la epilepsia como “enfermedad sagrada”, mientras que en el texto de Rufo la *periformance* de Asclepio parece darle un marchamo divino. Pero esa apreciación es engañosa. En el texto de Rufo, precisamente, el dios se humaniza hasta hacerse *quasi*-humano, más que en los *íamata* epigráficos. Y esa circunstancia no me parece casual. La humanización de Asclepio rebaja el rol “sagrado” de la epilepsia, sin negarle esa tradición secular que la enfermedad tenía de divina por extraordinaria e incontrolable. Rufo concilia la tradición sagrada con la nueva medicina hipocrática. Pero en ese dilema prevalece, a mi juicio, la defensa de la lógica hipocrática sobre la irracionalidad de la curación de Asclepio, que es excepcional y metafórica (sobre todo para quien no cree en los *íamata*). Es importante recalcar que Rufo es, sobre todo, un racionalista implacable, un estudioso de la *téchne* médica, un exhaustivo experimentador. Sólo a veces también trasluce simpatía por la ley natural de los estoicos, e incluso en algún fragmento concreto se expresa con un devoto plató-nico cuando expone su concepto deontológico de la profesión médica y acude al recurso –¿sólo literario?– de comparar los órganos humanos con cuernos celestes o asignar a los humanos un papel en el cosmos, como hace en las primeras líneas escrito titulado *Sobre la anatomía de las partes del cuerpo humano*, 1-2 (ΑΝΑΤΟΜΗΣ ΤΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΜΟΡΙΩΝ)⁵⁵:

Παραδόντες τὴν τῶν ἔξωθεν θεωρουμένων ὀμοιοτήτων, ἔστις νῦν ἐπὶ τῆν τῶν ἐντροσθίων μεταβαίνωμεν γνώσιν. * ἔουκε γάρ κατὰ τοὺς σφύους οἰοεὶ μικροὺς κόσμος ὁ ἀθώωτος, ἀντίμιμος τῆς οὐρανοῦ τάξεως, ποικίλην ἔχων δημιουργίαν ἀποτελεσμάτων ἐν τε τῇ τῶν μερῶν κατασκευῇ, καὶ τῇ τῶν ἔργων ἐξάσει· παθευτέον οὖν καθάπερ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὴν λατοικίην, ὅντως ἦν καὶ τὰ κατὰ ἀνατολίην θεωρήματα. Τῆς οὖν τέχνης ἀρχὰς διδασκαλίας οἰοεὶ ἰσοβάθραν ποιοῦμενοι, ἐθρογοῦμεθα ἦν παθεύχε τοῖς μέρεσιν ἢ φύοις θεῶν τε καὶ ὀμοιοτήτων.

Tras haber dado nombre a las distintas partes del cuerpo que se ven externamente, pasamos ahora a examinar los órganos internos, porque el hombre, efectivamente, a los ojos de los filósofos, es un microcosmos, es la representación del bello orden de las cosas celestes que manifiesta un arte variado en cuanto a la construcción de las partes y la perfección de sus funciones. Es importante, en consecuencia, aprender los temas de estudio que nos proponen tanto la anatomía como las restantes ramas de la medicina. Sentados los principios del arte como fundamentales para nuestra instrucción, declaramos qué lugar asigna la naturaleza a cada una de las partes y qué nombre les impone.

55 DAREMBERG et RUEILLE, 1879 [1963], p. 168.

En resumen, en el ítem pergameno transmitido por el médico Rufo (del siglo II d.C.) en la obra de Orfbasio (del siglo IV d.C.), el carácter “milagroso” de la *semaíio* es menor que los ejemplos transmitidos por la epigrafía, al no ser el caso expuesto absolutamente irracional, increíble y absurdo; no hay un exceso en la actuación divina, ni un elogio del prodigio; el texto es, más bien, una defensa del médico culto y al tiempo audaz⁵⁶, que experimenta –dentro de una tradición o conocimiento empírico relativo– buscando una sanación lógica y humana, explicada desde la coherencia y la experiencia de la *téchne* médica. La inclusión “ejemplar” del caso tratado directamente por Asclepio en la epilepsia de Teucro de Cízico tiene como finalidad, a mi juicio, dotar a una técnica alternativa de la *autoerótis* divina del dios médico por excelencia, Asclepio, situándolo en uno de sus santuarios-hospitales más activos en los siglos I-IV d.C., el de Pérgamo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALSINA, J.,
- *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Barcelona, 1982.
- BAUDWIN, B.
- “The Career of Orfbasius”, *Acta Classica*, 18 (1975) 85-98.
- BOULANGER, A.,
- *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d’Asie au I^{er} siècle de notre Ère*, Paris, 1968.
- BUSSEMAKER, U. C. et DAREMBERG, Ch.,
- *Oeuwres d’Orfbase*. Tome Quatrième, Paris, 1872.
- CORTÉS CORTE, J. M.,
- *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio Romano*, Madrid, 1995.
- COUSSIN, H.,
- *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos*, Estella, 1989.
- D’AMATO, C.,
- *La medicina*. Roma, 1993. (Vita e costumi dei romani antichi - 15).
- DAREMBERG, Ch. et RUEILLE, Ch. E.,
- *Oeuwres de Rufus d’Éphèse*. Paris 1879. (repr. Amsterdam: Hakkeri, 1963).
- DEL BARRIO VEGA, M. L.,
- “La medicina hipocrática y los *íamata* de Epidauró”, en J. A. López FÉREZ (ed.), *Tratados Hipocráticos (Estudio acerca de su contenido, forma e influencia)*, *Actas del VIII Colloque International Hippocratique (Madrid 24-29 de Septiembre de 1990)*, Madrid, 1992, UNED, 539-548.

56 Al menos en este capítulo sobre la terapéutica de las defecaciones (Rufo en Orfb. *Coll. Med.* XLV, 30) y la transmisión provocada de enfermedades de un órgano a otro o de una parte del cuerpo a partes humorales (por tanto expulsables) del mismo de forma natural o inducida.

- DILLON, M. P. J.,
- "The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata. (Corrigendum dazu: 104 (1994) 22)", ZPE, 101 (1994) 239-260.
- DITTEMBERGER, W.,
- *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig 1915-243 (repr. Hildesheim, 1960).
- EDELSTEIN, L.,
- "Greek Medicine in its Relation to the Religion and Magic", *Bull. Hist. Med.*, 5 (1937) 201-246. (= Id., *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, edited by O. TEMKIN & C. L. TEMKIN, Baltimore, 1967, pp. 205-246).
- EDELSTEIN, E. & L.,
- *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Baltimore, 1945 (2ª edición, anastática, 1998).
- FESTUGIÈRE, A. J.,
- *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, Paris, 1935. Bloud et Gay.
- GARCÍA GUAL, C. *et alii*,
- *Tratados hipocráticos*. I. Madrid: Gredos, 1983.
- GÄRTNER, H.,
- *Corpus Medicorum Graecorum*, suppl. IX, Berlin, 1962.
- *Rufius von Ephesus: Quaestiones medicinales. Die Fragen des Arztes an den Kranken* [*Corpus medicorum Graecorum, supplementum*, vol. 4, Berlin, 1962].
- GIL, L.,
- *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969.
- "Las curaciones en el Nuevo Testamento", *CFC*, *esq.*, 8 (1998) 9-42.
- "Medicina, religión y magia en el mundo griego", *CFC*, *esq.*, 11 (2001) 178-198. [El texto se reproduce en la obra colectiva: A. PIÑERO (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid-Córdoba, 2001, pp. 117-139].
- GINER SORIA, M.,
- *Elio Aristides: Discursos sagrados / LUCIANO DE SAMOSATA: Sobre la muerte del peregrino. Alejandro o el falso profeta*, Madrid, 1989.
- GIRONE, M.,
- *Iamata. Guarigioni miracolose di Asclepio in testimonianza epigrafica*, Bari, 1998 [Appendice: Maria Totti Gemital, *Areologie des Imutiles Asklepios (F.Oxy, 1381, 64 145)*].
- GUARDUCCI, M.,
- "I miracoli di Asclepio a Lebena", *Historia*, 8 (1934) 410-428.
- "L' Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera", *Rend. Lincei*, (1971) 267-281.
- *Epigrafia greca*, IV, Roma, 1978.
- *L' epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma, 1987.
- HABICHT, Chr.,
- *Altertimer von Pergamon. VIII 3: Die Inschriften des Asklepietons*, Berlin, 1969.
- HERZOG, R.,
- *Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, 1931 (= *Philologus*, Suppl. 22, 3).

- IG IV =
- VON GAEBRINGER, F. H., *Inscriptiones Graecae. IV. Inscriptiones Argolidis*, 2ª ed. Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*, Berlin, 1929.
- JAKOVY, F.,
- *Die Fragmente der griechischen Historiker*, IIIa, Berlin, 1934.
- KEE, H. C.,
- *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, 1991.
- KUDLERN, F.,
- "Or(ē)ibastus", *Der Kleine Pauly*, band 4, 1979, cols. 334-335.
- LIDONICI, L. R.,
- *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translations and Commentary*, Georgia, Atlanta, 1995.
- ОЕРКЕ, А.,
- "Ἰαδοῦα, ἰατρῖς, ἰατρὸς", *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 (1938) 194-215.
- PEEK, W.,
- *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidaurus*, Berlin, 1963 (= *Abhandl. sechs. Akad. Wiss.*, 56, 3).
- RAEDER, J.,
- *Oribasius: Collectiones medicae. Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, vols. 1-4, Leipzig, Teubner, 1928-1933.
- SIDERAS, A. (ed.),
- Rufius von Ephesus: "Über die Nieren- und Blasenleiden", en *Corpus Medicorum Graecorum*, III.1 (1977), 9, 8-12.
- SCHÜBNER, E.,
- *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C. - 135 d.C. Tomo I. Fuentes y marco histórico*, Madrid, 1985 (Edición dirigida y revisada por G. VERMES, F. MILLAR, M. BLACK).
- TOMLINSON, R. A.,
- *Epidaurus*, London, 1983.
- ULLMANN, M. (ed.),
- *Krankenzournal*, Wiesbaden: Harrasowitz, 1978.

propósito de la construcción de barcos o de los efectos particulares que producen las configuraciones astrales –de planetas y signos– sobre elementos concretos de la nave en los viajes), con los lugares de la dodecátipos o con los signos del Zodíaco.

El más claro –y ortodoxo–, pero limitado a los cuatro centros, según doctrina habitual en los textos astrológicos, es de Doroteo, en Hefestión, y distribuye las partes del modo siguiente (fig. 1): La popa en el horóscopo, el mástil y la parte central de la nave en el MC, la proa en el occidente y la quilla en el IC.

Περὶ δὲ πάλου συνωνίης ἢ ναυπηγίας τὴν μὲν πρῶμυτην τῆ ἀνατολῆς μέρουτος καὶ τὸν ἰσθὸν τῆ μεσουρανήματι <καὶ> τὰ μέσα τοῦ πάλου, τὴν δὲ πρῶμυ τῆ δύσει, τὴν δὲ πρῶμυ καὶ τὰ περὶ αὐτῆν τῆ ὑπὸ γῆν, καθ' ἃ δὲ εὐθετεῖν οἱ κακοποιοὶ τοῦ διαδέματος τεθέντος κατ' ἐκείνο δεῖ τὸ μέρος συναλογίζεσθαι συνωθήσεσθαι τὸ πάλου.

A propósito de la compra o de la construcción de una nave, hay que asignar la popa al levante, el mástil y la parte central de la nave al medio cielo, la proa al occidente, y la quilla y lo que la rodea al bajo cielo; y según donde se encuentren los planetas maléficos al establecer la carta astral, en esa parte hay que suponer que será dañada la nave.¹

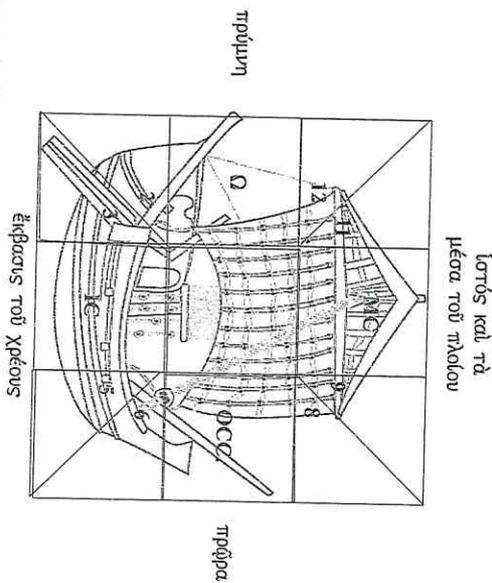


Fig. 1. Adscripción de la nave a los cuatro centros, según Doroteo (Heph., III 17.1)

¹ Heph., III 17.1 = Dor. Sid., V 23.1: La adscripción de las cintas partes a los distintos centros compare la norma habitual de acuerdo con el significado de los ejes horizontal y vertical de la dodecátipos, como indica W. Hübner, 2003, p. 69-70 que, además, compara con este texto otro de Artemidoro (II 23, p. 116:24-117.1 Hercher) sobre el simbolismo de las partes de la nave en los sueños.

DODECÁTIPOS, ZODIACO Y PARTES DE LA NAVE EN LA ASTROLOGÍA ANTIGUA

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

Analizamos en este artículo los textos astrológicos relacionados con la melotesia náutica, tanto a propósito de los lugares de la dodecátipos, que tiene su forma básica en un texto de Doroteo transmitido por Hefestión y otro de Alkindi, que leamos en Abenmagel o en traducciones latinas, y su adscripción completa en otro atribuido a Retorio, como de los signos del Zodíaco. Esta última está representada por un texto de Demetrio y otro atribuido a Tolomeo por los autores árabes que nos lo han transmitido (Aomar y Abenmagel) y a los que tal vez se debe la corrección de la orientación de la nave, que en las melotesias más antiguas es de popa a proa y en éstas de proa a popa. Por lo demás, estudiaremos los posibles criterios seguidos por los autores de ambas melotesias completas, tanto por lo que se refiere al orden de referencias como a las razones para la adscripción de las distintas partes a los diferentes signos o lugares; para ello partimos de las oportunas observaciones de Joanna Komorowska (2001) y de Wolfgang Hübner (2003), que discutimos y completamos en algunos puntos.

PALABRAS CLAVE: BARCOS Y ASTROLOGÍA ANTIGUA, MELOTESIA NÁUTICA, DOROTEO, DEMETRIO, RETORIO, OMAR, ABENMAGEL, DODECÁTIPOS, ZODIACO.

DODECÁTIPOS, ZODIAC AND SHIP'S PARTS IN ANCIENT ASTROLOGY

ABSTRACT

We analyze in this paper the astrological texts concerning the ship's parts and their adscription to the houses of the *dodecatropos* and to the Zodiacal signs. With regard to the first, it is documented by Doroteus and Alkindi in its basic form (restricted to the four *centra*) and by Rhetorius in the full one (that is, considering the twelve houses). As for the second, we put forward the different and possible patterns followed by the authors of the two nautical melotesias (the one of Demetrios and the other attributed to Ptolemaeus by Arab authors, such as Aomar and Abenmagel) that rule the attribution of ship's parts to the Zodiacal signs. In this way, we follow and complete the previous fine observations by Joanna Komorowska (2001) and by Wolfgang Hübner (2003).

KEY WORDS: SHIPS AND ANCIENT ASTROLOGY, NAUTICAL MELOTESIA, DOROTHEOS, DEMETRIUS, RHETORIUS, OMAR, ABENMAGEL, DODECATROPUS, ZODIAC.

1

Entre los documentos astrológicos que tratan sobre *kataarchai* relacionadas con la navegación, tenemos tres en los manuscritos griegos y dos en el libro III de Abenmagel (y en otros textos árabes traducidos al latín) que asocian las partes de la nave (bien a

* Las ideas expuestas en este trabajo forman parte de los resultados del Proyecto BFF 2001-1893, financiado por la DGESIC del M^o de C. y T.

Sorprenderá al lector moderno, y también debió sorprenderles a los astrólogos posteriores a la Antigüedad², que la asignación comience por la popa y no por la proa. Hübner basa las razones de esta disposición en la lógica de que sea la proa (situada en el Occidente) la que indica la marcha de la nave en su inmersión en el mar, representado por el hemisferio inferior de la dodecátropos, sin tener que recurrir al hecho de que la nave astral (la constelación de Argo), de gran importancia astrología por sus efectos nauticos, aparece de popa y sólo se representa en su mitad desde ésta hasta el mástil. Aunque se trata de una observación atinada y bien fundamentada en la doctrina general de los ejes sobre los que se articula la dodecátropos, la imagen de Argos y las obligadas explicaciones que desde el mismo Arato se han dado para justificar esta marcha de popa nos inclinan a pensar que, sin perjuicio de la observación de Hübner, la nave celeste ha tenido un papel de primer orden también en esta asignación de la popa al ascendente³. En cuanto a la quilla y su descripción al IC no compartimos las reservas de Hübner respecto de la idoneidad del centro para esta parte de la nave: "Dass die ἑσπέρης die ἑσπέρη der unteren Kulmination besetzt, dürfte nur ein Zufall sein" (p. 69). No hay que buscar otras justificaciones, como interpretar la culminación inferior "im Sinne einer 'Wandlung'", sino que la quilla, como punto de partida para la construcción de la nave, equiparable a los cimientos de un edificio⁴, encaja perfectamente con la naturaleza del bajo cielo. El texto de Doroteo sin duda ha servido de modelo al reparto que Alkindi, según Abernagel, hace

2 Por primera vez en Omar ('Umar ibn-al-Farrukhán al-Tabarí), astrólogo árabe del siglo VIII (f. *chica* 762) y Abernagel (Abū l-Hasan Abī Ibn 'Abī-Rijāl), otro astrólogo árabe de los siglos X-XI (aunque con referencia a Tolomeo y a Alkindi), *vid. infra*, pp. 220-221, encontramos invertida la posición, de manera que la proa corresponde al horoscopo y la popa al occidente.

3 Arato explica esta posición porque los barcos entran de popa en el puerto. La posición de W. Hübner es clara (2003, p. 70-71): "Diese Seitenverkehrung hat mit der Aufzählung bei Doroteos aber nichts zu tun. Da sich das Schiff über dem Wasser befindet und seine Fahrtrichtung der Richtung der täglichen Rotation (im Uhrzeigersinn) folgt, muss, wenn es ganz den sichtbaren Halbkreis ausfüllen soll, der Bug beim Descenditen und das Heck im Ascenditen angestiebt werden. Im Verlauf der Rotation wird das Schiff dann in das Meer, d.h. in die unsichtbare Hälfte des Himmels, einmünden".

4 Véase, por ejemplo, el texto del neopitagórico Ocelo, *De mixt. nat.* 4.8: ἐν ταῖς τέτταρσι δὲ αἰσθητοῖσι ἀρχαῖα μετέωρα συνεροῦντο πρὸς τὸ κατώτερον τὸ δὴ καὶ ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναστρέφονται· ὁ δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ ἀναστρέφεται κατὰ τὸν οὐρανὸν ἀναστρέφεται κατὰ τὸν οὐρανόν· ἐν δὲ ταῖς ἑσπέραις καὶ μεσσημέραις τὰς φουρὰς καὶ ἀφῆρας ("en los oficios los primeros comienzos corresponden grandemente a que toda la obra resulte bien o mal; por ejemplo en la construcción de casas echando los cimientos, en la construcción de naves, la quilla, y en la armonía y melodía la disposición del sonido y su elección..."). Sobre la relación entre el bajo cielo y los cimientos o fundamentos de las cosas y acciones, cf. W. Hübner, 2003, pp. 252-254 y A. Pérez Jiménez, "Influencias astrales en la fundación de ciudades y en las tareas de construcción", *MHNH*, 4 (2004), pp. 188-189.

de la nave entre los lugares. Aunque el astrólogo árabe contempla los doce lugares, sin embargo limita las adscripciones a los cuatro centros de Doroteo, sólo que corrigiendo la oposición popa (horóscopo)/ proa (Occidente) por la más habitual de la marcha del barco en el mar, que es de proa (fig. 2):

E el qui meior dixo en el fecho de la nave es lo que dixo Alkindi. E dixo assi: Cata el ascendente e da i por significador de los pechos de la nave. E da la. VIII.^a casa significador de la cagera parte e el medio cielo significador del desuso e el angulo de la tierra al fondón de la nave⁵.

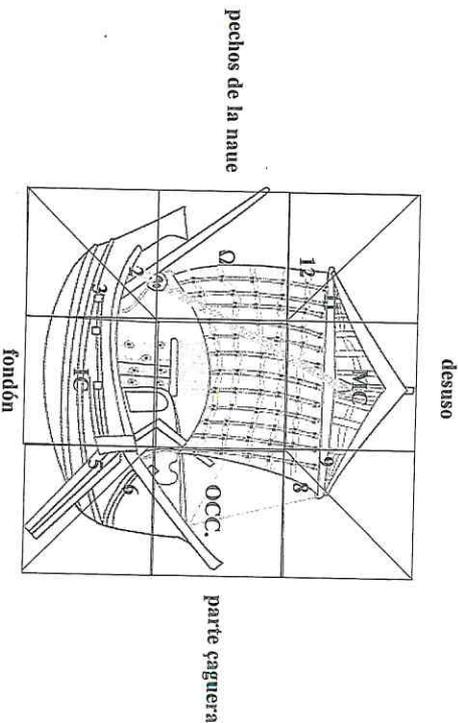


Fig. 2. Adscripción de la nave a los cuatro centros, según Alquindi (en Abernagel)

2 Antes, sin embargo, Abernagel atribuye a Tolomeo un texto más interesante en el que se reparten todas las partes de la nave entre los doce signos del Zodíaco:

Quando te demandaren por pleyto de la nave, e quisieres saber so estrado e que sera d'ella e que fin aura, endereça al ascendente e los angulos e las pla-

5 Aly Ben Ragel, III 14 = ed. Hilty, 1954, p. 128 (107d). El resto del texto (p. 128-129 = 107d-108a) se detiene en explicar cuáles son los lugares de la derecha y de la izquierda en relación con los centros que ocupan las partes superiores e inferiores, sobre y debajo del agua, pero no les atribuye ninguna parte concreta de la nave. En este texto, como puede verse, se ha invertido la posición de la nave y en lugar de 'quilla' y 'mástil' se habla de parte inferior ('fondón') y superior ('desuso'), pero la fuente (Doroteo) parece bastante clara.

netas, e deues saber los logares de la nave que son departidos por cada un signo, que Tolomeo nombro esto. E partio la nave por los XII signos por saber de qual logar de la nave le viene el bien o el mal, quando andan los omnes en ella, con el plazet de Dios.

Dixo assi: Da el signo de Aries a los pechos de la nave, e Tauro a aquello que es so los pechos un poco escontra el agua, e Gemini a los gouernios de la nave, e Cancer al fondon de la nave, Leon al somo de la nave, aquello que esta sobre la agua, Virgo al uientre de la nave, Libra a lo que's alça e se abaxa de los pechos de la nave en el agua, Scorpion al logar o esta el marinero, Sagitario al mismo marinero, Capricio(r)ño a las sogas que son en la nave, Aquario al maste de la nave, Piscis a los rimos⁶.

El mismo texto, con ligeras variantes y con omisión de los signos Géminis y Cáncer, es transmitido por Omar⁷ en los términos siguientes:

Pholemeus namque totius navis partes singulas inter signa distribuere hac ratione curavit ut quibus in locis incommo dum vel salutem expectet facilius quilibet possit discernere: Aries, ergo, proram vendicavit, Taurus quoque inferiores partes ab eadem fine ad aquas possedit. Leoni namque quae super aquas eminet ascribitur. Sic et virgini venter ascribitur. Librae quidem pars haec anterior quae nunc sublimatur nunc se deprimit specialiter responder. Scorpium locus arboris vel mali. Sagittarius ipsam malum. Capricornus cordas velum et antenas. Aquarius nautica. Piscium quoque signum remigantes et subsidia comprehendit....

Pues bien, Tolomeo se preocupó por distribuir cada una de las partes de la nave entre los signos de forma que cualquiera pueda distinguir con más facilidad en qué lugares esperar perjuicio o salvación: Aries, pues, se reservó la proa. Tauro también es dueño de las partes inferiores desde la misma proa hasta el agua. A Leo se le asigna la parte que sobresale encima del agua. Así también a Virgo se atribuye el vientre. A Libra responde especialmente esta parte anterior que unas veces se sube y otras baja. Escorpio, el lugar del madero o mástil. Sagitario el propio mástil. Capricornio las cuerdas, la vela y las antenas. Acuario los marineros. El signo de Piscis abarca tanto a los que reman como a los suplentes....

Aunque el pasaje en cuestión no se encuentra en ninguna de las obras astrológicas que conservamos de o atribuidas a Tolomeo (por lo que el nombre tiene toda la apariencia de ser un principio de autoridad para esta melotesía náutica), sí que con-

tamos con un precedente importante de reparto de la nave entre los signos que, en alguna de las adscripciones, ha podido servirle de (o venir de la misma) fuente, ya fuera ésta o no el propio Tolomeo. Se trata del texto atribuido a un tal Demetrio⁸ y que han analizado ya antes Joanna Komorowska⁹ y Wolfgang Hübner¹⁰, en él se distribuyen las partes de la nave entre los doce signos del Zodíaco (fig. 3):

Ἐὰν πλοῖον εὖοικε τῆ τῶν ζώδιων θέσει καὶ ἐστὶ μὲν Καὶὸς Πρῶμυρα καὶ ὁ κυβερνήτης, ὁ δὲ Ζυγὸς πρῶμυρα, Τετάρτος πρόμυς, Δίδυμοι πλευραὶ, Πιπθῆλιος κάρται, <Καρκίλιος> πηδάλια διὰ τὰς Χηλῶς, Λέων αὐ σαυ-δῆς τοῦ πλοίου, ἦγουν τὸ φάροσμινα, Αλγόνκεπος τὰ σχοινία, Σκοπίλιος ἀγκυρα διὰ τὰ κέντρα, Τοξότης ὁ ἰστός, Ἵδρωχόος ἡ δυνάμια, Ἰχθύες αὐ ἐπιωτῖδες.

ἐπιωτῖδες: correxi (cf. *infra*, pp. 315-318) πλωτῖδες codd.

Si una nave corresponde a la disposición de los signos y es Aries la proa y el timonel, Libra, (es) la popa, Tauro la quilla, Géminis los costados, Virgo los remos, <Cáncer> el timón, por las pizas, Leo la cubierta (lit. 'tablas') de la nave, o la pieza de tela (¿'velamen'?), Capricornio las cuerdas, Escorpio el ancla, por el aguijón, Sagitario el mástil, Acuario la sentina, Piscis las epotides.

Joanna Komorowska ya notó el aparente caos organizativo de los signos y sus atribuciones, que no corresponde, como nos habría gustado, al sucesivo propio de las melotesías, ni sigue la secuencia (propuesta por mí en su día, en correspondencia con la *katarché* de Juliano sobre la guerra) de centros, *epanaphorai* y *apoklimata* de la *katarché* de Hefestión sobre la disposición del banquete¹¹. Pese a todo, podemos encontrar algunos principios organizativos dignos de tenerse en cuenta.

En primer lugar, aunque la distribución no se hace atendiendo a la dodecátopos, la intención primera al menos va en esa dirección; en efecto, como ya advirtieron Komorowska y Hübner, el primer signo, equinoccio de primavera (= popa) coincide con el horóscopo de Dorotheo (fig. 1) y el segundo, su opuesto, equinoccio de otoño (= proa), con el occidente de aquél¹². Parece, pues, que al menos la intención primera del astrólogo es repartir la nave según las posiciones que los signos tenían en un supuesto *thema mundi* de tradición alejandrino-romana (donde el primer signo = horóscopo correspondiera a Aries y no a Cáncer como en la tradición de Eudoxo-Arato, que adapta el orden de los signos al calendario egipcio y sobre la

⁸ CCAGVIII, p. 98, nota 1.

⁹ 2001, pp. 246-248.

¹⁰ 2003, pp. 71-72.

¹¹ A. Pérez Jiménez, "Τὴν ἐπιπλοῦν. A propósito de Heph. III 36", *MHNH*, 2 (2002), pp. 250-253. Para el orden de Juliano (centros, *epanaphorai*, *apoklimata*), cf. p. 245.

¹² J. Komorowska, 2001, p. 247; W. Hübner, 2003, p. 72.

⁶ Alj. Aben Razel, III 14 = ed. Hurry, 1954, p. 128 (107b-107e). El resto del texto (hasta 107d) habla sobre las posiciones de la luna y de los planetas en el ascendente o en las casas y su significado para los que viajan en la nave.

⁷ En la traducción latina del *Liber novem judicium in iudicis astrorum*, Venecia, 1509, fol. 76r-v.

gicas¹⁵, ya que en latitudes grecorromanas Argos no es *paranállon* de Aries 4^o16, salvo que se esté pensando en la aparición vespertina de la constelación que otros autores como Camalero fechaban en el día 13 de marzo. De todos modos la relación entre el grado cuarto de Aries de Manilio y Argos –sin duda por influencia del poeta latino– parece que debe restablecerse en el texto de Firmico Materno, del que ha desaparecido¹⁷.

2) Aunque no generalizado, es seguro el criterio de la analogía con las melotes corporales. Ésta puede estar implícita en la asociación de Aries con el jefe de la nave, entendida como razón que la guía, tal como ha observado Komorowska; y, por supuesto, en la asociación de Géminis con los costados, que son dos, igual que los hombros, que se ponen bajo su tutela en el cuerpo humano. Por el contrario, la relación que Komorowska establece entre Piscis y las πλάτιδες (término que presentan los manuscritos) no es equiparable a la que hay en el cuerpo entre este signo y los pies¹⁸. Si no se acepta nuestra corrección, propuesta en una nota de este mismo volumen (*infra* pp. 315-318), no sabemos con seguridad a qué responde este término (quizá “flatadores” o tal vez los “esquifes”¹⁹) –una posible interpretación del término oróclφη recogido en la adscripción de las partes de la nave a los lugares de la dodecátropos de Retorio, comentada más adelante–, que acompañaban a las naves para situaciones de emergencia, pero que en algunas de cierta envergadura iban

sed tum prima suos puppis consumit in ignes / quattuor in partes cum Corniger extitit ora / illa quisquis erit terris oriente creantis / rector erit puppis clauoque immobilis haerens / intulit pedasque terras ventisque sequitur / fortunam totumque volet remare profundum / classibus atque altis mensas atlimque videtur / Phasin et in cantus Triphyn superare ruentem.

15 Cf. W. Hübner, 1982, p. 529.

16 Arato (I 607-610) dice que al salir Libra (ocultación de Aries) Argos está alta en el cielo: Οὐδ' ἔτι ἐτερχόμεθα. Χηράι καὶ ἄεττα φάουρα / ἀπαστοὶ παλιότερ, ἐνεὶ μὲν ἴσην Βούρτις / ἀπόσος ἀντὲλαί βεβόλημένος / Ἀπρότροπος / Ἀργὺ 8' εὐ μύδα πλάσ μεττοπος / ὀρτρατ ἦθρ / La aparición de la primera estrella de la Nave tiene lugar en Cáncer y su ocultación se produce con Libra, pero esto debe corresponder a latitudes superiores, ya que Argos es paranállon de los grados 18-20 de Tauro en el LH (I 2,6 FERABOLI: *ab octavo decimo usque ad vicesimum ortum Navis et desuper Draco mortuus*) y Tauro (II 2,6 HÜBNER: ἐὸς κ' Πλατόρ καὶ ἐν ἀντὶ ἀπόκωρ ἐντεκιδύου βλου βιδανίβν / καὶ χελλαοίς καὶ βίκας), lo que tiene su eco también en Firmico (*math.* 8.20.10: *ortum etiam cum Tauro Navis*;...; cf. Ps.-Eratosth., *catanz.* 28, p. 152.12, identificada con Argos).

17 *Math.* 8.6.1: [*De ortu Navis*] [Cum] <In Arietis dextro latere in Arietis parte scilicet II' > *ortum Navis. Si quis ergo oriente hoc parte natus fuerit, id est si in ortu eius ruperit partem, erit gubernator nauiclerus nauicularius, sed qui per omne vitae spatium maritis optet semper acibus impleri.* Cf. W. Hübner, 1982, p. 530.

18 Así J. KOMOROWSKA, 2001, p. 247-248: “Meanwhile, the correspondence between the immersed parts of the ship and the sign of Pisces mirrors the traditional one, existing between the same sign and feet, as the lowest part of the human body.”

19 Interpretación que ofrece con dudas W. Hübner, 2003, p. 72, en su traducción del texto: “die Fische die Schwimmgürtel (?)”.

en el propio barco), sin embargo, no creemos que el término tenga que ver con la parte sumergida del casco. En cambio, si se acepta nuestra corrección del texto en ἔτωρτιδες, cabría esa asociación entre Piscis y los pies, como allí indicamos. Quizás a ello responda la asociación de los ‘remos’ (que son los pies de la nave) con Piscis en Abernagel (o los remeros y sus reservas en Omar), donde el criterio de la melotesia humana está claro a propósito de Virgo, signo al que se atribuye el “vientre de la nave”.

Que el criterio de la melotesia humana aplicada a la náutica estaba presente, lo demuestra sobre todo la fuente de Abernagel y Omar con las siguientes adscripciones:

a) Corrige la relación antigua Aries/popa en Aries/proa (“pechos de la nave” o *prora*), entendiendo ésta como la cabeza del barco.

b) La correspondencia de Tauro con “aquello que es so los pechos un poco escocra el agua” (*inferiores partes ab eadem f. ad aquas*) tiene su equivalencia en el cuello del cuerpo humano.

c) Si se entienden “los gobiernos de la nave” (atribuidos a Géminis) como los brazos que controlan el movimiento de la nave (también son dos), se explica esta extraña atribución, ya que respondería a un paralelo con el Géminis de la melotesia humana = hombros o brazos.

d) De los demás signos, es probable la asociación entre Libra y la línea de flotación de la nave (“lo que’s alza e se abaxa de los pechos de la nave en el agua”, *pars haec anterior quae nunc sublimatur nunc se deprimit*) y las cadenas que (esta es la explicación que da ya Bouché-Ledelecq²⁰) mantienen el equilibrio del cuerpo humano. También es probable la relación entre Piscis y los remos (con los que anda la nave) y Piscis y los pies.

e) Es segura, en cambio, la relación entre Virgo = “vientre de la nave”, *venter*, y Virgo = el bajo vientre del cuerpo humano.

2) Otro criterio, a veces expresamente declarado, es el de la analogía entre la representación del signo y la función de la parte que se le atribuye. El texto de Demetrio la hace explícita en el caso de Cáncer²¹, al que se atribuyen los timones, “por las pinzas” del cangrejo, y de Escorpio²², al que se asigna el ancla, “por el aguijón”. En otros casos la analogía no se declara, pero es evidente. Así, tal vez Sagitario

20 “Les fesses, qui tiennent le corps en équilibre dans la station droite, à la Balance” (A. BOUCHÉ-LEDELECQ, *L’Astrologie grecque*, Paris, 1899 [repr. Aalen, 1979], p. 319).

21 El texto de Abernagel en este caso es más fiel a la asignación de Doroteo (no consta en la versión de Omar).

22 En el texto de Tolomeo (?) difieren Abernagel (“logar o esta el marinero”) y Omar (*locus arboris vel madi*), posiblemente por un error de traducción en Abernagel.

se asocia al mástil²³ por el dardo del flechador y, en Acuario, está claro que el agua del signo sirve para atribuirle la sentina del barco²⁴, donde se recoge la filtrada por la quilla. En cuanto a Piscis, si como sugiere Hibner²⁵ el término *πλωτρίδες* se refiere a los flotadores (cinturones salvavidas) o incluso a los botes, la analogía también funcionaría aquí, pues se trata de instrumentos que permitan flotar como peces a los náuticos; y lo mismo si se acepta nuestra corrección, ya que estaría en la dialidad de las *epoitides* y su marcha de proa, como peces a ambos lados de la nave, recibiendo el agua y protegiendo a los transtas (o fila superior de remeros en la trirreme).

3) Finalmente, y por supuesto, no debemos olvidar los criterios puramente astrológicos, ya se trate de las cualidades de los lugares de la dodecátrupos o de las vinculaciones astrológicas de éstos y de los signos con los planetas. Respecto de lo primero, éste es el motivo que explica la adscripción de la proa a Libra, por ser el centro en oposición con el horóscopo (la popa). De acuerdo con el criterio general, enunciado por Dorotheo-Hefestión, esperaríamos que el mástil (MC) correspondiera a Capricornio y que la sentina, alternativa a la quilla y situada por tanto en IC, fuera para Cáncer. De hecho, en el texto aludido de Abenragel-Omar, y con las correcciones presentes en él, la proa es de Aries y de Cáncer el fondón (que debe entenderse como la sentina, ya que la quilla se atribuye a Tauro). En cuanto al IC, ya hemos visto cómo las asociaciones de las partes de la nave con la representación del signo han alterado las atribuciones. Al desvincularse Cáncer del IC para ligarlo al tímón, Acuario ha tenido libre el camino para tutelar la sentina. En cuanto al MC, que habitualmente corresponde al mástil (pero también, en Dorotheo-Hefestión, a la parte central de la nave o, en general, a la parte superior de ésta, como en Alkindi-Abenragel, donde simplemente se habla de “desuso”), las relaciones astrológicas entre Capricornio y Saturno (el planeta de las cadenas y, por extensión, de las ligaduras, cuerdas, cables o sogas) han facilitado que al signo, y por él al centro, se atribuya

²³ La coincidencia en este caso entre Demetrio y Omar (*Sagittarius ipsam mactam*) confirma el error de traducción de Abenragel, que sigue insistiendo con los marineros (“Sagittario al mismo marineró”). Sin embargo, la asignación que hace Abenragel del mástil a Acuario (“Acuario al maste de la nave”) podría ser antigua y tener su fundamento en la Constelación de Argo, ya que Teucro, II 11, 7 establece una relación entre el signo y el mástil de Argo: ὁ λότος· τῆς Ἀργεὺς ὑπόστῆρα τῆς πρύμνατος καὶ βίου.

²⁴ De esta relación entre Acuario y la sentina se hace eco Valente en II 41, 80, donde precisamente la posición de Júpiter (señor de Piscis, donde se encuentra la Luna) en Acuario y su aspecto diametral con Cáncer (donde se encuentra el demon) parece implicar la muerte en una sentina del sujeto del horóscopo: <> κείνος τοῦ Βαλίουτος καὶ τῆς πρὸς ἐκείνου ἠερῆταιῶν, ὁ τοιοῦτος ἐν δὲ τῷ λίκῳ ἐτραχέυρα. En cuanto al texto de Abenragel-Omar, encontramos las divergencias contrarias al caso de Sagittario (Abenragel le atribuye el mástil y Omar los marineros [*navitas*]).

²⁵ *Ibid. supra*, nota 19.

byuan las cuerdas (probablemente las que fijan el mástil y la vela), quedando libre de asignación el mástil. Éste, bien por la analogía, como hemos dicho arriba, o por proximidad, se ha desplazado a la *epanaphorá* del MC, es decir, a Sagittario. En cuanto a la atribución de las cuerdas a Capricornio, Abenragel y Omar coinciden con Demetrio; pero Omar es más completo, al hablar de *cordas, velum et antenas*, lo que (la referencia a la vela y las antenas del barco) estaría en consonancia con la posición de Capricornio en el MC en un supuesto *thema mundi* geocorromano, con Aries en el horóscopo.

4) Queda por explicar entonces sólo la asociación de Tauro con la quilla, de Leo con la cubierta o las tablas y las divisiones internas o el velamen (?)²⁶ y de Virgo con los remos. Lo primero no es problema, ya que la quilla (parte más afilada del casco) recoge toda la nave desde la popa hasta la proa y, si por “fondón” (Abenragel) entendemos la parte interna más baja del casco (la sentina), la quilla adscrita a Tauro podría ser sólo la parte de popa (como si fuera el cuello de la nave). En cuanto a Virgo, la misma asociación con Géminis como casas ambos de Mercurio, que explicaba la alteración del orden, justifica la asignación de los remos²⁷, parte más destacada de los costados de la nave; su movimiento rápido, por otro lado, facilita la asociación con el planeta tutelar de Géminis. Por último, y como hipótesis sugerente, si tanto *σπίδες* (la cubierta o tablas que cubren el barco?) como *φάρατρα* (los toldos con que se protegían las partes descubiertas de la nave?) sirven para cubrir la nave, la asociación con la piel de león de Heracles podría haber servido para la adscripción a este signo. Sería un caso más de aplicación del criterio analógico.

²⁶ Los términos griegos son *σπίδες* y *φάρατρα*, que W. Hübner, 2003, p. 72, traduce como “das Deck des Schiffes oder das Inholz (?)”, es decir, la cubierta y las divisiones internas de la nave. En cuanto al primer término, la interpretación como ‘cubierta’ parece estar de acuerdo con la asignación a Leo de la parte superior del casco de la nave en el texto de Abenragel-Omar; más difícil es la interpretación de *φάρατρα*, sin duda un neologismo emparentado con *φάρατος* que significa ‘tarp’, ‘pieza de tela’, pero también ‘división’, de donde la posible traducción de Hibner. El sentido primario del término autorizaría a interpretarlo como las piezas de tela (‘toldos’) con que cubrir las partes desprotegidas de la cubierta o bien como la vela. Para esto último, cf. J. Kowonowska, 2001, p. 255.

²⁷ La importancia dada a los remos, tanto aquí como en los autores árabes, hace pensar en una nave de guerra (trirreme o similar). La diferencia principal entre las naves comerciales y las de guerra está en su forma de propulsión, a vela las primeras (el uso de los remos o no existe o está reducido al mínimo, para determinadas maniobras y cambios de dirección, cf. O. Höckmann, 1985, pp. 52-95) y principalmente por remos (aunque también aprovechaban con velas el viento), las segundas (O. Höckmann, 1985, pp. 96-135). Que las naves de guerra fueron tema de las *katarechai* lo mismo que la guerra en su conjunto, puede verse en Abenragel, VII 59 y 75 (2005, pp. 136 y 150).

Si la astrología explica las coincidencias iniciales entre los dos documentos anteriores (horóscopo de Doroteo y Aries de Demetrio/ Occidente de Doroteo y Libra de Demetrio), el comienzo del último texto, el de Retorio, es sorprendente y aparentemente extraño, ya que es el único que comienza la enumeración (horóscopo) con la quilla y el timón del barco (fig. 4):

Ἵπποκόμος: τῶν πῶν καὶ πηδάλια. τὸ β' πλεῦρα. τὸ γ' σκάφη. τὸ δ' ἐπιπλοῦν. τὸ ε' πλώρα. τὸ ε' σκυλίνα. τὸ ζ' φάρος. τὸ η' ἀντιπλοῦν. τὸ θ' θέος (θέος codd.). τὸ ι' πλώρα. τὸ ια' ἰσῶς. τὸ ιβ' ἀγκύρα.

Horóscopo: quilla y timón. El segundo: costados. El tercero: casco. El cuarto: entablado. El quinto: proa. El sexto: cuerdas. El séptimo: tela. El octavo: sentina. El noveno: dios. El décimo: popa. El undécimo: mástil. El duodécimo: ancla.

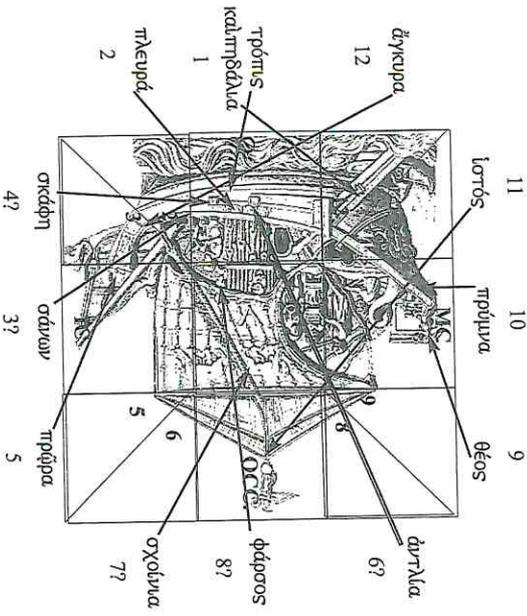


Fig. 4. Adscripción de las partes de la nave a los 12 lugares, Retorio, CCG VIII 1, p. 265

Pues bien, ya la atribución al horóscopo de la quilla y del timón rompe con las adscripciones tradicionales que conocemos²⁸, en cuanto a las que siguen, salvo excepciones, como la décima, no parecen atenerse a criterios astrologicos ni a la naturaleza de

²⁸ Como observa igualmente J. Komorowska, 2001, p. 253: "hence, the respective fragment of Rhetorius breaks with the above mentioned tradition, represented as far back as Dorotheos' writings ..."

los lugares de la dodecátropos. Esto requiere una explicación, que, en algún caso, puede ser satisfactoria en los términos planteados en su artículo por Komorowska, es decir, en los de la relación con la metofesía humana. Pero hay otros criterios que todavía no se han tenido en cuenta y que pueden simplificar la cuestión:

1) El primero es que, en nuestra opinión, el astrólogo sencillamente sigue el orden de las tareas del armador para construir una nave: Esto hace lógico que se adscriba la quilla al horóscopo, pues por ella comienza la construcción del barco, según idea comúnmente aceptada en la Antigüedad²⁹. Los lugares siguientes, 2º (costados), 3º (casco) y 4º (IC, tablas) completan la construcción de la parte fundamental de la nave, el casco, del que hay razones astrologicas (como veremos) para su asociación al lugar tercero. A continuación, el orden podría haber sido de proa a popa o a la inversa; en este caso, se elige lo primero, por los motivos que explicaremos más adelante; después de la proa (5º), vienen las cuerdas (6º), los toldos de cubierta o las velas (7º) y los elementos de la popa: la estana del dios (9º) y la popa propiamente dicha (10º), con una inversión explicable del orden, también por otros criterios de organización. Y por último, los dos elementos que se colocan lógicamente al final, el mástil (11º) y el ancla (12º)³⁰.

2) Otro criterio es la propia estructura de la dodecátropos y la naturaleza astrológica de sus lugares. Sin duda alguna, el autor de este texto conoce y tiene en cuenta los documentos anteriores. Ello ha podido decidirle a continuar, después del IC, por la proa y no por la popa, cuya posición en el MC responde a un simple giro de 90º hacia la derecha, de la *katarché* de Doroteo³¹. Que, una vez que no se tiene en

²⁹ Véase, por ejemplo, Gal, *de hist. philas*. 121: τὴν πῶν τελευτοῦται τοῖ βρέφους; ... Ἀγλοτο-ρέλης πῶν τῆν δὲσπε τῶν πῶν νεῶς, Plat., *Lg.* 803a: πότε πῶν ἐκατο αὐτῶν, ὅλων δὴ τις ναυπηγὸς τῆν τῆν ναυπηγίας ἀρχὴν καταβαλλόμενος τὰ τῶν πῶν πῶν οὐκ ἀναρτῶν τῶν πῶν πῶν οὐκ ἀναρτῶν, *De mih. nat.* 4, 8, cit. *supra*, nota 4.

³⁰ En la construcción de la nave Siracusia, Atenas (V 40-44, 206d-209e) sigue aproximadamente este orden de construcción. Primero el casco, que se pone a flote antes de continuar con el resto de la nave: τῶν μὲν οὖν τὸ μέπος εἰς τῆν θάλασσαν καθέλκειν προοετῆρακτο, τῆν δὲ λοιπὴν κατασκευῆν ἔπειτα καθέλκειν... κατασκευαστῆς (scil. Ἀρχιμήδης) γὰρ ἔλακα τὸ πῶν οὐκ ἀναρτῶν εἰς τῆν θάλασσαν κατῆγαγε (207a). El resto se describe comenzando por los elementos de la popa (gimnasio, afrodisio, biblioteca), siguen las habitaciones de los marineros y, en especial, de los centinelas de la sentina y finalmente se describen los elementos de la proa (un acuario). Las últimas partes que se mencionan—después de las 8 torres que había en la cubierta (2 en la popa y el resto en el centro de la nave)—son, como en nuestra *katarché*, los mástiles (43.208c-e) y las anclas (43.208e).

³¹ Cabría pensar en una parcial sustitución del orden de los signos en el *thema mundi* grecorromano por el más antiguo greco-egipcio, en que el horóscopo correspondía a Cáncer (la quilla), IC en Doroteo y el 'timón' en Demetrio) y el MC a Aries (la popa también en Doroteo); si φάρος (Occidente) se entiende como 'vela', según la propuesta de Komorowska (cf. *supra*, nuestra nota 27; en el texto de Omar se atribuyen a Capricornio *cordas*, *velum* *et antenas*), habría una parcial

cuenta como criterio principal la similitud entre la nave y la orientación de los dos ejes horizontal y vertical, se atribuya al horóscopo el timón, es lógico, por la tradición misma de este lugar como timón de la vida, que le mereció el nombre de $\theta\acute{\iota}\alpha\zeta$ ³². La posición de $\sigma\kappa\acute{\alpha}\phi\eta$ en el tercer lugar puede estar determinada también por las características de ese *apólima*, y, en concreto, por la tutela que ejerce sobre él la Luna. Tanto si entendemos por $\sigma\kappa\acute{\alpha}\phi\eta$ el casco de la nave en su conjunto (como requiere el criterio de sucesión de tareas propuesto por nosotros)³³ como los botes salvavidas que acompañaban a los navíos comerciales (y éste parece serlo, pues no se mencionan los remos³⁴), su forma de luna creciente favorece la analogía con el astro tutelar del lugar tercero³⁵. Pero además, si entendemos que el término designa el vientre de la nave, hay que recordar que en el *thema mundi* de Nequepsodis (con Cáncer en el horóscopo), el tercer lugar corresponde a Virgo, que en la melotesia rige el vientre (y como hemos visto, también en la nave, según la melotesia-Omar). La asignación de $\sigma\delta\omega\nu$ al IC puede explicarse también por la naturaleza de este lugar, si interpretamos el término (emparentado con $\sigma\alpha\upsilon\delta\epsilon\varsigma$) como el conjunto de tablas que sirven de fundamento para la construcción de la nave. Respecto de $\sigma\chi\omega\iota\nu\alpha$ y el sexto lugar (Κακῆ Τύχη), no olvidemos la simpatía que en la dodecátropos se establece entre los lugares en oposición³⁶. Precisamente la tutela de Saturno en el Κακὸς Ὀδίων ha podido determinar la atribución de las cuerdas (cabos) al sexto, ya que, en general, las cadenas, cuerdas, etc.

coincidencia con la atribución de Doroteo al MC (el mástil) y la parte central de la nave); la única desviación entonces sería la del IC, pues la popa, en lugar de ocupar este centro, se encuentra en su *epanaphorá*. La posibilidad de este *thema mundi* se argumenta también en J. KOMOROWSKA, 2001, p. 254, para la posición de Aries.

32 Lo que (aunque para subrayar la relación con la melotesia humana) también señala J. KOMOROWSKA, 2001, p. 254: "There are, however several points in which the attribution follows another ancient tradition –e.g. the steering oar is associated with the Ascendant house, while the stem is linked with MC. In genealogy these two houses are connected with life and mental faculties of an individual. As we are well aware, the stem forms the very place where the commander and steersman decide the course of a vessel –hence being equal to the mental faculties of a human being. Consequently, it can be inferred that genealogy could have possible played an important part in the development of this attribution." Pero véase también la analogía con Cáncer en Demetrio, aludida en nuestra nota anterior.

33 Cf. *Stada*, s.v.: $\Sigma\kappa\acute{\alpha}\phi\eta$ πῶλις. $\Sigma\kappa\acute{\alpha}\phi\eta$ ἔσ- τὰ κοιλώματα τῆς νηῆς, ἃ ἡμεῖς γόστρους καλοῦμεν. $\delta\eta\tau\eta$ τῶν γοστρέων.

34 Sobre la diferencia entre las naves de guerra y las comerciales, cf. supra, nota 27.

35 Esta forma de luna creciente es más clara precisamente en las naves comerciales, más cortas y curvas, que en las de guerra, más largas y rectas.

36 Evidente ya en la denominación misma de los lugares (por ejemplo, el 3º [ἑστί] y el 9º [θεός], el 5º [ἀγρόφι Τύχη] y el 11º [ἀγρόδος Ὀδίων], y el 6º [κακῆ Τύχη] y el 12º [κακὸς Ὀδίων]).

forman parte de los atributos astroológicos de Saturno, como vemos en Abenragel-Omar cuando asignan las 'sogas', *cordas*, a Capricornio³⁷. La asignación de la sentina al octavo lugar, en el que se sitúa astroológicamente la muerte, es también lógica, pues la inundación de ésta supone el naufragio. Y por tanto la muerte de la nave. De hecho, hay textos que relacionan los peligros del mar con ella, en cuanto que se trata del agua que entra en la nave³⁸. Por otra parte, si aceptamos como posible la relación entre esta dodecátropos y el *thema mundi* greco-egipcio, al que ya hemos aludido a propósito de Aries y Cáncer, no sería casual el hecho de que el octavo lugar correspondiera a Acuario, signo al que precisamente le atribuye Demetrio la sentina. Compartimos con Komorowska la idea de que $\theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$ (9º lugar) pueda interpretarse como la estatuilla del dios ($\theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$) que a veces se colocaba en la popa de la nave³⁹. Y puestos a asignarle un lugar de la dodecátropos, éste tenía que ser el noveno. Ilamado $\theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$ o *deus*. Hay varios argumentos para entender este nombre como una parte de la nave y no como una denominación (atípica en este texto) del lugar:

a) También en la nave celeste (constelación de Argos) su aparición va seguida de un dios que la retiene (grado 21-23 de Tauro) o que la mueve (grado 3-5 de Cáncer)⁴⁰.

b) $\theta\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$, $\theta\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$, $\theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$ son términos utilizados con frecuencia para designar la figura de la diosa tutelar en la popa de las naves antiguas: las Nereidas en las naves de

37 Desde este punto de vista, el 'ancía' en el dhodécimo lugar (como veremos después) y las 'cuerdas' en el sexto, tienen un evidente punto de analogía. Además la proximidad de Capricornio en un supuesto *thema mundi* greco-egipcio favorece esa asociación con Saturno.

38 Se documenta, por ejemplo, en la propia definición de la *Stada*: $\text{Ἀντλία} \text{ τὸ τῶν πλοῦ εἰσρέων ὕδωρ. Ἀπλοτροφάνης} \text{ ὁ ἄρσ ἐφ' αὐτῶν τῆς ἀντλίας. ἀντὶ τῶν ἀντρέχειν καὶ πρηνύεσθαι τῶν πρέρυμτρος}$ ("Sentina: el agua que entra en la nave. Aristófanes: pues nos es capaz de superar la sentina. En lugar de 'afrontar y resolver el asunto'")

39 J. KOMOROWSKA, 2001, p. 255. Después de señalar lo extraño de que sea éste el único lugar al que se le da su nombre (si así se interpreta el término $\theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$ y no como un elemento de la nave), la primera explicación –a nuestro juicio correcta– se refiere a la estatuilla del dios en la popa del barco: "On the other hand, the word might be taken to denote the figure or image of the deity that was in ancient times usually located on the vessel's stern."

40 Lo primero en Teuer, II.2.7 HÜBNER: $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$ κγ' Ὁ κρετέων Πλοῦν, ὁ δὲ οὐκῶν τῶν βίων θεός θεοστρεφῆς καὶ θεολάτρευτος = LH 1.2.29 FERABOLI: *A uicesimo primo usque ad uicesimum tertium oritur qui dicitur nauem, Deus dispositus uicesimum mundum* (cf. LH 1.2.37 FERABOLI: *A uicesimo quarto usque ad uicesimum septimum est in ferior a Naue Deus, qui significat retributiones malorum uel bonorum contingentes post mortem* = Teuer, 12.8 $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\varsigma$ κζ' ὁ ἰσοκρέτω τῶν πλοῦν κωκοφέδος τῆν μετὰ τῶν βίων ἀγρόδων ἢ φεῶλων ὀξέων ἠνῶν, identificando por W. Gundel correctamente [cf. W. HÜBNER, 1995, II, p. 15] con Amibis). Y lo segundo, tal vez (Gundel lo identifica con Canopo, pero es dudoso, cf. W. HÜBNER, 1995, II, p. 30) en LH 1.4.3 FERABOLI: *A tertio usque ad quintum gradum oritur qui mouet Nauem et hiatus Leonis, facti nauitas ascendentes in arborum nauis...*

los mirimídones, Palas en las de los atenienses, Alfeo en las de Pilos.⁴¹

c) por último existe algún documento que parece utilizar el término como referencia para la marcha de popa de la nave; así entiendo este refiran la *Súda*:

‘Αλλ’ ἀντέτεσε τὴν ἐπ’ ἀγκυρᾶν θεός: ἐπὶ τῶν παρ’ ἐλπίδα γενομένων, παρόσον οἱ ναῦται πολλὰκίς ἠγορεύουσι ἀγκυρᾶν βάλλειν ἢ προοπιλαῖσθαι εἰς τοῦτοσὺ ἐπλευσαν.

‘Pero se opone un ‘dios’ a la parte del ancla’; Tiene que ver con lo que ocurre inesperadamente. En cuanto que los marinos muchas veces, cuando piensan en echar el ancla o fondear, navegan hacia atrás.

La posición de la popa en el MC sólo tiene explicación por la relación con Aries (que ocupaba ese lugar en el *thema mundi* greco-egipcio) o por su relación con el timonel, al que, como jefe de la nave, le corresponde el lugar que indica la autoridad y el prestigio⁴². En cuanto a la adscripción del mástil y el lugar undécimo, debemos recordar la relación que, en Teucro II⁴³, se establece entre esta parte de la nave Argo y Acuario, un signo que, en el *thema mundi* greco-romano, ocuparía precisamente ese lugar. Por último, la relación entre el ancla y el Καρὸς δόλιμων es evidente, ya que este lugar, tutelado por Saturno, indica todo lo relacionado con la lentitud del planeta y con su mitología como dios encadenado. Y de hecho, el ancla es la cadena que esclaviza y detiene la nave.

4

En suma, vemos que en la distribución de las partes de la nave entre los signos (Demetrio, Tolomeo (?) en Abenragel y Omar) y entre los lugares de la dodecátropos (Dorotheo-Hefestión y Retorio) inciden muchos factores que pueden explicar en parte algunas de esas adscripciones. Entre ellos, hay que contar ante todo con la importancia de los centros en la estructura de la dodecátropos y el puesto que los signos tenían en ella en el momento del *thema mundi*, ya sea que consideremos éste con Cáncer en el horóscopo (el greco-egipcio, adaptado al comienzo del año en el país del Nilo) o con Aries (el greco-romano, que comienza con el equinoccio de primavera). Esta situación ha determinado sin duda las metofesias náuticas que comienzan con el eje horizontal Aries-Libra (Demetrio y la tradición árabe que dice remontar a

Tolomeo) y que, en gran medida, se inspiran en el esquema de asignaciones a la dodecátropos documentado por primera vez en Dorotheo Sidonio. El otro orden, basado en el *thema mundi* formulado por Nequempo-Petosiris, podría explicar algunas atribuciones de las partes de la nave a la dodecátropos en el texto de Retorio. De todos modos, para las tutelas de los signos, son además criterios importantes de asignación la tradición de los *paranallonta* que toma como modelo de nave la Constelación de Argo, la analogía entre la posición o función de las partes y la personalidad mitológica o astrológica de los signos que las rigen y, sobre todo, el modelo más importante de la metofesía humana que puede justificar algunas adscripciones como la de la popa a Aries, los costados a Géminis o el vientre a Virgo. Y para la relación entre las distintas partes y los lugares de la dodecátropos importan no sólo las asociaciones entre la imagen de la nave y la orientación de los centros con sus respectivos significados (muy clara en Dorotheo Sidonio), sino también las vinculaciones entre lugares en oposición, el significado astrológico de los lugares y su analogía con las partes de la nave y, tal vez en la metofesía náutica de Retorio, la sucesión de los distintos elementos en el proceso de construcción real de la nave. Se trata, pues, de un ejemplo más de las dificultades de análisis que plantean los textos astrológicos, basados en diferentes asociaciones –casuales a veces– y en los que su dificultad intrínseca, a menudo insuperable para los escribas encargados de su transmisión, ha llevado a errores que hacen todavía más difícil su interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

- ABEN RAGEL, ALY,
- *El libro copiado en los indizos de las estrellas*. Introd. y ed. por Gerold Hily, Madrid, 1954.
- *El libro Copiado en los Indizos de las Estrellas. Partes 6 a 8*. Introd. y ed. de Gerold Hily, con la colaboración de Luis Miguel Vicente García, Zaragoza, 2005.
- FERABOLI, S.,
- Mantilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*, vol. II, a cura di Simonetta Feraboli, Enrico Flores e Riccardo Scarcia, Milán, 2001.
- *Hermetis Trismegisti. De triginta sex decanis*. Cura et studio ----, Turnholt, 1994 (LIT).
- HÜBNER, W.,
- *Die Eigenschaffen der Tierkreiszeichen in der Antike*, Wiesbaden, 1982.
- *Grade und Gradbeizke der Tierkreiszeichen*, vols. I, II, Stuttgart-Leipzig, 1995.
- *Ramm, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katakten-horoskopie*, Múnich-Leipzig, 2003.
- KOMOROWSKA, J.,
- ‘Seamanship, Sea-travel and Nautical Astrology’: Demetrius, ‘Rhetorius’ and Naval Prognostication’, *Eos*, 88 (2001) 245-256.

⁴¹ Eur., *I.4*, 239-276. Cf. Val. Flacc., VIII 202-203 (Minerva) Ov., *trist.* 1.10, 1-2 (Minerva), 12 (Palas); Virg., *Aen.* 10.170-171 (Apolo); Sil. Ital., XIV 408-410 (Dione), 438-439 (Amón), Cf. C.

⁴² TOER, 1905, p. MILNER, 1931, col. 934.

⁴³ Una posición que ha sido correctamente observada por J. KOMOROWSKA, 2001, p. 254.

⁴⁴ *supra* nota 23.

- MILNER, F.,
- "Seewesen", *RE (Suppl. V, 1931)*, cols. 906-962.
- HOCKMANN, O
- *Antike Seefahrt*, Múnich, 1985.
- TORR, C.
- "Navis (Návis)", CH, DAREMBERG- M. E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, IV1, París, 1905, pp. 24-40.

FATE, PROVIDENCE AND ASTROLOGY IN GNOSTICISM (1):
THE APOCRYPHON OF JOHN

ZLATKO PLEŠE

University of North Carolina at Chapel Hill

ABSTRACT

The paper investigates astrological features in the *Apocryphon of John* (*Ap. John*), a fully-narrated version of the 'Sethian Gnostic' myth. The model of the physical world emerging from the *Apocryphon*'s revelatory account is a 'manicist' construction in which various concentric spheres, occupied by twelve zodiacal constellations, seven planets, thirty-six decans, seventy-two pentads, and their numerous attendant, leave no space empty of bodies and no gap to escape the tyranny of fate (*εἰρηλατέων*). The author of this world-model is not a professional astrologer, but rather a religious thinker engaged in intertwining astronomical realities with mythological imagery and Platonist theory of causation. Still, astrological concepts and rules employed in the text should not be reduced to the rank of 'empty signifiers' devoid of astronomical relevance – on the contrary, they betray a thorough familiarity with the principles of Hellenistic astrology.

KEY WORDS: 'GNOSTICISM', ASTROLOGY, PLATO'S *TIMEAEUS*, BOOK OF GENESIS, JEWISH WISDOM LITERATURE, ANCIENT THEORIES OF CAUSATION, *THEMA MUNDI*, PLANETARY HOUSES, *HORROR VACUI*, *MELOTHESIA*.

HADO, PROVIDENCIA Y ASTROLOGÍA EN EL GNOSTICISMO (1):
EL APOCRIFION DE JUAN

RESUMEN

Este artículo estudia los elementos astrológicos en el *Apocryphon de Juan* (*Ap. John*), una narración completa del mito 'gnóstico de Seth'. El modelo del mundo físico que surge del relato revelador del *Apocryphon* es una construcción manicista en la que diversas esferas concéntricas ocupadas por las doce constelaciones del Zodíaco, los siete planetas, los treinta y seis decanos, setenta y dos pentadas y sus numerosos asistentes, no dejan espacio libre de cuerpos y no pueden escapar a la tiranía del hado (*εἰρηλατέων*). El autor de este modelo del mundo no es un astrólogo profesional, sino más bien un pensador religioso ocupado en combinar realidades astronómicas con la imaginaria mitológica y la teoría platónica de la causalidad. Además, conceptos y reglas astrológicas utilizadas en el texto no deben ser reducidos al rango de significantes vacíos desprovistos de relevancia astronómica – por el contrario, descubren una completa familiaridad con los principios de la astrología helénistica.

PALABRAS CLAVE: 'GNOSTICISMO', ASTROLOGÍA, *TIMEAEUS* DE PLATÓN, LIBRO DEL GÉNESIS, LITERATURA SABIENTAL JUDÍA, TEORÍAS ANTIGUAS DE LA CAUSALIDAD, *THEMA MUNDI*, CASAS PLANETARIAS, *HORROR VACUI*, *MELOTHESIA*.

Introduction

The impact of astrological theory and practice on individual early Christian texts traditionally designated as 'Gnostic' has been the subject of a number of scholarly

MHNF, 7 (2007) 237-268.

ISSN: 1578-4517

studies¹. The present investigation, which is envisaged as a series of case-studies to be published in several installments, intends to provide a comprehensive survey of the most significant 'Gnostic' astrological accounts, as preserved in primary sources and in often distorted heresiological summaries², and to examine their views of the scope, effectiveness, and limitations of this popular ancient discipline. The core of this study is therefore necessarily descriptive and analytical. However, its ultimate goal is broad-hypotheses about the status of astrology in traditions conventionally labeled as 'Gnostic': first, that familiarity with astrology in most 'Gnostic' texts was rather superficial, devoid of "any real astronomical expertise," and often overlaid by more central mythological and numerical speculations³; and second, that the negative 'Gnostic' view of astrology, taken for granted in the modern generalizations about the 'Gnostic

¹ See, among others, W. GUNDEL & H. G. GUNDEL, 1966, pp. 318-332; A. O. SCOTT, 1991, pp. 90-103; T. BARTON, 1994, pp. 71-76, 196-199; J. F. QUACK, 1995; H. J. HODGES, 1997; K. VON STRUCKRAD, 2000, pp. 624-695; J. VAN DER VLIET, 2005, and especially A. ORBE, 1976, vol. 1, pp. 177-214.

² The term 'gnostic' (γνωστικός) is never used as the marker of a particular group-identity in original 'Gnostic' sources. In the first book of his monumental work *Adversus Haereses*, Irenaeus employs the term to designate the *haeresis* standing between Simon Magus, the source of all later errors, and Valentinus with his adherents, but in later books he expands the application of this term to include the school of Basilides, the followers of Saturninus (2.33.1), and even Marcion (4.35.1). List all evidence? 'Gnostic' vs. 'Valentinian'?. In short, Irenaeus stabilizes a variety of second-century Christian movements, some of which probably called themselves 'knowers' (γνωστικοί), into 'Gnostic heresy,' probably choosing this designation to situate himself in the long-lasting struggle of Jesus' earthly successors against "the contradictions of what is falsely called gnostics" (1 Tim 6:20). Fully aware of all limitations implied in the usage of this ideological construct, I still favor the terms 'Gnostic' and 'Gnosticism,' partly because they are still widely used by both specialists and non-specialists, and partly because they still seem the best available umbrella terms for a range of ancient Christian groups, traditions, and texts that, to use Irenaeus's typology, produce complex mythological accounts of creation and salvation, argue in favor of the god superior to the creation of this world, make a heavy use of contemporaneous philosophy, especially that of Platonist provenance, and teach that liberation from the physical world and the subsequent return to the spiritual realm come through secret knowledge (γνῶσις). In the present study, 'Gnostic' texts thus include both the group of sources that modern scholars tend to label as 'Sethian' and writings attributed to Valentinus and his followers. Textual evidence for ancient 'Gnostic' comprises (i) extensive summaries by ancient Christian polemicists (Irenaeus, Tertullian, Clement of Alexandria, Origen, Hippolytus of Rome, Epiphanius of Salamis); (ii) pagan *testimonia* (Plotinus, Porphyry); (iii) verbatim quotations from 'Gnostic' writings available in the works of early Christian theologians mentioned in (i); (iv) original works preserved in Greek papyrus fragments and in Coptic manuscript codices (the Nag Hammadi 'Library', *Codex Asteleianus*, *Codex Bezae Cantabrigiae* 8502, *Codex Bezae Cantabrigiae*, *Codex Bezae Cantabrigiae* 8502, *Codex Bezae Cantabrigiae* 8502).

³ See the excellent monograph by A. O. SCOTT, 1991, pp. 93-100, who argues that "themes of language which had their origin in astronomy in many cases become conventional and no longer have any real astronomical reference (p. 94)".

anti-cosmism', is in fact a misleading typological label for what is, in fact, a set of divergent positions about the cosmos and the heavenly bodies.⁴

It should be stated from the very outset that the present study assumes a stance that is contrary to both of the aforementioned claims, putting forward the assumption, also to be tested against the available textual evidence, about the basic unity and consistency of the 'Gnostic' world-model and of the role assigned to astrology therein. The basic tenets of this more traditional position⁵ run as follows:

Irrespective of their disagreements about the origin, status, and destiny of the physical universe, multiple 'Gnostic' traditions propose a modified version of the Platonist spherical world-model, organized along a vertical axis that divides it into qualitatively distinct domains: the sublunary realm, with the Earth in its center; the heavenly domain of the seven planetary spheres with the enclosing eighth sphere of the fixed stars, all of them ruled by the cosmic soul; and the intelligible realm of paradigmatic forms, or 'aeons', encompassed by their ultimate divine source, the transcendent One beyond intellect.

The same triadic division applies by analogy to all other domains, from anthropology and psychology to causation and theology: to the three levels of reality correspond, respectively, three distinct substances (spirit, soul, matter), three presiding powers (intellect, rational soul, irrational or 'material' soul) with their specific cognitive capacities (intellection, reasoning, sense-perception); three classes of human beings (spiritual, animate, fleshly); and three kinds of gods (the intelligible god with its various dispositions, including will and intellect; the secondary heavenly gods, viz. the fixed stars and the planets; the *daemones* stationed in the sublunary region) governing the physical world by a hierarchically organized chain of causation (providence, fate, and the demonic rule over the incarnated souls which is sometimes identified with necessity).⁶

⁴ The 'diversity' argument was put forward most forcefully by K. KING, 2003.

⁵ 'Traditional' in the sense of agreeing in some aspects, with the 'old-fashioned' typologies by H. JONAS, 1967, pp. 90-108, K. RUDOLPH, 1977, or C. MARKSCHIES, 2003, pp. 16-17.

⁶ Compare, for example, Ps.-Plut., *De fato* 2, 568E-F, where fate is defined as "the entire world-soul in all three of its divisions", viz. "the fixed portion, the portion supposed to wander, and the portion below the heavens in the terrestrial region" (568E), together with 9, 572F-574A, where distinction is made between three kinds of providence: the highest and primary providence, which is function is made between three kinds of providence: the highest and primary providence, "the intellect and will, beneficent to all things, of the primary god; secondary providence, "the intellect and will, beneficent to all things, of the primary god; secondary providence, "which belongs to the *daemones* stationed in the terrestrial regions as watchers and overseers of human actions" (572F-573A). The relationship between three portions of fate and three kinds of providence is discussed, mostly by reference to the relevant sections of the *Timaeus*, in the concluding sections of the treatise (9, 573A-10, 574A), and described in both spatial and temporal categories: the highest

In a radical departure from the underlying Platonist world-hypothesis, various versions of 'Gnostic' cosmology sever the ties between the intelligible realm governed by divine providence (πρόνοια) and the physical world ruled by a law-like chain of causation designated as fate (εἰμαρμένη). For contemporary Platonists, fate conforms to divine providence, and so does the host of fate's instrumental agents identified with the stars and planets. Multiple 'Gnostic' traditions, on the other hand, acknowledge the highest providence, but at the same time deny its continuous impact on the heavenly realm and terrestrial life.⁷ This communicational 'gap' between the providential arrangement of the intelligible realm and the subordinate sphere of fate results from a thorough revision of the Platonist figure of a divine craftsman (δημιουργός). In Platonist speculations, the demiurge operates from conscious purposes and informs phenomenal reality with rational order and a specific finality (beauty and goodness) after a preordered pattern of intelligible ideas. The 'Gnostic' demiurge, in contrast, does not have direct access to the spiritual world. However positive or negative his portrayal in individual 'Gnostic' systems—the 'just lawmaker' or 'the jealous, ignorant, and blind creator' virtually identified with Devil—he remains confined to the intermediate soul-level and, as a result, imitates not the intelligible pattern but only a distant semblance (φάντασμα, *simulacrum*) of forms that are either imprinted in his soul from some superior agent (e.g., Logos or Sophia) or constructed by the image-making power of his imagination (φαντασία).⁸

The realm of fate in Gnostic cosmologies operates therefore on its own principles, designed by the demiurge and implemented by the zodiacal band, the planets, and other astral deities. These instruments of fate, in whose hands the demiurge has entrusted both the formation of mortal races and the control over their destiny, are not necessarily malevolent. After all, they are made of the soul-substance which, according to yet another Platonist commonplace, is an intermediary between the divine and sublunary realms, having the capacity to move in both directions and to

providence, for example, is defined as all-encompassing, "eldest of all", and independent from fate. For the list of similar passages in other Middle- and Neoplatonist texts see E. VALDEIRO, 1993, *ad loc.* A three-level universe and the interference of circularity and verticality in its organization are intermediate level between the intelligible and sensible realms, i.e. the 'world-soul', which the Platonist author of *De fato* identified with 'fate' in all of its three 'portions', for other Platonist texts offering a similar division of the cosmic soul see again E. VALDEIRO, 1993, pp. 120-121. For a complex relationship between 'fate' (εἰμαρμένη) and 'necessity' (ἀνάγκη), in contemporary Hermetic texts, cf. an excellent analysis of the fourteenth Hermetic excerpt from Stobaeus (SH XIV) by A.-J. FESTUGIÈRE, 1954, vol. 3, pp. LXXIX-LXXXIII.

⁷ Cf. A. ORBE, 1976, vol. 1, pp. 195-197, who quotes Plotinus's polemic against the 'Gnostic' view of providence in: *Enn.* 2.9.15-16.

⁸ See A. ORBE, 1972, and Z. PRLEŠE, 2006, pp. 132-133, 195-197.

choose both good and evil.⁹ This Platonic postulate conforms well to the 'allopathic' principle in astrological iatromathematics, according to which the heavenly powers are capable of both causing diseases and maintaining or restoring health.¹⁰ Which of these two opposite propensities will prove dominant among the agents of fate depends ultimately on the status assigned to their master, the cosmic demiurge—those 'Gnostic' systems which portray him as fully irrational and wicked tend to see his attendants as malevolent; those viewing him as lawful, just, and even rational, will relegate the responsibility for evil to the ruler of the sublunary realm and his wicked minions or 'daemons'.

Such a strong emphasis on the inexorability of fate would seem to preclude any individual attempt to escape the ineluctable chain of physical causes and effects. A typical Platonic response to all forms of rigid determinism, including the astrological one, is that the chain of causation is indeed ineluctable, but only upon being triggered by acts of human free will.¹¹ Deliverance from fate can be achieved by mastering bodily passions and by nurturing the divine portion of the 'self', viz. intellect (*νοῦς*), not bound up with stellar influences. 'Gnostics', on the other hand, tend to relate salvation to the unsolicited event of divine revelation. God, therefore, cannot be attained by intellection or ascetic renunciation—he can only be made known by the mediation of the Savior "who has dwelled in him (John 1:18). Before descending on earth as 'star of Bethlehem' to abolish the rule of astral fate. To what extent this salvation is predetermined by the individual's 'nature' (spiritual, animate, material) or rather depends on the pattern of personal choices remains the subject of scholarly controversy. The present study hopes to demonstrate that these two points of view are not as exclusive of one another as they may seem.¹²

(1) The Apocryphon of John (*Ap. John*)

The *Apocryphon of John*, which provides a fully narrated version of the 'Setnian Gnostic' myth, is not preserved in Greek, the language in which it was originally written, but only in four Coptic manuscript witnesses: three from the Nag Hammadi Library³ (NHC II 1-32, III 1-40, and IV 1-49), all copied sometime between A.D. 350 and 450, and one from the Berlin codex 8502 (BG 19-77), copied

⁹ See, for example, Plut., *Quaest. Plat.* 9.1, 1008C-D: "... in the soul of man the mettlesome part is not purely affective but frequently has a mental image of what is fair, though one commingled with what is irrational, the yearning for retribution" (trans. Cherniss).

¹⁰ Cf. W. GUNDEL, 1936, pp. 268-278.

¹¹ For the Platonist doctrine of 'conditional fate' see, for example, E. VALGIELLO, 1993, pp. 7-22, and the pertinent comments on Alcinoüs's *Didaskalikos*, chap. 26, by J. DILLON, 1993, pp. 160-164.

¹² See, for example, the solution offered by M. WILLIAMS, 1992.

in all likelihood in the fifth century A.D. Codices II and IV have a virtually identical text and represent two witnesses of the 'longer' redaction, yielding material that is not found in Codices III and BG, the representatives of the 'shorter' redaction.¹³ The most obvious novelties in the longer version are a lengthy account of Adam's 'melothesia', excerpted from a certain *Book of Zoroaster*,¹⁴ a more thorough treatment of the light-darkness imagery,¹⁵ and the concluding 'Pronoia hymn', reminiscent of the person Wisdom monologue in Biblical text, whose schema of a triple descent was read back onto the previous narrative sections and thus significantly increased a number of references to divine providence and its role in the economy of salvation.¹⁶ In spite of all these important divergences, all versions retain the central features of the original document. These stable elements include: arrangement of the main thematic blocks that is typical for the genre of revelatory literature (cosmology, anthropology, soteriology); the narrative frame in which the Savior, *Christus redemptivus*, appears to his disciple; a folktales structure of the plot; and a hypotactic ordering of the three levels of reality: spiritual domain—animate realm—physical reality.

The Savior's revelatory account betrays a typical folktales sequence: *Order—Violation—Willainy—Restoration of Order*. The providential ordering of the superior realm ('Fullness', *πληρωμα*) into triads, pentads, and twelve-tiered systems comes to an abrupt end when Sophia, the lowest resident of the Pleroma, violates the order by assuming the inappropriate role of active cause without the consent of her divine father. This futile attempt at parthenogenesis results in the discharge of an ugly, dark, and deformed product, which, upon committing a villainous act of stealing his mother's creative power, acquires its abominable name (Ialdabaoth), embraces "another place" outside of the Pleroma and, assuming the role of a demiurge, fabricates his own fiery realm and the physical world in it. The rest of the story is a series of attempts to recover the stolen power on the part of the victimized heroine Sophia, Pronoia, or other divine envoys. These attempts are only partly successful, each bringing about a temporary recovery of the spiritual power, but only until another setback is dealt by Ialdabaoth and his minions. The same sequence of quest, struggle, and partial recovery characterizes the whole historical process, in which various Biblical characters (Adam and Eve; Cain, Abel, and Seth; Noah, *nephilim* and the "daughters of men") become instruments in the hands of the oppo-

¹³ Cf. the synoptic edition by M. WALDSTEIN & F. WISSE, 1995.

¹⁴ This addition is masterfully analyzed by J. F. QUACK, 1995.

¹⁵ Cf. Z. PEŠE, 2006, pp. 134-136.

¹⁶ As argued by B. BARR & L. RAINCHAUD, 1999, see also an excellent comparison of the role of Pronoia in the longer and shorter versions of *Ap. John* by T. ONUKI, 1987; the same author (T. ONUKI, 1991) ascribes the prominence of Pronoia in the longer version to the redactor's polemical stance against the Stoics, who tended to identify providence with fate.

site powers of providence and fate. The initial order will be restored only when Christ the Savior comes into the world and brings salvation to the human race “through the incorruptible providential care (ἐμμοκροτή)” (BG 68:10-11)¹⁷.

Even such a sketchy summary of the *Apocryphon*¹⁸ plot shows its numerous affinities with those Gnostic traditions that deny the continuity of the ‘Pleromatic’ providence and celestial fate. The demingue of the phenomenal world is, accordingly, viewed as “dark and without acquaintance”, as “impious in his madness” (II 11:10, 18), and without a direct insight into the providential pattern of the ideal world. As the longer version states it, Ialdabaoth “did not see the incorruptible ones, but it was the power in him, one which he had taken from his mother (Sophia), that produced in him the image of the ordered world” (II 13:1-5). The world he creates, along with the autonomous rule of fate that governs it, is the product of the image-making power of his irrational soul (φωτῶν) – a labyrinth of deceptive semblances organized according to the structural principles of Hellenistic astrology.

Astrological Realities in Ialdabaoth's World

Upon obtaining Sophia's power and seizing a place outside of the Pleroma, the irrational demingue of the *Apocryphon of John* begins to inform phenomenal reality in a grotesque imitation of the rational craftsman from Plato's *Timaeus*. The sequence of Ialdabaoth's creative acts closely follows the organizational plan of his Platonic counterpart, who first forms the four primary elements and arranges them in the concentric spherical layers which constitute the world-body (*Tim.* 31a-34b), then fits this bodily substance into a pre-designed network of the celestial circles, or the ‘world-soul’ (35a-36e), and finally moves toward the making of the fixed stars, the planets, and the earth (37c-40d). Ialdabaoth, likewise, first “fabricates for himself an aeon burning with a luminous fire” (BG 39:1-2; cf. II 10:24), which he next fills up with the zodiacal band, the planets, and other stars of the sky. Structural correspondences are indeed striking, but equally important are numerous revisions introduced to the Platonic model. For example, Ialdabaoth's fiery domain stands at odds with Plato's world-body that consists of the four successive elemental layers, and seems to owe a great deal to Stoic cosmology, in which the world comes into being through the change in volume and in density of a prime corporeal substance and, in its initial state, consists exclusively of fire. Another important change to Plato's organization of the visible world is the addition of the list of the decans and pentads to the zodiacal system of the *Timaeus* – an amalgamation that is traditionally attributed to the legendary astrologers Nechepso and Petosiris (Firm. Mat.

4.22.2), and which signals a tendency toward complementing Plato's astronomical discourse with popular astrological speculations¹⁸.

Moving on to individual astrological sections in the *Apocryphon of John*, I begin with the passage in which Ialdabaoth, dwelling in his fiery realm, “engenders the authorities (ἐξουσίαι) that are under him as the twelve angels, each of them unto its own aeon, after the pattern (τύπος) of the incorruptible aeons” (BG 39:4-8; cf. III 16:7-11). Rendered into astronomical terms, he divides the circle of the ecliptic into twelve sections and assigns to each of them one of the twelve zodiacal constellations or signs. The individual signs are further divided, according to the text of the shorter redaction, into seven unequal fractions, each assigned to an angel – the total of eighty-four angelic attendants representing, in all likelihood, the stars rising and setting with the zodiac (*paranattellonta*). Ialdabaoth continues to create by allotting another three powers to each angel, “so that all that belong to him are 360 angelic beings” (BG 39:13-15), each controlling a single degree of the zodiacal band (*monomoiria*) and corresponding to the individual day in the yearly cycle¹⁹. The division of the ecliptic into elementary units that mark off the regular periods in the revolving solar year – i.e., months, weeks, and days – is now completed. Taken altogether, these units constitute the realm of fate (ἐπιλαμπένη), or “the bond of forgetfulness”, representing the ratio of “measures, times, and ages” with which Ialdabaoth will later bind “the whole creation” (II 28:21-32; cf. BG 72:2-10, III 37:6-13).

¹⁸ Firm. Mat., *Math.* 2.4: “Each (zodiacal) sign is divided into three parts, and each part has one decan . . . In addition, the decans themselves are allotted to individual planets, so that if the planet should be in that decan, even though it is in a strange sign, it is considered as being in its own sign . . . Certain astrologers, wishing to explain this with more refinement, add three divinites each to every decan, which they call ‘attendants’ (*μυμνίτες*), that is, νεύτρον, so that for every sign nine ‘attendants’ can be found and every decan turns out to be divided into three ‘attendants’.”

¹⁹ The computation that leads up to the number of days in the yearly cycle, viz. 12 authorities (angels) + 12 aeons assigned to them + seven angels for each authority (84) + seven powers for each angel (252), i.e., “the total of 360 angelic beings”, is absent in NHC III, perhaps because the redactor again, the creation of angels ruling over 365 days – an increase effected by the addition of the five intercalary days – occurs later in the narrative (II 11:22-26), following the appearance of the seven planetary kings, and is attributed to the “rulers” (*ἀρχόντες*) who seem to represent the seven planets, and not to Ialdabaoth and his “authorities” (*ἐξουσίαι*), or the twelve zodiacal signs: “And the (seven) rulers made seven powers for (each of) themselves, and the powers made six angels for each of themselves, until they amounted to 365 angels”. Yet the arithmetic calculation does not yield the desired number: 12 authorities, 7 archons, 49 powers, and 294 angels make up the total number of 362 astrological beings. The redactor's computation can be ‘saved’ by adding the demingue's three names – Ialdabaoth, Saklas, Samael (II 11:16-18) – taken as self-subsistent entities. For various ways of dividing the zodiacal circle down to its single degrees, each ruled by an astrological entity (ἡστρονομία), see A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 216-218.

¹⁷ For a more detailed account of the narrative organization of *Ap. John* and its underlying ‘logic’, see Z. PEŠIĆ, 2006, pp. 9-25, 43-49, 140-141, 172-180, 241-242, 268-272.

Ialdabaoth next creates the planets within the zodiacal band: "And he established seven kings, each corresponding to the superior firmament, in charge of the seven heavens, and five over the depth of the abyss" (II 11:4-6; BG 41:12-15; III 17:17-20). This short passage describes the distribution of the twelve zodiacal signs among the seven planetary rulers, effected according to the following astrological postulates:

- i) The celestial sphere is divided along the line of horizon into two hemispheres, diurnal and nocturnal
 - ii) The zodiacal constellations appear either as diurnal signs in the upper hemisphere ("heaven") or as nocturnal signs in the lower hemisphere ("the depth of the abyss" II 11:6, "the chaos of the underworld" BG 41:15, "the chaos and the underworld" III 17:19-20)
 - iii) The signs of the zodiac are ruled by the planets which, with the exception of the Sun and Moon, have two signs, one per each hemisphere, as their domiciles or 'houses' (ὄικοι) in which they exert an increased influence (οὐκοδεσπόται).
- Ialdabaoth's command that seven kings rule over the same number of heavens and five over the fathomless abyss, or the chaos of the underworld, appears thus to stand for the allocation of the seven planets to their zodiacal domiciles ('houses'). Five of the planets—Mercury, Venus, Mars, Jupiter, Saturn—are allocated to their double domicile, one in the upper or 'diurnal' hemisphere of the zodiacal circle, and the other in its lower or 'nocturnal' hemisphere. The remaining two, viz. the Sun and Moon, rule only one sign and have their single dwelling place in heaven. In the traditional system of 'houses', as recorded by Ptolemy, these signs are identified as Leo and Cancer.²⁰

The odd thing about the *Apocryphon's* system is that the Moon, the luminary of night, appears to have its domicile in the diurnal hemisphere. The astrological model that may best account for this 'anomaly' is one of a mixed Greco-Egyptian origin, which deals with the manner of constructing the world horoscope (*thema mundi*, *mundi gentium*). According to this model, traditionally attributed to the legendary astrologers Nechepso and Petosiris (Firm. *Mat. Math.* 3.1 Monat 15 = frag. 25 Riese), the celestial machine was set in motion by the demirge at the beginning of the Sothic year—that

²⁰ Ptol., *Tetr.* 1.17 trans. Waddell: "Since of the twelve zodiacal signs the most northern, which are closer than the others to our zenith and therefore most productive of heat and warmth, are Cancer and Leo, they [i.e. previous astrologers] assigned these to the greatest and most powerful heavenly bodies, that is, to the luminaries, as houses—Leo, which is masculine, to the sun and the feminine Cancer to the moon. In keeping with this they hypothesized the semicircle from Leo to Capricorn to be solar and that from Aquarius to Cancer to be lunar, so that in each of the semicircles one sign might be assigned to each of the five planets as its own, one bearing aspect to the sun and the other to the moon, consistently with the spheres of their motions and the peculiarities of their natures".

is, at the time of the heliacal rising of Sothis, or Sirius, over the eastern horizon ('Ascendant'), when the Sun was in the middle of Leo, and the Moon in the middle of Cancer (*Solem in Leonis parte XV Lunam in Cancrī parte XV, . . . horam in Cancrī parte XV*). The "seven heavens" of the *Apocryphon of John* should thus represent the seven zodiacal constellations which, in part or completely, lie above the horizon: Cancer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagittarius, and Capricorn.²¹

The same theory of planetary 'houses' also provides a plausible explanation for a few oddities in the *Apocryphon's* list of the twelve zodiacal "authorities" and their corresponding planetary archons.²² In the shorter versions (BG 40:4-18,

²¹ Firm. *Mat. Math.* 3.1: "They [i.e. Petosiris and Nechepso] set up the birthchart of the universe (*mundi . . . gentium*) following Aesculapius and Anubis, to whom most powerful Mercury [i.e. Hermes] entrusted the secrets of this doctrine. They placed the Sun in the fifteenth degree of Leo, the Moon in the fifteenth degree of Cancer, Saturn in the fifteenth degree of Capricorn, Jupiter in the fifteenth degree of Sagittarius, Mars in the fifteenth degree of Scorpio, Venus in the fifteenth degree of Libra, Mercury in the fifteenth degree of Virgo, and the Ascendant [i.e. Horoscope] in the fifteenth degree of Cancer". Firmicus does not discuss the positions of the planets vis-à-vis the remaining five zodiacal signs, an omission that is easy to rectify: Mercury in the fifteenth degree of Gemini, Venus in the middle of Taurus, Mars and Jupiter in the middle of Aries and Pisces respectively, and Saturn in the fifteenth degree of Aquarius. The model is thus an amalgamation of two different calendars: a tropical solar year beginning with the summer solstice, when the Sun is at the first point of Cancer, and the Egyptian sidereal year regulated by the heliacal rising of Sirius—Sothis in the middle of Cancer. For the *thema mundi* see BOUCHE-LECLERCQ, 1899, pp. 182-92, and F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, 1931, pp. 58-60.

²² The 'anomalous' division of the zodiacal band into two asymmetrical groups of the seven and five signs may also stem from the classification of the signs and their corresponding months on the basis of their respective ratios of daylight to night. Following this alternative division of the zodiac by the celestial equator, the months in which days are longer than nights belong to the 'diurnal' signs, from Aries to Virgo, and the remainder, in which the night prevails, to the 'nocturnal' zodiacal constellations, ranging from Libra to Pisces. According to Macrobius, who traces the classification all the way back to "the Assyrians and Phoenicians" (*Sat.* 1.21.1), the "nocturnal" signs occupy the lower hemisphere (*inferiora signa*), identified with the underworld or the realm of Persephone (*Proserpina*), where the Sun, in its apparent yearly path round the Earth, seems to experience a "temporary death" (*tanquam sole capti moris temporalis amisso et a Proserpina revento*). Hippolytus (*Ref.* 4.50) attributes a similar *interpretatio mythologica* of the zodiacal classification to an unidentified 'heretical' commentary on Aratus, which distinguished between the "diurnal signs" of the upper hemisphere ("a bear, lion, kid, waterman, Cepheus, and Andromeda") and "the figures that have names given them in Hades". Hippolytus's opponents seem to have used the Greek form of the Zodiac, probably construed by Hipparchus and adopted by Aratus, which represented the sign Libra as the claws (*Chelae*) of the Scorpion. If this assumption is correct, the remain, strictly speaking, only five zodiacal constellations ruling over Hades or, as the *Apocryphon* calls it, "the depth of abyss" and "the chaos of the underworld"—that is, Scorpio, Sagittarius, Capricorn, Aquarius, and Pisces. F. BOLL, 1914, pp. 68-77, argues that these five 'nocturnal' signs ruling the realm of Hades were conflated in the extravagant imagination of the anonymous author of the *Revelation to John* (Rev 9:1-12) into a horrifying vision of the locusts,

41:16–42:7; cf. III 16:19–17:5, 17:20–18:6), this list runs as follows:

<i>Zodiacal Authorities</i>	<i>Planetary Rulers</i>
Iaoth	Iaoth, the lion-faced
Hermas, "the eye of fire"	Eloaios, the donkey-faced
Galila	Astaphaios, the hyena-faced
Iobel	Iao, the serpent-faced with seven heads
Adonaïos	Adonaïos, the dragon-faced
Sabaoth	Adoni, the monkey-faced
Kainan-Kae, ("the Sun") ²³	Sabbataios, the face of a shining fiery flame
Abressine	
Iobel	
Hannoupiel	
Adonin	
Belias	

The astrological doctrine of 'houses' has an important corollary: any conjoining of heterogeneous astrological items (planets and zodiac signs, but also decans, *paramellonta*, and astral *leinougoi* or attendants) results in the blending of their respective peculiar properties. Each planet, for example, exerts the influence over the zodiacal wheel or the decanal band by lending its particular shape (ἰσοδωρον, the 'mask' or 'face'), and sometimes even its name, to a sign or decan allotted to it. The converse often held true, too, depending on how each astrologer determined the causal relation between various astrological entities²⁴. Applied to the above list of

²³ "allowed to torture [people] for five months" (9:5), and having a composite appearance of "horns equipped for battle," with "crowns of gold on their heads," with "faces like human faces" and "scales like iron breastplates," and with "tails like scorpions" (9:7–11). The problem is that, in this division, the influence of Jupiter and Mars would remain confined to the 'nocturnal' hemisphere, whereas Mercury would govern only 'diurnal' signs.

²⁴ The assimilation of the seventh zodiacal authority with "Kainan and Kae, who is named Cain, who is the sun" (BG 40:10–13) is puzzling, not because the zodiacal sign assumes a planet's name—we have seen that this practice is common in ancient astrology—but because the name should be lent by Saturn-Sabbataios (called *Kaimanu* in Chaldean astrology), and not by the Sun. The identification of Cain, and Kainan-Kae, with the Sun is probably an instance of etymological deciphering of magical names, in which the name Kainan-Kae, as well as its Hebrew variant Cain, is derived from Greek ΣΙΓΡΑΓ, 'kindle', 'set to fire'; cf. III 16:25–17:1 "the seventh is Kainan Kasin, who is called the sun". The longer version complicates matters even further (II 10:34–36): "the sixth (1) is Cain, whom the generations of men call the sun".

²⁵ Zodiacal influence can be altered by a number of factors: stars rising at the same time as the sign (ἡραστὰρῶν), a planet allotted to the zodiacal section (ἡραστὰρῶν), particular decans (ἡραστὰρῶν),

the twelve authorities and seven archons, the rule explains many of its striking features: (i) the inclusion of a planet's name (Hermes or Hermas) into the zodiacal list; (ii) the names (Iaoth, Adonaïos) shared by the signs and their planets; and (iii) the odd duplication of the name Iobel in the series of the zodiacal 'authorities', referring to two different signs—one in the diurnal and the other in the nocturnal hemisphere—allocated to a common planetary ruler.

Taken altogether, these oddities provide a sufficient number of clues to identify the zodiacal signs and planets hidden behind their magical names. Assuming that their order of appearance follows the arrangement of the planetary houses, that the reference to Hermas concerns not only the sign but also its governing planet, and that at least some of the planetary archons (e.g. Iaoth, the lion-headed planetary archon) appropriate a thematomorphic "mask" (*prosopon*) of the signs they govern (e.g. Leo, the Sun's astrological sign)²⁵, there emerges the following set of identifications:

<i>Authority</i>	<i>Zodiacal Sign</i>	<i>Planet</i>	<i>Archon</i>
Iaoth	♌ Leo	☉ Sun	Iaoth
Hermas	♍ Virgo	☿ Mercury	Eloaios

vol.), three per zodiacal sign, or even smaller fractions (ἡραστὰρῶν); cf. *Schol. Demoph. ap. Porphyr. Isag.*, pp. 199–200, ed. Wolf. Astrologers proposed various theories about the mutual relationship of these entities. For Cicero's 'Chaldeans' (*Div.* 2.89), the signs are superordinate to the planets, whereas the Hermetic tract *The Eye-Pupil of the World* (SH 23.29=CH 4.9; Nock-Festugière) seems to claim the opposite: "And I," said Hermes [i.e. Mercury], "will shape the nature of mankind, will confer Wisdom, Prudence, Persuasion, and Truth onto them, and will never cease to unite with Invention. Moreover, I will always benefit the life of mortal men born under my zodiacal signs; for the signs that the Father and the Demurge has allotted to me are rational and intelligent. And I will do so even more whenever the movement of the stars [i.e. planets] that dominate these men is in accord with the force of nature working in each of them". The excerpt from another Hermetic tract, the dialogue between Hermas and Tat (SH 6.3–4, 9=CH 4.35–36 Nock-Festugière), assigns the supreme rule to thirty-six decans who, placed "between the [outermost] circle of the universe and that of the zodiac", both "delimit" the signs (καθολοῦσιν 6.3) and "rule over the seven planets" ἐπιτορατοῦσιν 6.9). See A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 180–240, esp. pp. 180–82 and 224–26, and T. BARTON, 1994, pp. 86–113.

²⁵ Manitius, *Sat.* 1.21, 16: "The Egyptians call the sign of Leo the domicile of the Sun". The tan-roctonous Mitras is sometimes portrayed as the solar god with a lion's face (*Sol leonis vultu can larra*, etc.) because "the ineffable sun trends down and curls its principal sign, that is, Leo" (Lact. *Plac. Schol. in Stat. Theb.* 1.1719–20). In a magical spell addressed to the sun god who, during his apparent path along the ὁδοῦκαὶδωρος (the Egyptian circle of twelve hours), assumes twelve thematomorphic masks (PGM 4.1596–1715), the sixth hour has a leonine form: "In the sixth hour you have the form of a lion and your name is Bai sobai, the ruler of time" (1667–68). The most recent commentary on the spell is in R. MERKELBACH, 1990, pp. 104–22. A well-known 'Gnostic' adaptation of the *doxokados*-system is the series of twelve rulers with animal faces governing the "twelve chambers" inside "the great dragon of the outer darkness" in *Pistis Sophia* 125–26, on which see F. BOLL, C. BEZOLD & W. GUNDEL, 1931, pp. 187–91.

Galila	♌	Libra	♀	Venus	Asaphaios
Lobel	♏	Scorpio	♂	Mars	Iao
Adonaïos	♃	Sagittarius	♃	Jupiter	Adonaïos
Sabaoth	♄	Capricorn	♄	Saturn	Adoni
Kainan-Kae	♈	Aquarius	♄	Saturn	Sabbatarios ²⁶
Abressine	♃	Pisces	♃	Jupiter	
Lobel	♈	Aries	♂	Mars	
Harnoupiel	♉	Taurus	♀	Venus	
Adomin	♊	Gemini	♀	Mercury	
Belias	♋	Cancer	♃	Moon	

Clearly, the names of the archons do not fully correlate with the planetary order. In this arrangement, the same planet (Saturn) would belong to two different archons (Adoni and Sabbatarios). The only satisfactory solution for bringing the names in correlation with the planets is to move Adonaïos one place back in the list so that it rules the two homonymous signs (Lobel ♏ and ♈), and to relocate Iao, the seven-headed solar anguipede of Hellenistic magical papyri and amulets²⁷, to the initial

²⁶ Sabbatarios seems to relate to the Hebrew *Shabbathai*, the seventh planet or Saturn, as suggested by A. WEIBURK, 1978, p. 245. For other 'Gnostic' lists of the seven planetary rulers, see *Orig. World* II 101:7-102:7 and the 'Ophite' series in Iren. *Haer.* 1.30.5 and *Orig. Cels.* 6.30. As noted by R. VAN DEN BROEK, 1981, p. 42, the most important difference between these lists and that of *Ap. John* is that "in the former Ialdabaoth, the demiurge, is one of the seven planetary rulers, whereas in the latter he stands above them as their creator"; this dissociation of the demiurge from the lesser gods is rightly attributed to "the influence of Plato's *Timaeus*" (*ibid.*).

²⁷ Iao appears to be the Greek transcription of *yhw*, the abbreviated form of the *tetragrammaton*. His anguipede figure with the head of a cock, a lion, a jackal, or a man, is a common motif on magical amulets of the Hellenistic and Roman periods. Most of his iconographical attributes (serpent, lion, the whip of Helios) point to solar symbolism; cf. E. R. GOODENOUGH, 1953, vol. 2, pp. 245-258, and vol. 3, fig. 1078-1115. In magical spells, Iao figures either as the supreme god with many names and powers or as one of god's attending powers. In the *Prayer of Jacob* (PGM XXIIb), for example, he is the manifestation of the supreme "Father of all powers" who "sits upon] the sun as Iao" (4-5, 13); but in the Vienna papyrus K 192, published by Stegemann (1934) 12-14 and masterfully analyzed by H.-J. POLOTSKY, 1937, Iao is the first emanation of the universal god and the highest among the seven planetary powers, represented by the first horizontal row of a *phihthon* (magical 'square') as a string of seven alpha-vowels. The seven-headed serpentine *prosopon* of Iao in the *Apocryphon of John* probably illustrates a similar idea—that of the ruling Sun, the most powerful of all planets, encompassing in itself all other planetary archons. Polotsky supplies additional evidence for Iao's dominant role in the visible universe (*ibid.*, pp. 123-124): Epiphanius's report on the 'Gnostics' (*Panar.* 26:10:1) and the London Oriental Ms. 5525 (ed. Kropp, 1930, 1.16=C 38-39), where Iao presides over the seven archons, as well as the Michigan papyrus Inv. 4932 f (W. H. WORMELL, 1935, p. 185) and the London Oriental Ms. 5987

position and thus have him trade place with Iaoth—possibly the substitute for Athoth, a variant of the Egyptian lunar god Thoth, who occupies the first slot in the longer version of the *Apocryphon*²⁸.

Authority	Zodiacal Sign	Planet	Archon		
Iaoth	♌	Leo	☉	Sun	Iao
Hermas	♍	Virgo	♀	Mercury	Elotaios
Galila	♌	Libra	♀	Venus	Asaphaios
Lobel	♏	Scorpio	♂	Mars	Adonaios
Adonaïos	♃	Sagittarius	♃	Jupiter	Adoni
Sabaoth	♄	Capricorn	♄	Saturn	Sabbatarios
Kainan-Kae	♈	Aquarius	♄	Saturn	Sabbatarios
Abressine	♃	Pisces	♃	Jupiter	Adoni
Lobel	♈	Aries	♂	Mars	Adonaïos
Harnoupiel	♉	Taurus	♀	Venus	Asaphaios
Adomin	♊	Gemini	♀	Mercury	Elotaios
Belias	♋	Cancer	♃	Moon	Iaoth (NHC II: Athoth)

(ed. Kropp, 1930, 1.25=D 89-92), where he is promoted to the rank of "God almighty" (*trav-troctropo*) wearing manifold, most often the total of seven, animal 'masks'. The Michigan love charm contains the invocation of a deity, most likely Iao Sabaoth (2-3), "whose head is in the heaven and the feet in the abyss, his front being the face of a sheep and his back that of a serpent" (11-14). In the London Or. Ms. 5897, which probably served as a protective spell against demons, we have the following appeal: "Iao Iao, Christ, Almighty (*trav-troctropo*) . . . , whose fore is a lion's face and the back a bear's, the one with the form of a falcon and the face of a serpent". The fact that the two redactions of *Ap. John* represent Iao as a "seven-headed serpent's face" (BG 42:2-3, II 11:30-31) corroborates Polotsky's assumption that Iao was originally the supreme deity "uniting in himself the animal symbols of all seven planetary rulers". Yet neither redaction alludes to seven *distinct* animal 'masks'—only in the third redaction (III 18:2) does Iao assume two different "forms" or "faces" of a lion and a serpent.

²⁸ This solution was offered by A. WEIBURK, 1978, pp. 255-275, who, however, does "not believe that Athoth has any connection with Thoth" (250), as suggested by S. GIVERSSEN, 1963, p. 210. For M. TAKRABU, 1984, pp. 278-279, Athoth is "probably" a transcription of of the Semitic *ʿathōth*, "an appellative turned into a proper name and assigned to Aries, the sign from which the zodiac was commonly held to begin. Since Tardieu does not discuss the astrological theories of planetary 'houses', it remains unclear how the name ended designating one of the planetary archons. As for the connection of the Egyptian god Thoth and the Moon, the coupling of his name with the moon-god Iah (Sahitic *oah, ôh*; Old Coptic *îôh*) is, according to J. G. GARFINKEL, 1970, p. 458, "unequivocal" and can be dated as far back as the New Kingdom; cf. Plutarque, *De Is. et Os.* 41, 367D-E, who reports on the Egyptian story in which "Hercules, making his seat in the sun, goes around it, and Hermes [i.e. Thoth] does the same with the moon; for the affairs of the moon are like those of reason and wisdom, while those of the sun are like blows inflicted with might and main".

Plainly, this is a hypothetical reconstruction, which brings the signs and their correlated planets into a full agreement with the astrological theory of planetary ‘houses’. Yet all extant versions of the *Apocryphon* fall short of such a perfect arrangement, keeping the solar Iao entrenched in his central position among the planetary archons. Thus, in spite of adopting the birthchart of the universe (*Thema Mundi*), one which presupposes the classic ‘Pythagorean’ order of the planets with the Sun coming second after the lowly Moon,²⁹ they all retain the solar Iao in the fourth lot, in accordance with the ‘Chaldean’ order.

Planetary Rulers and Their Two Sets of Names

Heavenly archons in the *Apocryphon of John*—twelve zodiacal authorities, seven planetary rulers, thirty-six decans, seventy-two pentads³⁰, and the ‘angels’ controlling individual degrees of the zodiacal band (*monomoiriai*)—came to existence through Ialdabaoth’s madness (ἀπόνοια BG 39:4-8, III 16:7-11; II 10:26-28), his defining power (δύναμις). Neither redaction of the *Apocryphon* specifies the substances these inhabitants of Ialdabaoth’s fiery realm are made of, except that, in case of the planets, the longer redaction says that the demurge “shared his fire with them” (II 12:4-5)³¹ to which one shorter version adds “his power”, presumably madness (BG 42:1-15). This power will be distributed among the seven planetary authorities in seven distinct manifestations. First, the longer version (II 12:11-33):

And in his thinking, [Ialdabaoth] mixed the seven powers with the authorities (ἐξουσίαι) subordinate to him. As he was speaking, they came to exist. And he assigned a name to each power beginning from above:

First is goodness (Χρηστότης), with the first, Athoth;
second is providence (πρόνοια), with the second, Eloaiō;

²⁹ Ptolemy also adopted the ‘Chaldean’ order, notwithstanding its incompatibility with the theory of the planetary houses. The ‘Pythagorean’ order, better known as ‘Egyptian’ among ancient astrologers, resembles Plato’s exposition of the system of planetary revolutions in the *Timaeus* (38c–39d). In Macrobius’s words (*In Somn. Scip.* 1.21.27), “It must be noticed here that, regarding the birth-chart of the universe, it was either the providential order of things or ancient ingenuity that gave to the planets the same order which Plato assigned to their revolutions; cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 185-86, and M. ARMISEN-MARCHETTI, 2003, pp. 198–200.

³⁰ The list of decans and pentads is supplied in the longer version, which claims to have borrowed it from a certain *Book of Zoroaster* (II 15:29-19:10).

³¹ Inasmuch as inhabiting the same fiery realm, all celestial authorities in the *Apocryphon of John* should partake in fire, in one or another degree of purity and density. The Stoic background here is very likely; cf. SVF 1.134-140 (Zeno), 1.513 (Cleanthes), and Plut., *De fac.* 15, 928C-D Cherniss, where ether is substituted for fire: “[The Stoics] say that the luminous and tenuous part of the ether by reason of its subtilty became sky and the part which was condensed or compressed became stars, and that of these the most sluggish and turbid is the moon”.

third is divinity (*mnimoute*, θεϊότης) with the third, Astraphaio;
fourth is lordship (*mnifoeis*, κυριότης), with the fourth, Iao;
fifth is kingship (*mnitero*, βασιλεία), with the fifth, Sabaoth;
sixth is zeal (*koth*, ζηλοτυμία), with the sixth, Adonein;
seventh is intelligence (*mnimnhē*, σύνεσις), with the seventh, Sabbaetron.

And each of these has a firmament (στρεβώμα) corresponding to each aeon-heaven. On the one hand (μείν), they were given names after the glory of the heavenly ones for the [destruction of the] power[s]; on the other hand (δέ), it is in the names given to [them by] their first begetter (ἀρχιγενήτωρ) that they exercise power. And (δέ) the names given to them according to the glory of the heavenly ones exist for their destruction and their powerlessness; and so they have pairs of names.

Ialdabaoth’s pairing of powers (δυνάμεις) and ‘authorities’ (ἐξουσίαι)³² bears clear sexual connotations. The seven powers, all of them abstract feminine nouns in the Greek original³³, are united with the seven male authorities in Ialdabaoth’s attempt to imitate the ‘syzygies’ of acons in the Pleromatic realm. The clearest expression of this doubling of archontic names along gender lines is the Nag Hammadi treatise *On the Origin of the World* (II 101:23–102:3), which asserts that the seven archons who “appeared in chaos [are] androgynous: they have their masculine names [Sambathas, Iao, Sabaoth, etc.] and their feminine names [providence, lordship, deity, etc.]”.

Somewhat surprisingly, the longer redaction of the *Apocryphon* plays down the androgynous identity of the planetary rulers and explains their two sets of names by bringing in the classic Platonist dichotomy, most clearly drawn in the *Sophist* (235e–236a), between two kinds of images (εἰδῶα)—that is, between copies (εἰκόνες) and simulacra (φαντάσματα). The “names given after the glory of the heavenly ones,” which signify “the seven powers,” are thus the copies of God’s individual properties (‘acons’) endowed with a distant resemblance to their models. In contrast, the “names given by their first begetter”—that is, the proper names of the archons accompanied by their respective animal ‘masks’ (πρόσωπα)—are the products of the blind Ialdabaoth and his irrational power of imagination (φαντασία). They

³² In this passage, the term ‘authority’ (ἐξουσία) is no longer the common name for twelve signs of the zodiac, as earlier in the text; in this particular context it is plain that it signifies the planetary ‘rulers’ (ἀρχόντες) or ‘kings’.

³³ My rendering of Coptic terms back to Greek is, of course, hypothetical. For a similar list in LXX, see Isa 11:2: “The spirit of the Lord shall rest on him, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of counsel and might, the spirit of knowledge and the fear of the Lord” (καὶ διανενοῦσεται ἐν τῷ αὐτῷ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ φόβου, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐφοβίας); cf. A. ORBE, 1976, vol. 1, pp. 76–81.

represent a set of magical names by means of which the planetary archons, disguised in their frightening theriomorphic appearances, “exercise power” in the visible world as the guardians of physical time (*chronocrators*) and space (*cosmocrators*), as the implacable tyrants of *astrological fate*, and as the magical forces controlling all aspects of human existence.

The former set of names, on the other hand, assigned to the seven archons “after the glory” of the Pleromatic realm, “exist for their destruction and powerlessness”. The function of these names consists thus in revealing the distortive semblance of the archons vis-à-vis the spiritual model, and in exposing them, ultimately, in the eyes of the recipients of the Savior’s revelation, as false pretenders destined for “destruction”, following the final deliverance of the human race from their tyrannical influence. It is in this context that we can understand the insertion of “providence” (πρόνοια) in the name-list: what future generations of humans will consider as providential administration of celestial and earthly events is, in fact, nothing but a hostile enforcement of Ialdabaoth’s rules of fate—the somatic, prison-like existence of divine souls, perpetuated by sexual procreation and cycles of reincarnation.³⁴

The shorter redaction explains the mystery of two sets of names in a somewhat different fashion (BG 40:19-41-12):

And (ὅτι) they all have one set of names from desire (ἐπιθυμία) and anger (ὀργή). Yet (ὅτι) they all have another set of names—thus being double—that are given to them; these were given to them after the superior glory, and (ὅτι) these designate their nature (φύσις) in accordance with truth. And Saklas [i.e., Ialdabaoth] called them by the former names with regard to imagination (φαντασία) and their power. Now (μετὰ) through them, at times, they decrease and grow weak, but (ὅτι) by the latter they grow strong and increase (αὐξάνειν).³⁵

³⁴ To emphasize this point even further, the shorter version (BG 43:11-12) places providence (πρόνοια) in the first position. This archonic ‘providence’ can be safely identified with the secondary providence in Ps.-Plut., *De fato* 9-10, 573D-574D), either “begotten together with fate”, and thereby enforcing the causal laws of fate, or “included within the realm of fate”, that is, having the same status as the possible, the voluntary, and chance, and therefore capable of defining and changing an individual’s destiny. The author of *De fato* finds the reference to this secondary providence in *Jhn.* 42d-e, where the demingge delegates to the new-made gods (the stars and planets) the task of modeling mortal bodies and the lower parts of the soul, and of enforcing the laws of fate he has proclaimed in the preceding lecture to the souls (41d-e).

³⁵ Cf. III 17:5-17: “Now (μετὰ), they have one set of names from desire (ἐπιθυμία) and anger (ὀργή). In general (ἡμῶς), regarding all of them, their names are double since they are called by them after the glories on high; these (names) designate their nature (φύσις) since they have been (thus) called in accordance with truth (ἀλήθεια). And Saklas called them by their names with regard to imagination (φαντασία) and their power. Therefore (ὅτι), through those glories they decrease and grow weak; through the latter they grow strong and increase (αὐξάνειν).”

The sense of the passage is dark, if not desperate.³⁶ It is clear, however, that the shorter redaction puts forward a different explanation for two sets of names. In the longer redaction, these two sets are distinguished according to the ontological status of the respective name-givers (“the heavenly ones” vs. Ialdabaoth “the first begetter”) and the influence they exert on the planetary authorities as name-recipients (“destruction” vs. capacity to “exercise power”). In the shorter version, the focus shifts to the truth-value (ἀλήθεια vs. φαντασία) of two distinct kinds of names, proper and common, the former revealing the essential property (ἴδιον) of an individual (e.g. *Platonitas* in Plato) and the latter, insofar as predicable of many things, signifying either accidents (e.g. ‘wisdom’) or universals (e.g. ‘man’).³⁷

Applied to the passage in the shorter version of the *Apocryphon*, the proper names would correspond to those “given after the superior glory”, which “designate their nature (φύσις) in accordance with truth (κατ’ ἀλήθειαν)”, and the common names to those derived from the “desire (ἐπιθυμία) and anger (ὀργή)” of Ialdabaoth’s appetitive or irrational soul, which is capable of producing, through its image-making power (φαντασία), only the distant semblances (φαντάσματα) of God’s mental dispositions, or ‘aeons’. Eloaios, for example, would thus be the name that designates the true nature (φύσις) of an individual archontic entity, whose peculiar property is the mask (πρόσωπον) of a hyena. The other name assigned to Eloaios “with regard to [Ialdabaoth’s] imagination and [Eloaios’s own] ‘power’ would therefore be ‘Divinity’, which holds of him only secondarily, as an accident, and belongs primarily, as a peculiar property, to God in the Pleromatic realm. Eloaios is thus a pos-

³⁶ Consider, for example, the sense of the ‘decrease’ and ‘increase’ of the planets’ powers, brought into relation with their two sets of names. The most obvious astrological reference is the system of planetary exaltations and depressions (the positions in the zodiacal band in which the influence of a planet is respectively increased and decreased); cf. also M. TARDIEU, 1984, pp. 283. This is perhaps the best example, in the *Apocryphon of John*, for the loose usage of “astronomical language” in “Gnostic” traditions, argued by A. O. SCOTT, 1991, pp. 93-98. More generally, even the position of the passage in both versions is confusing, in that it follows immediately after the list of the twelve zodiac signs—in contrast with the longer redaction (II 12:25-33), which places the passage after the list of the seven kings and their respective powers. This could mean that, in the shorter redactions, the discussion of the double set of names refer to the zodiacal band. Later, however, both redactions use the phrase “names of glory” (BG 41:16, III 17:21)—clearly the reference to the set of names assigned “after the glories on high” (III 17:8-10), or “after the superior glory” (BG 41:3-4)—to designate the seven planetary archons.

³⁷ Cf. Dionysus Thrax, *Ars gr.* 12, 33.6-34.2 Uhlig: “A proper name (κόλον ὄνομα) is one which signifies a peculiar substance (τήν ἰδίαν οὐσίαν ὀνομαζόμενον), e.g. ‘Homer’, ‘Socrates’; and appellative name (ἡγορητικόν ὄνομα) is one which signifies a common substance (τήν κοινήν οὐσίαν ὀνομαζόμενον), e.g. ‘man’, ‘horse’. See also the scholiast’s comment *ad loc.* (385.25-26 Hilgard), stating that proper names are called “dominant” (κόλον ὀνομαζόμενον) because they “dominate (κυριεύει) a single existence (ἑνῶς ἔσσης) and substance (οὐσίας) and denote it alone”.

essor of 'divinity' of the inferior rank, the false pretender participating in God's disposition in the same way in which degraded semblances participate in their distant models.³⁸

The shorter version offer thus an interpretation of the two sets of archontic names that is directly opposite to that in the longer version. In the former, "the names given after the superior glory" are explicitly related to the proper names of the seven archons and their animal 'masks': "And the names of glory belonging to those in charge of the seven heavens are as follows: first is Iaoth, the lion-faced; second, Eloiaios, the donkey-faced," etc. (BG 41:16–42:7; cf. III 17:21–18:7). In the latter, "the names given after the glory of the heavenly ones for the destruction of the powers" are the names of the seven powers (δυνάμεις) by means of which the planetary rulers participate in various spiritual dispositions inhabiting, in the manner of hypostasized aeons, the Pleromatic realm. This is why the redeactor of the longer version announces the list of the archontic names and their corresponding thermomorphic appearances (τρομομορφά) in a different way: not as "the names of glory," but as "the bodies (σώματα) belonging to the names" (II 11:26).

"Let Us Make a Man" (Gen 1:26): Adam's Melothesia

The planetary gods of the *Apocryphon of John* are not just the controllers of physical time and space. They also act, later in the narrative, as Ialdabaoth's collaborators in shaping Adam's animate body³⁹ and they do so "according to the

38 Cf. Eusebius's distinction of names (i) "in accordance with truth" (κατ' ἀλήθειαν) and (ii) "in accordance with human conception" (κατ' ἐπιβολαυ ἀνθρώπων) in *Apol.* 8, 246–49 Seshoué-Durand-Doutreleau; or see the distinction drawn by Zosimus of Panopolis (*On the Latter Omega* 10, 5–6 Mertens), which seems to follow Alexandrian grammarians: "The fleshy Adam is called Thouth with regard to his visible outer mold; yet the man within him, the spiritual one, has both a proper and a common name. Now, the proper name no one knows for the present; for only Nictheos, the one who cannot be found, knows such things. Yet his common name is Phos, and hence it followed that men, too, were called 'photes'". As for the Neg Hammadi corpus, the closest parallels come from the *Gospel of Philip*: 54:18–31 "The archons wanted to deceive (παρατάξαι) the human being since they saw him have a kinship (συγγένεια) with truly good ones. They took the names of the good ones and gave it to the non-good, to deceive him by the names and bind these to the non-good, and then, as if doing them a favor, have them removed from the non-good and assign them to the good. These they knew, for they wanted the free to be taken and enslaved to them forever"; 56:3–13 "Jesus is a proper name, and Christ (the anointed) is a common name. For this reason, Jesus does not exist in any language, yet 'Jesus' is his name, by which he is called. As for Christ, his name in Syriac is 'messias', and in Greek is 'kristos', and in general all the others have it according to the particular language of each. The 'Nazarene' is the common name belonging to the proper name" (i.e. the eponym, cf. *supra*, n. 49); see also 53:23–35, 53:35–54:18, 57:22–28, 59:11–18, 62:6–17, 62:26–35, 63:21–24. For the semantics of proper names in Hellenistic grammar and philosophy, and for interesting applications thereof in Patristic literature, see P. KALLIGAS, 2002, pp. 31–48.

39 The author of *Ap. John* takes two Genesis accounts of the creation of man not as variants but as two consecutive moments in cosmogony: while Gen 1:26–27 refer to the creation of Adam's ani-

image of God" revealed to them in the primordial waters (BG 48:4–50:11):

The blessed one (μακάριος) revealed his image to them. And the entire rulership (ἀρχουτική) of the seven authorities (ἐξουσία) bent down (καταβεβη) in the water the shape of the image (εἰκὼν) of God and the likeness". They fabricated out of themselves and all of their powers, they molded (ἠλάσσειν) a form (ἠλόμορφα) out of themselves. And [each] of the powers [fabricated] from its power the soul (ψυχή); they fabricated it from the image (εἰκὼν) that they had seen by imitating (κατὰ μίμησιν) him who is from the beginning, the perfect (τέλειος) man. They said, "Let us call him Adam, so that his name and his power might become a light for us". And the powers began from below:

The first is divinity—it is a bone-soul;
the second is goodness—it is a sinew-soul;
the third is fire⁴⁰—it is a flesh (σάρξ)-soul;

mate body, Gen 2:7 ("God molded the human being as dust from the earth, and he inhaled onto his face the breath of life") describes the formation of the empirical or 'fleshy' man. A similar distinction occurs in Philo, *Opif.* 134: "There is a vast difference between the man who has been molded now and the one who previously came to be after the image of God. For the man who has been molded as sense-perceptible already partakes in quality, consists of body and soul, is either man or woman, and mortal by nature. The man after the image is an idea or genus or seal, is attained by intellect, incorporeal, neither male nor female, and immortal by nature". Yet whereas Philo's distinction is based on the Platonic dichotomy between the intelligible model and its perceptible copy, the author of *Ap. John* applies to the two Biblical accounts another Platonic dichotomy, that between soul and body, taking Plato's comment in the *Timaeus* (34b–c) about the 'purity' of soul over body in a literal (diachronic) sense. Just as the Platonic demiturge first creates the world's soul with all of its concentric circles representing the movements of the planets and stars—the process that corresponds to Ialdabaoth's formation of his realm peopled with archons, authorities, and angels—and only thereafter fits the world's body into this construction, so will Ialdabaoth, who possesses the natural faculties of an animal's soul and represents the soul-substance devoid of reason and intelligence, first mold an 'animate' human being, or Adam's animate body, and only later fit it, or better imprison it, into matter—the act that the versions of *Ap. John* designate as the second modeling (ἀναπλασμός II 21:10, IV 31:22–23, III 26:20–21, BG 55:10–11 has ἠλάσσειν; cf. also II 21:5–6, BG 55:3–4, and III 26:14–15). In the story of cunning and deceit, as *Ap. John* sees the whole Biblical account of creation, Genesis 2:7 represents the duel of wits between the messengers of the Pleroma and Ialdabaoth and his host of rulers: first, Ialdabaoth is tricked into "blowing some of the spirit" (cf. Gen 2:7) he has stolen from Sophia into the face of the animate Adam (II 19:19–28; BG 51:8–20); next, acting in recompense for the loss and feeling envy at Adam's acquisition of divine power, Ialdabaoth and his helpers molded Adam's material body, or the material Adam (cf. Gen 2:7): "they brought him in the shadow of earth, in order to mold (ἠλάσσειν) him again out of earth, water, fire, and the spirit that derives from matter" (II 21:4–7; BG 55:2–7).

40 The order of appearance of Ialdabaoth's seven powers, as given in this passage (BG 49:11–50:4), is not the same as that in the previous section (BG 43:10–44:4), viz. providence, divinity, good-

the fourth is providence (πρόνοια)—it is a marrow-soul and the entire foundation of the body (σώμα)⁴¹;

the fifth is kingship—it is a [blood-]soul;

the sixth is intelligence (σύνεσις)—it is a skin-soul;

the seventh is wisdom (σοφία)—it is a hair-soul.

And they ordered (κοιμῆεν) the whole body (σώμα), and their angels (ἄγγελοι) attended them. From that which the authorities (ἐξουσίαι) had first prepared <they fabricated> animate (ψυχῆ) substances (ὑποστάσεις), the harmony of the limbs (μέλος) <and> joints (ἄμμος)⁴².

41

Cf. *Tm* 73d “That part which was to retain the remaining, i.e. mortal, kind of soul he divided into shapes at once round and elongated, naming them all ‘marrow’. From these, as if from anchors, he put forth the bonds of all the soul (νόστος ψυχῆς δεσμούς), and now began to fashion our whole body round this thing (τρεῖς τὸ πρῶτον στήναι τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπὸ τριπύδου).”

42

A significantly revised text of the longer redaction (II 14:24-15:29) goes as follows: “And he (the Mother-Father) revealed his image; and the whole realm (αἰὼν) of the first ruler (πρωτεύων) trembled, and the foundations of the abyss moved. And through the waters that are over matter (ὕλη) the bottom [stone] by the revelation of his image (εἰκὼν) that had appeared. And when all the authorities (ἐξουσίαι) and the first ruler (πρωτεύων) looked, they saw that the whole bottom part shone; and by the light the saw in the water the form (τύπος) of the image (εἰκὼν). And he said to the authorities (ἐξουσίαι) attending him, ‘Come, let us fabricate a man after the image (κατ’ εἰκόνα) of God and after our likeness, so that his image (εἰκὼν) might become a light for us’. And they fabricated by means of one another’s power, according to (κατὰ) the characteristics given to them. And each authority (ἐξουσία) supplied a characteristic in the form (τύπος) of the image (εἰκὼν) that he had seen. He fabricated a subsistent entity (ὑπόστασις) after the image of the feet (τέλειος) first man. And they said, ‘Let us call him Adam, so that his name might become a luminous power for us’. And the powers (δυνάμεις) began: the first, goodness (ἀγαθός), fabricated a bone-soul; the second, providence (πρόνοια), fabricated a sinew-soul; the third, divinity, called a hair-soul; the fourth, intelligence (σύνεσις), fabricated a marrow-soul; the fifth is kingship—it fabricated a blood-soul; the sixth is lordship—it fabricated a skin-soul; the seventh is intelligence—it fabricated a hair-soul. And the multitude of angels (ἄγγελοι) stood before him. They received from the authorities (ἐξουσίαι) the seven substances (ὑποστάσεις) of the soul (ψυχικὴ) in order to fabricate the system of limbs (μέλος) and the system of parts and the proper composition (σύνθεσις) of each limb (μέλος). For the ‘the system of limbs’ and ‘the proper composition, each limb’ see *Tm*. 74a: “To protect all the seed, he fenced (συνέπεφκεν) it in a stony enclosure, making joints (ἀρθροί)”. 74b: “For these reasons he devised the sinews and the flesh in such a way that, by binding together all the limbs (τῶ λέω πᾶντα τὰ μέλη συνδύσας) with sinew . . . he might enable the body to bend or stretch”. 74c: “With these [i.e. the sinews] the god enveloped (συμπελάσθων) the bones and marrow, binding the bones to one another with sinews (δύσας τὸς ὀστέα μετὰς), and he then buried them all by flesh”.

The passage yields a typical example of the *Apocryphon’s* emulative use of the Mosaic narrative. The major source of signification here is Genesis 1:26, where, for the first time in the cosmogonic account, God is not alone responsible for his work⁴³. During the whole six-day period of creation, God had acted on his own (Gen 1:1, 7, 16, 21, 25, 27, 31), yet in this particular verse, marked by a sudden shift to direct discourse, he used the extraordinary plural form of the hortatory subjunctive: “Let us make (a) man in our image and likeness” (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέρων καὶ καθ’ ὁμοίωσιν). This puzzling plural, which stirred numerous debates among early Christian and Jewish exegetes for its posing a radical challenge to the legitimacy of God’s absolute unity and omnipotence⁴⁴, triggers an ‘inertextual’, Platonizing response in the *Apocryphon*, based on the demiturge’s address to the “younger gods”, charged with the “task of making the generation of mortals” (*Tm*. 69c):

Now, take heed to what I declare to you. There are still three kinds of mortal creatures that have not been born. If these be not born, the heaven will be imperfect; for it will not contain all the kinds of living beings, as it must if it is to be fully perfect. Yet if they came to exist through me and partook of my life, they would be equal to gods. In order, then, that mortal things may exist and this All may be really all, turn according to your nature to the fabrication of living beings, imitating my power during your generation. And insofar as it is appropriate that something in them should be homonymous with the immortals, being called divine and ruling over those among them willing to follow after justice and after you—that part, having sown it and brought it to existence, I will hand over to you. For the rest, do you, weaving mortal to immortal, produce living beings and bring them to birth; give them food and have them grow; and once they fail, receive them back again. (41b-d)

In contrast with the *Apocryphon’s* account of the formation of Adam’s animate body, Plato does not identify God’s coworkers with the seven planets. The divine offspring of Plato’s demiturge comprises both “all that revolve before our eyes,” that is, the fixed stars and the planets, and “all that reveal themselves in so far as they will” (41a), signifying, in all likelihood, the anthropomorphic divinities of traditional religion. In the *Timaeus*, the planets serve as receptacles to the ‘fallen’ immortal souls, to which the generated gods will add the mortal or irrational parts, their bodily vessels, viz. individual organs, and the outward human frame. What might have prompted the identification of the younger gods with the seven planets

43

Two other verses in Genesis where God makes use of the same plural form are 3:2 “Behold Adam has become as one of us by knowing good and evil”, and 11:7 “Come, let us descend and confuse their tongue there”; cf. Philo’s comments *ad loc.* in *Conf.* 168-182.

44

For a brief yet detailed discussion of various Jewish and early Christian interpretations of Gen 1:26 see M. ALEXANDRE, 1988, pp. 169-173.

is the section in the *Timaeus* where Plato ascribes to the demiurge and/or his helpers⁴⁵ the framing of the seven successive layers of the human body: marrow, bones, sinews, flesh, skin, hair, and nails (73b–76e). Yet the catalyst in this process was, in all likelihood, contemporary astrology—more precisely, astrological medicine (*iathromathematics*) and its doctrine of planetary *melothesia*.

The doctrine of *melothesia*, or the allotment of parts of the human body to various astrological entities, had a variety of forms.⁴⁶ A founding principle of astrological medicine, it postulated that the individual constituents of the human physique remain under the influence of celestial powers responsible for their formation. The identity of these powers varied from one astrological tract to another: Manilius allotted parts to zodiac signs, Ptolemy to planets, the legendary 'Nechepso' to decans, the allegedly Babylonian *Salmeschitacka* to seventy-two pentads, while the 'Gnostic' *Pistis Sophia* filled the womb of the woman, at the time of conception, with three hundred sixty-five "ministers" (ἑταίρουροι), "kneading the blood" and "building members in the image of the body of the human being" (3.132, 342–43 Schmidt).⁴⁷

Other iathromathematical texts resorted to combining different kinds of celestial powers. In a fragmentarily preserved imaginary encounter (συμβολή) of Plato with the Egyptian priest Peleesis, the latter communicates a version of astrological medicine that links parts of the bodily frame to the zodiac signs and vital organs, the seats of senses and emotions, to the planets (P. Ryl 63, 3–12).

A similar blending of the zodiacal and planetary versions of *melothesia* occurs in the iathromathematical discourse of Hermes Trismegistus to Ammon (*Hermes Iathromath.* 1.1–6, *Phys. med. gr. min.* 1.387). The doctrine of astral influence over humans stems here from the idea of an analogical relationship between man (microcosm) and the universe (macrocosm). As Hermes states it, "At conception the rays emanating from the seven planets mingle with each part of the human being, as is the case, too, with the allotment of the twelve zodiac signs at birth" (1.2–3). The

⁴⁵ Throughout this section, Plato does not maintain the distinction between the demiurge and his fellow-workers, assigning the work sometimes to "the gods" and sometimes, again, to "the god"; cf. F. M. CORNFORD, 1937, pp. 279–280.

⁴⁶ Best discussions about the principles and various forms of astrological *melothesia* are in A. BOURCÉ-LECLERCQ, 1899, pp. 318–326; F. BÉLÉ, C. BEZOLD & W. GUNDEL, 1931, pp. 54–55, 135–140; W. GUNDEL, 1936, pp. 262–281, and J. F. QUACK, 1995, and A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1998; cf. also H. GUNDEL, 1972, pp. 579–582.

⁴⁷ *Zodiacal melothesia*: Manilius, *Astron.* 2.453–465; Firm. Mat. *Math.* 2.24; planetary *melothesia*: Ptolemy, *Tetr.* 3.11; *Hermippus* 1.13 and 2.3 (18–20, 37–39 Kroll); Procl. *In Tim.* 42e (3, 354–355 Diehl). For the 'Egyptian' theory of decanal *melothesia* cf. the *Secret Book of Hermes to Asclepius* (Ruelle 1908), Orig. *Cels.* 8.58, and a magical spell for binding a lover in PMG 4.296–322; for the distribution of bodily parts among seventy-two divine beings cf. the fragment of the so-called 'Astrological Calendar' in P. Oxy 465, ed. Grenfell–Hunt (1903) 126–137.

head is assigned to Aries as a chieftain of all signs, and the seven sensory organs, all located in the head, to the planets: the right eye to the Sun, the left to the Moon, the ears to Saturn, the brain to Jupiter, the tongue and the palate to Mercury, smell and taste to Venus, and all bloody parts to the aspects of Mars (1.4–5).

Other combinations were in use, too,⁴⁸ some of them involving the set of thirty-six decans or the related system of 'pentads', the seventy-two stars in charge of the Egyptian weeks of five days. An illustrative example of this tendency to multiply bodily parts and to articulate the human body as a work without gaps is the longer redaction of the *Apocryphon of John*, where the "multitude of angels," seventy-two in numbers, and the host of demons presiding over elementary qualities and irrational affections, all originally listed in the mysterious *Book of Zoroaster* and interpolated in the Savior's revelatory account, continue the process of *melothesia* initiated by the planetary archons. Just as the celestial sphere cannot tolerate the presence of void, man, too, conceived as a perfect replica of macrocosm, must have his bodily frame completely filled with layers of volumes.⁴⁹

The choice of a particular set of agents in charge of *melothesia* affected the ways of imagining the human body, of defining its essential constituents, and of determining their proper sequence. The above mentioned *Book of Zoroaster*, for example, had an ambitious program of listing three hundred and sixty-five celestial beings assigned to an equal number of bodily parts, organs, and emotional states—the program that betrays not only the 'mannerist' obsession with details but also a thorough knowledge of human anatomy. On the opposite pole stood the simplest versions of planetary *melothesia*, with their restrictive rule that each of the seven planets relate to one specific element or region in the human body (e.g. *Hermippus*)—the rule often cleverly superseded by applying the sevenfold division to the out-

⁴⁸ Another example of the blending of the planets and zodiac signs is CCAG VI 83–84 Kroll (*On the twelve signs of the zodiac, the seven planets, and the plants in sympathy with them*); for the combined influence of the zodiacal band and the thirty-six decans on the human body see also CCAG VI 73–78 Kroll (*On the decans belonging to the twelve signs*).

⁴⁹ See J. F. QUACK, 1995. The representation of *melothesia* as the act of filling the void of the bodily frame with volumes, all the way down to the infinity of smallest magnitudes, alternates with that of dismembering the original whole of the 'spiritual' body. See the fragment of a 'Gnostic hymn' in *I Jan.* 79, 7–26 Schmidt–Tilly, whose twelve 'stanzas' repeat the same praise of 'First Mystery' . . . who has caused Jen to establish" the twelve aeons. The seventh praise goes as follows (79, 22–80, 3: "Hear me as I praise you, O First Mystery, who has shone in your mystery, who has made Jen establish the seventh [aeon], and has set up archons and decans and attendants in the seventh aeon, whose imperishable name is Khazabtaeza. Save all my members that have been scattered since the foundation of the world in the archons and the decans and the attendants of the seventh aeon, gather them all together and take them to the light!"

ward frame, to its internal content, and even to each of the external and internal bodily parts. The arrangement of these constituents depended not only on anatomical considerations but also on the position of astral rulers in the celestial sphere. In the 'Egyptian' version of planetary *melothesia*, where the Sun occupies the middle, fourth position, the center of the human microcosm is reserved for the heart, the source of life-giving heat (*Hermipus*). In Ptolemy's version, again, the body consists of two parts, right and left, one governed by the Sun and the other by the Moon, following the division of the celestial globe into the 'diurnal' (right) and 'nocturnal' hemisphere. And to conclude with an instance of zodiacal *melothesia*, as put into verse form by Manilius, several parts of the human body seem to have been chosen as its essential constituents for their structural similarity with the iconography of specific zodiac signs: "Bull receives as of his estate the handsome neck; evenly bestowed, the arms to shoulders joined are accounted to the twins; . . . the belly comes down to the Maid as her rightful lot, . . . and over the feet the Fishes claim jurisdiction" (*Astron.* 2.453–65, trans. Goold).

Compared with the previous examples of *melothesia*, the framing of Adam's animate body in the *Apocryphon of John* displays several distinctive characteristics. This is a rarely attested instance of the creative association of Plato's division of the human frame with Hellenistic astrological medicine, resulting in the simplest form of planetary *melothesia*—one in which each of the seven planets belongs to one, and only one, bodily part. The sequence of Adam's parts closely resembles that of the *Timaeus*, which starts from the marrow and then proceeds outwards, through the successive layers of bones, sinews, flesh, to the exterior parts—the skin, hair, and nails. Two important modifications are made to this list in the *Apocryphon of John*: first, the blood, which Plato viewed as a stream of nourishment for "the flesh and the whole body" (*Tim.* 80e) and not as bodily part, is substituted for the nails; and second, the marrow, man's fundamental substance, does no longer head the list but occupies the fourth position. The relocation of the marrow was most likely prompted by astrological considerations—more specifically, by the adoption of the 'Egyptian' planetary order that assigned the central position to the Sun, the source of the cosmic *élan vital*. The association of the Platonic series of essential bodily parts with the 'Egyptian' sequence of the planets leads thus to subordination of *axial thinking* to *circular thinking*—while Plato constructed the body from the inside out along the rectilinear axis, the Savior emphasizes the relation of the geometric center to the circumference in a multiple-layered organism.

Who was the instigator of this astrological reinterpretation of Plato's analysis of the human frame in the *Timaeus*? Did the author of the *Apocryphon of John* himself tinker with Plato? Or did he use some doxographical manual, epitome, or medical handbook to ascertain the view of Plato in brief? A strikingly similar, yet not fully

identical, version of planetary *melothesia*, as recorded by the ninth-century A.D. Persian author Zadspram, seems to favor the presence of some intermediary source—perhaps of some Hellenistic astrologer, or physician, who systematized Plato's division of the human body and brought it into connection with the planets.⁵⁰ However one might reconstruct this process of transmission, the existence of an intermediary doxographical source does not preclude the hypothesis of direct intertextual relations between the *Apocryphon of John* and the *Timaeus*.⁵¹ The reason why the Savior resorts to planetary *melothesia* is his global revisionist attitude, directed not only at the flaws of the Mosaic cosmogony but also at the limitations of Plato's world-model. Just as the *Timaeus* is grafted unto the Biblical narrative not as a commentary, but as a subversive transformation, so Plato, too, becomes a phenomenon not to read, but to rewrite. If Moses could not even identify God's fellow-workers, Plato failed to understand their tyrannical character, their negative power over humans, and their unfounded pretension *vis-à-vis* the spiritual world.

In the *Timaeus*, the celestial divinities are assigned the task of shaping the human body and the mortal parts of the soul in order to make the world "perfect and complete" (41c–d), to bring rational design in the corporeal realm of "Necessity" (69a–d), and to free their divine parent from all responsibility for "the future wickedness" of mankind (42d). Their task, too, is to "govern and guide the mortal creature to the best of their powers, save in so far as it should be a cause of evil to itself" (42e)—that is, to turn men's eyes to their orderly "circuits of intelligence in the heaven," beneficial for "the revolutions of [their] own thought" (47b–c), and to help them reconstruct, in their own mind, the rational laws governing creation. In the *Apocryphon*, on the contrary, the seven planets and other astral deities are no longer intelligent auxiliaries of the rational demigurge, but false pretenders serving the blind and aggressive craftsman, capable of producing only the external effects of resemblance—the *simulacrum*, a third-rank copy of the "the form of the image" of the archetypal human being,⁵² as reflected in the primordial waters of chaos. In

⁵⁰ On the planetary *melothesia* in Zadspram's *Selections* 30, 4–12 see R. VAN DEN BROEK, 1981, pp. 48–50.

⁵¹ As demonstrated by Z. Prše, 2006, *passim*.

⁵² The archetypal man corresponds to "the holy and perfect (τέλειος) father" in the shorter versions (BG 48:1–4, III 21:22–24) and to "the holy and perfect (τέλειος) Mother-Father (μητροπάτερ)" in the perfect providence (προνοία), the image of the invisible (ἀόρατος) Father of all" in the longer redaction (II 14:19–22). The longer version adds up yet another degree in the hierarchy of images—the "form of the image" which the archons see in the water is not a direct copy of the Father of the entirety, but of Barbelo, "the image of the invisible Father". In this kind of elective participation in the foundational paradigm, the animate Adam is a possessor of the third rank in the shorter versions, and of the fourth rank in the longer redaction.

short, Ialdabaoth's rulers and authorities in the Savior's account stand in the same relation to Plato's celestial gods as the external resemblance of deceptive apparitions stands to the exemplary similitude of good copies. Plato's celebrated distinction between ideas, copies, and apparitions is thus effectively obliterated in favor of the duality of the original model and its distant *simulacrum*.

Conclusion

The physical world emerging from the Savior's revelation in the *Apocryphon of John* is a complex creation that binds together several cosmological models—a sort of palimpsest in which the underlying texts, albeit rubbed out, still reveal their traces. Ialdabaoth's fabrication of the visible universe functions as a radical revision of Moses' account of the first, second and fourth day of creation (Gen 1:1–8, 14–19)—so radical, in fact, that, aside from some lexical affinities (e.g. “firmament,” “darkness,” “abyss” II 11.5–7; cf. BG 41:12–15) and Ialdabaoth's two short addresses to his authorities, both taken from the Septuagint (Gen 1:26 and Isa 42–46), it seems totally disconnected from the Biblical narrative.

In order to make up for gaps and errors in the Mosaic version of cosmogony, the author of the *Apocryphon of John* resorted to other compatible discourses—to contemporary astrological speculations, to the doctrines of Stoic and Platonist philosophers, and even to Plato's cosmology in the *Timaeus*. From Stoic physics, he borrowed the fiery nature of god and the idea that, at the beginning of the cosmic cycle, the world is coextensive with the state of pure fire. From Platonist tradition he appropriated the chronological unfolding of cosmogony (zodiacal band—planets—time), as outlined in the first part of the *Timaeus* (36b–40b), as well as the metaphor of the demijurge fabricating in accordance with a preexisting rational model. Yet whereas Plato's craftsman “looks to that which is always unchanging” (28a) in his goodness, for “in the good no jealousy in any matter can ever arise” (29e), Ialdabaoth is a “blind” and incompetent pretender, moved by the impulses of his irrational soul and therefore capable of producing only deceptive semblances of eternal aeons. Contemporary astrology also contributed its share to shaping the cosmos of the *Apocryphon of John*. It provided the model of the world horoscope (*thema mundi*) and the rules that govern the interaction of the planets with their zodiacal domiciles (planetary ‘houses’, exaltations and depressions). More importantly, astrology gave the author of the *Apocryphon of John* a template for constructing a multi-layered ‘mannerist’ universe, in which various concentric spheres, occupied by archons, authorities, angels, and demons, leave no space empty of bodies and no gap to escape the tyranny of fate and its physical laws, implemented by the rulers of time (*chronocrators*) and space (*cosmocrators*). Here is perhaps the most vivid and elegant description of such a universe, penned by an anonymous Hermetic writer from the same period (SH 6.3–6, 12 = CH 3.3:4–37 Nock-Festugière):

Hermes: I told you elsewhere, my son, that there is a body encompassing all things. You must conceive the shape of that body as circular; for such is the shape of the universe. *Tat*: I conceive its shape as circular, just as you bid me, father *Hermes*. And you must imagine that below the circle of that body are placed the thirty-six decans, between this whole circle and that of the zodiac, separating the one circle from the other—bearing up, as it were, the circle of the universe and delimiting the zodiac; and that, as they are moving along with the planets⁵³, they exert, alternately, the same power as the seven (planets) in the revolution of the universe. Furthermore, they retard the all-encompassing body—for this body would move by itself with extreme velocity inasmuch as it encloses all things—yet, at the same time, they urge on the seven other circles because these move with a slower movement than the circle of the universe. Thus, both of these are borne according to necessity. Let us conceive then that the decans preside over the circles of the seven and the universal circle, and furthermore that they preside over all these as the guardians of all things in the world, holding all things together and watching over the order of all. . . . Moreover, in their heavenly course they [the decans] also generate their attendants, whom they hold as servants and soldiers. And these, mingled by the order of their superiors, are borne along floating in the ether, filling all the region of that element lest there be no place in heaven empty of stars, they contribute to the order of the universe having a force that is their own, yet subject to the force of the six and thirty.

Clearly, this is not the world-horoscope a professional astrologer, but rather the world-model construed by a Greco-Egyptian religious thinker interested in intertwining religious imagery, philosophical speculation about causation, and astrological realities. His astronomical knowledge might have been modest, but, just like the author of the *Apocryphon of John*, our anonymous Hermetic writer was quite versant in the basics of astrological trade.

SELECT BIBLIOGRAPHY

ALEXANDRE, M.,
- *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988.

⁵³ Planets have their domiciles not only in individual zodiac sign: each planet lends its properties and its outward appearance, or ‘mask’ (*prosōpon*), to one of the the thirty-six decans, distributed equally within the zodiacal band—three to each zodiac sign. The best iconographical representation of such a blend of different astrological entities, and the clearest example of the theory of planetary ‘prosopa’ dominating individual decans and zodiac signs, is *Tahida Bianchini*, discussed in F. BOLL, 1903, pp. 295–346, in W. GUNDEL, 1936, pp. 178–179, 184–185, and plates 16–17, and in A.-J. FESTUGIÈRE, 1954, vol. 3, pp. xiv–xlviii. For ancient variations on the theme of planetary *prosōpa*, see A. Bouché-leclercq, 1899, pp. 224–230, and W. GUNDEL, 1936, pp. 248–56.

- AMAND, D. D.,
 - *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945.
- ARMISEN-MARCHETTI, M., ed.,
 - *Marcebe. Commentaire au Songe de Scipion*. T. 1, livre 1. [Budé], Paris, 2003.
- BAKHOUCHE, B.,
 - *L'astrologie à Rome*, Bibliothèque d'Études Classiques 29, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002.
- BARK, B. & PAINCHAUD, L.,
 - "La réécriture de l'Apocryphon de Jean à la lumière de l'hymne final de la version longue", *Le Muséon*, 112 (1999) 317-333.
- BARTON, T.,
 - *Ancient Astrology*, London-New York, 1994.
- BOLL, F.,
 - *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903.
 - *Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, Stoicheia 1, Leipzig-Berlin, 1914.
- BOLL, F., BEZOLD, C. & GÜNDEL, W.,
 - *Sterngläubee und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig-Berlin, 1931⁴.
- BOUGHÉ-LECLERCQ, A.,
 - *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
- BROEK, R. VAN DEN,
 - "The Creation of Adam's Psychic Body in the *Apocryphon of John*", in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, ed. R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASENEN, ÉPRO 91, Leiden, 1981, pp. 38-57.
- CORNFORB, F. M.,
 - *Plato's Cosmology: The "Timaeus" of Plato*, London, 1937.
- DILLON, J.,
 - *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford, 1993.
- DÖRRIE, H.,
 - "Der Begriff 'Pronoia' in Stoa und Platonismus", *FZPhTh*, 24 (1977) 60-87.
- FESTUGIÈRE, A.-J.,
 - *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 1, Paris, 1944.
 - ed., *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum, Tome III: Fragments extraits de Stobée (I-XXII)*, [Budé], Paris, 1954.
- GIVERSEN, S.,
 - *Apocryphon Johannis: The Coptic Text of the Apocryphon of Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary*, Copenhagen, 1963.
- GOODENOUGH, E. R.,
 - *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 2: *The Archeological Evidence from the Diaspora*, Bollingen Series 37, New York, 1953.

- GRIFETHS, J. G., ed.,
 - *Phararch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970.
- GÜNDEL, H. G.,
 - *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Munich, 1968.
- GÜNDEL, W.,
 - *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn-Leipzig, 1922.
 - *Dekane und Dekansternebilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Studien der Bibliothek Warburg 19, Glückstadt-Hamburg, 1936.
- GÜNDEL, W. & GÜNDEL, H. G.,
 - *Astrologomena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Sudhoffs Archiv 6, Wiesbaden, 1966.
- HODGES, H. J.,
 - "Gnostic liberation from astronomical determinism: Hipparchan 'replidation' and the breaking of fate", *YgChr*, 51 (1997) 359-373.
- JONAS, H.,
 - "The Delimitation of the Gnostic Phenomenon—Typological and Historical", in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, ed. U. Bianchi, *Numen Suppl.* 12, Leiden, 1967, pp. 90-108.
- KALLIGAS, P.,
 - "Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names", in *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodakonou, Oxford, 2002, pp. 31-48.
- KING, K.,
 - *What Is Gnosticism?*, Cambridge, Mass., 2003.
- LAYTON, B.,
 - *The Gnostic Scriptures*, New York, 1987.
- MARXSCHIES, C.,
 - *Gnosis. An Introduction*, London-New York, 2003.
- MERKELBACH, R.,
 - *Abraxas. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalt*, Pap. Col. 17.1, Wiesbaden, 1990.
- NAGEL, P.,
 - "Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht", in *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, ed. P. Nagel, Halle (Saale), 1979, pp. 67-94.
- ONUKI, T.,
 - "Wiederkehr des weiblichen Erlösers Barbelo-Pronoia: Zur Verhältnisbestimmung der Kurz- und Langversionen des Apokryphon des Johannes", *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 13 (1987) 85-143.
 - "Die dreifache Pronoia: Zur Beziehung zwischen Gnosis, Stoa, und Mittelplatonismus", *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 19 (1991) 107-149.
- ORBE, A.,
 - "El pecado de los Arcontes", *EstEcl*, 43 (1968) 345-379.
 - "La mediación entre los valentinos", *Studia Missionalia*, 21 (1972) 265-301.
 - "Los hombres y el creador según una homilía de Valentín", *Gregorianum*, 55 (1974) 5-48, 339-368.

- *Cristología gnóstica*, vols 1-2, Madrid, 1976.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
 - "Melotesia zodiacal y planetaria: la pervivencia de las creencias astrológicas antiguas sobre el cuerpo humano", in *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano. La Anatomía en las Culturas Medievales*, ed. A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti, Madrid, 1998, pp. 249-292.
- PLEŠE, Z.,
 - *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, NHMS 52, Leiden, 2006.
- POLOTSKY, H.-J.,
 - "Zwei koptische Liebeszauber", *Orientalia*, 6 (1937) 119-131.
- QUACK, J. F.,
 - "Dekane und Gliedervergottung. Ägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis", *JAC*, 38 (1995) 97-122.
- RUDOLPH, K.,
 - *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig, 1977.
- SCOTT, A. O.,
 - *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*, Oxford, 1991.
- STRUCKRAD, K. VON,
 - *Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin-New York, 2000.
- TARDIEU, M.,
 - *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*, Sources Gnostiques et Manichéennes 1, Paris, 1987.
- VALIGLIO, E.,
 - *[Phitarcos], Il Fato*, Naples, 1993.
- VLEET, J. VAN DER,
 - "Fate, Magic and Astrology in *Pistis Sophia*, Chaps 15-21", in *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luitkhuisen*, ed. A. Hilhorst and G. H. van Kooten, AJEC 59, Leiden, 2005, pp. 519-536.
- WALDSTEIN, M.,
 - *The Apocryphon of John: A Curious Eddy in the Stream of Hellenistic Judaism*, unpublished manuscript, 1994.
- WALDSTEIN, M. & WISSE, F., eds.,
 - *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, I, III, I, I, and IV, I with BG 8502.2*, NHMS 33, Leiden, 1995.
- WATSON, G.,
 - "The Concept of 'Phantasia' from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism", *ANRW*, 2.36.7 (1994) 4765-4809.
- WELBURN, A.,
 - "The Identity of the Archons in the 'Apocryphon of John'", *VigChr*, 32 (1978) 241-254.
- WILLIAMS, M.,
 - "Higher Providence, Lower Providences and Fate in Gnosticism and Middle Platonism", in *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. R. T. Wallis, Albany, NY, 1992, pp. 483-507.

LA MAGIA Y LO SOBRENATURAL COMO ELEMENTOS LITERARIOS
EN LOS DISCURSOS DE LIBANIO DE ANTIOQUÍA*

ALBERTO QUIROGA

SACE, University of Liverpool

RESUMEN

Este trabajo pretende subrayar el papel de la magia y de algunas prácticas sobrenaturales en la obra y el pensamiento del sofista y orador pagano Libanio de Antioquia. Hasta donde nos lo permitan sus discursos, es posible establecer distintas categorías que nos ofrezcan una visión política del papel de la magia en la Antioquia del siglo IV.

PALABRAS CLAVE: MAGIA, PRÁCTICAS SOBRENATURALES, LIBANIO, SOFISTAS, ANTIOQUÍA, SIGLO IV.

MAGIC AND THE SUPERNATURAL AS LITERARY FEATURES IN LIBANIUS OF ANTIOCH'S ORATIONS

ABSTRACT

This paper aims to highlight the role of the magic and some supernatural practices in the work and thought of the pagan sophist and orator Libanius of Antioch. As far as his orations allow us, it is possible to set up different categories which enable us to have a political view of the role of the magic in the fourth-century Antioch.

KEY WORDS: MAGIC, SUPERNATURAL PRACTICES, LIBANIUS, SOPHISTS, ANTIOCH, IVth CENTURY.

La bibliografía referente al sofista y orador pagano Libanio de Antioquia (314-ca. 393) siempre ha redundado en la imagen de un pagano anclado en el pasado y de radicalismo religioso, hecho en gran parte imputable a la tradición historiográfica cristiana. Sin embargo, los estudios consagrados a Libanio han virado considerablemente y han cambiado de norte: desde la excelente monografía de Bernard Schouler *La tradition hellénique chez Libanios* (1984), el sentir religioso del sofista ha pasado de ser un mero apéndice del ideario del emperador Juliano a configurarse con una autonomía que enfatiza sus rasgos definitorios en una concepción ya

entonces clásica de la religión y cultura pagana. La obra de Libanio ha sido frecuentemente utilizada como fuente de información para conocer de cerca los avatares del siglo IV, pero pocos han sido los acercamientos dedicados monográficamente a su concepción de la religión, de la magia o de lo sobrenatural¹.

La profusa aparición de la magia y de elementos sobrenaturales en su obra no constituyen una novedad en el *corpus* de escritos de contenido pagano del siglo IV. El propio sofista reconocía que las prácticas relacionadas con la magia, lo sobrenatural o la mánica le venían de familia, concretamente de su bisabuelo (*Or.* I, 3): "No estaba más predispuesto a aquella lengua—el latín—que a la mánica, que le permitió prever que sus hijos, nobles, ilustres y predispuestos para la elocuencia, morirían a espada". Y en la mánica también encontró alivio para sus constantes problemas de salud (*Or.* I, 173): "Doy gracias a la mánica, que mejoró mis dolores de cabeza, y señaló qué era preceptivo y qué no".

Pero una lectura en profundidad de los textos libanianos será incapaz de destilar cualquier intento de preceptiva teórica de la magia en la mentalidad del sofista: si por algo se caracterizó la personalidad y los escritos del antioqueno fue por desarrollar unos planteamientos tan pragmáticos como carentes de profundidad filosófica, de capacidad de abstracción o de definición. A pesar de su continua defensa del paganismo y del helénismo, la magia no formó parte del arsenal dialéctico contra el cristianismo que Libanio empleó en sus discursos², si bien es cierto que esto fue debido a su desconocimiento de las Escrituras y cultura cristianas. Descartado, por tanto, el objetivo de extraer de la obra de Libanio cualquier elaboración epistemológica de la magia, lo que pretendo poner de relieve en este trabajo es que las alusiones a la magia y a disíntos elementos sobrenaturales a lo largo de la obra de Libanio responden a un ánimo literario (y no a un intento por disertar teóricamente), reflejo del miedo a las prácticas mágicas del siglo IV.

ἐπιὸς τῆς τοῦ ζῶντι περὶ τοῦς λόγους (*Or.* XI, 1). Con tal declaración de principios del propio sofista no es necesario añadir nada más acerca de la interrelación literatura-vida en la obra de Libanio. Además de encontrar pormenorizados detalles personales en su vasto *corpus* epistolar, los sesenta y cuatro discursos que de él se conservan contienen numerosas incrustaciones autobiográficas³. El antioqueno hacía emanar de un mismo vértice (la *paidéia* retórica) su pericia y dominio de las

1 J. Misson, 1995 y 1920; G. WOHRYDE, 1995.

2 R. MACMULLEN, 1997, p. 32, señala que la magia fue un elemento común a todas las religiones del Imperio Romano del s. IV.

3 Para la importancia de la inserción de pasajes autobiográficos en los discursos del sofista, B. SCHOULER, 1993.

* Este trabajo se ha realizado en el marco de una Beca posdoctoral concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia de España. Agradezco a los profesores Alexei Zadorozhnyy y Tom Harrison su acogida en la School of Archaeology, Classics and Egyptology de la University of Liverpool.

palabras, los acontecimientos del vertiginoso siglo IV y el detalle más cotidiano de su hipocóndriaca vida. El resultado de todo ello, en consecuencia, derivaba en narraciones o argumentaciones cuyo material retórico era la propia vida del sofista y constituía la piel literaria de su entorno histórico.

Es precisamente en ese entorno histórico donde la práctica de la magia pasó a convertirse en una de las piezas angulares de la política religiosa de los emperadores del siglo IV, todos ellos cristianos desde el año 312 salvo el breve interludio (361-363) que supuso el paso por el poder del emperador Juliano. Si bien es harto complicado describir con exactitud la intencionalidad final con la que se promulgaron algunas leyes sobre magia, astrología y paganismo en la cuarta centuria⁴, se puede afirmar que un factor que hizo que la valoración de la magia oscilara hacia límites más estrechos fue la necesidad de las elites cristianas de crear en la sociedad un discurso idiosincrásico que definiera al cristianismo en oposición al paganismo⁵. Partiendo de la base de que “los antiguos no oponían magia y religión, sino magia y práctica religiosa normativa”⁶, la relación casi genética entre magia y religión subyace en la raíz del problema. Aunque la historiografía moderna no es unánime al respecto, sí puede postularse que durante el siglo IV se legisló para controlar las prácticas mágicas (léase en este sentido el *CTH* IX, 16, 1-3; XVI, 10, 1)⁷. Es cierto que hasta el reinado del emperador Teodosio las disposiciones legales estaban destinadas a sancionar “privates devotions”⁸, pero en ocasiones las prácticas mágicas y las religiosas se solaparon dando como resultado un importante número de promulgaciones de leyes que afectaban por igual a las prácticas mágicas y al paganismo⁹.

En este contexto, algunas de las composiciones retóricas de Libanio cobraron forma a partir de la masiva inserción de pasajes autobiográficos y de la abundancia de relatos relacionados con prácticas mágicas en el siglo IV, especialmente aquellas que se manifestaban al margen de la sociedad¹⁰. Un ejemplo paradigmático del empleo de la magia en la obra retórica de Libanio es su discurso XXXVI, *De Keneficiis*, datado en el año 386, cuyo tema principal es, aparentemente, el famoso episodio del camaleón. Y subrayo lo de “aparentemente” porque sólo en una línea de ese breve discurso encontramos una alusión directa a la disposición en la que

Libanio encontró el camaleón, si bien no se nos revela el trasfondo mágico de este episodio. Por el contrario, de este discurso sí podremos deducir fácilmente las tensiones sociales que la práctica de la magia ponía de manifiesto, y cómo ésta afectaba al carácter y a la salud del sofista¹¹. De hecho, la narración más completa del episodio del camaleón se halla en su discurso I, 243-250: la salud del sofista sufrió una nueva recaída (gota, migraña, hipocóndria...) hasta el punto de que no podía desplegar su habitual elocuencia. Un sueño (el sacrificio de dos niños y el traslado de uno de los cadáveres al templo de Zeus) le dio indicios para pensar que estaba siendo objeto de algún tipo de práctica mágica que provocaba la recaída de sus ataques valedudinarios. Fue entonces cuando el sofista halló el camaleón (*Or.* I, 249): “Sin embargo, no sé de dónde apareció un camaleón en el aula, viejo y muerto hacía meses. Vinimos que su cabeza estaba colocada entre sus patas traseras, y de las delantaras una le faltaba y la otra le cerraba la boca para silenciarla”¹².

Las interpretaciones de este pasaje por parte de la moderna bibliografía siempre habían coincidido en resaltar que se trataba de un caso de magia simpática: la ausencia de una pata del camaleón provocaría que la gota de Libanio se agravara, mientras que la otra pata del reptil en la boca del sofista afectaría a sus capacidades oratorias. Bomner fue el primero en sustentar esta opción interpretativa¹³, seguida sin apenas novedades por Marasco¹⁴ y Maltonini¹⁵. Este último resume a la perfección la opinión tradicional sobre el pasaje: “In fine si ricordi che il camaleonte era stato collocato nella sala delle conferenze, affinché proprio lì esercitasse la sua malia. Insomma è la paralisi oratoria l'obiettivo principale degli affatturatori, quello che ha determinato, appunto, 'la scelta' del camaleonte”¹⁶.

Sin embargo, salvo Festugière, quien consideró que el episodio “peut-être une farce de collégiens”¹⁶, no ha habido nadie que se desviara de esta opinión hasta la nueva interpretación que Cracco Ruggini ha aportado. Según la historiadora, el camaleón “mostrano un uso traslato del termine e del suo riferimento concettuale, come metafora (per lo più denigratoria) corrente fra gli intellettuali per caratterizzare persone influenzabili o ambigue, opportuniste, bugiarde, capaci di mutare con estrema facilità di opinione, atteggiamento e scelte, a seconda della convenienza”¹⁷.

4 I. SANDWELL, 2005.

5 R. MARCUS, 1974, p. 27.

6 F. MARCO SIMÓN, 2001, p. 106.

7 M. SALINAS DE FRIAS, 1990, p. 239.

8 A. BARR, 1989.

9 I. SANDWELL, 2005, p. 88.

10 F. MARCO, 2001, p. 106.

11 A. F. NORMAN, 2000, pp. 124-125.

12 C. BONNER, 1932.

13 G. MARASCO, 2002.

14 F. MALTONINI, 2004.

15 *Ibidem*, p. 153.

16 A. J. FESTUGIÈRE, 1959, p. 113.

17 L. CRACCO RUGGINI, 1996, p. 163.

Cracco Ruggini opta, por lo tanto, por otra lectura alejada del tradicional énfasis en la práctica de magia simpática y considera que “el significado metafórico del quale il cannaleonte era allora portatore presso le persone colte con la fama di trasformismo che veniva attribuita a Libanio nelle cerchie neoplatoniche di stretta osservanza (...) a me pare che dal rito orneopatico di cui Libanio fu bersaglio nel 386 emerja un preciso, intimidatorio messaggio politico che finora non era stato osservato”¹⁸.

Para sustentar esta opinión sobre la ambigüedad y doblez del carácter de Libanio, la historiadora italiana se apoya en el siguiente texto de Eunapio de Sardes a propósito de Libanio (*VS*, 16): “El sabía al instante de qué tipo era el carácter de alguien, y conocía qué había de bueno y qué de malo en su alma, y tenía tal capacidad para amoldarse y asimilarse a cualquiera que haría que se acusara a un pulpo de ser tonto, y cada cual creía ver en el un trasunto de sus propios asuntos”¹⁹.

Eunapio no hizo más que recoger los ecos que, desde círculos neoplatónicos, acusaban a Libanio de ser incoherente con los dictámenes básicos del paganismo. En efecto, algunos pasajes de la vida del sofista restan coherencia y veracidad a los discursos del antioqueno: despreciaba todo aquello que no rezumara helenismo¹⁹ y que restara autonomía a las curias municipales²⁰, pero también dedicó parte de su producción retórica a la propaganda de emperadores con los que no conulgaba en materia de educación o religión: Constancio, Constante, Galo, Valente²¹. También llama la atención el hecho de que su relación con el emperador que dio el golpe definitivo mediante la interdicción de las prácticas paganas, Teodosio, fuera simbólica e indulgente. Si bien es cierto que la obra de Libanio fue especialmente prolija y reivindicativa en la década del 380, sus discursos destinados al emperador Teodosio son demasiado mansos y acatan con gran dosis de resignación las directrices imperiales en cuanto a religión²².

El paganismo del siglo IV conoció distintas reacciones ante los cambios que se estaban produciendo. Mientras que Temistio puede ser descrito como un prototipo de intelectual integrado, hubo otro sector que persistió en la idea de un paganismo tradicional, conscientemente impermeable al devenir del siglo IV²³. Libanio, el

emperador Juliano, Eunapio... formaron parte de esa segunda tendencia dentro de la cual hubo distintos modos de vehicular el paganismo. Libanio volcó todo su caudal político, social y religioso en la retórica, hecho que, si se une a su natural desapego por las teorizaciones, ofrece la imagen de un sofista perito en cuestiones oratorias pero alejado de las profundidades filosóficas y alegóricas de algunos filósofos; nótese, en este sentido, su escepticismo en cuestiones de astrología²⁴. Es precisamente ése el argumento que se esgrimió en su contra: la retórica era un instrumento político moldeable y de fácil adaptación al nuevo poder que empezó a legislar y gobernar de forma contraria a las principales directrices del paganismo, por lo que el sofista fue visto como un elemento ajeno a la ortodoxia pagana.

En ayuda de Cracco Ruggini acude el hecho de que Libanio no empleara los mismos términos en el discurso XXXVI que en la narración del episodio del canaleón que se encuentra en su discurso I: mientras que en su *Autobiografía* el sofista detalla en qué posición encontró al canaleón, en *De Veneficiis* no hay pasaje alguno que se ocupe del tema, sino que el antioqueno se centra en la repercusión social que tuvo este incidente. Además, el antioqueno parece hacer un repaso de distintas clases sociales y les recuerda la ayuda que les ha prestado, con lo que el discurso se torna una apología de sí mismo en un contexto de polémica y ataque a su persona.

De esta manera, el sofista bordea el episodio del canaleón y sólo dice sentir una gran tristeza por lo que se ha maquinado y llevado a cabo contra su alma por (*Or.* XXXVI, 1) ἀνθρώπων γόησι. De hecho, parece sentirse más preocupado por la repercusión social que para la posteridad tendrá este incidente (*Or.* XXXVI, 3): “A pesar de que no puedo sacudirme estas ataduras —τὰ δεσμά—, y me lamento por ello y estoy más muerto que vivo, temo que cuando las generaciones venideras de hombres —sospicho que la actual desconoce mis asuntos— oigan hablar de magos, encantamientos y canaleones pensarán que todo ello es un mal como consecuencia de lo que sufrieron por mi culpa, y aunque incumpelen la ley, es lógico en aquellos que se irritaron por lo sufrido. Así pues, es necesario que hable sobre mí y sobre mi postura a cada clase de hombres de la ciudad. Pues así dará la impresión no de que he recibido un castigo, sino de que he sido tratado injustamente”. Tras este preminio, la argumentación se desarrolla a lo largo de cinco directrices de desigual extensión a través de las que Libanio opera del mismo modo: mediante preguntas retóricas y el continuo recurso a la *procatlepsis*²⁵, el antioqueno repasa los posibles responsables de la *defixio* con el doble propósito de descartar culpables y tirar de expediente. Exculpa al pueblo antioqueno (*Or.* XXXVI, 4: Ἐν τῷ δὴ με προσήκει ἱππῶσι

¹⁸ *Ibid.*, 1996, p. 166; R. CUNIBONE, 2007, p. 8, 24.

¹⁹ Para sus críticas al auge de los estudios de latín y derecho, Lib., *Or.* II, 43-45; XXXIX, 17. En cuanto a la bibliografía moderna, U. CRISCUOLO, .

²⁰ Un anacrónico e idealizado esbozo de las curias municipales en Lib., *Or.* XI, 133-145.

²¹ *Or.* LIX, *Elogio de los emperadores Constancio y Constante*, Frag. 6-7 (Galo), Frag. 33 (Valente). Hay otro fragmento (24) de un elogio dedicado a Juliano.

²² A. QUIROGA PUERTAS, 2006, pp. 321-326.

²³ J. RUIRÉ PONSÉ, 2000, pp. 34-35.

²⁴ A. F. NORKMAN, 1965, p. XIX.

²⁵ Por estructuración, estilo, recursos y tono, este discurso recuerda a su *Or.* XXIII, *Contra los que han huido*.

τῶν τοῦτο ἐργασάμενον; ἐν τοῖς πολλοῖς καὶ τῷ δήμῳ καὶ οἷς ἦν ἐν ταῖς χερσὶν ὁ βίος;...παρ' ἐμοῦ γεγένηται πᾶσι καὶ τοιχογραφῆσαι εἰς δόξαστάτους, κεκάλυπται μισθωσάμενων τε ἀγνομιστῶν κατὰ τῶν αὐτῶν μεμισθωκότων, ἄδῃ ἐν τῷ τοῦτων τι τοιοῦτον τετόλμηται κατὰ τῆς ἐμῆς κερφαλῆς, ἡδίκηται) porque él se erigió en su figura protectora y mediador en varios conflictos con la administración. El mismo argumento aplica a su relación con el estamento de las curiales (Or. XXXVI, 6: οὐτοι τί τῶν πάτων οὐκ ἐκλήθησαν τῶν μὲν ἀποστῆσαι με βουλόμενοι, ποιῆσαι δὲ τῆς ἐαυτῶν μερίδος ἔξαρχον καὶ ἡγεμόνα καὶ οὐκ ἐπιτοῦτα ἐσοῦσαι λέγοντες), arguyendo además que su figura ha gozado en la curia de un respeto rayano con la adulación cortesana. A continuación (Or. XXXVI, 7: οἶμαι δὲ οὐδ' ἂν τῶν συνδικῶν οὐδένα μοι μέμνησθαι τι τοιοῦτον, δὲ ὁ δικταῖος ἂν ἐπι ταύτην ἦθε τῆν δίκη), Libanio alardea de su capacidad de intervención a favor del gremio de los abogados ante altos estamentos sociales y políticos. De su relación amor-odio con los alumnos, el sofista solo rescata la primera parte de ese binomio y presume de comportamiento filántropo con los pupillos con menos posibilidades económicas (Or. XXXVI, 9: βουλήθεῖς τις ἔδωκεν, οὐκ ἐβελήσας οὐκ ἔδωκε). No es tan clara, sin embargo, su declaración a propósito de los διδασκαλοὶ (Or. XXXVI, 10-13): si bien su modestia abunda en los favores que el sofista concedió a los διδασκαλοὶ, Libanio alude a la ruptura de pactos entre profesores respecto al número de alumnos para cada uno de ellos cuando sentencia de este modo (Or. XXXVI, 13): "Podría extenderme más en este asunto, pero creo que esto es suficiente. Así que si alguno de ellos sabe cómo esa pieza de magia dio en llegar aquí, no tendría excusa para vengarse de mí".

La *peroratio*, además de cumplir con su misión de recopilar la información dada a lo largo del discurso, recoge el tono amargo y de ψόγος con el que se inició el curso y apuntila con un último *aperç*: ἀλλὰ θανάτου καὶ ἐκφοβᾶς καὶ τάφου καὶ δυσχεραίνειν μὲν, εἴ τις βαδανέλου μισηθεῖν, δυσχεραίνειν δέ, εἴ τις ἐπι οὐρία καλῶν, τοιοῦτοι μοι παρὰ τῶν νῦν τῶν πάλιν οἰκούντων οἱ μισθοί. El discurso, en consecuencia, no es sino la verbalización de una lectura personal del sofista acerca de las repercusiones sociales de un pasaje relacionado con la magia.

Sin embargo, a pesar de que el propio sofista incide en la visión social del episodio del camaleón, la teoría de Cracco Ruggini ha encontrado una fuerte oposición en el citado artículo de F. Maltonini: "L'ipotesi del camaleonte como metafora potrà forse a prima vista sembrare attraente, ma invero è minata del misconoscimento di un dato di base: la magia non contempla la libertà di scelta: ogni momento di ogni *praxis* è fissato precisamente e non lasciato all' iniziativa dell' operatore, pena il fallimento". No le falta razón a Maltonini en su precisión, si

bien, a mi parecer, su propuesta no es necesariamente incompatible con la lectura aportada por Cracco Ruggini.

En primer lugar, ambos refieren fuentes clásicas en las que el camaleón aparece tanto como elemento habitual en los encantamientos mágicos cuanto como elemento literario metafórico referido a personas de opinión inestable y facilidad en encontrar amistades provechosas. Así, Plinio el Viejo (H.N. XXVIII, 114-117), refutando a Demócrito, dice del camaleón que *linguam, si viventi exempla sit, ad indiciorum eventus pollere... armum dextrum ad vincendos adversarios vel hostes valere... omnia ea dextro pede resolvit, sicuti sinistiro latere leihargos, quos fecerit dexter. Set capillis dolores insperso vino, in quo latus alternitum maceratum sit, sanari; si feminis sinistri vel pedis cinere miscetur lac suillum, podagricos feri inlitis pedibus*. Este es el texto que Maltonini cita como base para sustentar la creencia popular en los poderes mágicos y sanadores del camaleón. Esto es, el reptil devino en una botica que contenía propiedades especiales para potenciar la elocuencia en el campo de la oratoria, para sanar las migrañas, la gota... En este sentido, no extraña que el camaleón se relacionara directamente con la profesión y las dolencias del sofista.

Por otra parte, y dejando de lado el hecho de que Maltonini haya ignorado las duras críticas de Aulio Gelio hacia el anterior pasaje de Plinio²⁷, Cracco Ruggini también sustenta su lectura en la interpretación metafórica del camaleón que se deriva de un texto del emperador Juliano, con quien Libanio estuvo política e ideológicamente involucrado. Así, en *Contra Galileos*, Juliano descarga su batería intelectual contra las incongruencias de ciertos pasajes de las Escrituras (el distinto comportamiento del pueblo bajo el mando de Abraham, Jacob y Moisés) y estima que (Gal. 209E): *κατοικήσαντες δὲ τῆν Παλαιστίνην, οὐ πικρότερον ἠελίου τὰς τυχᾶς ἢ τὸ χρῶμα φασιν οἱ τεθειαμένω τῶν χαλαλέωντα*. El tópico también se puede encontrar en autores pertenecientes a la Segunda Sofística, como es el caso de la alusión a Alcibíades por parte de Plutarco (*Alc.* XXIII, 4): *δύπτερος τρεπτομένης τροπᾶς τοῦ χαλαλέωντος*.

Hay lugar, en mi opinión, para la lectura de Cracco y Maltonini, dado que la primera se refiere principalmente al impacto social y la razón por la que el camaleón fue colocado en el aula de Libanio, mientras que Maltonini enfatiza el tono teológico de esta *defixio*. No son opiniones excluyentes, como Maltonini parece insinuar, sino complementarias. No sería descabellado pensar que los enemigos de Libanio

²⁷ Aul. Gelio, N.4. X, 12: *Librum esse Democriti, nobilissimi philosophorum, de vi et natura camaleontis enunquae se legisse Plinius Secundus in naturalibus historiarum viciesimo octavo regifert miltaque vana atque intoleranda auribus detinde quasi a Democritio scripta tradi, ex quibus pauca haec inviti meminimus, quia peritissimum est.*

que depositaron el viejo cadáver del camaleón bajo el aula del sofista tuvieron la doble intención de alterar la condición física del antioqueño al tiempo que denunciar lo que para ellos constituiría un laso concepto de la lealtad al paganismo.

Hubo otros pasajes relacionados con la magia en los que Libanio se vio implicado. Destaca especialmente “la conjura de Teodoro”²⁸, acaecida en el año 371: un reducido grupo de personas, entre las que se hallaba Teodoro, un funcionario imperial, solicitó en Antioquia los servicios de un adivino para que les predijera el nombre del sucesor del emperador Valente. Aquella consulta mágica dio como resultado las iniciales “ΘΕΟΔ”, y los asistentes al proceso adivinatorio concluyeron que el nombre era Teodoro, el mencionado funcionario imperial. El emperador Valente, al enterarse de que tales prácticas mágicas eran empleadas con ese fin, prescribió severos juicios para todos los que estaban envueltos en aquella consulta. Debido a que Libanio solía recurrir habitualmente a la magia, Valente llegó a sospechar que el sofista estuviera implicado (*Or.* I, 172): “Se dice que él mismo preguntó a Ireneo si yo participé en la trama, y se sorprendió al oír que no participé”²⁹.

Finalmente el sofista no recibió castigo o represalia alguna, pero este episodio deja traslucir que las acusaciones de magia de delatores y sicofantas eran tópicos políticos frecuentes entre las élites políticas y culturales de la sociedad tardo-romana. De hecho, el emperador Valente sentía un gran miedo hacia las prácticas mágicas (como demuestra el decreto que promulgó al respecto³⁰), por lo que es normal que ordenara investigar todo lo concerniente a un episodio de mantica en el que varias personas trataron de adivinar el nombre de su sucesor.

Otro pasaje del discurso I de Libanio refleja el empleo de la magia como arma arrojadiza en el ámbito de rivalidades entre sofistas en el siglo IV. Estas son las palabras de Libanio (*Or.* I, 98): “Mientras tanto, llevé a cabo numerosas declaraciones, como las que atraen a los estudiantes. Un muchacho, que gracias a su cuerpo se había ganado más de una cena, por el precio de una gran recompensa corrió ante este emperador y le dijo que yo había decapitado a dos muchachos, y que tenía una cabeza para usarla contra él, y la otra contra su compañero mayor. La recompensa de esta mentira fue acostarse con un bailarín al que el sofista había persuadido por completo en relación con aquel asunto. Si finalmente cobró la recompensa,

²⁸ Lib., *Or.* I, 171-177. Amiano Marcelino, en XXIX, 1, 29-32 es más prolijo en detalles técnicos.

²⁹ Incluso podrá decirse que la acusación de magia entre sofistas y oradores rivales acabó por convertirse en un tópico literario, vid. Lib., *Or.* LVII, 5.

³⁰ *CTH*, IX, 16, 8. *Idem* *ad Modestum praefectum praetorio. Cesset mathematicorum tractatus. Nam si qui publice aut privatum in die noctaque deprehensus fuerit in cobibito errore versari, capiti tali sententia feratur uterque. Neque enim culpa dissimilis est prohibita disceere quam docere. Dat. prid. id. decemb. constantinopoli Valentiniano et Valente aa. cons.* P. Petri, 1955, pp. 198-199.

lo debe saber el que la dio y el que la recibió, pero esto fue lo que se atrevieron a hacer”. El texto, elocuentemente de por sí, refleja el miedo a ser objeto de prácticas mágicas que mermaran la capacidad retórica -y, por ende, su influencia-; como ejemplifica otro texto del propio Libanio (*Or.* I, 50): “Temía que si se topara conmigo me hiciera daño, por lo que me previne en mis discursos y le emmudecí; y si antes no había sido una persona inteligente, su mal carácter le agudizó su estupidez. Así pues, a mí llegada le vino mejor estar en silencio que hablar, no porque -en honor a la verdad- no compusiera bien, sino por algunos temores producto del hechizo bajo el que se encontraba: le fallaba la memoria en asuntos importantes, y estaba ido diciendo y haciendo todo tipo de cosas, de modo que gran parte de la audiencia se escondía”.

Esta declaración, sin embargo, no sólo puede aplicarse a un contexto de rivalidades personales o profesionales. Peter Brown, con cuya opinión coincido, ha considerado estos pasajes como un reflejo del cambio de la sociedad, del paso de la influencia ejercida por la antigua aristocracia sustentada por valores clásicos (de la que sería representante Libanio) a la creciente pujanza de la hiperbólica administración y burocracia cuyo pragmatismo y educación (alejada de la *paideia* retórica) contrastaron con la visión de la *tróls* en el ideario libaniano³¹.

Pero del mismo modo que la incriminación por prácticas mágicas y la alusión al recurso de lo sobrenatural fueron poderosas armas arrojadizas, también es posible hallar en la obra de Libanio ejemplos en los que estos elementos tienen un matiz claramente apoloético. En el contexto de las crisis de los años 362-363 -debido a la escasez de alimentos y a la mala climatología, el emperador Juliano formuló un decreto sobre los precios de artículos de primera necesidad que influyó a los antioqueños-, Libanio fue elegido mediador para interceder ante el emperador³². En su intento de desviar la atención y la culpabilidad, Libanio declara que la tensa situación no es culpa del pueblo (*Or.* XVI, 15): “Alguien, tras levantarse, preguntará: ¿Por qué es culpa nuestra que la tierra no produjera lo debido y que las innovaciones sobre las tasaciones de viveres los eliminaran del mercado? Un razonamiento de esa clase nos hace víctimas de una desgracia, si somos odiados sin haber cometido delito. De modo que lo inteligente es rebajarlos y lamentarnos por ambos motivos, sea porque hemos cometido delito a propósito contra un buen emperador, sea porque sin cometer delito algún demon maligno nos ha investido con esta fama”.

El mismo recurso emplea el sofista en la revuelta de las estatuas del año 387, ocasión en la que las estatuas y retratos del emperador Teodosio y de su familia fue-

³¹ P. BROWN, 1972, pp. 127-128.

³² S. TRZCZONKA, 2007, pp. 26-28 subraya la relación entre acontecimientos violentos y magia en la Siria tardo-imperial.

ron derribados y humillados. En un intento por excusar a sus conciudadanos, Libanio acusa nuevamente a un demon de orquestar los violentos acontecimientos (Or. XIX, 29): "El demon perverso utilizó a gente de esa calaña como sus ejecutores e hizo lo que yo desearía silenciar, pero el respeto por mis valores me impide callar: las imágenes que nosotros observamos con respeto, no las vieron así los más osados. Y de que tales acciones se llevaran a cabo con la ayuda de un dios maligno es prueba evidente que todo esto se hizo fácilmente: niños muy pequeños iban corriendo por todos lados, subiendo y bajando con rapidez, saltando de un sitio a otro con una fuerza mayor que la de los adultos".

No hay novedad en la alusión a los demonios en la retórica de Libanio: el recurso a la explicación sobrenatural fue un tópico recurrente de los géneros literarios paganos y cristianos del siglo IV, aunque tampoco hay un sentido de una demonología trascendente o filosófica, como sucede en el caso de su coetáneo Temístio.³³

Si bien en el caso del discurso XVI se puede argumentar que Libanio emplea un tópico retórico, en el caso del discurso XIX, *Al emperador Teodosio sobre la revuelta*, es posible advertir una intención apologética. Pararnos del siguiente texto (Or. XIX, 7): "Hay que creer que los acontecimientos actuales son debidos al mismo demon que también ha atraído a la ultrajada Némesis. Y la injuria consiste en que ya no existe su santuario, hecho demostrado por lo acontecido en el otro templo de Némesis". Según A. González, "La diosa personifica el castigo divino justificado, sobre todo cuando el mortal es reo de una falta grave contra los propios dioses. El rétor parece insinuar que el atentado contra las imágenes de Teodosio forma parte del castigo divino por la permisividad del monarca ante la destrucción masiva de los templos paganos (cf. el *Disc. XXX*). Libanio podría, en consecuencia, haber recurrido a la alusión a lo sobrenatural e insertarlo en uno de los argumentos más frecuentes en la polémica pagano-cristianismo"³⁴; la decadencia debida a la falta de atención al culto de los dioses tradicionales.

Las prácticas mágicas y los elementos sobrenaturales se postulan, por lo tanto, como líneas de argumentación en la narración de los discursos de Libanio, del que Juan Crisostomo dijo que era ἀδύνατον θεολογικῶς ἐκείνους.³⁵ Además de su empleo en la obra del sofista antiguo como instrumento literario, la magia y lo sobrenatural configuraron fiables índices que pueden medir con exactitud el estado de las tensiones políticas, sociales y religiosas en la Antigua finisecular. Es

33 J. Misson, 1914, p. 100.

34 La difusión de este discurso parece que no alcanzó los oídos de Teodosio, A. Quiróca Puertas, 2006, pp. 402-409.

35 Cf. 10.96 (*Ad vitam juniorum*).

posible, por lo tanto, advertir un cambio en las directrices religiosas y políticas de la administración que sancionaron algunas prácticas mágicas como un elemento subversivo. No extraña, en consecuencia, que un autor como Libanio, cuyo pensamiento nadaba a contracorriente en el siglo IV, contenga en sus obras numerosas alusiones a prácticas mágicas y a elementos sobrenaturales que en épocas anteriores formaban el horizonte natural de la *tróals*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BARB, A.,
- "La supervivencia de las artes mágicas", en A. MOMIGLIANO *et alii* (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad. esp.), 1989, pp. 107-108.
- BONNER, C.,
- "Witchcraft in the lecture room of Libanius", *JAPhA*, 63 (1932) 34-44.
- BROWN, P.,
- *Religion and Society in the age of Saint Augustine*, Faber, 1972.
- CRACCO RUGGINI, L.,
- "Libanio e il camaleonte: politica e magia ad Antiochia sul finire del IV secolo", en E. GABBA, P. DESIDERI & S. RODA (eds.), *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di Fernando Gasco*, Turin, 1996, pp. 159-166.
- CRIBORE, R.,
- *The School of Libanius*, Princeton, 2007.
- CRISCUOLO, U.,
- "Libanio, i latini e l'impero", en F. CONCA, I. GUALANDRI & G. LOZZA (eds.), *Politica cultura e religione nell'Impero Romano (secoli IV-IV) tra oriente e occidente: atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoclassici*, Nápoles, 1993, pp. 153-169.
- FESTUGIERE, A. J.,
- *Antioche paterne et chrétienne*, Paris, 1959.
- MACMULLEN, R.,
- *Christianity and paganism in the fourth to the eighth centuries*, Yale, 1997.
- MALTONINI, F.,
- "Libanio, il camaleonte, un papiro e altri testi", *ZPE*, 147 (2004) 147-153.
- MARASCO, G.,
- "Libanio, il camaleonte e la magia", *QCSAM*, 1 (2002) 209-240.
- MARCO SIMON, F.,
- "Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augustea y Julio-Claudia", *MHNH*, 1 (2001) 105-132.
- MARKUS, R.,
- *Christianity in the Roman World*, Londres, 1974.
- MISSON, J.,
- *Recherches sur le paganisme de Libanius*, Lovaina, 1914.
- "Libanios et le christianisme", *MB*, 24 (1920) 72-89.

- NORMAN, A. F.,
- *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Liverpool, 2000.
- *Libanius's autobiography (Oration I)*, London, 1965.
- PETIT, P.,
- *Libanius et la vie municipale à Antioche au I^{er} siècle après J.-C.*, Paris, 1955.
- QUIROGA PUEKTAS, A.,
- *Relación Retórica-Histórica-Mitología en los discursos XIX-XXXIII de Libanio de Antioquia*, Granada, 2006.
- RITORE PONCE, J.,
- *Temistio. Discursos Políticos*, Madrid, 2000.
- SALINAS DE FRIAS, M.,
- "Tradicón y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", en A. González Blanco & J. M^a Blázquez Martínez, (eds.) *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 237-245.
- SANDWELL, I.,
- "Outlawing magic or outlawing religion? Libanius and the Theodosian Code as Evidence for legislation against Pagan practices in the fourth century A.D.", en V.W. Harris (ed.), *Understanding the spread of Christianity in the First Fourth Centuries*, Brill, 2005, pp. 86-123.
- SCHOUER, B.,
- "Libanios et l' autobiographie tragique", en M. F. BASILEZ & P. HOFFMANN (eds.), *L' invention de la autobiographie d' Hesiodé a Saint Augustin*, Paris, 1993, pp. 305-323.
- TRZCIONKA, S.,
- *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*, Londres, 2007.
- WÖHRLE, G.
- "Libanios' Religion", *PCULIGC*, VII (1995), pp. 71-89.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA

¿ἨΦΑΛΙΑ EN EL PAPIRO DE DERVENI?¹

1. En la recién aparecida *editio princeps* del *Papiro de Derveni*² se publican, sin atribuirlos a una columna concreta, algunos pequeños fragmentos del papiro que no habían sido publicados antes.

En uno de ellos³ podemos leer:

[σ|
|ηφ|

Está claro que un fragmento tan pequeño puede leerse de muchas formas, pero si ηφ| es el principio de una palabra, el catálogo queda prácticamente limitado a la familia de palabras cuyos representantes de uso más frecuente son ηήφω ‘ser abstemio, no beber vino’ y ηήφάλος ‘carente de vino, sobrio, abstemio’.

2. En particular, tenemos interesantes ejemplos del uso de ηήφάλος o de otra palabra de la misma raíz, para referirse al hecho de que las Erinis reciben libaciones sin vino:

2.1. En las *Eumenides* de Esquilo, Clitemestra exhorta a las Erinis a que persigan a Orestes, recordándoles las ofrendas que les ha hecho⁴:

χόδς τ’ δούρους, ηήφάλα μελίγλυττα,
καὶ νυκτιοειμνα δέφην’ ἐπ’ ἐσχάραυ πιυόος
ἔθου.

Libaciones sin vino, ofrendas que no embriagan para aplacaros,

1 Esta nota forma parte de los trabajos del Proyecto de Investigación Consolidar C “Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo Oriental: semejanzas, diferencias, procesos”, financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación, de la Secretaría de Estado de Política Científica y Tecnológica del Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-09403).

2 T. KOUREMENOS-G. M. PARASSOGLIOU-K. TSANTSANIOGLIOU, *The Derveni Papyrus*, Firenze, 2006. Pp. 178, p. 124.

3 Aesch., *Eum.* 107-109.

4 *MHNF*, 7 (2007) 285-288.

y banquetes solemnizados por la noche sobre el altar de fuego os ofreci,

donde, como señala Sommerstein⁵, ηήφάλα μελίγλυττα ‘in sense virtually repeats χόδς δούρους’. La función de las ofrendas es aplacar a las Erinis.

2.2. Por su parte, en el comienzo del *Edipo en Colono* de Sófocles, Edipo considera un buen auspicio haber llegado a un recinto consagrado a las Erinis⁶ y añade, dirigiéndose a ellas:

οὐ γὰρ ἄν ποτε
πρώταστον ἡμῖν ἀντέκρυπο’ ὄδοι πορῶν,
ηήφω δούρους.

Pues, de no ser así, nunca
me habría encontrado con vosotras, las primeras, en mi camino,
yo abstemio, con vosotras que no bebéis vino.

También aquí se relacionan con las Erinis ofrendas sin vino, igual que en otro lugar de la obra, aunque en este último caso, sin utilizar un derivado del tema ηήφ-⁷:

κρατήρ μελίχλιων ποτῶν
cratera de bebida como la miel,

una expresión que el escolio *ad loc.*⁸ interpreta en los siguientes términos:

γλυκέων ποτῶν, ὃ ἐστὶ μέλιτος, οἷς μελιτοσοῦται τὰς θεάς. συγγραμμάτων ταύταις ταῖς θεαῖς ὕδατος καὶ μέλιτος χοή.

de bebidas dulces, es decir, de miel, con las que aplacan a las diosas. Pues a estas diosas les ofrecen una libación mezclada de agua y miel.

Si no en el texto, sí que encontramos en el escolio la precisión de que la función de la libación sin vino es aplacar a las Erinis.

2.3. También Apolonio de Rodas⁹ relaciona el adjetivo ηήφάλος con las Erinis; concretamente con plegarias dirigidas a ellas para aplacarlas¹⁰.

5 A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylus, Eumenides*, Cambridge, 1989, 103.

6 Soph., *Oed. Col.* 98-100.

7 *Ibid.* 159. No olvidemos que en el pasaje de *Eumenides* citado, un derivado de μέλι, μελίγλυττα, aparece como sinónimo de ηήφάλος.

8 Schol. Soph. *Oed. Col.* 159 (16, 1 de Marco).

9 Apoll. Rhod., IV 712-715.

10 μελίκτηρα aparece en el léxico de Liddell-Scott-Jones como sinónimo de μελίγλυττα. Aunque haya ligeras variaciones en el vocabulario entre unos autores y otros, el esquema es siempre el mismo.

ἡ δ' εἶσω πέλαινοὺς μελαιντρὰ τε νηφαλίησιν
καίεν ἐπὶ εὐχὰς ἡσίου παρῆστιος, ὄφρα χόλοιο
σπερδαλέας παύσειεν Ἐρινύας.

Y ella en el interior, quemaba tortas y ofrendas apaciguadoras,
después de las plegarias sin vino junto al hogar, a fin de que en su cólera
cesaran las terribles Erinis.

2.4. Asimismo, Callimaco utiliza el adjetivo νηφάλιος en un contexto referido a las Erinis: se trata de un culto celebrado en su honor por sacerdotisas atenienses pertenecientes a la estirpe de los Hesíquidas¹¹:

νηφάλια καὶ τῆσιν δὲι μελινθεῖας ὄμπας
Μη-τεῖραι καίεν ἑλλαχόν Ἥστυχίδες.

Y también a las abstemias les corresponde quemar en su honor
pasteles de miel, a las sacerdotisas Hesíquidas.

El poeta recurre a una enálage para aplicar el epíteto que designaba las ofrendas sin vino a las propias sacerdotisas.

3. Vemos, pues, que en una serie de pasajes de época clásica y helenística el adjetivo νηφάλιος se utiliza en relación con libaciones u ofrendas a las Erinis, insistiendo en que se trata de ofrendas sin vino y, en casi todos los casos, se señala que su finalidad es aplacar a estas divinidades vengadoras. No debe ser ajeno a este hecho el que el vino se considere normalmente como una especie de sustituto de la sangre.

Volviendo al *Papiro de Derveni* y al posible contexto en que podría situarse el pequeño fragmento que nos ocupa, también en él se menciona a las Erinis¹² y, así mismo, a las Euménides¹³, en un contexto de ofrendas sin vino, que también tienen como función aplacar (μελάσσω) a estas diosas, identificadas con almas vengadoras. Es el panorama que encontramos en la columna VI¹⁴.

¹¹ Callim., *fr.* 681 Pf.

¹² En las columnas II-IV.

¹³ Además de las citas en la col. VI que leeremos a continuación, es muy probable que haya que leer Εἰνε[ν]ί[δ]η en la col. II 4 (Εἰνε[ν]ί[δ]η se lee en la línea anterior). En cambio, no me parece aceptable la propuesta de Tsantsanoglou-Parissoglou de restituir τῆν Εἰνε[ν]ί[δ]η en la col. II 7 (p. 65), dado que estas divinidades no aparecen nunca mencionadas en singular. Por su parte, las Ἐρινύες se mencionan, además del pasaje citado, en cols. I 6, III 5 y IV 9 (en una cita de Heráclito).

¹⁴ Columna VI 1-10. Cf. sobre la cuestión A. HENKICHS, “The Euménides and wineless libations in the *Derveni papyrus*”, *Acti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, II, 1984, 255-268, esp. 261 y pasajes citados; F. CASADUSSIS, *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'origisme a l'època clàssica (Plató i el Papiro de Derveni)*, Tesis Doctoral, Universitat Autònoma

εὐχὰι καὶ θυο[τ]ρα μελινθεῖαι τὰς ψυχάς.
ἐπι[τα]θὴ δὲ μάγῶν δυνά[μ]ιτα θλαμίνας ἐμ[προ]θῶν
γ[ι]νομένης μεθιστάται· δαίμονες ἐμ[προ]θῶν ὄντες εἰσι
ψυχὰι τυμωτοί. τὴν θυο[τ]ρα τούτου ἔνεκε[μ] τι[το]λοῦσ[ι]ν
5 οἱ μάγῶι, ὡσπερὶ πουρὴν ἀποδοῦντες· τὸτ<S> δὲ
ἐπο[τ] [S] ἐπισπένδουσιν ὑ[δ]ρωι καὶ γάλα, ἐξ ὧσπερ καὶ τὰς
χῶας ποιοῦσι· ἀνάριθμα [καὶ] πολυόφθαλα τὰ πότνα
θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχὰ[ι] ἀν[ι]ρίθμω[ι] εἰσι· μύστρα
Εὐμενίαι προθύουσι κ[τα]τὰ τὰ] γυρὰς· Εὐμενίδες γὰρ
10 ψυχὰι εἶσι.

Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos¹⁵ puede cambiar de sitio a los demonios que estorban, dado que los demonios que estorban son almas vengadoras. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, en la idea de que están expiando un castigo. Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales también hacen libaciones. Incontables y de múltiples bollones son las tortas que queman como ofrendas, porque también las almas¹⁶ son incontables. Los mistas sacrifican primero a las Euménides, igual que los magos, pues las Euménides son almas.

4. Los paralelos citados del uso de νηφάλιος o términos emparentados y el hecho de que en el *Papiro de Derveni* se trate de ofrendas a las Erinis y a las Euménides en un contexto propiciatorio (igual que en los ejemplos que se han presentado) nos invitan a leer algo más del pequeño fragmento citado al principio:

το[
νηφαλι-

y a pensar que habría que situar dicho fragmento en el contexto de las referencias del autor a las ofrendas sin vino de los magos o de los mistas en honor de las Erinis o las Euménides.

ALBERTO BERNABÉ
Universidad Complutense, Madrid
albernab@filol.ucm.es

de Barcelona, Bellaterra, 1995, 228; G. BERTSCH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004, 76; KOUREMENOS EN TSANTSANOGLIOU et al., *op. cit.*, 166 ss; R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *El origismo y la magia*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, 2006, esp. 477-478 y 508.

¹⁵ No podemos entrar aquí en la compleja cuestión de los μάγοι en el *Papiro de Derveni*, sobre la cual cf. A. BERNABÉ, “*Magoi* en el *Papiro de Derveni*: magos persas, chamanes u oficiales orficos?”, en E. CALDERÓN-A. MORALLES-M. VALVERDE (eds.), *Koinós logos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, 2006, 99-109, con discusión de opiniones anteriores.

¹⁶ Muy probablemente, las de los muertos.

ALCUNE NOTE SULL'EUTOCIA E LA DISTOCIA

Franz Boll, nel penultimo capitolo del suo *Sternglaube und Sterndeutung*, volle offrire al lettore un *konkretes Beispiel* delle possibilità interpretative della carta del cielo, *Himmelsbild*¹. Su questo terreno di rado si avventurano gli storici dell'astrologia, così vivo ed ingombrante essendo il fantasma dell'anacronismo superstitioso dell'astrologia popolare contemporanea². Boll scelse ad esempio la natività di Goethe, ma la sua interpretazione, che si basa, a suo dire, non su quella moderna, ma sui principi più elementari dell'astrologia ellenistica, copre i tratti del carattere e del destino del personaggio, ovvero ciò che segue l'origine. Sono peraltro trascurati i giudizi preliminari, in particolare l'esame delle condizioni del parto.

La prima proposizione del giudizio sulle circostanze del momento del nascere pone la questione della conformità o difformità tra il sesso del nato e quello dei segni zodiacali che albergano il Sole, la Luna e l'oroscopo. La testimonianza più antica è in Doroteo, dove leggiamo che la conformità significa *hals, salus, liberatio* e *huan, pulchritudo*; la difformità *šiddah, vehemencia, asperitas* e *hālak, interitias, exitium*³. E tale difformità troviamo nella natività di Goethe, dove il Sole in Vergine, la Luna in Pesci, l'oroscopo in Scorpione sono tutti in segni femminili. Il suo parto fu invero così travagliato e difficile, dice Goethe, che, a causa dell'imperizia della levatrice, «io venni al mondo come morto e solo dopo molti sforzi fui portato a vedere la luce»⁴.

1. F. BOLL, C. BEZZA, W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Darmstadt, 1976, pp. 67-72.
2. Fa eccezione T. BAKTON, *Ancient Astrology*, London and New York, 1994, pp. 114-133, che offre un'interpretazione della natività del principe Carlo d'Inghilterra sulla base dei trattati di Doroteo e di Firmico.
3. *Carmen astrologicum* ed. D. PINGRE, I, 3. Hngo di Santalla riprende quasi alla lettera il passo di Doroteo: la conformità «matis natique saltem integraliter portendi», la difformità «prout aspectus aut delinimentum suadebit de corruptione indicare memento», *The Liber Aristotilis of Hngo of Santalla*, ed. CH. BURNETT and D. PINGRE, London, 1997, p. 33.
4. J. W. VON GOETHE, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Munich, 1911, p. 5 (trad. it. di E. SOLA: *Poesia e verità*, in: *Opere a cura di L. MAZZUCCHETTI*, Firenze, 1963, I, p. 575).

Il neonato che appare come esangue e senza vita e l'opera abile o inetta della levatrice richiamano alla mente un passo dell'*historia animalium* di Aristotele (VII, 10), ma rimandano altresì ad un topos ricorrente nell'astrologia ellenistica che, pur non presente nel *quadrupartitum* tolemaico, è implicitamente contenuto nella serie dei quattro capitoli che Tolomeo (*quadr.* III, 4) pone tra i giudizi degli accadimenti che coincidono con la nascita: il sesso del nascituro, i parti plurimi, la forma umana o mostruosa, la morte perinatale. Infatti, il giudicare dell'eutocia e della distocia è preliminare a ciascuno di essi, in particolare al primo e all'ultimo: il sesso di chi nasce si desume dall'alogia con il sesso dei segni, mentre la congettura sulla vita e la morte nell'età della nutrizione si fonda sull'esame delle configurazioni correlative dei pianeti malefici verso i luminari. L'astrologo pone pertanto un rapporto diretto tra il sesso, il temperamento e la speranza di vita, come si può vedere da un passo di Leopoldo d'Austria:

*Et in natiuitatibus mulierum si plures significatores fuerint feminini et in signis femininis nata erit mollis et effeminata: et e contra femine erunt virgines. Et tales parum viuunt et non nutriuntur pre multitudine humiditatis in uiris et stictitatis in mulieribus*⁵.

Dopo Doroteo, gli astrologi che trattano di questo capitolo sono Manetone⁶, Antioco⁷, Efestione, Retorio⁸. Dei primi due non abbiamo che brevi cenni, ma degli altri conserviamo un breve testo tramandatici da più manoscritti. Il testo di Efestione, edito da D. Pingree sulla base di quattro manoscritti⁹, merita di essere confrontato con le lezioni di altri tre manoscritti. Quello di Retorio, edito da Heeg¹⁰,

5. *Complutario Leopoldi ducatus Austriae filij de astrologia scientia*, Erhardi Radolp Augustensis... Venetijs, 1489, ca. 16v.
6. *Manethonis apotelesmaticorum qui genuitur libri vi*, ed. A. КОЕГЕНЪ, Lipsiae, 1858, I, 46 (p. 86): *ἢν δὲ Κύριον καὶ ἢν τοὺς Κρόνου τυχαίωσται / Συγχαίτην καὶ Βυροκίτην πέζουσι γυναι- ἔτη* e la traduzione seicentesca di Anton Maria Salvini (*Manetone degli effetti delle stelle*, a cura di R. PINTAUDI, Firenze, 1976, p. 22. Se il cornio Saturno / bella Venere n'abbracci / ree nozze, e parto reo fanno alle donne. Ancora Manetone I, 250; Κοβηνίη p. 94; Άρεως ἦδὲ Κρόνου μέτρον βέλταρε Δεληήρη / ὀβέκεν ἀρτοκὲν πέκτρα μορεῖρη τεκοῦστας; ΣΑΛΥΝΙ, p. 30. La Luna fra Saturno e Marte temi / che forte ell'è alle parturienti.
7. CCAQ, VIII/3 p. 108-22: *περὶ τοκετῶν ὅπως τὸν τῶν στυχημάτων ὀφείλων δηλοῦσται*.
8. Nella sua ἐπιτοκῆφις πινυακῆ, CCAQ, VIII/4 p. 118: *περὶ τῶν τῶν βῶν ἔτην περὶ εὐτοκίας καὶ δυτοκίας*. Cf. *Liber Hermetis*, ed. W. GUNDEL, p. 40; *Hermetis Trismegisti de triginia sex decanis*, ed. S. FERRAOLI, Turin/Ionli, 1994, p. 51: *In figurithva consideratione oportet ante omnia quætere de facultate vel difficultate partus*.
9. *Laurentianus* 28,14, fo. 99v; *Parisinus graecus* 2501, fo. 169v-1; *Laurentianus* 28,16, fo. 182r-v; *Marcianus graecus* 324, fo. 107r-v; *Apotelesmatica* ed. D. PINGREE, I, pp. 330-331; II, pp. 296-297.
10. CCAQ, VI/3 pp. 79-80.

da Cumont¹¹ e da Pingree¹², presenta alcune varianti di un solo manoscritto che riporta il testo senza alcuna titolazione. Diamo qui di seguito l'edizione di questi testi.

Efestione

Περὶ εὐτοκίας καὶ δυστοκίας¹³

Ὁ ἦλιος, ὁ ἄρροκόπος καὶ ἡ σελήνη ἐν ἀρρενικοῖς ὄντες ζώδιος¹⁴ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ τόκου, εὐτοκίαν παρέχουσιν¹⁵ ἀρρενικῶν ὄντων τῶν κρυφοφυμμένων, βάλια γὰρ ἡ ἀπότεξις τούτων· καὶ θηλικῶν δὲ ὄντων τῶν κρυφοφυμμένων, εἴπερ ἐν θηλικοῖς ζώδιοις¹⁶ τύχουεν ὁ τε ἦλιος καὶ ὁ ἄρροκόπος, ἀλλὰ δὴ καὶ ἡ σελήνη, εὐδρομος καὶ ἀβαλαβῆς προβαίνει ὁ τόκος ὁμοίως. ἔμπραυν δ' αὖ σκολιὸς καὶ ἀνάρμοστος προβαίνει ὁ τόκος τοῦ κρόνου ἐγκέντρου¹⁷ τυχόντος καὶ μάλιστα εἰ καὶ¹⁸ ὁ τόκος ἐν ᾧ πάρεστι θηλικῶν περιέχει ζώδιον· κλυδωνοῦ γὰρ ἐπάγει τὰς τικτούσας· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἄρης ἐπὶ κέντρους¹⁹ αὖν, καὶ μάλιστα εἰ τὸ ζώδιον ὃ ἐπέχει θηλικῶν ὑπάρχει· βάλιαν τὴν ἀπότεξιν παρέχει, ὡς καὶ ἐν ὁδοῖς ἡ λουτροῖς²⁰ ἐξαιφνης τὴν ἐγκυμοσύσασιν τίκτειν.

Δεῖ δὲ παρατρέπειν καὶ τὰ ζώδια, ¶F : 169v¶ εἴτε ὀρθά εἰσιν, εἴτε πλάγια καὶ ὀρθά μὲν εἰσι τὰ ἀπὸ ¶B : 139r¶ τοῦ²¹ καρκίνου ἀχχοῦ τοῦξοτου, πλάγια δὲ τὰ²² ἀπὸ ἀλγολέωντος ἀχχοῦ διδυμῶν· καὶ ἐν μὲν ὀρθοῖς ζώδιοις τυχούσης τῆς σελήνης βάλιος ὁ τόκος γίνεται τοῦ ἐμβρύου, ὀρθῶν τὴν ἔξοδον ποιοῦντος, ¶H : 81r¶ ἐν δὲ πλάγιοις δίσκοδος, πλάγιας τῆς ἐξόδου γινομένης· καὶ ὁ Μανέθων δέ φησι· σελήνη ἐμπει-

11 CCA G VIII/4 p. 125.

12 In: *Dorotheus Carmen astrologicum* ed. D. Pingree, p. 324: περὶ εὐτοκίας καὶ δυστοκίας καθὼς ἀμφότερος.

13 B: *Barberianus* gr. 127 fo. 138v-139r; H: *Scorialensis* IR. 14 fo. 80v-81r; F: *Laurentianus* 28, 13 fo. 169r-v.

14 H add. : ἦγουν κρός, δίδυμοι, λέων, ζυνός, τοξότης, ἰδρονόος.

15 H : περιέχουσιν.

16 H add. : ἦγουν τρώπος, καρκίνος, παρθένος, σκορπίος, ἀλγολέωντος, λχθῶες.

17 B, H : ἐν κέντρους.

18 B om.

19 B, H : ἐπίκεντρος.

20 H : λουτροῖς.

21 B, F om.

22 F om.

σχεθῆσα ὑπὸ κρόνου καὶ ἄρεως ἀγαλέα ἐστὶ τὰς τικτούσας, καὶ μάλιστα εἰ ἐν πλάγιοις ζώδιοις καὶ οὗτοι οἱ ἀστέρες ὁ τε κρόνος²³ καὶ ὁ ἄρης τύχουεν, ἡ δὲ σελήνη ἐπίκεντρος εἶη ὁμοίως δὲ καὶ εἴπερ καὶ οὗτοι ἐπίκεντροι εἴεν.

Retorio

Laurentianus 28, 14 fo. 219r

<περὶ τοκετοῦ>

ἐπὶ ἀρρενικῆς γενέσεως τὰ φῶτα ἐν ἀρρενικοῖς ζώδιοις τυχόντα καὶ ὁ ἄρροκόπος ὑπ' ἀγαθοποιῶν θεωρούμενος εὐτοκίαν ποιοῦσιν, ἐπὶ δὲ θηλικῆς γενέσεως δυστοκίαν καὶ μάλιστα ἐν αὐτῶν τὰ φῶτα τρίγωνα πρὸς ἀλλήλα σχηματιζόμενα καὶ ἐν ἀρρενικοῖς ζώδιοις· αὐαύτως δὲ καὶ ἐπὶ ἀρρενικῆς γενέσεως τὰ φῶτα τρίγωνίζοντα ἐν θηλικοῖς ζώδιοις μετὰ ἄρροκόπου δυστοκίαν ποιοῦσιν. ζεὺς ἄρροκόπιον ἐν γενέσει εὐτοκίαν δίδωσι καὶ εἰ μὲν ἀρρενικὸν εἶη τὸ ἄρροκόπιον ἐν ζώδιον τὸν πατέρα εὐγενέστερον εἶναι τῆς μητρός θηλοῖ, εἰ δὲ θῆλυ, τὴν μητέρα· ὁ κρόνος ἄρροκόπιον δυστοκίαν παρέχει καὶ μάλιστα ἐν θηλικοῖς ζώδιοις· ὁ δὲ ἄρης ἄρροκόπιον καὶ μάλιστα ἐν θηλικοῖς ζώδιοις συντομώτατον ποιεῖ τὸν τοκετὸν καὶ παρ' ἑλπίδα ἢ ἐν ὁδοῦ ἢ λουτροῦ. φασι δὲ καὶ τὰ ὀρθά καὶ πλάγια ὡς τὰ πολλὰ συμβάλλεσθαι εἰς τὸν περὶ τοκετῶν λόγον καὶ ἔστιν ἡ περὶ τούτων σκέψις τοιῶδε· ἡ σελήνη ἐν τοῖς πλάγιοις ζώδιοις τυχοῦσα καὶ ὑπὸ τῶν κακοποιῶν ἐμπειρεχόμενη δυστοκίαν ἀποτελεῖ, καὶ μάλιστα τῶν κακοποιῶν ἐν ταῖς πλάγιοις ζώδιοις τυχόντων καὶ τὴν σελήνην ἐπίκεντρον οὖσαν ἐπιθεωρούντων.

GIUSEPPE BEZZA

Università di Bologna

23 H : κρός.

-PER BENEDICTUM TUUM– EINE VERSTECKTE ANRUFUNG DES ATTIS AUF
EINER MAINZER DEFIXIONIS TABELLA (DTM 2, INV. NR. 182, 18)

Auf fünf der im Jahre 1999 in dem Mainzer Doppelheiligtum von Isis Panthea und Mater Magna entdeckten Fluchtafeln, die mit archäologischen Mitteln in die Zeit zwischen etwa 65 und 130 n.Chr. zu datieren sind, wird die im römischen Staatskult verehrte Mater Magna, auf dreien von ihnen Attis, der Parhedros der Mater Magna, namentlich angerufen. Auf weiteren acht Täfelchen werden Gottheiten ohne Namensnennung mit *Du* oder *Ihr* angerufen. Die Deponierung im Heiligtum sichert jedoch, daß auch hier Mater Magna und Attis als Helfer gedacht waren. Für die Anrufung der Mater Magna in Verfluchungstexten fehlten bisher jegliche Parallelen, für die Anrufung des Attis gibt es jetzt einen weiteren Beleg, der etwa gleichzeitig im ca. 40 km von Mainz entfernten Groß-Gerau gefunden wurde.¹

Die Tafel DTM 2 (inv. nr. 182, 18) ist mit ihren Abmessungen 19,6 x 17,5 cm neben DTM 1 (inv. nr. 72, 3) der größte der Mainzer Funde. Dank der 18 Zeilen, der Kleinheit der elegant geschriebenen älteren römischen Kursive von nur 5 mm Höhe und der Länge der Zeilen steht sie der anderen Tafel trotz nur einseitiger Beschriftung an Textlänge nicht nach. Die Tafel wurde nach der Beschriftung von oben nach unten gerollt und danach von links nach rechts gefaltet. Durch die Rollung und die Faltung wurde die Tafel im Bereich der Zeilen 3-8 überdehnt und in senkrechter Richtung gerissen, in den Zeilen 4-7 ca. 5 mm übereinandergescho-ben, im Bereich der Zeilen 9-13 gestaucht und gewellt und in den Z. 14-16 einige Millimeter übereinandergescho-ben. In diesem Zustand wurde die Rolle, die wie mehrere der Manzer Defixionum tabellae nach dem Kultakt ins Feuer geworfen wurde², an einer Ecke angeschmolzen; die Hitze drang dabei bis zur dritten Windung vor. Das geschmolzene Blei hängt am unteren Rande der Tafel. Dadurch

¹ SCHOLZ, M. – KROPP, A., „‘Prisolla, die Vertiklerin’: Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Groß-Gerau“, in: BRODEUSIK, K. – KROPP, A., *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schatzkanzler*, Frankfurt a.M., 2004, 33-40.

² DTM 11 (inv.-nr. 182, 14 B) 7-11: *sic illorum membra liquescant(), quammodum hoc plium tuum liquescet, ut eorum(m) existim sit.*

entstanden im rechten Teil der Tafel drei bogenförmige Löcher, von denen zwei zu beträchtlichem Textverlust der rechten Zeilenränder 3-9 und 11-16 führten; es fehlen bis zu je 20 Buchstaben, insgesamt 15-20 Prozent des Textes, der sich wegen der ungewöhnlichen Formulierung, die im thyrigen Text zu beobachten sind, nicht vollständig rekonstruieren läßt. Die Berechnung der Textlücken ist schwierig, da der Schreiber, wie aus den erhaltenen Zeilenenden erkennbar, bemüht war, die Zeile nicht nur mit Silbenende, sondern mit Wortende schließen zu lassen, und gegen Zeilenende zu breiteren, schwungvolleren Buchstaben und Abständen neigte. Die vorgeschlagenen Konjekturen passen jedoch in den verlorenen Raum bis zu einem etwa gleichmäßigen Zeilenende. Der Text der Zeile 4 links des mittleren Risses war erst nach Anheben des Bleistücks, das sich durch die Verformung der Bleitafel von rechts nach links übereinander geschoben hatte, zu sehen, ist aber nun klar und einwandfrei zu lesen. Die zeichnerische Rekonstruktion der Stelle zeigt, daß die Partien links und rechts des Risses lückenlos aneinanderpassen.

1. Quisquis dolum malum adm[isi]t de] hac pecun[ia], [—,
2. ille melior et nos def[er]iores sumus [—————]
3. Mater deum, tu persequeris per terras, per [maria, per locos]
4. ar[is]dos et umidos, per benedictum tuum et ol[im]nes —, qui de hac³
5. pecunia dolum malum adhibet, ut tu p[er]sel[quaris] illum —. Quomodo]
6. galli se secant et praecidant uir[is]sua, sic ille —] R S Q
7. intercidat MELIORE pec[un]is...!..]
1. Wer auch immer arglistige Täuschung begangen hat bezüglich dieses Geldes, [...]
2. jener ist der bessere (= im Vorteil) und wir sind die unterlegenen [...].
3. Mutter der Götter, du verfolgst durch die Länder, durch [Meere, durch
4. trockene und feuchte Orte, durch deinen Gepriesenen und [alle Wer
[bezüglich dieses
5. Geldes arglistige Täuschung anwendet, [jenen] sollst du verfolgen [... Wie
6. die Galloi sich schneiden und ihre Geschlechtsteile abhauen, so soll jener [...]
7. seine Brust durchschneiden (?) [...]

In diesem Text findet sich eine besonders eindrucksvolle Verbindung juristisch, religiöser und magischer Sprache. Der Verfasser interpretiert mittels der gebetsartigen Anrufung der Mater Magna das juristische Delikt zu einem religiösen Frevel um, den die Göttin selbst zu ahnden habe. Die Einleitung der Verfluchung

³ Der Strich signalisiert den Riß der Bleitafel.

mit *quisquis* signalisiert wie in zahlreichen anderen *defixiones*, daß der Täter unbekannt ist. Das Verbrechen besteht in arglistiger Täuschung (*dolus malus*, Z. 1). Aus Zeile 4 f. (und 13) geht hervor, daß Geld der Gegenstand des *dolus malus* war. Eine Parallele zu diesem Delikt als Gegenstand einer Verfluchung findet sich auf der Verfluchungstafel von Montfó (Héranlt), 50-60 n. Chr. (MARCHAL, 1981, 43 = AE 1981, 621): *Quomodo hoc plumbu(m) non paret et decadet, sic decadat aetas, membra, uita, bos, grano (= grannu), mer(x) eoru(m), qui mihi dolu(m) malu(m) fecerunt*. Durch den *dolus malus* hat sich, wie es in Z. 2 heißt, der Betrüger gegenüber dem Betroffenen in Vorteil gesetzt⁴, der daraufhin den Täter rituell verflucht, indem er sich an Mater Magna wendet. In sehr feierlicher Form, vergleichbar der Aretalogie der literarisch erhaltenen Gebete, spricht er die Göttin an, weil sie ihre Feinde oder Übeltäter über Land und Meer; durch trockene und feuchte Orte verfolgt. Für die Bitte um Verfolgung eines Übeltäters (dem *persequi* entspricht auf griechischen Fluchtafelchen ἐπιχρητέω) liefern die lateinischen Fluchtafelchen zwar reiches Parallelmateriale⁵, vgl. die Fluchtexte von Corsica (AE 1982, 448, H. SOLIN, *Archos*, 15 (1981) 121 f.); *[-] ule uindica te Qui tibi male flecti, qui [-] [-] [-] uindica te et si C. Statius tibi nocuit, ab eo uindica te [-] [-] [-] persequi nis eum, ut male contabescat, usque dum morietur [-] cumque ali(u)s, et si Pollio conscius est, et illum persequi nis, ni (= ne) annu(m) ducat, und von Italica (GL, 1. - LUZÓN, M., "Tabella defixionis de Italica", *Habis* 6 (1975) 117-133: *domi(n)a Fors, fontij ut tu persequi nis tuas (dhas TOMLIN) res demando, quiscunque colligas meas teluit (= tulit) et solias: tibi, dea, demando, ut tu illas, ad(cep)tor si quis (puer sive) puell(u)a, si mulier sive [ho]mo inuolauit, [tu] illos persequi nis. Doch die auf der Mainzertafel universal gefäße Allmachtsformel *tu persequi nis per terras, per [mar]ia, per locos] ar(t)idos et imidos* ist in anderen Verfluchungstexten und selbst in literarischen Gebeten ohne Parallele. Die bipolare Formel der Omnipräsens *per terras et maria* ist v.a. in der Dichtung zu Hause – dort meistens in umgekehrter Reihenfolge – vgl. Plaut., *Rud.* 1 (*Iuppiter*) *Qui gentis omnes maritimaque et terras***

4 Zu *melior*: im Vorteil vgl. die Fluchtafel aus Schramberg-Waldmössingen (Anhang I 2) (I./2. Jh.) bei NUBER, H. U., "Eine Zaubertafel aus Schramberg-Waldmössingen, Kreis Rothweil", *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 9, Stuttgart, 1984, 377-384; *flum(m) gnatie qui inuolauit aut qui melior est animi conscius, ... - deflexiones* unterlegen, im Nachteil, besonders in einer Rechtsangelegenheit, vgl. Cic., *Balb.* 35 *neque ideo est Gadhonorum causa deterior, grauisissim enim et plurimis rebus est iudic; Cic., Att.* 8, 15, 2 *uictoria autem ita incerta, ut deterior causa paratior mihi esse uideatur*; Sen., *Phoen.* 384 *quo causa melior sorsique deterior trahit, / inclinat animus semper in fimo fauers*.

5 VERSNEL, H.S., "Beyond cursing. The appeal to justice in judicial prayers", in: FARAONE, Chr. A. – OBRINK, D. (Hgg.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*, New York – Oxford 1991, 78 f. und 82 f.

6 VERSNEL a.O. 82 f.

mouet ...; Ter., *Ad.* 790, Lucr., 1, 29 und öfter; Verg., *Aen.* 6, 58 f., aber auch in der Prosa: z.B. Cic., *leg. agr.* 2, 46 *omnis terras ... atque omnia maria*, bei Livius und den Rednern. Die die gesamte sichtbare Welt umspannende Formel hat meistens pathetischen Wert: Cic., *Rosc. Am.* 131 *etenim si Iuppiter Optimus Maximus, cuius mihi et arbitrio caelum, terra maritimaque reguntur* ...; vgl. Cic., *leg.* 1, 61 und öfter; Livius, Seneca rhet. u.a. Der zweite Teil der Allmachtsformel *per locos] ar(t)idos et imidos* entspringt dagegen fachsprachlichem Gebrauch (Architektur und Landwirtschaft): Vitruv, 6, 1, 8 u.a.; Varro, *rr.* 1, 9, 4 *itaque periti in loco unidiore Jar adorem potius serunt quam triticum, contra in aridiore hordeum potius quam far, Varro, rr.* 4, 29 *Igitur secundum uernum aequinoctium perfectam uinum insitionem habeto, locisque aridis et siccis nigram uitem insertito, unidis albam*, u. öfter; derselbe Sprachgebrauch mehrfach bei Columella.

Was sich diesen Dikolon polarer Ausdrücke in scheinbar gleicher Form mit *per* anschließt, gab der Deutung besondere Probleme auf. In der Kette der geographischen Definitionen der Allmacht ist die bisher in keiner lateinischen *defixio* belegte Formel *per benedictum tuum* (Z. 4) merkwürdig, die grammatisch entweder als Neutrum oder als Masculinum zu verstehen ist. Doch in beiden Fällen wechselt *per* von räumlicher zu instrumentaler Bedeutung. Im Gegensatz zu dem sehr häufigen *maledicere* "schmähen" und *maledicta* "Schmähungen" ist *benedicere*, *benedictum* selten; bei Plautus bedeutet *benedicere* (nur im Vokativ und ohne Objekt gebraucht) "Gutes reden", d.h. das Unglück nicht herbeireden (*As.* 204, 744; *Cas.* 346); Gellius (*N.A.* 7, 113) hat einmal *benedicere* mit Dativ "loben"; bei Terenz bedeutet *benedicta* "Lob" als direkten Gegensatz zu *maledicta*. Als Neutrum könnte *benedictum* vor dem christlichen Sprachgebrauch ("Segen") nur "Lob-/spruch" bedeuten, was im Kontext kaum Sinn ergibt. Zu erwägen wäre noch die Bedeutung "gutes Wort" als Gegenteil von *maledictum* "Verfluchung", aber selbst diese Bedeutung ist nur einmal belegt⁷.

Die Lösung ergibt sich aus der Bedeutung als Masculinum: *benedictus* ist nach Ausweis der Inschriften das Attribut eines Verstorbenen, in der Sepulchratopik vergleichbar unserem (ugs.) "Seligen". Im folgenden werden nur eindeutig heidnische Belege ausgewählt⁸ und solche, in denen *benedictus* unzweifelhaft Attribut und nicht der – bei Heiden wie Christen verbreitete – Eigennamen ist: CIL VI 10192 *Muscae Charitosa Sissinae benedictio uere merenti*; CIL VI 14199 *Dis Mamib(us) Capurnio Telesphoro benedictio ... colliberto*; CIL VI 12464 *Dis Mam(ibus) Artemisia Caesaris uixit ann(os) XXX. Horea filia matris bene merenti fec(it). Tito*

7 Plin., *n.h.* 11, 232 *esse in maledictis iam antiquis strigem conuenit, sed quae sit auium, constare non arbitror*.

8 Die Belege wurden mit Hilfe der elektronischen Datenbanken von CLAUSS – SLABY (Eichstättler Corpus) und G. ARRUPURJ (Heidelberg) gefunden.

Das vor der Textlücke stehende *pecl* eröffnet mehrere Konjekturemöglichkeiten¹⁴: *pechtus* paßt als Obj.; besser zu *intercidat* als *pecuniam*, auch für *peculium* findet sich im erkennbaren Kontext kein Anhaltspunkt. Da schließlich *ec* in dieser Schrift auch als *ig* gelesen werden könnte, käme man auf *pyglione* als Instrument des Schneidens. Aber die 6-8 Buchstaben nach dem mittleren Riß der Tafel sind nicht mehr zu lesen. Die Fortsetzung des Satzes in den Z. 8 ff läßt jedoch vermuten, daß vorher von dem Vergehen bzw. den möglichen Ausflüchten des Schuldigen die Rede war.

Mater Magna und – in verschlüsselter Form – ihr Kultgenosse Attis werden also hier wie in anderen Mainzer Verfluchungstexten als Helfer in privatrechtlichen Konflikten angerufen. Von ihrer orientalischen Herkunft und ihren einstigen Funktionen als Vegetationsgötter ist abgesehen von ihren ekstatischen Riten nichts verblieben.

JÜRGEN BLAENS DORF
Universität Mainz

¹⁴ Formen von *peccare*, *peclere*, *pechtus*, *pectarius*, *peculatus*, *peculiaris*, *peculium*, *pecunia*, *peccus*; berücksichtigt man die Ähnlichkeit von *e* und *u* in diesem Text und die Ergänzung des am Rande stehenden *c* zu *g*, so kommen noch hinzu: *pyglitatus*, *pyglia*, *pygna*, *pygnare*, *pygnus*. Nicht alle sind auf den ersten Blick auszuschließen, z.B. würde *peculatus* zu der Geldangelegenheit passen.

¿MAGOS GRIEGOS O PERSAS? LOS USOS MÁS ANTIGUOS DEL TÉRMINO
MAGOS: HERÁCLITO, SÓFOCLES, EURÍPIDES Y EL PAPIRO DE DERVENI

1. Nadie ignora, creo, que desde sus inicios el término “μάγος” sirvió, primeramente y *sensu stricto*, para designar a los individuos persas, los *magush*, pertenecientes a una tribu de Media especialmente dedicados a la religión mazdelista de los que Heródoto nos informa ampliamente sobre todo en el libro III de las *Historias*¹ y de quienes se tomó prestado. Lo que no se suele señalar, sin embargo, es que en la gran mayoría de los usos del término que se documentan hasta el s. I a.C. (que, por cierto, no son numerosos) es éste, y sólo éste, el sentido que tiene “μάγος”. Testimonios ciertamente notables tenemos en el propio Platón y, sobre todo, en Aristóteles, quien, tanto en el perdido *Peri Philosophías*² como en la propia *Metafísica*³, se refiere a la teoría dualista de los magos persas como pensamiento “filosófico”, aunque primario y elemental. Pero como acabo de señalar, prácticamente todos los pasajes en que aparece el término *desde el s. VI al I a.C.* hacen referencia a este pueblo o a personajes pertenecientes al mismo. Finalmente, y todavía en el s. I, hay testimonios latinos de Apuleyo y Cicerón (*cf. infra*), por citar autores romanos señalados, donde la palabra “mago” se refiere estrictamente a los persas.

2. Pero es más: tanto entre algunos especialistas en el mundo de las creencias de la Grecia antigua, como entre quienes no lo son, está bien asentada la idea de que

1 La primera mención de los Magos aparece en la enumeración de las tribus de los Medos (I 101); luego se los cita continuamente en los libros III y VII. En el III con motivo, sobre todo de su intento de tomar el poder (*cf.* III 61 ss.). Sobre sus creencias y (especialmente sus) prácticas religiosas es importante I 132 μάγος *διηρη* τραπεζεύων ἐτραπέβει θεογονίην. Su actividad mágica se cita *passim*.

2 *Cf.* Fr. 6a Ross, (*cf.* W. D. Ross, *Aristoteles Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955) Ἀποστορέτης δ' ἐν πρώτῳ τετῇ φιλοσοφίας καὶ τραπεζεύων ἐῖναι (τοὺς μάγους) τῶν Ἀγυρτῶν καὶ δὴο καὶ αὐτοῖς εἶναι ἀρχαίς, ἀρχαῶν δαίμωνα καὶ κερκόβ δαίμονα, καὶ τῇ μὲν θύρα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὀροπόδοις, τῇ δὲ Ἀιδίς καὶ Ἀπειλίδιος.

3 *Cf.* I 091b.10 τὸ γεννηθῆναι πρώτων δόκτων τῶν θεῶν, καὶ οἱ μάγοι, καὶ τῶν ἰστέπων δὲ σὸ φῶν οἶον Ἐμπέδοκῆς τε καὶ Ἀναξάγορας.

“μάγος” siempre fue en Grecia—*desde sus primeras apariciones*— un término genérico utilizado para designar a los individuos que confesaban su capacidad de manipular lo sobrenatural con un poder que estaba incluso por encima de, al menos, algunos dioses. Se piensa, pues, que *desde el s. VI a.C.* “μάγος” se utilizó como un término genérico, desligado de connotaciones geográficas e históricas, y por consiguiente válido para cualquier individuo que practicara ciertas actividades relacionadas especialmente con rituales iniciáticos, purificaciones religiosas y con la medicina tanto curativa como maldéfica. Ello, claro está, siempre al margen de la religión oficial y, en general, de la polis. Por lo general se trataría de extranjeros, o de personajes desarraigados e itinerantes aunque no necesariamente extranjeros: también un griego, se piensa, podía calificarse a sí mismo —y ser calificado por los demás— como “mago”. Para esto últimamente se aduce el caso de Empédocles, a quien P. Kingsley ha devuelto en un notable trabajo reciente⁴ algunos fragmentos que la tradición le había retirado como indignos de su talla filosófica, y que lo presentan dotado de poderes que tradicionalmente se atribuyen a los “magos” —e incluso algunos superiores a los de los magos persas, como el de resucitar a los muertos⁵. Se dice, y con razón, que el filósofo estaba muy cerca de la figura de un mago, pero no se resalta suficientemente el hecho de que Empédocles *nunca se llamó a sí mismo “μάγος”, o que a nadie de su época se le ocurrió ni se le habría ocurrido semejante cosa* —por más que algún estudioso descubra influencias del dualismo mazdelista en los dos principios —Φύλια y Νεῖκος— que el filósofo de Agrigento postula como fuerzas cósmicas. Relación a la que apunta el propio Aristóteles en el citado pasaje de la *Metafísica*, aunque aquí sólo se refiere al principio del Bien (Ahura Mazda).

3. Y, sin embargo, la sustancia semántica del término “μάγος” es multiforme y sus usos, tanto en el plano diacrónico como en el sincrónico, son más complejos de lo que se piensa. De ahí que la idea generalizada que hay sobre el mismo sea bastante confusa y básicamente errónea. La razón de ello podría residir, en primer lugar, en el hecho de que se trata de un término —el único— que ha pasado a todas las lenguas modernas⁶ de los cuatro que se utilizaron en Grecia (γῶνς, φαρισαίς,

4 *Cf.* *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Oxford, 1997.

5 *Cf.* Fr. 111 ἀέτης δ' ἐξ Ἀἰσῶν κερταφιλίῳ μένος ἀνδρός. No faltan testimonios que señalan expresamente la creencia de los magos persas en la anabiosis: lo que pudo inducir a la idea de que *ellos podían resucitar a los muertos*. *Cf.* D. L. Fr. 1.8 Θεόμοιρος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν (FGH 115 F 64): ὅς καὶ ἀναβιάσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἕτεροβα δεινύτους.

6 “Magie, Magic, etc.” Así, por lo que se refiere al sustantivo de agente, tenemos ingl. *magician*, alem. *Magier*, ital. y esp. *magó*, etcétera. Es cierto que algunas palabras compiten con este término procedentes de otro origen: así en alemán *zauberer*, en inglés *sorcerer*, fr. *sortier*, esp. *brujó*, etcétera. Pero ha sido mago el que se ha impuesto en todas ellas como el término de valor general de carácter culto.

ἐπιπόδός y μάγος) como término genérico —precisa y curiosamente el menos utilizado de los cuatro. Y se tiende a pensar que en la Antigüedad la situación era la misma. Es cierto que no pocos especialistas⁷ han puesto de relieve la insuficiencia de los términos ‘mago’ y ‘magia’ para designar la enorme complejidad de los fenómenos parareligiosos que designamos con ese nombre, aunque se admite que su utilización es “cómoda” y cambiarlo es difícil y, quizá, tendría más inconvenientes que ventajas. Pero, en todo caso, las ideas bien arraigadas y confusas son difíciles de erradicar si no existe —y esta es la segunda causa— un estudio en profundidad del campo semántico completo de los términos que se utilizaron en la Grecia antigua para designar tanto a los agentes como a las actividades que llamamos “mágicas”.

En efecto, es el caso que los autores que han analizado este asunto lo han hecho de una manera introductoria o propedéutica a trabajos más amplios sobre la magia: por ello no suelen ser por completo precisos en lo que se refiere al marco temporal de los términos μάγος/μαγεία (en algunos parece significar lo mismo en la época arcaica que en la helenística); y ninguno hasta el momento tiene en cuenta, por supuesto, todos los datos. Es cierto que algunos autores como F. Graf dedican páginas inteligentes a analizar los usos de la terminología de la magia,⁸ pero bien valdría la pena, porque constituye una laguna sorprendente, realizar un serio y completo estudio del campo léxico-semántico de la magia en griego antiguo; tarea que, por otra parte, no sería demasiado difícil ya que los griegos tenían las ideas muy claras sobre lo que era este fenómeno. En efecto, el campo semántico en griego es bastante regular, con apenas casillas vacías y bien estructurado, por más que presente irregularidades como es habitual en la semántica de las lenguas.

4. En una muy breve descripción de dicho campo que puede constituir la base para un futuro trabajo, diré para empezar, que, en un plano panorámico, hay exactamente cuatro pares de palabras que designan tanto al **agente** como a la **actividad**:

μάγος / μαγεία
γόνος / γοντεία
φαρμακεύς / φαρμακεία
ἐπιπόδός / (ἐπιπόδη)

aunque el primer par, precisamente el formado por μάγος / μαγεία, no se incorpora al microcampo hasta el s. I a. C.

⁷ Ver JENS BRAAVIG “Magic: Reconsidering the Gran Dichotomy”, en D. R. JORDAN-H. MONTGOMERY & E. THOMASSEN, *The World of Ancient Magic*, Atenas, 1999.

⁸ *Magic in the Ancient World*, Cambridge Mass., 1997, págs. 20-35. Lo mismo se puede decir de M. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Florence, KY, 2001, pero en la p. 28 asegura, por ejemplo, «That there is no one word for a magician, but that it is possible to refer to him as a goos, an epodos, a magos [cursiva mía] and a pharmakeus, points to the absorbing and homogenizing of quite separate forms of expertise».

En el último par, de otro lado, se presenta una pequeña irregularidad ya que ἐπιπόδη, que obviamente hace *pendant* a ἐπιπόδός, no se refiere a la actividad en general, sino más bien a un acto concreto. En lo que respecta al agente, se puede señalar, desde el punto de vista del género gramatical, que la casilla correspondiente al femenino falta en μάγος (no llegó a crearse la palabra *μάγισσα / *μάγισσα); tampoco está registrada la palabra *γοεύτρια, es inexistente el femenino de ἐπιπόδός (que genéricamente es un nombre común, ὄ, ἡ ἐπιπόδός) y, en cambio, sí es corriente la palabra femenina correspondiente a φαρμακεύς, es decir φαρμακίς (más raro φαρμακεύτρια⁹). Estos son los dos primeros parámetros sobre los que se articula el campo semántico: de un lado **actividad** y **agente**; de otro lado, y dentro del agente, **masculino** o **femenino**. Es interesante comprobar que las palabras más importantes del campo carecen del femenino, mientras que es aquella que designa una actividad más antigua y documentada la que sí tiene un femenino como φαρμακίδες.

Otro parámetro que opone o clasifica estas palabras es el de “**acción** vs. **palabra**”. Y ello es importante puesto que está claro que de todos los términos aquí citados, la mayoría se refieren a operaciones de carácter verbal podríamos decir. El personaje designado como ἐπιπόδός, γόνος y μάγος básicamente actúa mediante la palabra. Frente a todos ellos, por el contrario, el designado como φαρμακεύς actúa sobre todo mediante la acción concreta y física, es decir, la administración de pócima o la fabricación y aplicación de ungüentos, hierbas, cataplasmas, etcétera. Es verdad que todos ellos desarrollan secundariamente también el sema contrario. De esta manera μάγος, ἐπιπόδός y γόνος pueden ser considerados también ocasionalmente como agentes de actividades no estrictamente verbales. Y, a la inversa, el φαρμακεύς a menudo acompaña su actividad física con fórmulas verbales.

En fin, un cuarto parámetro que clasifica todos estos términos es el de su utilización meramente **descriptiva** o con la intención de **insultar** y **ofender**. En este sentido es importante señalar que de todas ellas la que más se utiliza con este valor es γόνος: el término “goes” muy a menudo solamente sirve como insulto, es una palabra siempre cargada de valores puramente negativos, y quizá juntamente con ella, aunque no se utilice siempre para insultar u ofender, también φαρμακεύς tiene este sentido negativo —o quizá peor, ya que muy a menudo se utiliza para designar al envenenador, al asesino. En cambio veremos que μάγος no suele tenerlo o, para decirlo más exactamente, con μάγος sucede lo contrario: prioritariamente es indiferente al insulto y se refiere a personajes generalmente de origen extranjero, especialmente persas. Y ello hasta el Helenismo tardío, en que cobra un significado altamente positivo y es un término portador de prestigio.

⁹ Casi reducido al título del *Iliad*, II de Teócrito y a quienes hacen referencia a éste, cf. Ateneo de Naucratis, *Deipn.* 11.50.

5. Ciriámonos, pues, ahora al término “μάγος”, objeto de este trabajo. Por supuesto que no es mi intención realizar aquí un estudio diacrónico de los cambiantes sentidos del mismo desde el siglo VI a.C. hasta el VI d.C.: sería una tarea de gran envergadura ya que el término aparece, más o menos, en 1500 contextos en el corpus del *TIG*. Me voy a limitar, pues, a sus apariciones ciertas o supuestas –y a sus significados– en las épocas arcaica y clásica.¹⁰ Voy a centrarme, más concretamente, en tres pasajes que se suelen aportar como prueba de una temprana utilización negativa y general: me refiero a Heráclito (*Fr.* 14DK), Sófocles (*OT* 387) y el recientemente publicado papiro de Derveni (*PDerveni*, col. VI). Porque mi intención aquí es poner de relieve que ello no es así en estos primeros pasajes en que aparece. Y que nos encontramos, más bien, ante un proceso lento de negativización –y generalización– del término a través de su “infección” contextual con otros como γόης, ἐπιπόδος y todos los que, como acabamos de ver, hacen alusión de una forma u otra a la trampa, la seducción y el engaño.

En efecto, resulta obvio por los usos metafóricos o cuasimetafóricos de Sófocles y Eurípides (*vid.* *infra*), que el término se carga durante los siglos V al IV a.C. de connotaciones negativas: se puede utilizar con finalidad agresiva y ofensiva contra aquellos que ejercen una religión o una medicina no sancionada por la polis. Y lo que es más, la mera aplicación del término, generalmente en combinación con otros –sobre todo ἀγύρτης y γόης– implica un rechazo de tales prácticas y de sus practicantes: éstos ya no son simplemente los que llevan a cabo ritos y prácticas diferentes: como en las demás esferas de la vida social, lo diferente se concibe como “lo otro” y, por tanto, lo inferior, lo mimético, lo falso. De ahí que “μάγος” acabara por tomar muy pronto el sentido de “farsante, mentiroso, engañador, seductor”. Esto está testificado sobre todo en el terreno de la Retórica, aunque es de suponer que también lo fuera en el lenguaje coloquial. El uso retórico lo vemos, por ejemplo, en Esquines cuando califica de ‘mago’ a Demóstenes. Pese a todo, parece obvio que solamente se podía aplicar al ciudadano de una polis griega en sentido metafórico, como un insulto que sugería, adicionalmente por supuesto y de manera malintencionada, una posición de exclusión o enfrentamiento con respecto a la polis misma.

¹⁰ No voy a analizar detenidamente, sin embargo, dos pasajes que son muy conocidos y que demuestran el grado de “infección” que el término había alcanzado c. 400 a.C.: me refiero al de Platón en *Rep.* 364b-65a y Ps.-Hipócrates en *De Morbo sacro* I ss.. Ahí se habla de personajes como los arribacitados: “especialistas en purificaciones y ritos iniciatorios” (καθαροὶ δεικνύμενοι... καὶ τελευτῶσαν ἄς ἡ τελευτὴς καθύρου), así como en “medicina” (*De Morb.Sacr.* 1.81 καθάλοῦς προσέποιετες καὶ ἐπιπόδης, λουτροῦν τε ἀπέχεσθαι κελεύοντες καὶ ἐθειλάτωρ τολ-κῶν καὶ ἀερετριβέων ἀποπόνοι νοσέουσι ἐθέλειν). Pero menos serios: aparte del hecho de que Platón los pone en relación, creo que perversamente, con los oráculos al decir que “llevan un fardo de libros de Museo y Orfeo” (βιβλῶν δὲ θιάδων παρ᾽ ἑσσοῦν καὶ Ὀφελῆος), lo más reseñable del caso es el valor, la connotación negativa del término.

5.1. Heráclito, *Fr.* 14 DK

El primer autor a quien se atribuye la utilización de “μάγος” sin una referencia expresa a su origen persa, y con carácter denigratorio, es el filósofo de Éfeso. En efecto, en el fragmento B 14 DK se lee νυκτιπόδοις, μάγους, βάρκους, ἄηνας, μύστρας... τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ’ ἀνθρώπων μυστήρια διειροσθί μυστρα.

El fragmento es transmitido por Clemente de Alejandría en *Protréptico* 22. 2 dentro de un contexto en el cual el apologeta se está refiriendo a ritos, más concretamente a iniciaciones místicas nocturnas de los atenienses y demás griegos¹¹, a quienes –añade Clemente– μέλει τελευτῆσαντας ἄσρα οὐδὲ ἔλποντα “cuando mueran les esperan cosas que ni siquiera imaginan” (esta última frase figura como fragmento 27 DK). Y a continuación, dado que ello parece una suerte de profecía, se pregunta Clemente para quienes profetiza (τίτοι δὴ μαντεύεται) Heráclito: la respuesta es precisamente el fragmento 14 DK.

Ahora bien, pese a que algunos editores y comentaristas lo aceptan acriticamente¹² desde los primeros estudiosos se ha puesto en tela de juicio su carácter genuino¹³. En términos generales, puede parecer extraña la inclusión de la palabra μάγους entre personajes que están todos relacionados con el dionisismo (βάρκους, ἄηνας) o los misterios (μύστρας) probablemente de Démeter. Y precisamente Heráclito, que vivía en Éfeso, ciudad situada en territorio bajo dominio persa, no podía ignorar que los magos eran pura y simplemente sacerdotes; y que sus ritos –lejos de ser “dignos de la noche” (ἐθέλα... νυκτός)– tienen como destinatario en especial a la divinidad de la luz, y se dirigen al propio sol, a Anura Mazda y a Mitra. K. Reinhardt¹⁴ se pregunta «qué hacen entre βάρκους y μύστρας?». Por ello algu-

¹¹ Cf. 2.22.1.-3 “Ἄξια μὲν οὖν νυκτός τὰ τελέοντα καὶ τῶν ἡεραδητῶπος”, μά- λον δὲ ματραδόφρονος Ἐπεχέειδων θήλου, πρὸς δὲ καὶ τῶν δάμων Ἐδαήτων.

¹² Así J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930, págs. 130 ss.; H. DIES- W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951-61 (I, 139 ss.); W. NESTLE, *Die Vorsokratiker*, Jena, 1929, págs. 113.23; O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945, págs. 197 ss.; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge, 1962, págs. 403 ss., etc.

¹³ V. MACCIORO, *Eraclito. Nuova Studi sull’ Orfismo*, Bari, 1922, pág. 81 ss.; K. REINHARDT, “Heraklinothen aus dem Nachlass”, cit. por H. WIESE, *Heraklit bei Klemens von Alexandrien*, Kiel, 1963, Diss.; G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *Los Filósofos Presocráticos*, Madrid, 1969 (Trad esp. = *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1966) al citar el *Fr.* 14 (cf. pág. 298.99) eliminan la parte inicial donde se encuentra la palabra μάγους a la que no hacen referencia alguna en el comentario. Especialmente, véase M. MARCOVICI, *Heraklitus. Greek Text with a Short Commentary*, Mérida (Venezuela), 1967, pág. 464 ss. Posteriormente también G. E. R. LOYD (*Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge Mass., 1979) comparte esta opinión.

¹⁴ Cf. *loc. cit.* p. 316: «was soll im persischen Ephesus um’s Jahr 500 die persische hochgehene Kaste der Magier unter Backen und Myster?»

nos editores como Marcovitch¹⁵ lo secluyen, acertadamente a mi entender. Pero el citado estudioso, además, elimina toda la frase conservando solamente el período final, que es causal y explica el rechazo por parte de Heráclito de todos los ritos iniciatorios: τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ διφρούτους μυστήρια δινεύουσι μυσήματα.

Para empezar, uno de los primeros comentaristas de este fragmento, Wiese¹⁶, manifiesta como sospechoso el propio hecho de que el estilo general de la frase es característico de Clemente: se trata de una pregunta retórica similar a *Protréptico* 41.1, en que pregunta: “¿quiénes son los “guardianes de los hombres” en Hesíodo *Trabajos* 252?” Y contesta con palabras parecidas, pero no idénticas a las de Hesíodo.

De otra parte, tanto este estudioso como el citado Reinhardt, y otros, señalan que en época de Heráclito la palabra no tenía el sentido peyorativo de γόησις o φερίμακεύσις. El único sentido peyorativo que podría tener, y que tenía incluso en Persia, se debía a su carácter de extranjeros, ya que eran medos¹⁷.

Por su parte Marcovitch, además de poner de relieve, como Reinhardt, la incongruencia misma (κίττ is semantically out of place), p. 466) de su inclusión entre βάρχοις y μύστταις, señala algo importante, aunque no lo desarrolla en mi opinión suficientemente. Afirma Marcovitch que se trata de un lapsus de Clemente y que con la frase métrica νυκτιπόλοισ βαρχοῖσι está citando inconscientemente un pasaje de Eurípides (κίττ view of *E.Ion* 718 νυκτιπόλοισ δίτα σὺν Βάρχοισι).

Últimamente, F. Graf parece aceptar la autenticidad del fragmento, aunque comienza con una condicional que parece debilitar su convicción (p. 21): «if the term magos is first attested in Heracitus of Ephesus...» [cursiva mía]. Para este autor, en cualquier caso, estos magos de Heráclito no pueden ser el ‘mago’ en el sentido más tardío de la palabra, sino que tiene que coincidir con el de Platón en *Rep.* 364 b [cursiva mía]: el que se los llame νυκτιπόλοισ (‘wanderer of the night’) se debe a que «es especialista en ritos secretos y privados». De esta manera, concluye Graf, el significado, que es diferente del de la época de Clemente, “*garantiza la autoría de Heráclito*” [cursiva mía]. No parece argumentado convincentemente el por qué tiene que coincidir con el de Platón, y la citada conclusión revela un razonamiento circular.

¹⁵ *ob. cit.* p. 465.

¹⁶ *ob. cit.* p.317.

¹⁷ Es bastante probable que esta idea de “extranjero” ya la trajera el término desde su importación: no hay que olvidar que los magos eran medos. Por otra parte, Burkert (*De Homero a los Magos*, Barcelona, 2001, p. 126) pone de relieve el hecho de que la célebre inscripción de Behistun en la que Darío expone su versión de la tradición del mago Gaumatas fue dada a conocer por el Gran Rey en todo el territorio de su dominio—incluidas, por supuesto, las ciudades jonias. Los griegos pudieron leerlo, si así lo deseaban. Parece que Heródoto lo hizo. El que el añadido “el mago” tenga intención maliciosa en la inscripción de Darío es discutible.

En resumen, el pasaje que se atribuye a Heráclito como fragmento 14 DK podría ser una cita de Eurípides incompleta y alterada porque se hace de memoria; o bien podría proceder de un verso perteneciente a una época tardía, no lejana de la de Clemente: quizá estemos ante un *kolon* “aristofanio” νυκτιπόλοισ βαρχοῖσι (o λήνας ο μύστταις) o el comienzo de un hexámetro νυκτιπόλοισ βαρχοῖσι (hasta la cesura penthemímeros). Desde luego el adjetivo νυκτιπόλοισ (o νυκτιπόλοισι si es jonio) es un compuesto poético no atestigüado antes de Eurípides¹⁸ y, por tanto, parece excluir cualquier posibilidad de una utilización en un texto de prosa. Y tiene razón Graf cuando dice, aceptando implícitamente a Marcovitch, que no puede entenderse como un sustantivo yuxtapuesto a los demás, sino como un adjetivo.

En conclusión, aunque nunca tendremos pruebas concluyentes (a menos que aparezca el verso en cuestión entero en un papiro), todo induce a pensar: (a) que μύστταις es una inclusión de Clemente y, por tanto, una interpolación; o (b) que forma parte de un “verso” de época tardía perteneciente a uno de los múltiples círculos esotéricos que había en la época; en ambos casos necesariamente debe tener el sentido tardío y genérico que ya tenía en época de Clemente y, por tanto, cobra sentido su inclusión entre los otros términos del fragmento. Porque μύστταις puede no estar relacionado con βάρχοισι y λήνας, pero sí lo está con μύστταις. Una de las definiciones del “mago” en los papiros mágicos es, precisamente, la de “mista” o iniciado en los “misterios de la sagrada magia”.¹⁹ Y todo esto se encuentra muy lejos del mundo de Heráclito.

5.2. Sófoeles, OT 387

Aquí ya no hay duda de que la palabra se encuentra inserta en un contexto agreste e injurioso. Todo parece indicar que estamos, por primera vez, pues, ante un uso genérico y con valor insultante del término. Pero si analizamos de cerca el contexto, todo induce a suponer que tanto Sófoeles como su audiencia están pensando—por analogía—no en un purificador vagabundo, sino en un mago persa—como es el caso hasta bien entrada la época helenística. Se trata del primer agón entre Edipo y el adivino oficial de Tebas, Tiresias. Este, ante las preguntas del rey, se muestra rei-

¹⁸ Además de *Ion* 717 νυκτιπόλοισ δίτα σὺν Βάρχοισι y 1049 νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνταρεσις, lo utiliza Eurípides en *Cret.* Fr. 79.11 νυκτιπόλου Ζαργέως Βούρησι (*Fr.* 472.11 νυκτιπόλου Ζαργέως Βούρησι). No vuelve a aparecer hasta las *Argonáuticas* de Apolonio (aplicado a Bimión, Hécate y Perséis) y las *Dionisiacas de Nomno*—aparte de alguna aparición en los *Himnos Orfícos* (cfr. 79.7, aplicado a Temis). En realidad el compuesto aparece por primera vez en un fragmento de Esquilo 273a**.⁸ en un sentido muy diferente y alejado de cualquier contexto ritual; se aplica a los muertos a los que conduce Hermes al Hades: Ἐρίλην ποιεῖτον φέμενών [α]πὸ τοῦ χόλου Ἄλα νυκτιπόλων.

¹⁹ I 127 ᾧ μακάραϊε μύστα τῆσι λέπας μαρτείας.

cente al principio; pero luego, ante la insistencia amenazadora e insultante de Edipo, le dice que se aplique a sí mismo el edicto que acaba de proclamar contra el asesino de Layo. Edipo, que por primera vez manifiesta su *hubris* de tirano, le acusa de conspirar junto con Creonte, de quien precisamente sospecha que procede la idea de arrojarse al trono. No parece, pues, que tenga mucho sentido comparar a Tiresias con un sacerdote ambulante, pero sí lo tiene compararlo con un mago si consideramos (como es mi opinión) que Sófocles está pensando en la conspiración (es significativo el adj. *μηχανοποδῆτης* que lo acompaña) de los dos magos, Gaimatas y su hermano, contra Cambises sustituyendo uno de ellos a Smerdis, hermano y heredero de Cambises. Si a ello añadimos que en el libro primero²⁰ se cuenta la historia de Ciro, tan semejante a la de Edipo, todo parece inclinarnos a pensar aquí en *μάγος* en su sentido originario, si bien el añadido *δαίμων δρύπτης* puede ser precisamente la causa de que luego Platón y el Ps.-Hipócrates relacionen ambos personajes. Aquí podría empujar, precisamente, la “infección” semántica. En caso contrario, sería un uso sospechosamente único y aislado del término *μάγος* desligado de su contexto persa, ya que esta circunstancia no se da hasta un siglo más tarde —y todavía de forma aislada.

A esta afirmación se podría oponer el testimonio de Eurípides que se aduce como un ejemplo más del uso “no persa” del término. Pero también aquí hay problemas. En realidad, en Eurípides solo aparece una vez la palabra *μάγος*, y en general en todo el conjunto de su obra aparecen dos palabras más que están relacionadas etimológicamente con el término. En uno de los casos no hay problemas textuales y caben pocas dudas: es la monodía del frigio en la *Ifigenia entre los Taurros* cuando este patético personaje explica la desaparición de Ifigenia como producto de las artes mágicas (*μάγῶν τέχνας*) o de un rapto divino (*θεῶν κλοπᾶς*). Aquí no caben dudas sobre el texto. Pero ¿qué otra cosa puede significar *μάγος* en boca de un frigio sino un miembro de la casta sacerdotal persa?

En cuanto al otro pasaje, *Supplícantes* 1110, Ifigenia realiza una larga reflexión sobre la existencia y confiesa no entender a los ancianos que quieren prolongar su vida *βουρῶται καὶ ποτοῖται καὶ μαγεύματα*²¹. No parecen palabras que se adecuen al sentido general del contexto y tampoco aparece este verso en la tradición manuscrita, la cual contiene unánimemente *ναυτοῖται καὶ στρούματα* y *καὶ μαυτεύματα*. La lectura que aducen algunos editores procede de Ps.-Plutarco²². Igualmente, tampoco aparece en la tradición manuscrita el participio *μαγεύουσα* de *IT* 1338: en efecto, la lectura de todos los manuscritos es *καττήδη βάββαρα μέλη ματεύουσα*. No estoy seguro en

²⁰ Véase Heródoto 1 108 ss.

²¹ Este verso recuerda curiosamente el pasaje de Platón en *Leyes* 932e *πῶματα ἢ βολύματα ἢ δαειψαῖται ἐνάω* (ἐκ τριπόδας πηλαίει).

²² Cf. *Consol. ad Apol* 110e.

310 J. L. CALVO MARTÍNEZ, “¿Magos griegos o persas? Los usos más antiguos...”

este último caso, ya que obviamente *μαγεύουσα* parece ser más acorde al contexto en el sentido de “actuar como un mago”, pero ese sentido no es común. Y en todo caso no hay que olvidar que el contexto geográfico sigue siendo precisamente persa.

No existen, pues, como se ha visto, indicios de un uso genérico de la palabra “mago” en los siglos VI y V a. C. para designar, como sucede, por ejemplo, en los papiros mágicos, a los personajes que ejercen funciones sacerdotales en privado (también operaciones malféticas). Es cierto que en Sófocles la palabra se “infecta” de valor negativo en su relación con un término como *δρύπτης* y *μηχανοποδῆτης*, pero siempre mantuvo su sentido restringido de “sacerdote persa”.

Al mismo tiempo, este uso genérico, más que el específico, se utilizó como insulto en contextos de escarnio. O se subraya su condición venal y su origen extranjero (persa, sirio, babilonio). Se suele aludir a su carácter engañoso y falso, pero esto solamente sucederá, creo, en el siglo IV —y ello de forma todavía incipiente. Lo que se deduce de la escasez de testimonios es que fue un proceso lento. De hecho, el primer uso en utilizarlo de esta forma es Esquines cuando en el *Contra Ctesifonte*²³ se refiere a Demóstenes con las palabras *γῶης καὶ μάγος*. Demóstenes, por su parte, no le contesta con la palabra *μάγος*, sino sólo con *γῶης*, que utiliza en cinco ocasiones²⁴. Una vez más, *μάγος* se une a otro término negativo; pero esta vez se trata de *γῶης*, que es, precisamente, la palabra que, para cualquier griego, siempre designó desde la época arcaica al personaje que estamos llamando “mago”²⁵.

5.3. El Papiro de Derveni

Como es sabido, el año 1962 apareció en un desfiladero al norte de Salónica, en unos enterramientos de c. 300 a. C., un papiro que había sido incinerado junto con el cadáver de su dueño; muy probablemente se trata de un acto “ritual”, aunque no ha faltado quien piense que el papiro había servido como yesca para encender la pira²⁶. La historia de su fotografiado furtivo y publicación incompleta y no autorizada en *ZPE* 1982 no tiene objeto relatarla aquí. Sí es cierto que antes de su publicación final “oficial” en 2006 por Th. Kouremenos-G. M. Parássoglou-K. Tsantsanoglou²⁷ ya se habían editado fragmentos y se había especulado sobre su contenido, autoría y función²⁸. En todo ello hay una parte valiosa, pero en una gran medi-

²³ Cf 137; en el *De Falsis Leg.* 124, 153 y *Ctes.* 207 sólo utiliza *γῶης* y otros términos de escarnio.

²⁴ Cf. *Cor.* 276, 4; 19, 109; 29, 32 y *Ex.* 52, 1.

²⁵ Cf. W. BURKERT, “TOHΣ”, *RHM*, 105 (1962), 38 ss.

²⁶ Asf F. W. WALBANK en *BASP*, 2 (1964-65).

²⁷ *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze, 2006 (Studi e Testi per II Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini).

²⁸ Véase especialmente A. Laks-G. W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, pero para esta fecha el número de publicaciones era considerable, como se puede ver en el aparato bi-

da se trata de pura especulación sobre los aspectos aludidos y otros de detalle —a veces con la audacia de quien ha visto una mala fotografía del papiro y ya se considera un experto. Hoy ya tenemos una edición fiable y unas excelentes fotografías de todos los fragmentos, aunque no hay seguridad (y quizá no la haya nunca) prácticamente sobre ninguno de los problemas que suscita un hallazgo de este género: ignoramos la fecha exacta, el verdadero origen del papiro —que no tiene por qué coincidir con el lugar de su hallazgo e incluso es altamente improbable (¿de donde fue importado: de Atenas, de Asia Menor, de Egipto incluso?); o sobre tantos otros aspectos. No voy a referirme a ellos, aunque sí a señalar que, en lo que toca al contenido mismo, hoy por hoy es poco lo que se puede afirmar con una cierta seguridad y confianza. Parece seguro, por ejemplo, que el escrito completo constaba de dos partes: una inicial de carácter ritual y probablemente funerario y otra, que constituye la mayor parte del papiro, consistente en la explicación racionalista de una teogonía orfíca sobre la base de que Orfeo la escribió, o mejor, la “codificó” en los términos de la religión oficial a fin de que no la comprendieran los no iniciados. Por ello se ha pensado²⁹, incluso, que la finalidad de todo ello es, precisamente, atacar al Orfismo (a la religión en general) desde una óptica irreligiosa y racionalista.

Aun suponiendo que la restauración de lagunas sea correcta en buena medida, dado el estado incompleto del texto, casi lo único que demuestra el papiro de Derveni es que el Orfismo, cuya existencia misma había sido puesta en tela de juicio por grandes especialistas en religión griega³⁰, era un hecho indudable al menos en la primera mitad del siglo cuarto, hacia el año 400 a.C. Hay que tener en cuenta que si el papiro está correctamente fechado c. 320, su creación se puede remontar al menos 50 años atrás de acuerdo con el cómputo que se suele hacer en Papirología, y el contenido es con seguridad más antiguo, por lo que podríamos estar ante un texto de comienzos del siglo cuarto, es decir, c. 400 a.C.

Pero el problema que aquí nos ocupa es más concreto. Se refiere al contenido de la columna VI (10 *stichoi* y medio) y, muy concretamente, a la alusión que allí se hace a los magos.

biográfico de este volumen. Más reciente es G. BERTEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.

29 Cf. A. HENRICHS, “The Euménides and the Wineless Libation in the Derveni Papyrus”, en *Acti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli 1983)*, Nápoles, 1984, (p. 235: “his [author’s] attitude is non-Orphic or even anti-Orphic”), pero no sólo él. Para JANKO, por ejemplo, el autor es el “ateo” Diágoras, cf. “The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*)”, a New Translation”, *CP* 96 (2001) 1-32.

30 Con matices, claro: aparte del escepticismo prudente de un especialista como GUTHRIE (*Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1952) y el rechazo radical de G. ZUNZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Londres, 1971, hay quienes han negado la existencia de “orficos”, pero admiten “lo orfíco”, como U. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, Berlin, 1932.

Veamos el pasaje:

εὐχαὶ καὶ θυετ[τα] μετ[α]λ[ι]κόουσι τὰτε θυχάτε
ἐπιβουδῆ δὴε μάγων δυν[α]τ[τα] δαίμονας ἐμ[π]ροδών[]
γ[ι]λομένον[] μεθεστάναι· δαίμονες ἐμ[π]ροδών δ’ εἰε[]
ψ[ι]λυαίε ἐχθροί· τὴν θυετ[τα] τούτου ἐπεκε[] τ[τα]οῦε[]
οἱ μά[]ω[] ἀερεπεῖ ποινην ἀποδοδώντε. τοῖε δέ
τεπο[]ε[] ἐμπερέδουσι ὀδ[]ω[] καὶ γάλα, ἐξ ὄπτερ καὶ τὰε
χάεε ποιούε. ἀνάθιμα [κα] π[] πολυλόφουα τὰ π[]ταυα
θύουσι, ὄπ[] καὶ αἱ θυχά[] ἀν[]άθιμο[] εἰε. μ[]εστ[τα]
Εὐμενίεα προθύουσι κ[]εστὰ τὰ[] αὐτὰ μά[]ω[]ε. Εὐμενίδεε γά[]
ψυχὰί εἰε. ὄπ[] ἐνεκεν τὸν μέλλου[]τα θεοῖε θύε[]
ὀ[]π[]η[]θη[]των πρότερον [ε. 11] .ε[]πο[]τ[τα].τ[τα]

suplicas y sacrificios aplacan a las (Erinias o almas)... (la epodé) de los magos puede apartar a los démones que (están) estorbando. Los démones que estorban son (adversos a?) las almas; por esta razón (realizan?) los magos el sacrificio como si pagaran retribución. Y liban con agua y leche sobre las vitimas —precisamente aquello con lo que realizan (?) las Choes. Y ofrecen tortas con múltiples protuberancias porque también las almas son innumerables. Los mistas realizan en honor de las Euménides lo mismo que los magos; porque las Euménides son almas, razón por la cual quien vaya a sacrificar en honor de los dioses un ave menor primero...

Con esta columna concluye la primera parte del texto, la que se refiere al ritual, el sacrificio y la ofrenda. También es exegética porque explica las razones para tales ofrendas: concretamente sirven para poner coto a las almas-Erinias-Euménides que estorban (ἐμ[π]ροδών) probablemente el acercamiento del difunto, por ejemplo, a la fuente del Olvido de la que habla la tablilla de Hipponion; o, en general, que impiden que el difunto quede en paz tras pagar su ποιμή, y disfrute en el Más allá.

Es aquí donde aparecen los magos. Lógicamente se ha especulado no poco sobre cuál es el referente de esta palabra. Por resumir, las posiciones son las siguientes: (a) se trata de griegos que, al asumir ese nombre, intentan dignificar sus actividades en la idea de que todavía el nombre de “magos”, y sus actividades, eran honorables, como se ve, por ejemplo, en el caso de Empédocles³¹; (b) se trata de griegos, pero la alusión es negativa; quizá los charlatanes a los que Platón califica de α[]ψ[]ο[]ρ[τα] en *República* y el Pseudo-Hipócrates denomina expresamente “magos” en los pasajes

31 Esta es la opinión de BERTEGH, *ob.cit.*, págs. 78-83 quien afirma que el autor del papiro se incluye entre ellos, y la de TH. KOUREMENOS, *ob.cit.*, págs. 166-70.

ya citados arriba³²; (c) son los magos persas³³.

Parte de la solución a éste problema, creo, reside en la propia interpretación sintáctica de la frase del papiro en que aparece la palabra. Para empezar; habría que señalar que quien habla en el papiro no lo hace “como mago” (*pace* Betegh), sino que hace referencia a unos magos. No hay ningún elemento gramatical que nos haga pensar que el hablante pertenece a, o forma parte de, los referidos magos.

Pero una lectura detenida nos hace ver, creo, que los magos –y precisamente, en mi opinión, los magos persas– son aducidos como ejemplo. Hay una clara ecuación “almas: magos :: mistas: Euménides”. La idea, por tanto, es la siguiente: lo mismo que los mistas aplacan a las Euménides, los magos aplacan, o mejor, “son capaces de aplacar a las almas” –que no son otra cosa, según sugiere Tsamtsanoglou³⁴, que los terribles Eravashis de la religión mazdeísta. No hay por qué mezclar mistas con magos (a lo que ha inducido sin duda el fragmento 14 de Heráclito), ni pensar que el autor de la alegoría resis que sigue es un mago griego ya sea con valoración positiva o negativa. Sencillo y no hay valoración, sino que el contexto es puramente expositivo.

6. En suma, creo que un análisis de los contextos en que aparece la palabra magos nos permite deducir las siguientes conclusiones:

a) Parece razonable atetizar, al menos, la palabra μάγος del Fr. 14 de Heráclito debido a las razones arriba aducidas, aunque, de hecho, todo el fragmento parece más propio del pensamiento religioso tardío que de la época del éfeso.

b) La primera vez, pues, que aparece la palabra es en S.OT y en E.IT y en ambos casos dentro de contextos en que la palabra cobra una connotación negativa. Pero se trata, en mi opinión, de una utilización metafórica del término que *solamente podía referirse en la mente de un griego del s. V* a los magos y sacerdotes orientales (persas o sirio-babilonios).

c) Es precisamente en esta época cuando los (escasos) datos con los que contamos apuntan a que pululaban por Grecia sacerdotes orientales ambulantes que cobraban por realizar purificaciones y actos también perniciosos contra personas y propiedades. Quizá procedan de varios orígenes, como Babilonia, Siria o Persia, pero los griegos les dan a todos el nombre de “magos” –nombre que conocían muy bien especialmente desde la invasión de Jerjes y que ya era conocido con anterioridad por los jonios de Asia Menor.

³² F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, París, 2003, pp. 37-38.

³³ Así opinan Tsamtsanoglou, *ob. cit.*, p. 110, y W. Burkert, *Die Griechen und der Orient*, Munich 2003, p. 127, y *De Homero a los Magos*, 146 ss. donde relaciona a los magos de Derveni con Diógenes de Apolonia (a quien considera autor del texto) y los éfesos de Demócrito.

³⁴ Cf. Laks-Mostri, *ob. cit.*, p. 113.

d) Como consecuencia de ello, la palabra μάγος entró junto con γόγης, con la que se asocia contextualmente en el s. IV, así como con φαυλακείας y ἐπιπόδός, a formar parte del léxico de la “magia”, aunque de forma tímida y con poco rendimiento. Según el contexto tiene dos sentidos. Si éste es de agresión, la palabra suele ser un insulto que equivale a “tramposo, farsante, mentiroso”. Si, por el contrario, el contexto es puramente descriptivo, la palabra suele referirse a la casta sacerdotal persa: así en Aristóteles, no muy lejano por cierto de la época del papiro de Derveni, y por lo menos hasta Apuleyo: *magus est qui nostra sacerdos*³⁵. También en algunos poetas latinos como en Catulo³⁶: *nam magus ex matre et nato gignatur oportet, si verax Persarum religio*. Pero en este último caso coinciden el sentido originario geográfico y un valor negativo no tanto referente a la palabra como a una extraña costumbre, de carácter inestable, que se les atribuía.

e) En tercer lugar, al final del primer Hellenismo, en el marco cultural en que se sitúan los papiros mágicos, es decir, desde los Ptolomeos hasta el siglo V d. C. (aunque mayoritariamente en IV y III a. C.), nos encontramos con un uso que es exactamente opuesto al anteriormente descrito: “mago” no implica un carácter de ‘extranjero’ ni tiene valor negativo, sino, al contrario, altamente positivo: el personaje (que no se excluye que coincida en Egipto con el “sacerdote”, aunque en funciones privadas) va cobrando una importancia espectacular. Ya es un iniciador e iniciado, un lépeús... y un sabio. Ello, naturalmente, en general, porque hay grupos que ejercen actividades muy semejantes, como los “teirgos”, que siguen utilizando la palabra μάγος en sentido denigratorio y para guardar las distancias.

Respecto de la pérdida de su marca de ‘extranjero’, la explicación parece sencilla: como es de sobra sabido, en el ámbito social y político creado tras la muerte de Alejandro Magno hay una creciente uniformidad cultural y religiosa; y, sobre todo, no existen trabas para el desplazamiento geográfico desde Sicilia hasta el Indo, por lo que hay un trasiego continuo de ideas. Es un espacio muy amplio en el que nadie es ‘extranjero’. El centro, claro, es Alejandría y es de allí, sobre todo, de donde proceden la mayor parte de los documentos que conservamos. Pero además, ese mismo hecho lo facilita el que sea mayor el peso de la cultura egipcia. En lo que toca a nuestro tema, el término μάγος vino a aplicarse a miembros de grupos sacerdotales relacionados con los templos de una religión, como la egipcia, que nunca logró desprenderse del imaginario mágico. Pero incluso en los Papiros Mágicos, el término solamente aparece nueve veces. Nunca fue, creo, un término de gran rendimiento en la Antigüedad; desde luego mucho menor que en época moderna.

JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ
Universidad de Granada

³⁵ *Apol.* 25. 26

³⁶ Cf. 90.3

ἸΧΘΥΕΣ Αὐτῶν τῶν ἰσθμῶν? PROPOSTA DE CORRECCIÓN TEXTUAL EN LA MELO-
TESIA NAÚTICA DE DEMETRIO (CCAG VIII3, p. 98, NOTA 1, L.6)

Entre los escasos documentos que nos ha dejado la Antigüedad sobre las recepciones astrológicas de las partes de una nave, es éste de un tal Demetrio el más interesante y completo, ya que en él se establece la dependencia de cada una de estas partes en relación con los signos del Zodíaco. Pues bien, aparte de otras cuestiones importantes que plantea el texto, comparado con otros, y que en sus principales aspectos han sido tratadas por Joanna Komorowska y por Wolfgang Hübner en recientes trabajos¹, hay un problema textual, el término τῶν ἰσθμῶν, entendido por el editor, P. Boudreaux, como un *hapax*² e interpretado de manera distinta (pero a mi entender insatisfactoria) por los dos estudiosos citados.

Komorowska, que trata de asociar todo el texto a la melotesia humana, interpreta el término como las partes sumergidas de la nave y justifica así la adscripción a Piscis: “Meanwhile, the correspondence between the immersed parts of the ship and the sign of Pisces mirrors the traditional one, existing between the same sign and feet, as the lowest part of the human body”³. Una interpretación, a nuestro juicio, bastante forzada, sobre todo si tenemos en cuenta que esas partes sumergidas corresponden a la quilla (ya adscrita a Tauro) o, si buscamos la dualidad requerida por el signo, a los costados de la nave (asignados como es lógico a Géminis).

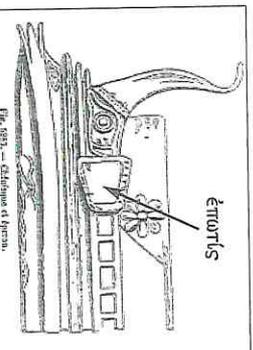
Hübner, con prudentes dudas, piensa en ‘salvavidas’ a juzgar por su traducción del texto (“die Fische die Schwimmgürtel (?)”⁴), una posibilidad que también nosotros

- 1 J. KOMOROWSKA, “Seamanship, Sea-travel and Nautical Astrology: Demetrios, ‘Rhetorist’ and Naval Prognostication”, *Eos*, 88 (2001) 245-256; W. HÜBNER, *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Karthädrante in der antiken Kararchenhoroskopie*, München-Leipzig, 2003, pp. 68-72. *Vid. supra*, pp. 217-236, nuestra interpretación de estos textos (“Dodekatropos, Zodíaco y partes de la nave en la astrología antigua”).
- 2 CCAG VIII3, p. 98: τῶν ἰσθμῶν *verbum ignotum*.
- 3 a.c., pp. 247-248.
- 4 *O.c.*, p. 72.

nos hemos planteado, pues respondería mejor al sentido de la formación con la raíz πλω-, ‘flotadores’ o ‘navegadores’. Hasta se podría pensar en un sinónimo de los οὐράνιοι o ‘botes salvavidas’ que acompañaban a las naves comerciales y que, al parecer, se llevaban en ellas. Tanto lo uno como lo otro iría bien con los peces del signo y nada impide que normalmente se llevaran dos, lo que cubriría la dualidad de Piscis. Por otra parte, de οὐράνιοι como parte de la nave se habla en otro texto atribuible a Retorio⁵, aunque en él es discutible que se refiera a los botes salvavidas y no al casco en su conjunto de la nave, como defendemos en el artículo citado⁶. Sin embargo, cabe buscar opciones diferentes y una de ellas, que propongo en este artículo como hipótesis, es entender τῶν ἰσθμῶν como una aliteración de ἐπιπλοῦς a lo largo de la tradición manuscrita, si bien la ausencia de elementos de comparación (sólo contamos con dos manuscritos parisinos, ambos *recensitores*⁷ y de prácticamente la misma época) no permiten formular nuestra propuesta más que como hipótesis plausible.

En cuanto a la aliteración, su origen puede explicarse paleográficamente. En la minúscula es fácil la pérdida de la ἐ- en el grupo ἐπι-, que habría dejado un ininteligible término πλοῦς. El contexto náutico facilitó la reinterpretación como una palabra de la raíz πλω- que cuenta con derivados como πλωτήρ, de modo que un copista pudo corregir el extraño πλοῦς en τῶν ἰσθμῶν⁸ que, aunque no atestigüado en otra parte, es de perfecta factura griega.

Si aceptamos esta hipótesis la cuestión queda prácticamente resuelta con la lectura “Ἰχθὺς αὐτῶν τῶν ἰσθμῶν” que proponemos. Veamos:



Las *epitides* son dos salientes (a modo de orejas de madera) que presentaban las triremes (y otros barcos griegos y romanos) a derecha e izquierda de la proa (según la mayoría de los testimonios⁹), como podemos

- 5 CCAG VIII, p. 265. El texto ha sido estudiado también por J. KOMOROWSKA, a.c., pp. 252-255, que argumenta la autoría de Retorio.
- 6 *Supra*, p. 229 y 231.
- 7 Paris. 2506 (comienzos del XIV), f. 72 y Paris. 2424 (finales del XIV), f. 81v.
- 8 De hecho, en el Paris. 2506, que es más antiguo y conserva para esta palabra la τ habitual en los cod. *vestriissimi*, la -χ- podría haber sido insertada (aunque no tiene que ser el caso) entre el grupo πλο- a posteriori y el trazo de la ἐ- podría haberse interpretado como espíritu de él: ...*κατασκευάζει τὴν ἐπιπλοῦς*.
- 9 Schol. in Th., VII 34.5: ἐπιπλοῦς ἐστὶ τὰ ἐκτρέφοντες τῆς πλοῦς ἐξέχουσα ἕνα. Cf. Ath., V 37 (indica que bajo las *epitides* de la Siracusia había algunos de sus siete espolones). La documentación antigua sobre este elemento de los barcos está bien recogida en el artículo “Seewesen” de F. MULNER para la *RE* (*Suppl.* V, 1931), cols. 931-932.

ver en la figura adjunta, tomada de Daremberg-Saglio¹⁰, según algunos, estaban en la popa¹¹. Protegían la fila superior de los remeros, estaban situadas inmediatamente detrás y sobre los ojos que decoraban la proa a continuación del espolón y servían, además de protección, para fijar el ancla¹². Tenemos algunos testimonios literarios sobre ellas¹³ y las describen bien los lexicógrafos, como en esta definición de la *Stada*, con referencia a *Tucididas*:

Ἐπιῤῥίδες· Θουκιδίδης· καὶ τὰς ἐπιῤῥίδας ἐπέθεσαν τοῖς πρῶταις
 ταχέαια ὡς ἐπὶ ξητῆς, ἐν τῷς τε καὶ ἔξωθεν. Ἐπιῤῥίδες εἰσὶ τὴ
 ἑκάρτεθθεν πρῶταις ἔξέχουσα ἑῷα¹⁴.

Epotides: *Tucididas*: Y pusieron en las proas las *epotides* como de sesenta codos de grosor por dentro y por fuera. *Epotides* son las piezas de madera que sobresalen a ambos lados de la proa.

Con estos datos, la asociación astrológica al signo de Piscis es evidente; se trata de dos piezas, a ambos lados de la nave; son las partes laterales más sobresalientes sobre el mar, se encuentran principalmente en la proa y tienen que ver con los remos. Esto último debe ponerse en relación con el papel asignado a Piscis en la melotesia náutica que Omar y Abernagel atribuyen a Tolomeo, como signo tutelar de los ‘rimos’¹⁵ y tanto en este caso (los remos son los pies que mueven la nave) como en el de las *epotides* la correspondencia con la función de Piscis en la melotesia humana¹⁶ (los pies) se justifica bien.

En efecto, si en el texto de Demetrio se interpreta en términos de melotesia humana la asignación de la popa a Aries (por identificarse al timonel que se encuentra en ella con la razón, la cabeza, que dirige el barco), la posición de las dos *epotides*

¹⁰ C. Torr, “Navis”, vol. IV1, París, 1905, p. 36. Es una reproducción de la proa de la Victoria de Sanoutracia en el Louvre.

¹¹ Schol. in Th., VII 36.1: σπεραιρέας θεῶ τὰς ἐπιῤῥίδας· τὰ [ἐφ’] ἑκάρτεθθεν τῆς νηὸς πρὸς τῇ πρῶται ἔξέχουσα. *Egym. Magn.* s.v. χηνώκος, p. 811: Εἰσὶ δ’ οἱ μάλῶν τὸ τῆς πρῶταις ἔφασαν ἀρκου, πρὸς δ’ ἐπιῤῥίδωνται αὐ ἐπιῤῥίδες τῆς νεῶς (= Schol. in Luc., XXI 47). Sin duda se trata de errores (cf. F. Miltner, a.c., col. 931).

¹² Cf. Eur. *LT*: 1350-1351: κοῦρτος δὲ πρῶται εἶχον, αὐ δ’ ἐπιῤῥίδων / ἀγκυραν ἔσανητρον... y Pl., *P.* 4.191-192: ἐμελ δ’ ἐπιῤῥίδων / κρήμασαν ἀγκυραν ἡμερθεῖν.

¹³ Eur., *LT*: 1350; Th., VII 34.5, 36.2 y 62.3; Theoph., *hist. plant.* 5.7.3 (de pino, por ser más resistente esta madera); D.S., XVII 115.2; Strab., III 1.4; D.C., XLIX 3.2; App., *bel. civ.* 5.11.107 y 12.119, *Syr.* 13.4; Pollaen., *Synt.* 5.43.1; Philost., *Imag.* 1.19.3; Ath., V 37 (Stracusia).

¹⁴ Cf. Zon., s.v. p. 807; *Egym. Magn.* s.v. p. 369 y s.v. χηνώκος, p. 811.

¹⁵ *Ibid. supra* p. 221.

¹⁶ Argumento principal de J. Komkowski, a.c., pp. 246-252 para explicar el texto de Demetrio.

como piezas últimas de acuerdo con esa orientación de la nave (ya que se encuentran en la proa) es perfectamente asimilable a los pies del cuerpo humano.

Podría argumentarse, contra nuestra propuesta, que las *epotides* son principalmente elementos de las naves de guerra y no de las comerciales. En efecto, pero su presencia está atestigüada desde, al menos, el siglo V a.C. hasta la época tard imperial y la trirreme, a la que pertenecen sobre todo, fue el tipo de barco popular en todo ese período greco-romano. La mayor importancia que se da en este texto a los remos frente a la vela (que, salvo que se acepte esta acepción para el término φάσος, como propone Komowski, no aparece mencionada) es más propia de las naves de guerra que de las comerciales; de hecho, en la distribución de la nave entre los lugares de la dodecátipos en otro texto de Retorio, no figuran los remos, probablemente por tratarse de una nave comercial¹⁷, por otro lado, en el resto del documento de Demetrio, que trata sobre los efectos del paso de la luna por los distintos signos y de sus configuraciones con los planetas sobre las partes de la nave, no hay prácticamente referencia a la carga o a las consecuencias comerciales de los naufragios, y sólo alguna a las propiedades de los navegantes (p. 99, líneas 6-7: τῶν ἐκδημησάντων τὰ κτήνη συνωθῆσονται) o sus actividades (línea 8: βαδῆν ἐν τοῖς πρῶταισιν ἔχουσι); en cambio, ciertas indicaciones hacen pensar que, aunque el texto de Demetrio esté ya concebido con carácter general, su origen puede haber sido una *katarché* relacionada con la guerra, que fue objeto de tratamientos específicos en la astrología antigua, como demuestran los textos conservados de Juliano de Laodicea y de Teófilo de Edesa¹⁸; en esa dirección podemos interpretar las alusiones, en la p. 99, línea 1 del texto, a “emboscadas de enemigos” (ἐνέδρας παρα ἑθρῶν), en la línea 3, a que “los que parten volverán con armas” (ὄν ὄπλους ἐπαυδέουσονται οἱ ἐκδημησάυτες) y, en la línea 13, a las dificultades y heridas que tendrán en su viaje (ἐν ὁδοῦ ὀχλήσεις καὶ τραύματα ἔσονται).

AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ
 Universidad de Málaga
 aurelioperez@uma.es

¹⁶ *Ibid. supra*, p. 231.

¹⁷ CCAAG VI, pp. 183-186 y 229-234.

RECENSIONES

microcosmos social y mantendría una analogía con el sol. El rey ocupa el centro de la sociedad y constituye la rutilante réplica de la magnificencia solar en el ámbito terrenal.

En "La polis como modelo antimonárquico" (Polis als Antimonarchie, pp. 93-117) se aprecia la influencia de los trabajos de Deienne y Vernant sobre la evolución de la monarquía hacia la democracia. Se pregunta el autor por un posible origen político de la racionalidad griega y procede a revisar las fuentes, desde Homero hasta Tucídides y su reflexión sobre la naturaleza, prestando especial atención a los conceptos de *isorrhopia* e *isonomia* de Anaximandro.

Lo anterior apunta a la "cosmificación" de la naturaleza, propia del platonismo tardío, sobre la que versa el capítulo "El cosmos como nuevo mito de la *physis* como *nomos*" (Der Kosmos als neuer Mythos von der *Physis* als *Nomos*, pp. 119-202), muy filosófico, donde se aborda la cuestión de la dicotomía *physis-nomos*. La "inspiración en las estrellas" de Platón, su totalidad "neocompacta", invalida la "materialización" presocrática del cosmos. La organización básicamente "finalitaria" del cosmos y la concepción cíclica del tiempo corresponden al determinismo astral. La imagen platónica del mundo tiene rasgos de un espacio monárquico. Schmid expone después el éxito de esta "nueva cosmología del mundo" en la escuela platónica y esboza la delicada cuestión de la "pitagorización" de Platón. Luego vuelve a centrarse en la Historia, ocupándose de la creciente aceptación de la astrología en el Egipto ptolemaico hasta la época romana, y destaca el carácter no público, no civil, de los horóscopos.

En el capítulo "Problemas para la instauración de la monarquía" (Probleme der Instaurierung von Monarchie, pp. 203-243), el autor describe las estrategias para la "promoción del *princeps* a las altas esferas" como "muestra de habilidad postconstitucional" para el objetivo de "positivar el negativo político" con ayuda de una concepción platonzante de la monarquía, y cuestiona en qué medida la astrología estaba en situación de fomentar la aceptación de estas ideas. Investiga el concepto de *imperium*, definido por Béranger como "concepción de poderes militares, judiciales y religiosos", y recalca el origen monárquico del triunfo, la relación del *imperium* con los auspicios y el avance calculado de Octaviano hacia una apropiación de estos residuos "monárquicos" dentro de la oficialidad republicana.

Fatalis princeps (pp. 245-303) aborda la cuestión de los elementos astrales de la filosofía del Estado de Cicerón y de la *Eneida* de Virgilio e investiga el papel de la astrología y los astrólogos de palacio en los primeros años del Imperio.

Pax mundi (pp. 305-339) expone cómo en el *Solarium Augusti* la línea equinoccial corre directamente hacia el centro del *Ara Pacis*, lo cual permite constatar el error de Buchner, que afirmaba que el 23 de septiembre era no sólo la fecha de nacimiento de Augusto, sino también la del equinoccio de otoño. Schmid arguye que entre los años 13 a 9 a.C. la fecha oficial del nacimiento de Augusto, el 23 de septiembre, no coincidió en el calendario juliano con el equinoccio de otoño: la fecha propuesta para el equinoccio sería el 25 o 26 de septiembre, lo que impide una relación con el cumpleaños del emperador. No obstante, en vida de Augusto se asoció al emperador con el equinoccio y eso sirve como indicio de que podría haber nacido, en efecto, a finales de septiembre. En relación con esto se introduce la cuestión de la opinión generalizada, casi canónica, de que Augusto era libra, a la que sigue una amplia explicación sobre las posibilidades de cálculo astrológico existentes entonces, que se reducen principalmente a dos: además del zodiaco tal como lo conocemos actualmente, el zodiaco del "Sistema B", según la denominación de O. Neugebauer, es decir, el "calendario

RESEÑAS

W. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Entstehung der Monarchie in Rom*, Köln-Weimar-Wien, Böhan Verlag, 2005, 470 pp. [ISBN: 3-412-10205-9]

A primera vista, la vinculación temática de las estrellas y la política puede parecer un tanto impropia. Las estrellas, como elementos que componen un sistema, eran y son todavía materia de estudio de los astrólogos, y los métodos de la astrología moderna se diferencian sorprendentemente poco de los de la antigua. Muchas personas reconocen que se sienten "influidas" por un signo del zodiaco, en una especie de rebelión contra las formas sociales de racionalidad dominantes. Aunque esto parece hablar en favor de una "conversión" a la astrología o, por lo menos, de una disposición a aceptar su concepción mesurada, lo cierto es que la astrología nunca ha dejado de estar presente, con mayor o menor predominancia, en las sociedades europeas. En la época de Augusto, concretamente, parece que la astrología alcanza una aceptación social amplia e incluso una posición destacada. Un importante indicio de ello sería el hecho de que el primer *princeps* acuñara monedas con un signo del zodiaco que tenía relación con él, algo que sólo tendría sentido en un contexto astrológico decidido. Si la época augustea fue un momento de auge de la astrología, la "conversión" a la misma que en aquel período experimentó la sociedad, con Augusto y Tiberio a la cabeza, constituiría un síntoma, una imagen mental, una alegoría de la conversión a la monarquía de una sociedad resueltamente no monárquica. La investigación de Schmid, profesor de la Universidad de Basilea, toma como punto de partida un asunto astrológico (el horóscopo de Augusto, que, según se ha demostrado, llegó a tener relevancia política) para estudiar el fenómeno histórico, político y mental del retorno a la monarquía de las sociedades no monárquicas o antimonárquicas.

Según Suetonio (Aug. 94, 12) y Dion Casio (56, 25, 5), Augusto dio a conocer su horóscopo a través de un edicto en el año 11 d.C. Aunque el autor no pretende esclarecer el posible sentido político de esta medida en la situación concreta del año 11, sí se pregunta cuál era la relación que habría de tener tanta importancia para el *princeps*. En el capítulo "La cuestión inicial" (Die Ausgangsfrage, pp. 19-64), Schmid reconstruye el horóscopo de Augusto interviniendo en el viejo debate sobre la relación del emperador—que por su fecha de nacimiento sería libra—con el signo de la cabra (*Capricornus*), que desempeñó un importante papel en la propaganda augustea y apareció en diversas monedas acuñadas durante su reinado.

Las reflexiones del capítulo "La monarquía como problema político" (Das Königtum als politisches Problem, pp. 65-91) se centran en el carácter ritual o litúrgico de la monarquía; una "ritualidad heliométrica", en la que el rey sería la figura central de la construcción ritual del

agrícola" de Mommsen. El capítulo concluye con una referencia a Mitra (dios del contrarío) como equinoccio, como "símbolo del compromiso de lo diverso en el cosmos esférico".

"Algunos griegos en la corte de Augusto" (Zu einigen Griechen in der Umgebung des Augustus, pp. 341-360) constituye un breve inventario de cinco personajes de origen griego que formaron parte del entorno del emperador: los estoicos Atenodoro de Tarso y Ario Didimo de Alejandría, el astrólogo Trasilio, Nicolás de Damasco y el liberto Higinio.

En "La eternidad del tiempo" (Die Ewigkeit der Zeit, pp. 361-392), Schmidt concibe la cosmología griega como "simbolismo de autoridad" y afirma que la *cultural revolution* del periodo augusteo, como reestructuración de la autoridad en el sentido más amplio, debe ser parte de una revolución cultural más vasta, vinculada a la crisis de la polis griega. Estudia las "formas" divinas del tiempo y el concepto aristotélico del tiempo, y esta argumentación le sirve para exponer el "programa gráfico" del templo de Mars Ultor en particular —donde Augusto, como intermediador entre el pasado y el futuro, representa la unidad de mito e historia— y la iconografía del Foro de Augusto en general, haciendo hincapié en la utilización de imágenes astrológicas y del horóscopo como forma de expresión.

En el breve capítulo dedicado a las conclusiones (Fazit, pp. 393-397) se vuelve a plantear la relación entre astrología y política en el caso concreto de Augusto, al igual que la hipotética premisa de la vinculación de la monarquía con estructuras de jerarquización externas a la sociedad (en el sentido de "cósmicas"), cuando su mediador era el monarca. Schmidt opina que, en principio, no se dio una "teología política" oficial del Principado. Disposiciones simbólicamente complejas, como un horóscopo propicio o la construcción del *Ara Pacis* en el Campo de Marte vinculada con un *gnomon*, justifican que, en realidad, la construcción teórica de la *ratio mundi* providencial se pudiera entender como una referencia política a la nueva misión de paz del nuevo orden político. Si asociáramos el equinoccio a la *pax Augustae*, entonces la política podría entenderse como una materialización de la racionalidad verdadera que movía el mundo, como el triunfo final de una *ratio victrix* ósmicamente sacrosanta que mostraba a Roma y al mundo su misión "onfálica". La teología política se reduce a la "referencia físico-teológica" que permite que parezca ya realizada la esperanza de paz incorruptible (en nombre de su garante). La monarquía postconstitucional en Roma era una figura no menos artificial, paradójica y sorprendente, en la que se debía conciliar lo irreconciliable. Era la reconstrucción, realizada de forma consciente y calculada, de una figura mítica: el rey ideal que en su persona históricamente singular y decididamente civil debía reunir la historia y la experiencia política. El *princeps* era como un horóscopo, al ser símbolo mítico-racional de la nueva —y al mismo tiempo primumgenia— totalidad dinámicamente revolucionaria, formada por una conexión indestructible de lo diverso.

El libro se completa con tres breves apéndices dedicados a los dos zodiacos existentes en época de Augusto, al horóscopo del emperador, con las cartas astrales —realizadas con arreglo al Sistema B y al de Hiparco— correspondientes a los días 21, 22 y 23 de septiembre, que son las posibles fechas de nacimiento del emperador, y al origen astrológico del moderno concepto de revolución.

Se trata, en definitiva, de un libro que aborda un problema siempre difícil y debatido como es el de la relación de Augusto con la astrología de su tiempo. El libro ha sido objeto de una reseña bastante crítica por Wolfgang Hübner, profesor del Institut für Klassische Philologie de la Universidad de Múnster (*Sehepunkte* 5 (2005), Nr. 10), que ha sido replicada por el propio autor (*id.*, Nr. 12). De lo que no cabe duda es de que la figura de Augusto sigue llamando poderosamente la atención de los estudiosos modernos, que tratan de recons-

truir los vínculos no siempre evidentes entre la religión, la adivinación o la astrología y el pensamiento político e ideológico del Principado. Así, hemos sabido de la reciente publicación del libro de Paul Rehak, *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2006 centrado, en gran parte, en el célebre Horologium-Solarium también tratado por Schmidt.

Loures Orozco Torres
Universidad Complutense de Madrid

M. MONACA, *La Sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica. prefazione di Giulia Stamanti Gasparro, HIERA, Collana di studi storico-religiosi 5, Cosenza, Edizioni Lionello Giordano, 2005, 324 pp. ISBN: 88-86919-21-2*

Los últimos decenios han conocido una reactivación notable del interés por una apasionante figura del imaginario antiguo: la Sibilla. Además de la aparición de algunas traducciones con comentario de la colección de *Oráculos Sibílicos*¹, de una edición bilingüe (con excepción de los libros 12-14), con excelente introducción y aparato de notas², y de una edición con rico comentario del libro 13³, se han publicado algunas monografías, específicas sobre el tema sibilino⁴ o con tratamiento del mismo en el marco de una revisión de la adivinación en la época imperial romana⁵ o en relación con el profetismo bíblico⁶, además de numerosos artículos sobre cuestiones concretas. Asimismo se han sucedido los coloquios que han recogido sus trabajos en publicaciones con un amplio contenido.

En todo este panorama, que ha dotado al investigador sobre el mundo sibilino de excelentes instrumentos, había quedado siempre algo relegado un tema de difícil tratamiento y lleno de numerosos puntos polémicos, como es el de los *libri sibillini* romanos. Para llenar

- 1 Al español me permito citar E. Suárez de la Torre, "Oráculos Sibílicos", en A. Díez Macho, A. Priero Saenz, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, pp. 329-603, que tiene la peculiaridad de que es la única versión a una lengua moderna que contiene todos los libros de la colección judéo-cristiana.
- 2 J.-D. GAUGER, *Sibyllinische Weissagungen*, Düsseldorf/Zürich, Artemis Verlag, 1998.
- 3 A su vez incluida en una magnífica monografía sobre la profecía en el imperio romano tardío: D. S. POTTER, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- 4 J. I. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, 1972; id., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, 1997; H. W. PARKS, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (edited by B. C. McGing), London/New York, 1998; G. SPAMENI GASPARRO, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, *Las*, 2002.
- 5 D. POTTER, *Prophecs and Emperors*, Cambridge, Mass./London, 1994.
- 6 D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 1991 (véase la discusión de G. SPAMENI GASPARRO [cit. n. 4, pp. 343-369]).
- 7 I. CHIRASSI-COLOMBO, T. SERRILLI (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione* (Atti del Convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994), Macerata 1998; M. BOUQUER, F. MOZARBER (eds.), *La Sibille. Parole et représentation*, Rennes, PUR, 2004.

esta laguna, apareció en 1991 una excelente monografía, fruto de una tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, obra de José Joaquín Caerols, *Los libros sibílicos en la historiografía latina*, en la que se revisaba con todo rigor y detalle el problema de las fuentes historiográficas y otras numerosas cuestiones en relación con este delicado tema. Ahora todos debemos felicitarnos de la aparición de la obra aquí reseñada, igualmente fruto de una tesis doctoral, dirigida por la prestigiosa historiadora de la religión griega, Giulilia Stament Gasparo. No sólo no entra en competencia con la obra de Caerols, sino que complementa perfectamente con aquélla e introduce una perspectiva de diversidad temática sumamente enriquecedora, como se puede ver a través del análisis de su contenido.

La obra se articula en cinco capítulos, con la interesante particularidad de que todos ellos concluyen con una antología de las fuentes específicas de cada uno. Se cierra con una útil 'Tabla cronológica replegativa' (279-84) además de la bibliografía (285-313) y el Índice de nombres (315-24).

El primer capítulo aborda el problema de la adivinación sibilina en el marco de la adivinación en Roma y desarrolla, con abundancia de datos y referencias, la cuestión de los oráculos de la tradición sibilina en Roma ('La divinidad a Roma: peculiaridad de la revelación sibilina', pp. 19-67). En efecto, la aparente paradoja que se da en Roma es la del rechazo en un principio de la mánica inspirada, mientras que la consulta de los *libri sibillini* adquiere una importancia capital en numerosas situaciones críticas e incluso en el normal funcionamiento del estado romano. La autora (en adelante M.) acude en primer lugar a la función fundamental romana para la valoración en este pueblo de la adivinación, Cicerón, y demuestra que la crítica de la mánica inspirada (y de prácticas afines consideradas sospechosas) no es contradictoria con la valoración positiva de la consulta a los *libri sibillini* y sus *chioss*) no es contradictoria con las tradiciones que se engloban en las prácticas del *mos maiorum*. Por otra parte, los romanos adoptaron toda clase de precauciones para la utilización de dicho instrumento y lo incorporaron a sus instituciones con una estricta regulación de la consulta y de la propia composición del grupo de expertos encargados de la misma. A continuación M. realiza una utilísima síntesis de la cuestión de la multiplicidad de las Sibilas en el Mundo Antiguo y de las fuentes referentes a la Sibila de Cumas. Destaca en esta parte su análisis de la versión de Dionisio de Halicarnaso y las implicaciones de la misma en contraste, por ejemplo, con la versión virgiliana. Muy bien documentada se encuentra la parte dedicada a la delicada cuestión del origen de los libros sibillinos. Tras el análisis de las diferentes propuestas, M. llega a la conclusión de que, a pesar de que la alternativa Grecia/Etruria es la que predomina en la mayoría de los estudios, puede resultar excesivamente simple: "Pertanto, pur ammettendo l'una o l'altra ipotesi, non è a nostro avviso possibile trascurare gli influssi molteplici che concorsero alla costruzione della raccolta" (p. 57). Es importante su idea de que, en cualquier caso, la tipología oracular griega fue desde siempre bien conocida a los romanos y que, dentro de las múltiples vicisitudes que protagonizó la colección de libros sibillinos, debe admitirse una línea de continuidad que facilitó la recopilación oracular posterior al incendio del Capitolio del 83 a. C.

El capítulo segundo es una magnífica síntesis histórica de la institución encargada de la consulta a los libros y de sus vicisitudes hasta la destrucción de la colección por Estilión ('*Libri Sibillini* ed il Collegio sacerdotale', pp. 69-106). A través de la misma percibimos la extraordinaria importancia que los libros sibillinos tuvieron en el acontecer político de Roma, tanto en el período republicano como en sucesivos momentos decisivos del imperio. Primero, se observa que el acceso a la consulta de dichos libros fue siempre considerado un

privilegio que no podía limitarse a un grupo concreto, porque se trataba de un instrumento clave para la adopción de decisiones con implicación política. Por ello, los cambios en la estructura del colegio sacerdotal correspondiente tienen relación precisamente con dicha valoración política. Por ejemplo, el aumento de su composición de dos a diez, que tuvo lugar en el 367 a. C., se encuentra en relación con la lucha de la plebe por encontrar medios que equilibraran la situación respecto a los representantes del patriciado. La crisis de los años 144-40 a. C., cuando los *decemviri* se oponen a la construcción del acueducto del *Aqua Marcia*, revela la lucha entre determinadas familias con fuerte influjo político, en el marco de una importante remodelación urbanística de Roma. Del mismo modo, un cambio tan sustancial como el traslado de los *libri sibillini* del templo de Júpiter Capitolino al de Apolo, ordenado por Augusto, no sólo evidencia su integración en la nueva política religiosa "apolínea" del *princeps*, sino también su interés por controlar más directamente la consulta de tan decisivo *corpus*. La propia destrucción por Estilión de la colección en el 408 d. C. puede entenderse, como resalta M., en el marco de un período de tremenda crisis y de temores de destrucción definitiva del imperio romano, lo que indicaría que los *Libri Sibillini* no estaban argumentalmente muy lejos de otros oráculos sibillinos y textos proféticos (como las profecías de Daniel) que anunciaban desde hacía siglos el fin de Roma en el marco del esquema de la "sucesión de imperios".

El capítulo tercero se dedica por extenso al contenido de los *libri sibillini* tal como podemos deducir de las numerosas fuentes antiguas ('*Libri Sibillini* e l'espiazione dei prodigi: *portenta, monstra et pestilentiae*', pp. 107-195). En primer lugar, M. demuestra que las noticias sobre las consultas más antiguas no permiten reconocer una praxis tipológicamente consolidada con anterioridad al 367 a. C. (institución de los *decemviri*). Posteriormente sí se tiende a la secuencia *prodigium*/ *Senatus decretum*/ *peritio libri*/ *interpretatio collegii*/ *expiatio*-*placatum*. M. distingue entre las consultas y expiaciones anuales, con motivo de sucesos o prodigios que podríamos calificar de "ordinarios" (lo que se contrarrestaba con el ritual de la *supplicatio*) y aquellas otras situaciones que exigían una intervención extraordinaria. Destaca entre ellas los casos de *pestilentiae*, frente a las que los *libri sibillini* en diversas ocasiones recomendaron la celebración de *lectisternia*, perfectamente analizados y clasificados por la autora. Algunas etapas históricas conocieron una notable proliferación de prodigios, como la Segunda Guerra Púnica, período de gran importancia, en lo religioso, para la introducción de cultos extranjeros. En cuanto a los procedimientos expiatorios, M. se detiene en el caso (limitado a tres ocasiones) de la prescripción de sacrificios humanos. También se analizan las prescripciones ante la frecuente aparición de andróginos y terremotos. Junto a otras cuestiones diversas, M. estudia asimismo con detalle la expiación mediante los *ludi*, tanto los dedicados a Júpiter como a Apolo, con interesantes apreciaciones sobre las diferencias entre ellos, no sólo diacrónicamente, sino también respecto a las motivaciones de su organización. Especial relieve tiene el examen que M. hace de los *ludi saeculares*, con una interesante valoración del contexto de cada uno de ellos y con un análisis importante de las diferencias entre los celebrados en etapas más antiguas y los organizados por Augusto (en concreto, los del 17 a. C. no corresponden a una etapa de peligro, sino que sirven al *princeps* para subrayar el cambio de situación, con la consecución de la paz).

El cuarto capítulo aborda el importante tema de la introducción de cultos en la que interviene la consulta a los *libri* ('*Libri Sibillini* e il culto delle divinità', pp. 197-228). M. observa con razón que la introducción de algunos de los cultos que se atribuyen a este *corpus* en realidad se deben a prescripciones pronunciadas por los miembros del *collegium*. M. se circunscribe, por tanto, a aquellos casos en los que hay una relación directa entre *libri* e

introducción del culto, dedicación de un templo, etc. En concreto se estudian con detalle los casos de Ceres, Marte, Esculapio, Venus y la Gran Madre Idea ("Cibele"). Respecto a esta última merecen destacarse las ideas expuestas por M. acerca del valor político-religioso de la introducción de este culto (por ejemplo, la novedad que supone la introducción de un culto de "salvación" en Roma).

Por último, el capítulo quinto se centra en un aspecto no menos importante de esta colección: el de su manipulación con intereses políticos y personales ("Manipolazione politica e personale della raccolta sibillina romana", pp. 229-278). Este capítulo es especialmente importante porque introduce un conjunto de datos que completan los aspectos más oficiales de la consulta sibilina con una perspectiva que pone de manifiesto la credibilidad de que gozaban estos libros, hasta el punto de que no sólo fueron utilizados en beneficio político personal por gobernantes y emperadores, sino que contribuyeron al fenómeno de la aparición de oráculos siblino falsificados, que se hacían circular intencionadamente. La autora señala acertadamente el paralelo con la colección de *Oráculos Siblino* judéo-cristianos (en lengua griega), cuyas características permiten comprender en cierto modo el fenómeno señalado y además aportan información complementaria para la serie de vaticinios correspondientes a los emperadores más tardíos (cuya fuente fundamental es la *Historia Augusta*). En pp. 230-231 M. presenta un elenco completo de los oráculos que componen este segmento de su estudio, entre los que estudia con mayor detenimiento los casos siguientes: la prohibición de que Manilio Vulsón supere el Tauro, la derrota de Apio Claudio, la expulsión de Cina de Roma, el oráculo del castillano Léntulo, la serie referente al enfrentamiento entre César y Pompeyo, el oráculo sobre el futuro de Adriano, la *devotio* de Claudio el Gótico, el referente a Aureliano, la *excellencia* de Probo, la predicción de la derrota de Magencio por Constantino y la serie correspondiente a la Guerra Gótica.

Como puede apreciarse, cualquier estudio de la adivinación antigua, de la religión de Roma o de su historia encontrará en este volumen un instrumento completo, claro y conciso para el mejor conocimiento de dichos campos. Es una excelente síntesis (enriquecida con ideas novedosas y acertadas opiniones) de uno de los aspectos más originales y apasionantes de la relación entre religión, profecía y evolución histórica de una cultura antigua, que nos permite acceder a la comprensión de algunas claves de la Historia de Roma. El manejo, organización y aprovechamiento de las fuentes, hecho con rigor y dominio de la materia, dota al libro de la calidad que hemos puesto de relieve.

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE
Universidad de Valladolid

Z. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Nag Hammadi and Manichaean Studies, vol. 52, Leiden-Boston, Brill, 2006, X+329 pp. [ISSN: 0929-2470, ISBN: 90 04 11674 5].

Like many American books, today, this one has a very high-sounding title, but essentially is a specialized commentary on the *Apocryphon of John*, a Greek text evidently going back to the end of the second century and only existing in four Coptic codices. These are *Nag Hammadi Coder* II 1-32, III 1-40, and IV 1-49, copied between 350 and 450 A.D., and another in Berlin (*Berolinensis Gnosticus* (BG-P. Berl.in.v. 8502, 19-77), probably copied in the fifth century. In an English translation (not offered by Pleše, henceforth P.), the work

takes up about 30 pages¹. It begins with the Evangelist John receiving a vision in which the heavens open up and he sees simultaneously a child, an old man, and a servant (P., p. 31). The mixed figure explains the nature of God, Providence (*Pronoia*, also called Barbelo), the universe, Christ and the Logos, Sophia, archons and angels, the Mother, the serpent, and of various other beings with Hebrew-sounding names. Though there is not much narrative, we do learn of an abortive birth of the universe through Sophia, who serves as a model for the human soul. Her misguided attempt to know God leads to the universe being created by the mindless demiurge, Ialdabaoth, but this is followed by her repentance and conversion. Thus, the world is devised aberrantly, not being a copy of an ideal model. True knowledge can only come through revelation, and salvation only through knowledge (*gnosis*). In comparison with the *New Testament Apocalypse*, the *A.J.* contains much less visible imagery and narrative, is vague, and confusingly philosophical-theological. These aspects and the Biblical frame also contrast with Plutarch's eschatology, though the Platonic cosmology is similar. For one not extremely familiar with Gnosticism, the *Apocryphon* really needs a guide, and P. has done wonders in this regard. The review here will concentrate on those elements of interest to readers of Classical authors.

This is a rewritten version of a Yale doctoral dissertation directed by the distinguished Coptic scholar, Bentley Layton. P. started with the idea of assessing the impact of Plato's *Timaios* on the *Apocryphon* but began to see the danger of disregarding *Genesis*, Jewish wisdom literature, Hellenistic philosophy, magic, science, and the *Johanneine Gospel*, the last of which was the starting point of the *Apocryphon*. Nonetheless, the *Timaios*, which P. believes the author read directly (208), remains fundamental. Thus, the *A.J.* has elements in common with Plutarch's commentary, *The Generation of the World Soul* in the *Timaios*. For the methodology of the *A.J.*, rather than "intertextuality," P. prefers the ancient term "reasoning by analogy (*sylogismos* or *ratiocinatio legalis*)". He also wanted to avoid source criticism and write instead of "Gnostic poetics," (viii), but in fact, he masterfully clarifies where the author drew the individual elements of his fanciful construction.

Regarding the genesis of the text, P. rejects the generally held principle of text, form, and source criticism that short forms tend to become longer. He holds, rather, that additions and subtractions to texts seem to be in equal balance. However, if a version has been consistently modified to bring it into conformity with a particular theory, he would regard it as later (2-3). He sees the *A.J.* as belonging to a process of $\delta\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\eta$ (rhetorical elaboration, new edition or recension, revision [LSJ]), in which the core of a document (*hypothesis*) remains but "minor" changes are introduced into it. P., thus, searches for the "unchangeable" aspect of this text and its poetics (4).

In his view the work is completely conventional in its quest for hidden meaning. Its *raison d'être* was to fill the gaps in *John's Gospel*, in particular the nature and activity of the post-resurrection Jesus (7-8, 10, 23-24). A privileged few obtained esoteric knowledge from the resurrected Christ, something not granted to the hearers of the *Gospel*. P. argues, however, for a unified, non-composite text. He does not see this compromised by unexpected changes of speakers, which he notes are common in Greek novels and intended to create objective distance and identification with the pretended author, in this case John (15, 18-19). An ancient text, according to P., was regarded as a living creature, subject to injury, but as long as it maintained its physical integrity capable of surviving (16). P.'s statement may be

¹ Translated by H. N. Brean, *The Apocryphon of John and Other Coptic Translations*, Baltimore, 1987.

true for the formative stages of many texts, especially anonymous ones, but authoritative texts like those of the great poets, philosophers, and the New Testament, were carefully guarded against emendations and additions.

P. sees the *A.J.* as closely related to the *Acts of John*, for example, in the polymorphy of Christ (33). The *A.J.* follows the apocalyptic genre familiar to readers of Plutarch: visual revelation, an exhortation formula ("Be not afraid"), an "I am..." proclamation, a statement of intention ("I have come to teach you..."), and an "alarm call" ("Listen to what I say that you may proclaim it to others.") (25-42).

The Savior in the *A.J.*, like Plutarch, Attikos, and according to Proklos, several others, literally interprets creation in Plato's *Timaios* as something unfolding in a linear fashion. P. notes that Gnostic readers of Plato maintained the large scale of his cosmology, but modified the small (50-51). Still it seems to have gone much farther here than P. intimates. The Savior's Unknown God is not quite the "maker and father" of the *Timaios*, the *Pleroma* (the Fullness) is not structured like the eternal model of Plato, and unlike Plato's (post-cosmic) World Soul, Sophia does not "lead ceaseless and intelligent life for all time (*Timaios* 36E)" (51). The Savior adopts the Middle Platonic theory of the Forms as the thoughts of God (57) (a position not espoused by Plutarch). He also separates the Father and the Intellect (58). We find a triad: Living Being (*Pleroma* and Father), Intellect (Self-Originate), and Discursive Planner (Sophia, the rational World Soul). All are elements derived from *Timaios* 39E (59). P. sees this scheme as an almost exact replica of Noumenos' as recorded by Proklos (fr. 22 DesPlaces) (59-60). Recently, however, Jan Opsomer has argued that Proklos misunderstood or falsified Noumenos' position, more faithfully represented in the non-Proklean fragments.²

According to P., the author of the *A.J.* went beyond the doxographical works and had read the *Timaios* directly. Like Plutarch, he used Plato's eschatological myths as models, but within the Platonic frame incorporated non-Platonic elements, including the imagery. For example, Plutarch's vision differed in its use of demonology, divine providence, and the destiny of human souls (65). The result, according to P., was that Julian the Apostate could regard Plutarch as producing an original literary creation. His emulation of Plato thus resulted in rewriting Plato (65-66).

The "meatier" chapter for many readers is probably chapter 2, "The Realm of Being." In an unusual text for Plutarch, the speech of Ammonios at the end of *The Erit Delphoi*—perhaps inspired by the Alexandrian Eudoros and representing part of Ammonios' own teaching—extreme importance is given to God as both One and Being. The Savior of the *A.J.* however, posits at the top a solitary first principle, unknown to mortals and incapable of being reasoned to. Equivocal metaphors borrowed from the *Fourth Gospel* alternate with negative descriptions of God (74). P. sees a forerunner in Alkinoos, for whom God is "not Being nor Essence, nor comparable with Being and Essence, but beyond Being" (88). Like Alkinoos, the *Apocryphon* owes much to Aristotle's First Mover, but P. finds it paradoxical that the First Principle is capable of thinking without being an intellect (95). Even Ammonios in Plutarch never suggested a First, Second, or Third God, but for the Savior of the *A.J.*, a First God, gazing at His own image, forms the first conceptions (96). P. attributes

some of these ideas to the Old Academy, but notes the difficulty of passing from an absolute One above Being to a derivative One, coordinate with Being and capable of generating the world (109-110). The two Ones suggest the ontology of Eudoros, which involved a higher and lower One, though even "Ammonios" did not espouse two Gods. Moreover a special relation is needed to know God (91). Though in Ammonios' speech God is One or Monad as the God of *A.J.* (93). He is also Being, the creator of the world (demiurge), and knowable through His creation. In treating the Neoplatonists, Jan Mansfeld had claimed that the simultaneous absence in and possession of all qualities by God was a question of "compatible alternatives." P. argues that this formulation was explicitly rejected by the Greek Father, Eirenaeus (Irenaeus) (106). Thus, the *Apocryphon's* God is not such a close relative of Plutarch's God.

In a very long chapter "The Realm of Becoming" (139-266), P. treats the distinctive elements of the *A.J.* cosmology, tracking down Gnostic reworking of Greek philosophy, astronomy, astrology, and magic. Here P. might have referred to Richard Gordon's work on Mithraism, where a similar process seems to have created a sense of esoteric knowledge in this cult. In the bizarre scheme of the *A.J.*, the Supreme God mates with his first emanation, *Ennoia* (Wisdom, also called Barbelo) to become the active male cause in the world and generate the "only begotten Self-Originate, Christ" (129, 138). Here P. finds Stoic as well as Platonic elements coming into play (136). Something completely foreign to readers of Classical literature is the role of *Sophia*, who—in her attempt to reach God through discursive reasoning—produces a pathogenetic miscarriage (62), Ialdabaoth, evil spirit, but also First Ruler and Demiurge. Eventually she will express repentance, convert, and go up to the heavens, that is, "to the Ninth Aion," waiting for fuller purification and return to the *Pleroma* (142-160, 222-225, 242-248, 256-263).

P. draws many parallels with Plutarch's treatises *On the Generation of the Soul* in the *Timaios* and *On Isis and Osiris*. In his comparison to the first, he sees Sophia as the intellectual part of the pre-cosmic World Soul, while Ialdabaoth is the irrational part (see 124-125, 147, note 9, 249, 261-262 with note 122, and 274). There is trouble, however, with *On Isis and Osiris* on this point. At 147, note 9, P. claims that Plutarch portrays a precosmic material principle "neither inanimate nor without reason (*alogen*) nor unable to move of itself... but constantly yearning for what is better..." (370F-371A). P., like other scholars, identifies this with the pre-cosmic World Soul in *On the Generation of the Soul*, which has an intellectual faculty (*to noeron*) which is "immobile and impassive," and with Isis in the ontological allegory of *On Isis and Osiris*. However, 370F-371A is based on Plato's *Laws* 896D ff. and depicts Isis as animate and rational, balanced between a good and an evil soul (Osiris [the intelligence of the World Soul], Typhon/Seh the irrational part of the World Soul). The problem is that the pre-cosmic Soul in *On the Generation* does not have intellect (*to noeron*), but has to receive one from God (1016C, 1026E, cf. 1017A). P., then, sees Isis as like Sophia, the intellectual part of the pre-cosmic World Soul, which needs an intervention from without in order to activate its intellectual faculty (1026E) (262, note 122). Plutarch does not expressly say all that P. mentions, but he does seem to contradict himself in these texts. He seems both to deny and affirm that the pre-cosmic World Soul had an intellect, in part because the Isis myth makes a poor fit with his theory. Two solutions come to

2 J. OPSOMER, "Demingues in Early Imperial Platonism," in R. HIRSCH-LUPROLD, ed., *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, Berlin and New York 2005, pp. 51-100, esp. pp. 66-73.

3 J. MANSFELD, "Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception," in R. VAN DEN BROEK, T. BAARDA, and J. MANSFELD, eds., *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1988, pp. 92-117.

mind: that Plutarch got tripped into contradicting himself by two different literal interpretations of the *Timaios* (Cherniss); that without having an intellect, the soul had at least the faculty to discern—in the pre-cosmic chaos—certain traces of the intelligible (Ferrari). Another possibility is that in one passage Plutarch interpreted non-rational (*alogos*), intellect (*noeron*), and *noesis* (knowledge) in a weak sense, e.g. like animal knowledge or sense perception, (the pre-cosmic World Soul), and in another in the strong sense (the post-cosmic World Soul).⁴ Or perhaps we should say “all of the above.” The fact that Plutarch (and others) could interpret a myth using so many different and apparently contradictory philosophical interpretations makes him a forerunner of the Gnostic interpreters.

P.'s work deserves high praise, but regarding two relatively marginal aspects of his study, the “Oriental cults” and magic, there remains something to be desired. The treatment of Mithraism, which is too generic, fails to cite some of the fundamental older studies—not to mention two recent ones—either at all, or in the appropriate note (especially in the long note, 10, at p. 148). For example, missing are: U. Bianchi, “La tipologia storica dei misteri di Mithra,” *ANRW* II.17.4 (1984) 2116-2134; his “Mithraism and Gnosticism,” in J. H. Himmels, ed., *Mithraic Studies* II, Manchester, 1975, pp. 457-465; and H. M. Jackson, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta, 1985 (esp. pp. 74-108, on the relation of Chnumnis to Ialdabaoth; P., instead, cites Goodenough, and Polotsky, 1937, the latter missing from the bibliography). G. Quispel, “The Demurge in the Apocryphon Iohannis,” in R. McMichael Wilson, ed., *Nag Hammadi and Gnosis* (NHS 14) (Leiden 1978) pp. 1-33, which appears in the bibliography, is not mentioned at 148, note 10. As a result, the Yahweh Ialdabaoth who had assumed the form of a lion-headed snake (Origen, *Against Celsus* 6.27) is also not mentioned. At 187, note 39, it is dubious that “the tauroctonus Mithras is sometimes portrayed as a solar god with a lion's face.” Again, at 188, note 42, his discussion—relying on Judaic rather than magical studies—confuses the *vox magica* IAO and the anguipedate cock called ABRASAX (which has a solar dimension). When IAO does appear with ABRASAX, the name has an inferior status (e.g., when written on Abrasax's shield). At 192, note 48, we miss H. D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation*, London, 1992. Also relevant to this note and the bibliography would be: C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor, 1950; A. Delatte and P. Derchain, *Les initiales magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964; E. Brandt et al., *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, Munich, 1968-1975; K. Preisendanz, *Papyri Magicae Graecae*, Leipzig, 1972-1974; and S. Michel (edited by P. and H. Zazoff), *Die magischen Gemmen in Britischen Museum*, London, 2001. However, as mentioned above, these topics are not the major focus of an otherwise excellent book.

Regarding some lesser points, the book opens with two untranslated lines of Greek, probably enigmatic for Greekless or shaky Greek readers. In its use of the “Harvard system,” it is highly “user unfriendly,” involving a search through ca. 720 entries in the bibliography to find a full reference. There is no list of principal manuscripts, editions, and translations in the bibliography, though many appear in the first note. There are also traps. For example, “Wisse and Waldstein” does not appear in the bibliography (correctly cited at p. 2, note 1, as “Waldstein-Wisse”) and “Tardieu (1984)” is not to be found.

⁴ H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII.1 (Cambridge, Mass. and London, 1976) pp. 230-231, note e; F. FARRAR and L. BALDI, *Plutarch. La generazione dell'anima nel Timeo*, Naples, 2002, pp. 291-292, note 164.

In spite of these drawbacks, P.'s book is a landmark and will certainly remain indispensable for years to come for anyone studying the *Apocryphon* in particular and Gnostic texts in general. He has accomplished his task with the highest degree of professionalism, expounding “the teaching of the Savior” and explaining “the revelation of the mysteries which are hidden in silence, which he taught to John, his disciple.” The “heavens have opened” and “the whole creation has shone with light.” Even the unintelligible and ineffable has become at least somewhat intelligible and effable.

FREDERICK E. BRENK and ENNIO SANZI

Pontifical Biblical Institute & University of Messina

FIRMINO MATERNO, *L'errore delle religioni pagane. Introduzione, traduzione e note a cura di Ennio Sanzi, Collana di Testi Patristici, Città Nuova, Roma, 2006, 204 pp. (I.S.B.N.: 98-311-8191-2).*

La editorial Città Nuova presenta en su número 191 de la colección dedicada a los Textos Patristicos una inmejorable traducción al italiano de la significativa obra de Firmico Materno, que se recibe con buen augurio, especialmente, por parte de los investigadores de la antigüedad cristiana. Este trabajo refleja el ambiente que acontece a la muerte de Constantino y, al tiempo, señala la dramática sucesión que tiene lugar cuando los hijos del Emperador se hacen con el poder en el 337, año en el que se acerca un sensible cambio en el clima político de la parte oriental del Imperio. Especialmente importante será, pues, la materia *L'errore delle religioni pagane*, redactada en el año 347 y en la que Firmico Materno, con su esperada intrínseca religiosidad y su célebre fuerza polémica, incitará a los nuevos emperadores a un radical exterminio de los cultos misteriosos por ser estos los complotadores más peligrosos para el avance del cristianismo.

Este trabajo está realizado por un experto investigador en Historia de las Religiones que colabora en la Universidad de Messina, Ennio Sanzi, especialista en los fenómenos religiosos del segundo helenismo y, al mismo tiempo, de los cultos orientales y la magia. Asimismo, se nos presenta de gran interés no sólo desde el punto de vista histórico, ya que nos muestra una visión política bastante comprometida de la época contemporánea al autor y, desde el punto de vista religioso, presenciarnos un espectáculo de choque entre la religión pagana y la cristiana en el que percibimos la variedad de los ritos orientales cuando se toma como punto de partida el dicamen de un pensador cristiano, aunque imbuído de controversias y tendencias apologeticas.

Ennio Sanzi nos rescata con aires de actualidad la inmensa labor pastoral y los testimonios profundos que se vivían en el seno de las primitivas comunidades cristianas durante el S. IV d.C. en el Imperio a través de *L'errore delle religioni pagane* de Firmico Materno. La obra presenta, pues, una clara disposición didáctica que nos facilita la comprensión de la idiosincrasia de la nueva religión y su rechazo a aquellos cultos paganos que presentaban numerosos y sorprendentes paralelismos con los cultos cristianos: los cultos a Isis, Osiris, Serapis, Ciboles, Ais, Baco, Afroditia y Mitra. Dicha obra, que consta de tres apartados, está encabezada por una esmerada Introducción de 63 páginas dividida en 9 capítulos. Son especialmente útiles las secciones dedicadas a la vida y la época de Firmico Materno en las que el traductor no puede obviar los datos que le proporciona otra obra anterior, los *Matthaeos libri*, el más vasto tratado de astrología de la Antigüedad escrito en ocho libros entre el 335 y el 337 y dedicados a Lolliano Mavorzio, gobernador de la Campania.

Ya la estructura de la obra en sí se convierte en un marcador bastante orientador sobre todo en la sección dedicada a la composición y finalidad de *L'errore delle religioni pagane* donde se nos adelanta el contenido general de la obra: la falsedad del politeísmo romano, la argumentación de la divinización de los cuatro elementos, la naturaleza humana de aquellos dioses en los que el paso del tiempo ha contribuido a su divinización y la condena de cultos escandalosos como el de Adonis. Una cuestión clave para la comprensión de este período histórico es el estudio de fuentes y los precedentes de *L'errore* entre los que cabe destacar a Aristides, Eusebio de Cesarea, Cicerón, Varón, Tito Livio, y entre los escritores eclesiásticos, a Arnobio, Clemente de Alejandría, Minucio Félix y Tertuliano. Cierra la primera parte una útil bibliografía referente a todas las ediciones y traducciones de la obra que nos ocupa.

La traducción, cuidada y excelente y, sin duda, el trabajo más arduo, difícil, y la auténtica razón de ser de este libro, nos otorga el honor de conocer a la perfección los entresijos de la prosa latina cristiana después del edicto de Milán. De igual manera, este trabajo nos permite descubrir el velo que se cieme sobre el pensamiento de este gran moralista cristiano, interiorizar la nueva antropología del cristianismo y la economía de la salvación. La riqueza de la traducción radica además en las numerosísimas notas a pie de página que facilitan al lector la comprensión de ciertos términos y que contribuyen a mejorar considerablemente la comprensión de la obra. Para su división en capítulos se sigue la edición que R. Turcan establece en la edición bilingüe de "Les belles lettres" publicada en el año 2002, aunque se echa en falta en la traducción de Emilio Sanzi la presencia del texto latino. Mejorará, por su parte, la obra un índice de palabras y un índice de los libros de las Sagradas Escrituras tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento.

El autor rescata para nuestro gozo todo el poder de unos siglos tan lejanos como significativos con un derroche de elegancia y fluidez en la expresión, con un alarde de erudición exento de arrogancia, con un discurso puro rescataando al mismo tiempo la espontaneidad de la obra de Firmico Materno, que no se traduce al italiano desde el año 1932. Nos congratulamos con la aparición de esta magnífica obra y felicitamos al traductor por su excelente labor. He aquí, pues, una obra completa en su género.

VIRGINIA ALFRANO BECH
Universidad de Málaga

JOHN T. RAMSEY, *A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B. C. to A. D. 400*, *Syllêta Classica*, vol. XVII (2006), A Publication of the Classics Department at the University of Iowa, Iowa City (USA), 242 pp. [ISSN: 1040-3612].

Dentro de la no muy extensa bibliografía moderna sobre los cometas en el mundo antiguo, uno de los temas de obligada referencia por parte de los estudiosos es la elaboración de catálogos más o menos exhaustivos sobre las apariciones de estos cuerpos celestes documentadas, en nuestro caso, en la literatura grecolatina.

En efecto, toda cometografía que se precie debe incluir este capítulo aunque sea muy someramente. En este sentido, hasta ahora contábamos con el aún valioso tratado *Cométographie ou Traité Historique et Théorique des Comètes*, obra del clérigo y astrónomo francés, buen conocedor de las lenguas clásicas, Alexandre Guy Pingré, publicado en 1783, muy superior—salvo en los casos de cometas de los que la ciencia moderna ha hecho nuevos descubrimientos—a muchos de los tratados actuales sobre la materia.

Muy interesantes resultan también los catálogos que incluyen Wilhelm Gmüdel en su artículo "Kometen", publicado en el Pauly-Wissowa en 1921; Anthony Barrett en su artículo "Observations of Comets in Greek and Roman Sources before A. D. 410", publicado en el *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, vol. 72, de 1978; Donald Yeomans en su "List of Naked-eye Comets Reported through A. D. 1700", un apéndice de su libro *Comets: A Chronological History of Observation, Science, Myth, and Folklore*, publicado en 1991; y Gary Kronk en su *Cometography*, vol. 1, publicado en 1999, y que cubre desde la Antigüedad hasta 1799.

Pues bien, el trabajo del profesor Ramsey, que ahora presentamos, es ante todo un completo y exhaustivo catálogo (pp. 49-189) de todas las observaciones documentadas en las fuentes clásicas grecorlatinas de cometas o posibles cometas, además de algunos otros objetos celestes. En total, se da cuenta de 73 fenómenos celestes, de los cuales 33 son con bastante seguridad cometas—en 25 casos tenemos además confirmación independiente de fuentes babilonias y del Lejano Oriente (China y Corea)—; en 18 es imposible saber con seguridad, a partir de las descripciones que conservamos, si se trata de cometas, o de algún tipo de meteorito, nova u otro objeto celeste. Como Apéndice I (pp. 191-214) se reúnen otros 22 objetos celestes, presentes en las fuentes clásicas, que ya no se pueden catalogar como cometas. Y en un Apéndice II (pp. 215-218) se menciona un cometa de fecha incierta, perteneciente tal vez a los siglos I o II a. C.

Según su autor, este catálogo, que toma en consideración las observaciones de cometas o posibles cometas de al menos 92 años concretos, pertenecientes a un amplio período de casi diez siglos (desde el año 481 a. C. al 400 d. C. aproximadamente), aporta como novedad más importante frente a los hasta ahora disponibles una nueva datación o clasificación (o ambas cosas a la vez) de al menos 30 de los 73 fenómenos celestes consignados. En lo que a la datación se refiere, siempre que ha sido posible, se ha intentado precisar la estación del año, el mes y el día, en que aparecieron cada uno de los cometas o posibles cometas estudiados, algo que los anteriores catálogos ni siquiera se habían planteado.

Asimismo, en la descripción de cada una de las observaciones se sigue el modelo del catálogo de Barrett, quien en su presentación año por año reúne no sólo la mera referencia a las fuentes antiguas, sino también los textos griegos y latinos que las contienen junto con una traducción inglesa, todo ello acompañado de la referencia al contenido de las fuentes no europeas, cuando se tiene este tipo de evidencias.

No obstante, en 17 de los 51 años cubiertos por el catálogo principal y en otros 9 de los años cubiertos por el Apéndice I, se han añadido a las pruebas reunidas por Barrett más de ochenta textos griegos y latinos adicionales, de extensión muy variable (de una línea o dos hasta una página o más en algunos casos). También se incluyen evidencias numismáticas para los cometas de los años 135, 119, 44 y 17 a. C. En fin, las traducciones inglesas son completamente originales.

De otro lado, Ramsey ha cuidado hasta el extremo la organización y presentación de los datos de que disponemos, de forma que el manejo de este catálogo sea lo más fácil y rápido posible.

¹ Cuando ha sido posible, incluso se ha dado la fecha o fechas de la luna llena, puesto que la luz de la luna puede interferir fácilmente con la observación de un cometa. Así, por ejemplo, se hace en la descripción del cometa del 66 d. C., p. 148.

Por lo pronto, en las pp. 29-45 se incluye una tabla resumen con la información de cada uno de los cometas o posibles cometas estudiados (en total 51), dando cuenta de la fecha de la observación, de su clasificación como cometa (como de un cometa) o como posible cometa (como de un cometa con un signo de interrogación dentro), de si hay información independiente sobre el mismo en fuentes no europeas (babilónicas y chino-coreanas), del acontecimiento histórico más cercano a la fecha de la supuesta aparición del astro (del que, en muchos casos, se suponía que era presagio), de las fuentes clásicas que lo refieren y de las principales divergencias frente a los catálogos anteriores. Un vistazo rápido a la tabla nos permite conocer los datos fundamentales que, de un modo más extenso, se ofrecen en el catálogo principal (y, por ende, en el Apéndice I para los objetos no clasificados como cometas).

Ramsey, asimismo, ordena cronológicamente cada uno de los objetos descriptos, dando cuenta del año de su observación y, cuando ello es posible, hasta del mes y del día en que ésta tuvo lugar.² Por supuesto, todas las fechas se dan de acuerdo con el calendario juliano. A continuación se mencionan los acontecimientos históricos más cercanos con los que las fuentes clásicas relacionaron al astro, y, cuando nuestras fuentes lo permiten, una estimación del tamaño máximo estimado del cometa, la longitud máxima de su cola, el tiempo máximo durante el que fue visible, la fecha de su perihelion, y si el cometa en cuestión era o no periódico como el Halley.³

Tras esta breve entrada, el autor discute *in extenso* la información que presentan las fuentes clásicas, haciendo referencia también a las evidencias no europeas que corroboran lo que estas fuentes proporcionan. Luego se ofrecen por orden cronológico los textos clásicos mencionados junto con su traducción inglesa. A este respecto, el autor se ha preocupado por distinguir si nos encontramos ante una fuente primaria o secundaria. Para ello, cuando se trata de fuentes primarias e independientes entre sí, los textos se enumeran con letras situadas entre paréntesis, (a), (b), (c), etc.; en cambio, cuando se trata de textos derivados de una fuente principal, además de la letra correspondiente, se añade un número de orden, asignándose el 1 a la fuente principal y los siguientes consecutivamente a los textos derivados: por ejemplo, (a-1), (a-2), (a-3), etc.

Viene después el contenido de las fuentes no europeas y, por último, las divergencias frente a la información que sobre el objeto celeste en cuestión ofrecen los demás catálogos disponibles. Cuando alguno de los testimonios de autores clásicos parece corresponder al de un testigo ocular, Ramsey sitúa a su lado el icono de un ojo.⁴

Fundamental en un trabajo de esta índole es conocer las evidencias que sobre la observación de cometas y otros cuerpos y fenómenos celestes podemos encontrar en fuentes no europeas, en particular, en Babilonia, China y, en menor medida, Corea.

2 Como dice el propio autor, esta mayor precisión en la datación de los antiguos cometas "should help scholars assess the possible influence that those heavenly visitors had on the course of humans events. The timing of each observation is clearly a factor that should interest us because in antiquity comets came to be regarded as dire omens" (p. 10).

3 Cf., por ejemplo, los cometas de los años 372 a. C., 87 a. C. y 66 d. C.

4 En 22 de los 51 cometas o posibles cometas reunidos en este catálogo los autores que nos informan sobre su aparición fueron también testigos oculares de los mismos, algo que no ocurre en las fuentes asiáticas.

Las evidencias de procedencia babilónica son muy precisas, pero el material conservado en tablillas de arcilla es demasiado fragmentario, de forma que sólo han servido como fuentes relevantes para los cometas de los años 163 y 87 a. C. En ambos casos, el texto de referencia para conocer el contenido de este material es A. Sachs y H. Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, vol. 3, publicado en 1996.

La información relativa a cometas en las fuentes del Lejano Oriente, en particular, chinas, es mucho más precisa que la que encontramos en las fuentes grecorromanas, en particular la que corresponde a la dinastía Han, que se inició en 206 a. C. Ello es debido a que, originalmente, fue elaborada por astrónomos profesionales, habitados a mirar el cielo y reconocer sus objetos y fenómenos, y guardada en los archivos imperiales. Pero las revoluciones políticas que provocaban los cambios de dinastía solían conllevar la destrucción de tales archivos, por lo que los originales se han perdido. De esta manera, hasta nosotros sólo han llegado simples extractos de segunda y hasta de tercera mano, insertos en historias imperiales compuestas muchas décadas e incluso siglos después del período que tratan.⁵

A pesar de ello, las fuentes asiáticas son, por lo general, más precisas y fiables⁶ que las grecorromanas, pues en las primeras no es raro que se informe del mes, del día del mes y hasta del asteroismo o constelación en que se vio el cometa. Por el contrario, en las fuentes griegas y romanas es muy extraño que se informe del mes o de la estación del año en que se avisó el objeto celeste, y sólo en unos pocos casos se informa de la constelación junto a la que se vio. En estos textos la principal ayuda cronológica suele ser la batalla, la muerte del emperador o el desastre natural del que el cometa se supone nefasto anuncio.

Además, como las evidencias reunidas por las fuentes grecorromanas rara vez proceden de un profesional en la observación del cielo, frente a lo que sucedía en el caso de los textos chinos, es más fácil que contengan inexactitudes, falsedades y errores.

En fin, la mayor parte de la información de las fuentes chinas proceden del trabajo de Ho Peng, "Ancient and Mediaeval Observations of Comets and Novae in Chinese Sources", *Views in Astronomy*, 6 (1962) 127-230.

Questión fundamental en un trabajo que incluye la traducción de los testimonios clásicos sobre la observación de estos objetos celestes es la terminológica, problema al cual se dedica todo un epígrafe dentro de su Introducción (pp. 24-25) —junto a alguna breve referencia en la p. 12, en el epígrafe "Principles of Translation"—, distinguiendo, por un lado, el tratamiento de la terminología china y, por otro, el de la clásica.

En este último punto, uno de los términos que más problemas plantea es *lampas* (en griego) y *fax* (en latín), pues su sentido genérico es el de 'antorcha'. Respecto a *lampas*, en algunos casos está muy claro que el término se refiere a un cometa, como en la descripción de Calpurnio Siculo del cometa del 54 d. C. o en la referencia de Diodoro Siculo al cometa del 372 a. C., el cual es considerado por Aristóteles y Séneca como un cometa sin lugar a dudas. El uso del término en plural, *lampades*, por parte de Casio Dio para los años 63 y 42 a. C., nos lleva a pensar en estrellas fugaces y no exactamente en un cometa. En otros casos, *lampas*

5 En la p. 19, n. 33, Ramsey enumera la lista de tratados históricos chinos que contienen la información más relevante acerca de los cometas y objetos celestes estudiados en su trabajo.

6 Así, por ejemplo, en las fuentes chinas se dispone de información sobre nueve de los diez retornos del cometa Halley durante el período comprendido entre los años 240 a. C. y 451 d. C. Asimismo, otra muestra de esta precisión y fiabilidad es la exactitud con que describen los eclipses solares.

pas en singular no nos permite dilucidar si se trata o no de un cometa, como la referencia en Caso Dio al objeto celeste observado el 17 a. C. Algo parecido ocurre con el latín *fax*.

Un análisis detenido de la terminología empleada por nuestros autores para los cometas nos permite descubrir que en latín no existió un término específico para designarlos hasta finales del s. I a. C., y que es Cicerón el que nos proporciona el primer ejemplo de uso en lengua latina del préstamo griego *cometes*. A finales de este mismo siglo el adjetivo *crinitus* junto a los sustantivos *sidas* o *stella* se empleaban para designar al griego *aster cometes*, pero con una diferencia: mientras que *cometes* en latín se consideraba sustantivo, *crinitus* parece haberse usado nunca como nombre.

Este repaso al catálogo de Ramsey quedaría incompleto si no aludáramos a su *Index Locorum* (pp. 219-232) —junto a un brevísimo índice de evidencias numismáticas en la p. 233— que proporciona de cada autor u obra tratado en este trabajo una amplia información que va desde la fecha de nacimiento y muerte del autor, o su *floruit*, la fecha de composición de cada obra, el pasaje concreto en que aparece la referencia al objeto o fenómeno celeste de que se trate, si es o no un cometa, hasta el término concreto empleado en cada caso.

En fin, para cerrar esta ya amplia reseña, por lo que llevamos dicho queda bastante claro que nos encontramos ante un trabajo extraordinariamente detallado, minucioso y preciso, que pretende hilar mucho más fino que todos sus antecesores, sobre todo, en lo que a datación y clasificación del objeto o fenómeno celeste estudiado se refiere, aun cuando los resultados obtenidos, como el propio Ramsey reconoce, no dejan de ser en algunos casos meras hipótesis, cuando nos falta el apoyo de referencias externas a las fuentes clásicas.

Otro de sus puntos fuertes es la amplia antología de textos clásicos extractados como apoyo para el estudio que se hace de cada objeto celeste, junto al resumen que se ofrece de las fuentes no europeas.

Y sobre los posibles destinatarios de un libro de esta índole, el propio autor nos lo indica nada más abrirse el prefacio, en la p. 1: "in the hope that it will be of use to historians and astronomers". En efecto, son sin duda historiadores y astrónomos más que el público medio los que mejor puedan aprovechar para sus investigaciones todo el caudal de datos e información diversa reunidos en este catálogo.

CRISTÓBAL MACÍAS

Universidad de Málaga

HENRY ANSGAR KELLY, *Satan. A biography*, Cambridge University Press, 2006, 360 pp. ISBN-0-521-60402-81.

No nos extraña un título de esta índole en un autor como H. A. Kelly que tiene en su haber estudios anteriores sobre el Diabolo bien conocidos como son *Towards the death of Satan: the growth and decline of Christian demonology* (Londres, 1968); *The Devil, Demonology, and Witchcraft: the development of Christian beliefs in evil spirits* (Nueva York, 1968 y 1974) y *The Devil at Baptism: ritual, theology and drama* (Nueva York, 1985). Sin embargo, en este volumen de reciente publicación nos encontramos con lo que es una

⁷ Para lo cual emplea los siguientes símbolos: C (cometa), C⁺ (cometa del que tenemos información adicional en fuentes no europeas), U (objeto no identificado: podría ser un cometa, un meteorito o un objeto inventado) y N (no es un cometa).

verdadera historia de Satán y, como el propio autor señala en la introducción, una biografía del maligno al igual que Jack Miles escribió en 1995 su *God. A Biography*. Kelly, por lo tanto, en este reciente libro no se detiene demasiado en aspectos concretos que le lleven a especializar su estudio como sucede con sus otras obras dedicadas al Maligno, en éstas centra su interés en temas como el origen de los exorcismos, el pecado en el cristianismo primitivo o la evolución de la demonología en los primeros textos cristianos, mientras que aquí nos las habemos con un intento de biografía.

Es cierto, lo primero de todo, que otros estudios se han dedicado a trazar una historia de Satán; recordemos, por ejemplo, a Jeffrey Burton Russell, *Satan. The Early Christian Tradition* (Nueva York-Londres, 1981) o Elaine Pagels, *The origin of Satan*, (Nueva York, 1995), que son obras de referencia para acercarse a la historia del personaje, pero distan de la obra que reseñamos en estas líneas en el enfoque, ya que, para Kelly, es importante desde el principio preguntarse lo que relaciona a Satán con Lucifer y a éste con el Diabolo del *Nuevo Testamento* y plantearse a la vez si existe un único maligno o son varios. Por otro lado, hay que reconocer que son muchas las líneas que unen este estudio de Kelly con los de Russell y Pagels, nos referimos, en concreto, al seguimiento de la figura de Satán en el *Nuevo Testamento* y su relación con la tradición hebrea y pagana, pero en el libro que aquí reseñamos ha de destacarse su estudio sobre los orígenes apócrifos y pseudoepigráficos del ángel caído. En él pueden encontrarse los tres ángeles adversarios que son llamados "satán" en el hebreo del Antiguo Testamento y, por otro lado, cómo se nombran estos adversarios en la traducción griega mediante el término *διδάβωδς*. Kelly hace plantearse al lector de este libro las dificultades de nombrar a un ser maligno que en hebreo y arameo es conocido como *satanañ* y en griego se le llama además Diabolo (ὁ διδάβωδς).

El autor nos presenta un estudio dividido en cinco partes en las que recoge, para el interesado en estas cuestiones, lo más importante sobre la figura de Satán y sus influencias. Por un lado, nos encontramos con el complicado fondo del *Antiguo Testamento* en el que Satán es un acusador que recibe diferentes nombres y, en lo que toca a la segunda parte, toca Kelly los problemas de la interpretación de Satán en el *Nuevo Testamento*, como ya hizo, sin tanta profundidad, en su libro *Towards the death of Satan*. En el estudio que reseñamos, el autor se detiene en pasajes problemáticos del *Nuevo Testamento* que presentan diferentes denominaciones de la figura maligna, desde Belial, Belcebú hasta el propio Satán de las fuentes judías y cristianas. La tercera parte se centra en el concepto de pecado y en la relación del pecado original con Satán, algo que, como el propio autor muestra, es importante para entender el trazo del maligno nos presentan autores como Orígenes de Alejandría cuando nos habla en sus obras de Lucifer. Es interesante en la cuarta parte, además, la atención que se presta a la evolución de la figura de Satán en las manifestaciones artísticas, tanto en el arte como en la literatura. La última parte está dedicada a una semblanza de Satán en el mundo moderno, algo que ya han intentado otros autores sobre el maligno, y en ella Kelly se dedica especialmente a arrojar una mirada crítica sobre la postura de la Iglesia católica, hoy día, ante la existencia del Diabolo y de las posibles posesiones y sus correspondientes exorcismos.

Los cristianos equiparan a Satán con Lucifer, que se rebeló contra Dios y provocó el pecado de Adán y Eva. Sin embargo, como muestra Kelly, este retrato no es bíblico sino un escenario inventado por los Padres de la Iglesia a través de sus comentarios de los textos pseudoepigráficos, como el *Libro de Enoch* o el *Libro de los Jubileos*, en los que se nos presenta otra versión del origen de Satán como el ángel que se enfrentó a Dios y se unió a la mujer engendrando a los Gigantes. Kelly toma esta teoría como referente para explicar a lo que se enfrentaron autores cristianos como Justino Mártir, Taciano y Orígenes. A partir de

los textos apócrifos del *Antiguo Testamento*, la verdadera biografía de Satán tiene que reconstruirse desde el *Nuevo*, donde el maligno tiene la misma función que encontramos en el *Libro de Job*, es decir: la de ser el intermediario celestial de Dios. Pero en los textos neotestamentarios actúa por medio de engaños hasta que Jesús se enfrenta a él para llevarle a su final. Toda esta semblanza es presentada por el autor de la obra comentada a través de los textos en los que encontramos las distintas teorías sobre Satán y no deja de ser un acierto por parte de Kelly el acercar al lector cada uno de estos pasajes en que encontramos las ahusiones al tema. Se echa de menos, no obstante, una bibliografía final que recoja las ediciones y los estudios a los que se remite en las notas a pie de página.

El objetivo del estudio de Kelly, en resumidas cuentas, es presentar al lector —como ya se ha anticipado y el mismo título de la obra proclama— una biografía de Satán a través de su aparición en los textos más significativos del cristianismo, dedicando una parte importante al *Nuevo Testamento* —aunque no tanto al desarrollo del Diabolo en los textos de los Padres de la Iglesia, a lo que ya dedicó amplio espacio en sus obras *Towards the death of Satan* y *The Devil at Baptism*— y a esto se une un estudio riguroso sobre los problemas de interpretación que se plantean al encontrarse distintas denominaciones de Satán, sin olvidar las dificultades a la hora de trazar una historia del personaje a partir de su caída del cielo como ángel. En esta biografía del Príncipe del Mal, deteniéndose en aspectos que ya había tratado en sus anteriores estudios, cierto es, desarrolla con una mayor claridad y detenimiento ciertos aspectos, estableciendo a la vez un hilo conductor que, sin decaer en su tratamiento científico de la cuestión, nos hace seguir la evolución de la figura del *satán* del *Antiguo Testamento* hasta el Satán de hoy mismo, identificándola con la del Tentador universal.

MARÍA JOSÉ BROTONS MERINO
Universidad Complutense de Madrid

SILKE TRZCIONKA, *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*, Princeton, 2007, 220 pp. [ISBN: 978-0-415-39242-6].

El papel que desempeñó la magia en la Antigüedad Tardía ha sido objeto de un mayor número de estudios desde que a partir del último tercio del siglo XX los prejuicios anacrónicos que calificaban la magia como una crisis del racionalismo y un fenómeno paralelo y sin relación con la religión dejaron su lugar a aproximaciones antropológicas, historicistas, filológicas. Además del interés y de la dificultad inherente al campo de la magia, el horizonte religioso y social del siglo IV d.C.—el tránsito hacia unos valores nuevos como eran los del cristianismo— espesa aún más cualquier intento de aproximarse con ánimo de obtener conclusiones certeras.

Estas consideraciones son las que parece tener en cuenta Silke Trzcionka al publicar este *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*. La autora se acerca desde muy diferentes posicionamientos al fenómeno de la magia localizado en las provincias imperiales de Siria y Palestina en el siglo IV sin la intención de obtener conclusiones generales. Así, antes que establecer dogmas o teorías, Trzcionka se sumerge en distintas situaciones en las que la magia era un hecho cotidiano que trascendía las barreras entre religiones que las elites cristianas y paganas trataban de imponer.

De esta manera se explica la naturaleza meramente teórica de los tres primeros capítulos del libro, consagrados a presentar el horizonte social, político y religioso de las provincias de Siria y Palestina, al tiempo que desmienta los anteriores acercamientos a la magia (Frazier,

Graf, Farzone, Gager) para ensamblarlos posteriormente en el contexto de la sociedad tard imperial. Si bien estas páginas son excesivamente deudoras de bibliografías previas, contribuyen a dejar el camino expedito para concretar en numerosos ejemplos de prácticas mágicas.

Así, el cuarto capítulo se ocupa de la magia y de los encantamientos en el ámbito de lo lúdico. Es el caso de las *defixiones* destinadas a perjudicar al caballo rival en el hipódromo de Berito, o de las *voeces mágicas* que trataban de hacer perder al equipo rival. Se resalta así mismo el alcance de la magia en aspectos colaterales, tales como la puesta a disposición de acciones conjuntas que incluían apuestas y encantamientos en contra del caballo o facción rival. La magia apotropaica y agresiva convivían en un ambiente popular en el que, como será habitual a lo largo del libro, Silke Trzcionka resalta el interés del cristianismo por virar las creencias sobrenaturales del pueblo hacia posiciones de dominio cristiano en el ámbito de la religión. El relato de las acciones de Hilario que Jerónimo aporta tiene como finalidad última reforzar el papel del cristianismo como el reverso positivo de la magia: la capacidad de Hilario para curar y eliminar todo aquello que se relacionara con el mal de ojo propiciado numerosas conversiones al cristianismo.

En la misma línea de objetivos y ejemplos se mueve el quinto capítulo —“Supernatural sabotage”—, donde abogados, comerciantes, aristócratas recurren a prácticas mágicas para mantener al margen auditorías, deudas e impagos. A continuación, la autora se centra en el empleo de la magia como recurso para perjudicar a competidores en el ámbito de las elites culturales y políticas, reseñando especialmente los casos de magia ocurridos bajo el reinado del emperador Valente y los ataques personales que el sofista Libanio de Antioquía recibió. En este sentido, Trzcionka analiza estos acontecimientos con las teorías de P. Brown en mente, esto es, el empleo de la magia como un factor de diferenciación social en el ámbito del encuentro de una vieja “aristocracia” y una nueva “burguesía”.

De menor calado político son los tres siguientes capítulos, dedicados al uso de la magia en contextos personales donde el encuentro entre prácticas mágicas tradicionales y personas cristianas da como resultado un fresco en el que el binomio creencias cristianas-prácticas mágicas tradicionales resulta absolutamente simbólico. Los filtros amorosos, los encantamientos para intentar mejorar la salud, lo apotropaico... suponían un importante obstáculo para las cada vez más asentadas jerarquías cristianas por convertir la cotidianidad del paganismo en rito cristiano. Sin embargo, tomando como muestra la obra de Teodoro de Ciro y de Jerónimo, Silke Trzcionka subraya el hecho de que gran parte de los relatos hagiográficos del cristianismo de los siglos IV-V contienen elementos mágicos insertos conscientemente con el fin de mostrar al cristianismo como la vía normativa para combatir el mal de ojo, posesiones demoníacas o enfermedades. Frente al catálogo de papiros, tablas, amuletos y demás conjuros mágicos que aliviaban tales males, Trzcionka opone los textos cristianos en los que los “holy men” aplicaban agua, imponían las manos, realizaban la señal de la cruz o portaban reliquias de santos.

Este libro, en consecuencia, no ahonda en conceptos ni teorías que expliquen el fenómeno de la magia en las provincias de Siria y Palestina en el siglo IV, sino que ejemplifica la manera en que las prácticas mágicas y los recursos a lo sobrenatural eran hechos cotidianos de los que las fuentes cristianas apostataban (léanse así las numerosas citas de la obra de Juan Crisostomo) y que pretendían introducir en la regimentación y ortodoxia cristianas.

ALBERTO QUIROGA
SACE, University of Liverpool

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 ὄρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in *Studien zur klassischen Archäologie. Festschr. F. Hiller*, Saarbrücken, 1986, pp. 55-72.
6. **Quotations from ancient authors:**
 - Abbreviations of Greek works and authors: for preference, quote according to conventions of *DGE* of F. Rodríguez Adrados (ed.); it is also possible to follow Liddell & Scott.
 - Abbreviations of Latin works and authors: follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - Authors quoted with title of work: e.g. X., *Mem.* 4.5,2-3; X., *HG* 1.5,2; Eus., *PE* 15. 20,1 = *SVF* I 128; Arist., *GA* 728 a 10-11; Pl., *R.* 9.576b; Pl., *Ti.* 87c; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors quoted without title of book: e.g. B., I 35; Paus., V 23.5; Antipho, I 12; D.S., XI 8.2; Str., I 5.
7. **Notes References:** References (in arabic numbers) to the foot notes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "Il y eut des répartitions par planètes³; mais le mode préféré fut la répartition par décans, ceux-ci tenant d'une part aux planètes, de l'autre aux signes du Zodiaque⁴".
8. **Greek and Astrological Fonts:** For Greek texts, *Graeca* (Mac or PC for Windows) or Greek (PC) must be used. For Astrological signs, please send PC Font with the text.

MHNH, 7 (2007)

I.- STUDIA

R. CALDINI MONTANARI, "A che punto è la notte? Le stelle dell' Orsa Maggiore come orologio notturno nella poesia latina a partire da Ennio (con una premessa su EUR., IA 6-8)"	5-92
E. M. CIAMPINI, "Invocazioni astrali su coperchi di sarcofagi del Medio Regno"	93-114
R. GORDON, "The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes"	115-146
J. LUQUE MORENO, "Agua de Éstige, agua de la vida"	147-182
C. MARTÍNEZ MAZA, "La defensa católica y el uso de la astrología grecorromana como pauta de corrupción religiosa"	183-198
S. PEREA YÉBENES, "Un ἱαμα del santuario-hospital de Asclepio en Pérgamo (noticia de Rufo de Éfeso, en Oribasio, <i>Collectiones Medicae</i> , XLV, 30.10-14)"	199-216
A. PÉREZ JIMÉNEZ, "Dodecátropos, Zodíaco y partes de la nave en la astrología antigua" ...	217-236
Z. PLEŠE, "Fate, Providence and Astrology in Gnosticism (1): The <i>Apocryphon of John</i> "	237-268
A. QUIROGA, "La magia y lo sobrenatural como elementos literarios en los discursos de Libanio de Antioquía"	269-282

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

A. BERNABÉ PAJARES, "¿Νηφάλια en el Papiro de Derveni?"	285-288
G. BEZZA, "Alcune note sull'eutocia e la distocia"	289-292
J. BLAENS DORF, "-Per benedictum tuum- Eine vesteckte Anrufung des Attis auf einer Mainzer Defixionis tabella (DTM 2, inv. nr. 182, 18)"	293-300
J. L. CALVO MARTÍNEZ, "Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término magos: Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro de Derveni"	301-314
A. Pérez Jiménez, "¿Ἰχθύες αἱ πλωτίδες? Propuesta de corrección textual en la melotesia náutica de Demetrio (CCAG VIII 3, p. 98, nota 1, 16)"	315-318

III.- RECENSIONES

W. SCHMID, <i>Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom</i> , Köln-Weimar-Wien, 2005 (L. Orozco Torres). M. MONACA, <i>La Sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica</i> . Prefazione di Giulia Sfameni Gasparro, Cosenza, 2005 (E. Suárez de la Torre). Z. PLEŠE, <i>Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John</i> , Leiden-Boston, 2006 (F. E. Brenk & E. Sanzi). FIRMICO MATERNO, <i>L'errore delle religioni pagane</i> . Introduzione, traduzione e note a cura di Ennio Sanzi, Roma, 2006 (V. Alfaro Bech). JOHN T. RAMSEY, <i>A Descriptive Catalogue of Greco-Roman Comets from 500 B. C. to A. D. 400</i> , Iowa City (USA), 2006 (C. Macías). HENRY ANSGAR KELLY, <i>Satan. A biography</i> , Cambridge, 2006 (M ^a . Brotóns Merino). SILKE TRZCIONKA, <i>Magic and the supernatural in fourth-century Syria</i> , Princeton, 2007 (A. Quiroga)	321-340
---	---------

